

وجود رابط معقولات ثانی فلسفی از منظر علامه طباطبایی و علامه مصباح

یوسف معزز^۱، محمد رضا پور^۲

چکیده

مفاهیم فلسفی نقش مهمی در اندیشه انسان و کشف حقایق هستی بر عهده دارند. از این جهت، ارتباط مفاهیم فلسفی با خارج برای کشف حقایق هستی، از جمله مسائلی است که مورد توجه حکماء بوده است. برخی از حکما به ذهنی و اعتباری بودن آن‌ها حکم کرده‌اند و هیچ نحو خارجی‌ای بر آنها قائل نیستند. برخی از حکما نیز خارجیت آنها را پذیرفته و اصطلاح «عروض ذهنی» و «اتصاف خارجی» را برای بیان چگونگی وجود مفاهیم فلسفی ارائه داده‌اند تا از قاعده تکرر در وجودات - که باعث اعتباری خواندن این مفاهیم و در نتیجه ذهنی محض دانستن آن‌ها شده است - در امان باشند. تفسیرهای مختلفی از این اصطلاح ارائه شده است؛ [مثلاً] عده‌ای از حکماء، با عنوان «وجود رابط»، اتصاف مفاهیم فلسفی در خارج را تبیین و تفسیر کرده‌اند. اما گویا تفسیر به «وجود رابط» مکفی به پاسخ نبوده و دارای ابهام زیادی است. از این جهت علامه طباطبایی در نظر نهایی خود، تفسیر دقیقی از «وجود رابط» ارائه داده و تحقق این قبیل مفاهیم را به وجود منشأ انتزاع دانسته است که وجودی جدا و مستقل از موضوع خود نداشته و به یک وجود موجودند. در مقابل، علامه مصباح اگرچه تحقق مفاهیم فلسفی را به وجود موضوع خود و به یک وجود می‌داند، ولی عنوان «وجود رابط» را به کار نمی‌برند. ما در این تحقیق با روش توصیف و تحلیل، در پی تبیین این مسأله از نگاه این دو فیلسوف شهیر اسلامی هستیم.

واژگان کلیدی: ذهن، انتزاع، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف، وجود رابط، علامه طباطبایی، علامه مصباح.

y.moazzaz63.m@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه مرکز تخصصی فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم

rezapoor110@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

مقدمه

به علومی که در اثر تماس مستقیم نفس با واقعیت شیء - بدون واسطه شدن هیچ مفهومی برای آگاهی - حاصل می‌شوند، «علوم حضوری» گفته می‌شود؛ مثل واقعیت شادی و لذت که پیش نفس حاضر بوده و بی‌واسطه مورد علم و آگاهی هستند. در مقابل، به علومی که از طریق واسطه مفهومی حاصل می‌شوند، «علوم حصولی» اطلاق می‌شود؛ مانند حقایقی که جدای از نفس بوده و بیگانه از آن می‌باشند و ارتباط نفس با آنها از طریق مفاهیم صورت می‌گیرد.

علوم حصولی از حیث مفهومی بودن با یکدیگر اشتراک دارند، ولی از جهات دیگر دارای اختلاف می‌باشند. منشأ این تنوع و اختلاف، در برخی موارد مربوط به مدرک و دستگاه ادراکی است؛ از این جهت که دستگاه ادراکی تنوع‌آفرین است. در برخی موارد نیز مربوط به هیوات گوناگون خود اشیاء است که تنوع‌بخش می‌باشد.

به بیان دیگر، در برخی موارد «نفس» فعال بوده و مفاهیمی را خلق می‌کند. کثرت مفاهیم در اینجا در اثر آفریدن و خلاقیت خود نفس است. در این خلاقیت نیز «نفس» عملکردهای مختلفی دارد. در برخی موارد مفاهیمی ایجاد می‌کند که بر خارج حمل نمی‌شوند، بلکه تنها ویژگی مفاهیم ذهنی‌اند و اوصاف آنها را تشکیل می‌دهند و به بیان دقیق‌تر، بیانگر نحوه وجود آنها در ذهن هستند. به بیان شهید مطهری رحمته‌الله معقولات ثانی منطقی، حالت و احکام اشیاء در ذهن می‌باشند؛ آن‌هم حکم و حالتی که ماهیت و تعیین خاصی از تعیینات موجودات نیست، بلکه حالتی غیر از چیستی اشیاء است که در ذهن عارض «مفاهیم ذهنی»، یعنی «ماهیات» می‌شوند. ماهیات تا زمانی که در عالم خارج هستند، به این حالات و احکام متصف نمی‌شوند. اما وقتی در ذهن موجود شدند، دارای این

حالات و احکام هستند (آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳). به اصطلاح مشهور، اتصافشان ذهنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۸). بنابراین ویژگی مفاهیم منطقی و به اصطلاح معقولات ثانی منطقی را می توان چنین بیان کرد:

۱. مفاهیمی که ذهنی محض بوده و تنها بر مفاهیم و صورت های ذهنی حمل می گردند؛ زیرا مصداقشان تنها در ذهن است. بنابراین از مصادیق ذهنی نیز انتزاع می شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۱۲، ۳۹۹).

۲. مفاهیمی که صورت مستقیم اشیاء خارجی نیستند؛ زیرا مستقیماً از خارج گرفته نشده اند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۹۸).

۳. مفاهیمی که ارتباط مستقیمی با حواس ظاهری ندارند. یعنی از راه حس وارد ذهن نشده اند.

۴. مفاهیمی که افراد جزئی، آن طور که در مفاهیم ماهوی است، ندارند، بلکه افراد و مصادیق اینها همان مفاهیم کلی یا معقولات اولی موجود در ذهن هستند.

۵. مفاهیمی که اختصاص به نوع خاص ندارند. بنابراین تعدد و تکثر وجودی ایجاد نمی کنند. لذا از آنجاکه مصادیق این مفاهیم، مفاهیم موجود در ذهن هستند، می توان گفت این مفاهیم به نوع خاصی از معقولات اختصاص ندارند و بر همه قابل صدق هستند (همان).

۶. تعدد معقولات ثانی منطقی، ملاک تعدد مصادیق ذهنی آنها نیست. یعنی چند مفهوم مختلف از مفاهیم منطقی می توانند در معقول ذهنی واحدی جمع شوند و بر آن صدق کنند.

در برخی موارد نیز «مفاهیم» با وجود اینکه حاصل تعاملات و خلاقیت خود نفس هستند، ولی بی ارتباط با خارج نبوده و بیانگر ویژگی های موجودات خارجی و نحوه وجود آنها در خارج می باشند. این مفاهیم، «مفاهیم فلسفی» نامیده شده اند و ویژگی های آن چنین بیان شده است:

۱. برخی مفاهیم فلسفی، خارجی محض هستند. یعنی مفاهیمی که تمام حقیقت آنها عین خارجیت و متن سازی و ترتب آثار است و مصادیق آنها وارد ذهن — که حیثیت آن عدم ترتب آثار است — نمی شوند؛ مثل «حقیقت عینی وجود» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴).

۲. برخی از این مفاهیم، نه در خارج مصداق دارند و نه در ذهن. یعنی مفاهیمی که

هرگز در خارج نمی‌توانند موجود شوند و هیچ راهی به بیرون ندارند. به همین جهت نمی‌توانند در ذهن - که خود نیز خارج هست - تحقق و مصداقی داشته باشند. در نتیجه نه مصداق ذهنی دارند و نه مصداق خارجی؛ مثل «عدم» (همان).

۳. مفاهیم فلسفی، فرد خارجی ندارند؛ چون اینها مفاهیم اعتباری هستند و مفاهیم اعتباری [گرچه] مصداق دارند، اما فرد خارجی ندارند. برخلاف مفاهیم ماهوی که هم مصداق دارند و هم فرد (همان).

(فرد یک ماهیت، همان ماهیت همراه با یک سری خصوصیات فردی است. به عبارت دیگر، ماهیت در حد ذات آن اخذ شده است، اما مفاهیم اعتباری در حد مصداقیشان اخذ نمی‌شوند. بنابراین رابطه میان آنها با مصداقیشان نمی‌تواند رابطه ماهیت با فرد باشد. در نتیجه آنها گرچه مصداق دارند، اما فرد ندارند.)

۴. مفاهیم فلسفی چون مفاهیمی اعتباری هستند، بر بیش از یک مقوله حمل می‌شوند؛ مثل مفهوم «وجود» که هم بر جواهر اطلاق می‌شود و هم بر اعراض با اقسام گوناگونش (همان، ص ۱۰۴، ۲۷۶).

۵. مفاهیم فلسفی حد هیچ ماهیتی نیستند؛ چون مفاهیم اعتباری حدی ندارند تا مشخصه ماهیتی باشند (همان، ص ۲۷۶).

۶. صورت مستقیم اشیاء خارجی نیستند، بلکه از طریق وساطت معقولات - که مقدم بر اینها در ذهن تحقق یافته‌اند - حاصل می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۰۱).

۷. مفاهیم فلسفی تنها صادق بر اشیاء خارجی هستند؛ زیرا ماباه‌ازاء عینی ندارند (همان).

۸. این مفاهیم حاکی از نحوه وجود اشیاء هستند. یعنی نمایان‌گر تعینات و ذات اشیاء خارجی نیستند و به اصطلاح، وجود فی‌نفسه (یعنی ذاتی که دارای وجود خاص باشد) را ندارند. از این رو وقتی با این مفاهیم به موجودات خارجی اشاره می‌شود، سبب دسته‌بندی آنها نمی‌شوند. بلکه این مفاهیم حاکی از حالات و احکام و صفات وجودات خارجی‌اند (همو، ۱۳۹۲، ص ۹۹).

۹. مفاهیم فلسفی با کندوکاو و مقایسه حاصل می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۰).

۱۰. در ازاء این مفاهیم فلسفی، تصورات جزئی وجود ندارد (همان).

۱۱. این مفاهیم صادق بر واجب و ممکن هستند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۶).

۱۲. قابل جمع در شیء واحد هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۶)

۱۳. مسبوق به صور حسی و خیالی نیستند. (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۵۶، ۳۸۸)

بررسی مفاهیم منطقی و فلسفی، در حقیقت بازگشت به بررسی ذهن و ذهن‌شناسی است. یعنی شناخت از تحلیل‌هایی که عقل انجام می‌دهد و به معارف و تصورات جدید دست پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر بررسی نحوه پیدایش مفاهیمی که مستقیماً از خارج وارد ذهن نشده‌اند، بلکه محصول فعالیت و کندوکاوهای خود ذهن است. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۱۴)

شهید مطهری در مورد اهمیت ذهن‌شناسی و طرز اندیشه‌سازی دستگاه ادراکی، تأکید دارد بر اینکه «تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم». (همان، ص ۱۰) ایشان به تبع این کلام، اولین وظیفه فیلسوف را این می‌داند که به ذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه‌سازی ذهن را بشناسد. (همان، ص ۱۳۴)

اما اینکه مفاهیم فلسفی چه نحو وجودی دارند (آیا به‌نحو مستقل موجود بوده و در نتیجه در شمارش موجودات خارجی، عدد خاصی هم به اینها اختصاص دارد و یا اینکه به‌نحو دیگری تحقق و ثبوت دارند؟)، در این تحقیق از دیدگاه علامه طباطبایی و علامه مصباح مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.

چیستی مفاهیم فلسفی

علامه طباطبایی مفاهیم را بر دو قسم تقسیم می‌کند؛ مفاهیم «حقیقی» و مفاهیم «اعتباری». (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴) ایشان مفاهیم «حقیقی» را مفاهیمی می‌داند که هم در ذهن موجود هستند و هم در خارج. یعنی هم مصداق ذهنی دارند و هم مصداق خارجی. این مفاهیم در اصطلاح، مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نامیده می‌شوند. از سوی دیگر، خود مفاهیم اعتباری را نیز به سه نوع تقسیم می‌کند:

۱. مفاهیمی که تنها در ذهن مصداق دارند و اوصاف مفاهیم ذهنی واقع می‌شوند؛ مثل مفاهیم منطقی.

۲. مفاهیمی که تنها در خارج مصداق دارند. این مفاهیم، یا خود واقع و عینیت خارجی را تشکیل می‌دهند (مثل مفهوم وجود) و یا از اوصاف همان حقیقت وجود هستند (مثل مفهوم وحدت و کثرت).

۳. مفاهیمی که نه در ذهن مصداق دارند و نه در خارج؛ مثل مفهوم عدم. این مفاهیم،

دسته دوم و سوم مفاهیم فلسفی را تشکیل می‌دهند. (همان)

شهید مطهری در توضیح کلام استادش، «معقولات ثانی فلسفی» را مفاهیمی می‌داند که حمل بر موجودات خارجی شده و صفت آنها واقع می‌شوند و نحوه وجود آنها را نشان می‌دهند؛ اوصافی که توصیف‌کننده اشیاء خارجی هستند، ولی نه چنان اوصافی که خودش موجود خاصی از موجودات باشد و در شمارش موجودات، عددی هم به اینها اختصاص داده شود. (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲)

علامه مصباح اطلاق «معقول ثانی» بر مفاهیم فلسفی را قابل مناقشه می‌داند. لکن آن را تنها به‌عنوان اصطلاح و تبعیت از قوم می‌پذیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۰) او آنها را مفاهیمی می‌داند که نحوه وجود موجودات را نشان می‌دهند، نه حدود ماهوی آنها را. اگر مفهومی این دو ویژگی را داشته باشد که هم حمل بر موجودات خارجی شود و هم توصیف‌کننده نحوه هستی موجودات خارجی باشند نه حدود ماهوی آنها، چنین مفاهیمی معقول ثانی فلسفی خواهد بود. برخلاف معقولات ثانی منطقی که بر موجودات «ذهنی» حمل می‌شوند و نحوه وجود آنها را در ذهن حکایت می‌کنند و همچنین برخلاف معقولات اولی که «حدود ماهوی» را - که از نگاه ایشان امور عدمی است - به تصویر می‌کشند (همان).

ایشان مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی را انتزاع آنها از طریق کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌داند و اگر چنین ملاحظیات و مقایسه‌هایی در بین نباشد، هرگز چنین مفاهیمی حاصل نخواهد شد. اگر هزاران بار آتش مشاهده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود، ولی مقایسه‌ای بین آنها انجام نشود و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود، هرگز مفاهیمی از قبیل «علت» و «معلول» و دیگر مفاهیم فلسفی به‌دست نمی‌آید (همان، ص ۱۹۹).

از آنجاکه استاد ایشان - علامه طباطبائی - نیز مفاهیم فلسفی را از جمله مفاهیمی می‌داند که از تعملات و مقایسه مفاهیم و قضایای ذهنی حاصل می‌شود، ولی باین‌وجود حضرت علامه «جوهر» را که از مقایسه و سنجش حاصل می‌شود، از جمله معقولات اولی می‌داند نه مفاهیم فلسفی (همان، ص ۱۰۵). به نظر می‌رسد ایشان علاوه بر مقایسه و سنجش، چیز دیگری را در فلسفی بودن دخیل می‌داند که عبارت است از «نحوه وجود بودن مفاهیم». یعنی اگر مفهومی از تعملات ذهن باشد ولی از نحوه وجود حاکی نباشد، مفهوم فلسفی

نخواهد بود. برخلاف دیدگاه علامه مصباح که [در آن]، تنها حصول مفاهیم از راه مقایسه و سنجش برای فلسفی بودن کافی است. از این جهت، «جوهر» از نظر ایشان مفهوم فلسفی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۰) نه معقول اولی. در حقیقت، ایشان حاکی بودن مفاهیم فلسفی از نحوه وجود را از سنجشی و قیاسی بودن این مفاهیم استنباط می‌کنند. اما از نگاه علامه طباطبایی، سنجشی بودن مفاهیم، دلیل بر نحوه وجود نیست.

وجود رابط

اصطلاح «وجود رابط» از زمان فارابی در کلمات فلاسفه اسلامی به چشم می‌خورد و پیش از آن در فلسفه‌های پیشینیان وجود نداشته است. بنابراین می‌توان بحث «وجود رابط» را از نوآوری‌های حکمای اسلامی به‌شمار آورد:

«و قد یسال سائل عن الکلم الوجودیة، اذا اخذت محمولات بانفسها، او لاجل غیرها، هل تشارك باقي الکلم، و هي التي لیست وجودیة، فیان الکلم الوجودیة ینطوی فیها ایضاً ارتباط المحمول بالموضوع. فان کان قد انطوی فیها ارتباط، فاي معنى من المعانی ینبغی ان یجعل رابطا لها بالموضوع. فان قولنا: یمشی و یصحّ و اشباه ذلك، انما انطوی فیها معنى یوجد، فارتبطت به، فصار لا فرق بین قولنا: زید یمشی، و قولنا: زید یوجد ماشیا. فهل الذي ارتبط به قولنا: یوجد زید، او موضوع ما من الموضوعات بمعنی یقوم مقام معنى یوجد، حتی یکون لا فرق بین قولنا: زید یوجد، و بین قولنا: زید یوجد موجودا. فان کان ذلك كذلك، فان معنى الوجود قد تكرر فی قولنا مرتین: احد هما المعنی المحمول، و الثاني الذي ربط المحمول بالموضوع. فکما ان قولنا: یمشی فیہ معنى محمول مقرون بمعنی الوجود الذي هو الرابط، كذلك قولنا: یوجد، و خاصة اذا کان محمولا بنفسه لا لاجل غیره. فاذا کان كذلك، فقولنا: یوجد، ایضاً یتكرر فیہ معنى الوجود مرتین. و الجواب انه لیس فی تکریر معنى الوجود مرتین شیء من المحال، و لا من الشنعة اذا تكرر و علی انه محمول فی احدی المرتین، و روابط فی المرة الاخری. هذا فی قولنا یوجد و ما اشبهه متى اخذت محمولات بانفسها. فاما اذا حملت لاجل غیرها فلیس، فیها تکریر. لانه لیس یدل قولنا یوجد الا علی زمان، و موضوع، و معنى وجود رابط فقط، و یکون المعنی المحمول شیئا آخر غیر معنى الوجود» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۶).

قبل از میرداماد، «وجود رابط» در دو معنای مختلف، اما به‌صورت تفکیک نشده از هم

استعمال می‌شد. اما میرداماد برای اولین بار در کتاب الافق المبین اینها را از یکدیگر جدا ساخت و یکی را در معنای حرفی و دیگری را در معنای لغیره استعمال کرد. (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳) بعد از ایشان، صدرالمتألهین نیز این اصطلاح را پذیرفت. ولی خود وی واژه «رابط» را در معنای دیگری نیز اصطلاح کرد که غیر از دو معنای قبلی می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۹، ۳۲۷)

بنابراین از آنجاکه «وجود رابط» در لسان حکمای اسلامی در معانی گوناگونی به کار رفته، لازم می‌آید معانی این واژه مورد بحث قرار گیرد تا روشن شود کدام یک با مبحث معقولات ثانی فلسفی ارتباط دارد و نشان از هستی این قسم از مفاهیم در خارج است.

۱. «وجود رابط» به معنای مفهوم حرفی وجود

مفهومی که استقلال در تصور ندارد و برای تصور آن، اگر در ذهن است، نیاز به تصور موضوع و محمول است تا در ضمن آنها معنای این نیز تصور شود، از خود مابه‌ازائی جدا از دو طرف خود ندارد. به‌عنوان مثال، در قضیه «زید ایستاده است»، این «است» رابط بین زید و «ایستاده بودن» است و باعث پیوند محمول به موضوع می‌باشد و اگر وجود رابط در خارج موجود باشد، به دو طرف وجود خارجی نیاز است تا در ضمن آنها در خارج تحقق داشته باشد، این معنا در مقابل «وجود محمولی» قرار دارد که هم استقلال در تصور دارد و خود یک‌طرفه نسبت واقع می‌شود و قابل حمل بر موضوع است (مثل قضیه «زید موجود است») و هم مستقل در وجود است و در خارج بدون تکیه به وجود دیگری تحقق دارد؛ همان چیزی که فلاسفه در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به‌دنبال اثبات و تحقق بالذات آن در خارج هستند؛ چیزی که متن خارج را تشکیل می‌دهد و منشأ اثر بوده و هر چیزی به توسط او موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۲؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۳).

۲. «وجود رابط» به معنای وجود خارجی مستقل ناعت

«وجود رابط» در این معنا همان «وجود فی نفسه لغیره» و از اقسام وجود فی نفسه می‌باشد؛ وجودی که برخلاف قسم قبلی - که موجود به دو طرف خود است - از خودش وجود فی نفسه دارد. از این جهت دارای ماهیت بوده و در شمارش موجودات، عددی را نیز به خود اختصاص داده است. اما این وجود فی نفسه، لغیره بوده و در وجود دیگری محقق است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰۴). در مقابل این اصطلاح از وجود رابطی، «وجود فی نفسه

لنفسه» قرار دارد که در چیز دیگری حلول نکرده و استقلال دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴).

«وجود رابط»، در این معنا واقعیتهایی وابسته و قائم به دیگری است؛ وابستگی و قیامی که ذاتی آن است و ذاتش را همین وابستگی و قیام به غیر تشکیل می‌دهد و با از بین رفتن این حالت، وجودی هم برای او نخواهد بود. (نه وابستگی عرضی که یک وجود داشته و یک ارتباطی هم با موضوع خود دارد. در حقیقت، این اضافه عرضی اوست نه ذاتی آن. بنابراین قابل انفکاک از هم هستند و امکان دارد دیگری موجود باشد و با این ارتباط نداشته باشد؛ مانند مردی که پدر نیست و بعد پدر می‌شود. یعنی ابتدا فاقد اضافه پدری است و بعد دارای اضافه می‌شود).

در وابستگی ذاتی، انفکاک امکان ندارد؛ به طوری که وابستگی آن از شیئی که به آن وابسته است قطع شود و بدون وابستگی به آن، یا به نحو وابسته به غیر آن موجود باشد. لذا قطع وابستگی از آن همان و انعدام وجود رابط نیز همان (عبودیت ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰۲).

بنابراین، اینکه گفته می‌شود «وجود رابطی» وجود فی نفسه لغیره است، این نیست که این نحو وجود در خارج دو بخش داشته باشد - یعنی بخش فی نفسه که همان خود شیء (مثلاً رنگ) بوده و بخش لغیره که در خارج عارض بر بخش فی نفسه است و [به تعبیر دیگر] عارض خود شیء (مثلاً رنگ) می‌شود و در نتیجه آن را به چیز دیگری (مثلاً جسم) مرتبط می‌کند - بلکه واقعیت وجود فی نفسه لغیره، یک واقعیت بسیط است و در آن ترکیبی از وجود فی نفسه و وجود لغیره یافت نمی‌شود. اما در عین بساطت، موجودی است که مغایر با معروض بوده و در عین حال همان وابستگی و قیام و ربط به معروض هم هست (همان). در مقایسه با «وجود رابطی» که واقعیتهایی فی نفسه لغیره دارد، «وجود رابط» فاقد جنبه فی نفسه است و فقط جنبه لغیره را دارد. در واقع، «وجود رابط» چیزی نیست جز همان خود «ربط» و «وابستگی» و «قیام» به دو طرف خود. به همین جهت اگر به «وجود رابط» با این حیث که عین ربط و وابستگی است به آن نگاه شود، فقط به صورت «مفهوم حرفی» در ذهن منعکس می‌شود.

این دو معنای وجود رابط، قبل از صدرالمآلهین با یکدیگر خلط می‌شد و به طور اشتباه در جای یکدیگر به کار می‌رفت و از این جهت باعث مشکلاتی می‌گشت (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۶۷). میرداماد اولین کسی بود که برای در امان ماندن از خلط و اشتباه، این دو را با جعل

اصطلاح از هم جدا کرد و برای وجود رابط به معنای حرفی، همان «وجود رابط» را جعل نمود و برای وجود رابط به معنای وجود فی نفسه لغیره، «وجود رابطی» را جعل کرد که مورد پذیرش صدرالمتألهین واقع شد (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

۳. وجود رابط به معنای «عین الربط» یا «ربط اشراقی»

این معنا از نوآوری‌های صدرالمتألهین بوده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲) و در مقابل کلام فلاسفه پیش از خود است که وجود ممکنات را نسبت به خداوند، وجود رابطی می‌دانستند؛ یعنی وجودی که ذاتی دارد و در عین استقلال، ارتباطی هم با خداوند دارد. ولی ایشان ارتباط را از نوع عین الربط می‌داند. به این معنا که هر چند معلول در خارج تحقق عینی دارد، اما وجود آن، عین ربط و اضافه (اشراقیه) به علت خویش است و وجود معلول به هیچ عنوان، وجود مستقل و قائم به ذات (یعنی وجود فی نفسه) از خویش ندارد. هرچه دارد، از علت خویش دارد و عین ربط به علت خویش است. (همان، ج ۱، ص ۷۹ - ۸۲، ۳۲۷ - ۳۳۰)

در «ربط اشراقی»، یک طرف عین تعلق و وابستگی به طرف دیگر، یعنی علت خود است. در حقیقت، یک موجود مستقل حقیقی وجود دارد و سایرین وابسته به او هستند و نه تنها وابسته هستند، بلکه هستی‌شان عین تعلق و وابستگی به دیگری است. چنین نیست که حقیقت و ذاتی داشته باشد که مستقل بوده و تعلق به غیر بر آن حقیقت عارض شده باشد. بلکه تعلق به غیر، عین وجود و حقیقت آن موجود وابسته است. برخلاف نظر قدما که «وجود رابطی» وجود مستقلی است که اضافه و ارتباط به غیر دارد، از نظر صدرالمتألهین این اضافه و ارتباط به غیر، عین وجود للغير نیز هست. (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۰۸)

بنابراین «وجود رابط» به این معنا، قسمی از وجود نیست؛ زیرا «قسمی از وجود» به معنای «بخشی از مصادیق مفهوم اسمی وجود» است. در حالی که «وجود رابط» به این معنا، وجود فی نفسه ندارد و هیچ مفهوم اسمی ای (مانند «وجود»، «واقعیت»، «شیء» و «موجود») بر آن صادق نیست. در نتیجه قسمی از وجود نمی‌باشد و با تعدد و تکثر آن حقیقت وجود (وجود حقیقی)، متکثر و متعدد نمی‌شود.

در مقابل وجود رابط به این معنا، «وجود مستقل» قرار دارد. این وجود، واقعیتی است که از هیچ جهت به غیر وابستگی ندارد؛ نه از جهت ذات قائم به غیر است، نه از جهت صفات وابسته به غیر است و نه از جهت افعال به دیگری نیازمند است. به علاوه اینکه هیچ نوع

وابستگی ای نیز در او وجود ندارد؛ نه وابستگی و قیام صدوری (مانند قیام شیء به فاعلش)، نه وابستگی و قیام حلولی (مانند قیام شیء به قابلش) و نه قیام مرکبات به اجزای خود و نه وابستگی شیء به علل معده و نبودن موانع. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۹) و در بحث خداشناسی اثبات می شود که چنین واقعیتی وجود دارد و آن خدای یگانه محض می باشد. (عبودیت، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۷)

تحقق خارجی «وجود رابط»

الف) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی تحقق خارجی «وجود رابط» را از طریق تجزیه و تحلیل قضایای صادقه که با خارج انطباق دارند اثبات می کند. یعنی علاوه بر وجود رابط در قضایا (ذهن)، وجود رابط خارجی نیز تحقق دارد؛ زیرا ایشان از قضایای صادق - که حاکی از واقعیت خارجی هستند - اثبات می کند همه آنچه در قضایا به کار رفته، در خارج نیز موجوداند. از این جهت، نه تنها در ذهن «وجود رابط بین موضوع و محمول» موجود است، بلکه در خارج نیز تحقق دارد. بنابراین هرگاه مفاهیم تشکیل دهنده قضایا دو نوع «مفاهیم مستقل و مفاهیم غیر مستقل و وابسته» باشد، این نتیجه به دست می آید که محکی عنه این قضایا (یعنی واقعیت خارجی) هم باید دو گونه باشد؛ یکی «مستقل» که محکی عنه مفاهیم مستقل است و عبارت است از موضوع و محمول، و دیگری «رابط» که محکی عنه مفاهیم حرفی و ربطی می باشد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۳۹؛ همو، بی تا، ص ۲۳).

این وجود رابط غیر از وجود رابط معلول است؛ زیرا ایشان در دلیلی که بیان می کنند، بحثشان روی وجود رابط در قضایاست نه وجود رابط معلول. از طرفی، ایشان در یکی از فروعات مسأله، وجود رابط معلول را یک نوع دیگر از وجود رابط بیان می کند که قوام یک طرفه دارد و دیگری (رابط در قضایا) را وجود رابطی می داند که قوام دوطرفه دارد. از این رو وجود رابط از منظر ایشان دو قسم است؛ وجود رابط معلول که ربط به علت داشته و قوام یک طرفه به علت خود دارد و دیگری وجود رابطی که محکی عنه وجود رابط در قضایا می باشد:

«الثانی: آن من الوجودات الرابطة ما یقوم بطرف واحد، کوجود المعلول بالقیاس الی علتیه؛ کما منها ما یقوم بطرفین، کوجودات سائر النسب و الاضافات» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۲).

همچنین از این جهت که ایشان وجود رابط قضایا را وجود دیگری غیر از وجود رابط معلول می‌داند، استاد مصباح اشکال می‌کند که وجود رابط در قضایا تنها دلالت بر اتحاد موضوع و محمول در خارج دارد، نه وجود دیگری به نام وجود رابط (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۸۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸، شماره ۳۸).

شهید مطهری برخلاف استادش، «وجود رابط» را لزوماً از سنخ وجود نمی‌داند. بلکه از نظر او، وجود مساوق با «وجود محمولی» است و اگر اسم وجود بر آن اطلاق شده، تنها از باب اصطلاح در میان فلاسفه می‌باشد. (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۳۷) و اطلاق موجود بر آن، یا با واسطه در عروض است و یا به نحو اشتراک لفظی. از این جهت قائل شدن به «وجود رابط»، تفاوتی با وجود نداشتن ندارد. (همان، ص ۷۴) به عبارت دیگر، ایشان تقسیم وجود به «رابط» و «محمولی» را مربوط به عالم ذهن و مفاهیم می‌داند، نه عین خارجی. لذا این مفاهیم هستند که در ذهن، یا به نحو مستقل تصور می‌شوند و یا به نحو رابط. در عالم خارج چنین تقسیمی وجود ندارد. (همان، ص ۷۴)

در نقد نظر شهید مطهری - چنان که در کلام استادش نیز موجود است - باید گفت تقسیم وجود به «وجود محمولی» و «وجود رابط» - که ایشان آن را ذهنی محض می‌داند و بدون اینکه به خارج و محکی آنها توجه شود، تنها درباره مفاهیم و تصورات ذهنی جاری است - درست نیست؛ زیرا مفاهیم - صرف نظر از محکی شان - از خود هیچ حکمی ندارند، بلکه در ذات خود - صرف نظر از محکی شان - ابهام دارند و نه مستقل هستند و نه رابط. برای خروج از این ابهام نیز تابع آن چیزی هستند که وظیفه حکایت از آن را دارند. بنابراین اگر محکی مفاهیم در خارج مستقل باشد، صورت آنها نیز در ذهن به نحو مستقل تصور خواهد شد و اگر رابط باشد، به نحو وجود رابط و معنای حرفی تصور می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۱؛ فیاضی، ج ۱، ص ۱۸۵)

اشکال دیگر اینکه اگر «وجود رابط» در خارج موجود نیست و تنها در ذهن تحقق دارد، پس اتصاف خارجی در بحث معقولات ثانیه فلسفی که ایشان آن را اصطلاح در «وجود رابط» می‌داند و بیانگر خارجیت این مفاهیم است، چه معنایی دارد؟ زیرا ایشان از یک طرف وقتی سخن از خارجیت مفاهیم فلسفی به میان می‌آورد، از خارجیت آنها با عنوان «وجود رابط» یاد می‌کند که به نحو وجود رابط در خارج تحقق دارند و از طرف دیگر در تقسیم وجود به «محمولی» و «رابط»، به صراحت بیان می‌کند که این تقسیم ذهنی است، نه خارجی. پس باید

عنوان «وجود رابط» که برای خارجیت مفاهیم فلسفی به کار می‌رود، معنای دیگری داشته باشد. پس مراد از اصطلاح «وجود رابط» در کلام ایشان که بیانگر اتصاف خارجی است، چیست (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۸۲؛ همان، ۱۳۸۷، چاپ دهم، ص ۴۳۷).

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح نیز مثل شهید مطهری، به اثبات «وجود رابط» در خارج از طریق وجود رابط در قضایا اشکال می‌کند که بین مفهوم و مصداق و [به بیان دیگر] بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی خلط شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۸، ۲۸۸؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۵۸).

انطباق قضیه صادقه بر خارج، دلیل این نیست که هر یک از اجزاء آن - که شامل موضوع و محمول و نسبت است - در خارج نیز وجودی خاص داشته باشند. بلکه در صدق قضیه، همین که انطباق موضوع و محمول بر خارج حاصل شد و اتحاد آنها در خارج تحقق یافت، کافی است. این اتحاد می‌تواند دو نوع باشد؛ یکی به نحو اتحاد محمول با موضوع و دیگری به واسطه «وجود رابط». یعنی علاوه بر موضوع و محمول، چیز دیگری به نام «وجود رابط» موجود باشد و ارتباط موضوع و محمول به واسطه آن حاصل شود. علامه طباطبایی بر نوع دوم استناد کرده و خارجیت آن را اثبات نموده است. از این جهت، علامه مصباح می‌فرماید دلیل علامه طباطبایی اعم از مدعاست و مثبت وجود رابط در خارج نیست؛ زیرا تحقق موضوع و محمول می‌تواند به نحو اولی باشد و اتحاد آنها در خارج نیز کافی است و نیازی به تحقق چیز سومی به نام «وجود رابط» در خارج نیست. به نظر می‌رسد این اشکال وارد است. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ق، ص ۵۸)

ایشان مؤیدی نیز از کلام خود علامه طباطبایی می‌آورد که ایشان وجود عرض را عین وجود موضوعش می‌داند و برای ارتباطشان لازم نمی‌داند که «وجود رابط» در بین باشد. (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۴ و ۲۴۵)

همچنین ایشان فرموده‌اند وجود «نسبت» و «رابط» در هر قضیه‌ای مستلزم وجود خارجی آن نیست و اساساً هیچ‌گاه نمی‌توان «نسبت» را از امور خارجی به حساب آورد. نهایت چیزی که می‌شود در این باره گفت این است که «نسبت» در هلیات بسیطه نشانه وحدت موضوع و محمول است و در هلیات مرکبه نشانه اتحاد عینی آنهاست؛ مثل اتحاد جوهر و عرض و ماده و صورت. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۸)

نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی

دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی با پیروی از «صدرالمتألهین» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶) برای مفاهیم فلسفی، وجود خارجی قائل است و آنها را تصورات ذهنی محض که هیچ نحو تحقیقی در خارج نداشته باشد، نمی‌داند. زیرا براساس قاعده، «هرجا ظرف اتصاف و وجود رابط است، در همان ظرف هم باید طرفین اتصاف وجود داشته باشند». در اینجا نیز محال است یک طرف اتصاف در خارج باشد و طرف دیگر در ذهن. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۳۷؛ تعلیقه)

در امثال قضایای «انسان ممکن است»، «وجود واحد است» و موارد دیگر از این دست، علاوه بر وجود «انسان» و «اتصاف» انسان به امکان، امکان نیز باید در خارج موجود باشد. امکان ندارد وجود رابط بین دو چیزی که در دو موطن جداگانه هستند، ارتباط برقرار کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۳۷؛ تعلیقه)

علامه طباطبائی در نظر ابتدایی، براساس نظر مشهور مشی کرده و خارجیت مفاهیم فلسفی را به «اتصاف خارجی» بیان می‌کند؛ مفاهیمی که در خارج، اوصاف وجودهای خارجی بوده و در ذهن به صورت مفهوم اسمی و مستقل عارض و محمول واقع می‌شوند؛ زیرا ذهن این قدرت را دارد که از معانی حرفی، معنای اسمی و مستقل بسازد و آن را به عنوان محمول عارض موضوعات قرار دهد. از این جهت طبق نظر مشهور، مفاهیم فلسفی را مفاهیمی تعریف می‌کند که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است. (همان)

ایشان براساس قاعده «هرجا ظرف اتصاف است، طرفین اتصاف نیز باید در آنجا موجود باشند»، مشی مشهور را نمی‌پذیرد و عروض و اتصاف را اصطلاح در معنای دیگری می‌داند. ایشان عروض در ذهن را اصطلاح در وجود محمولی و اتصاف در خارج را اصطلاح در «وجود رابط» بیان می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۶؛ تعلیقه)

براین اساس، مفاهیم فلسفی در خارج به نحو اوصاف و حالات برای موضوع خود موجود هستند، نه اوصافی که وجود منحاز و مستقلی داشته و به دنبال آن، ماهیت خاصی هم دارا باشند. بلکه در خارج، یک وجود بیشتر وجود ندارد. همان یک وجود، وجود برای مفاهیم فلسفی که موجود به منشأ انتزاع خود می‌باشند نیز هست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۴۸)

بنابراین براساس نگاه حکمت متعالیه بر طبق اصالت وجود، ماهیات و دیگر اوصاف

وجود را به وجود موضوعشان - که همان «وجود» است - موجود می‌داند، نه به وجود مستقل و منحاز در کنار موضوع. وجود موصوف، وجود صفت هم هست. علامه جوادی آملی حفظه الله نظر نهایی علامه طباطبایی را غیر از نظر ابتدایی می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۸۲) بخش اول سخن علامه، یعنی عروض ذهنی و اتصاف خارجی معقولات ثانی فلسفی، از باب همراهی با جمهور است. اما قسمت اخیر کلام او، یعنی موجود دانستن معقولات ثانی فلسفی در خارج به تبع وجود موضوعشان، براساس دیدگاه نهایی و ادق اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۷۳)

شهید مطهری مثل استادشان علامه طباطبایی رحمتهما بر این اعتقاد هستند که مفاهیم فلسفی، ذهنی محض نیستند که فقط در ذهن موجود باشند و هیچ ارتباطی با عالم خارج و اشیاء پیرامون خود نداشته باشند. بلکه ظرف صدق این مفاهیم در خارج است؛ به نحوی که اشیاء در خارج به این مفاهیم متصف می‌شوند، بدون اینکه خود آنها شیئی در مقابل اشیاء شمرده شوند و وجود جداگانه‌ای برای خود داشته باشند. (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۰۱، ۴۲۳-۴۲۴)

ایشان درباره اینکه معقولات ثانیه فلسفی در خارج و در کنار موضوع خود و به وجود جداگانه موجود هستند یا اینکه تنها اتصاف به موضوع دارند بدون اینکه حالت ضمیمه و وجود علاوه‌ای به موصوف خود داشته باشند، به پیروی از استادشان شق دوم را صحیح می‌داند که در خارج جدا از موصوفشان نیست و از خود مابه‌ازاء جدا از موضوع ندارد. (همان، ص ۲۸۶)

دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح مثل شهید مطهری «وجود رابط» را از جمله اصطلاحات مورد استفاده در منطق می‌داند که عبارت از همان معنای حرفی و رابط بین قضایاست. این معنا از وجود جز اشتراک در لفظ، هیچ ارتباطی با وجود اسمی و محمولی که در فلسفه به دنبال اصالت و اعتباری بودن آن هستند ندارد. از این جهت از وجود رابط در قضایا، وجود رابط عینی و خارجی قابل اثبات نیست و در کلام برخی اندیشمندان، خلط احکام فلسفی و احکام منطقی صورت گرفته است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۲)

همان اشکالی که به شهید مطهری درباره ذهنی محض دانستن وجود رابط و وجود محمولی وارد بود، بر ایشان نیز وارد است. تقسیم مفاهیم به «وجود محمولی» و «وجود رابط» در ذهن، بدون توجه به خارج و محکی آنها، تقسیم درستی نیست. بلکه این تقسیم براساس

محکی‌های خارجی صحیح است. محکی مفاهیم اگر در خارج استقلال داشته باشند، در ذهن به‌نحو مفهوم مستقل تصور می‌شوند و اگر استقلال نداشته و رابط باشند، در ذهن نیز به‌صورت «وجود رابط» و «معنای حرفی» تصور می‌شوند. بنابراین بدون نگاه به خارج، مفاهیم هیچ حکمی ندارند. نقش مفاهیم تنها حاکویت از مصادیق است. نتیجه اینکه موجودات خارجی دو قسم هستند؛ موجود مستقل و موجود رابط. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

اما سؤال این است که وقتی گفته می‌شود «وجود رابط» در خارج تحقق دارد، این عبارت به چه معناست؟ آیا مراد علامه طباطبائی رحمته‌الله این است که وجود رابط بین قضایا حقیقتاً وجود است و بین موضوع و محمول در خارج نیز تحقق دارد و حقیقتاً اسم وجود بر آن اطلاق می‌شود؟ یا اینکه مراد از وجود رابط، حقیقتاً وجود نیست، بلکه می‌خواهد با این اصطلاح به نحوه هستی و تحقق برخی مفاهیم اشاره کند که هستی جدایی نداشته و وجودشان همان وجود موضوعشان است و آن صرفاً یک اصطلاح بوده و حاکی از اتحاد وجود موضوع و محمول و نحوه موجودیت محمول است؛ چه در اعراض - بنابر نحوه وجود بودن اینها - و چه در مفاهیم فلسفی؟

اگر مراد اولی باشد (یعنی وجود رابط بین قضایا در ذهن، در خارج نیز وجود دارد که حقیقتاً وجود است)، به نظر می‌رسد اشکال علامه مصباح بر ایشان وارد باشد؛ مبنی بر اینکه صرف اتحاد آنها در خارج، بر موجود بودن کفایت می‌کند؛ زیرا وقتی گفته می‌شود «زید ایستاده است»، این «است» چیز سومی به‌نام وجود رابط نیست که علاوه بر وجود موضوع و محمول، وجود دیگری نیز داشته باشد. بلکه این «است» بین موضوع و محمول در قضیه ذهنی، هستی و موجودیت محمول را بیان می‌کند که به وجود موضوع خود موجود بوده و از خود هستی منحازی ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸).

همچنین براین اساس که وجود رابط حقیقتاً وجود است و در خارج نیز عینیت دارد و صرف اصطلاح نیست، وجود رابطی که برای خارجیت مفاهیم فلسفی اصطلاح شده، باید معنای دیگری غیر از این وجود رابط را که در قضایا مطرح است، اصطلاح کرد؛ معنایی که عبارت است از تحقق و موجودیت برخی مفاهیم به وجود موضوع و منشأ انتزاعشان. این معنا غیر از وجود رابط معلول خواهد بود؛ زیرا معلول، به وجود علت خود موجود نیست (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۰۰). بنابراین این دو معنا را باید از هم تفکیک کرد.

شهید مطهری نیز اگرچه وجود رابط در قضایا را ذهنی محض می‌داند که مربوط به عالم

تصورات است، اما اتصاف خارجی معقولات ثانی فلسفی را اصطلاح در «وجود رابط» به حساب می‌آورد که در خارج تحقق دارد و نشانگر نحوه هستی این قبیل مفاهیم در خارج است؛ معقولاتی که به وجود موضوع خود، در خارج وجود دارند. بنابراین در نظر ایشان، وجود رابط بر دو قسم است؛ یکی وجود رابط منطقی و دیگری وجود رابط فلسفی (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۷۶).

حضرت آیت‌الله مصباح هرچند اتصاف معقولات ثانی فلسفی در خارج را اصطلاح در «وجود رابط» خارجی بیان نکرده، اما خود اتصاف را خارجی می‌داند. ولی معنای خاصی را از آن در نظر دارد و از طریق حمل، به توضیح و تبیین معنای آن پرداخته است. از نظر ایشان مفاهیمی که حمل و صدق خارجی دارند، خود دارای دو صورت هستند؛ یا مفاهیمی هستند که بدون فعالیت ذهن حاصل می‌شوند و مفاهیم ماهوی نام دارند و یا مفاهیمی هستند که با کندوکاو و مقایسه بین دو شیء حاصل می‌شوند که معقولات ثانی فلسفی نام دارند. بنابراین از نگاه ایشان، مفاهیم فلسفی خارجیت دارد و بر خارج صدق و حمل می‌شوند. وی همین را مراد از اتصاف می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۹۸).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که مفاهیم فلسفی حاکی از اوصاف حقایق خارجی بوده و به وجود منحاز و مستقل تحقق ندارند. هستی اینها از نوع «وجود رابط» بوده و به وجود موضوع و منشأ انتزاع خود موجود هستند. بنابراین وجود رابط سه قسم خواهد بود:

۱) وجود رابط منطقی که از منظر علامه طباطبایی مصداق خارجی دارد و وجود دیگری غیر از وجود موضوع و محمول بوده و رابط بین آنهاست و موجب اتحاد می‌باشد. این وجود از منظر شهید مطهری و علامه مصباح مربوط به مفاهیم و صورت‌های ذهنی است. به اصطلاح، از مفاهیم منطقی هستند و در خارج هیچ نحو تحقق و وجودی نداشته و تنها در ذهن موجود می‌باشند. در خارج هم نشانه اتحاد است.

۲) وجود رابط فلسفی که خود دو قسم خواهد داشت:

الف) وجود رابط در مورد مفاهیم فلسفی که علامه طباطبایی و شهید مطهری اتصاف مفاهیم فلسفی در خارج را به عنوان اصطلاح در «وجود رابط» پذیرفته‌اند. در نتیجه وجود واحد، هم مصداق موضوع مفاهیم فلسفی است و هم مصداق خود مفاهیم فلسفی. علامه مصباح با وجود اینکه اسم «وجود رابط» را درباره مفاهیم فلسفی به کار نمی‌برد، ولی مفاد و

محتوا را قبول دارد که این مفاهیم اتصاف به موضوع خود داشته و موجود به وجود موضوع خود هستند.

ب) وجود رابط معلول که معلول عین الربط به علت خود است، اما موجود به وجود موضوع خود نیست. در نتیجه وصف ساز علت نیست.

کتابنامه

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۷۷ق). درالفوائد. تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری. تهران: انتشارات مرکز نشر کتاب.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحیق مختوم. شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۶). مجموعه مصنفات. تحقیق هنری کربن. تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱، ۲، ۳). چاپ سوم. بیروت: انتشارات دار احیاء التراث.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری. چاپ هجدهم. تهران: انتشارات صدرا.
۶. _____ (۱۳۸۸). نه‌ایة الحکمة. تصحیح و تعلیقه آیت‌الله فیاضی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. _____ (۱۳۸۹). بداية الحکمة. تصحیح و تعلیق عباس‌علی زارعی سبزواری (ج ۳). قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. _____ (بی‌تا). حاشیه کفایه. بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.
۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. ابونصر فارابی، محمدبن‌محمد (۱۴۰۸ق). منطقیات. قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. چاپ ششم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). شرح نه‌ایة الحکمة. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت.

۱۳. _____ (۱۳۸۸). آموزش فلسفه. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۴. _____ (۱۳۸۶). شرح الاهیات شفا. تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. _____ (۱۴۰۵ق). تعلیقه نهیة الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ج ۱۰). چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۹۲). شرح مختصر. چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۷). شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ج ۹). چاپ دهم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد (جزء ثانی، «الافق المبین»). به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

تحلیل تمایز عرفان عملی از اخلاق مشایی از منظر غایت‌گرایی

عظیم حمزئیان^۱، رضا عباسی^۲

چکیده

توجه به علوم از منظر وجوه اشتراک و افتراق آنها، معرفتی درجه دوم محسوب می‌شود که موجب تعمیق دانش علمی و گسترش و غنای علوم می‌گردد. از جمله این‌ها، تمایز علم عرفان عملی و علم اخلاق مشایی اسلامی است. مقاله حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با نگاه مقایسه‌ای میان عرفان عملی و اخلاق مشایی اسلامی نگاشته شده است. نتایج به‌دست آمده از تحلیل و مقایسه این دو، بیانگر آن است که غایت عرفان عملی، موحدپروری، لقاءالله، کشف و شهود و فنای فی‌الله است و توجه به خود و اینیت و آنانیت نفسانی، نقضی در سلوک محسوب می‌شود. اما در اخلاق مشایی اسلامی، توجه به خود در دو سطح دنیوی و اخروی، اصلی اساسی است و نهایت سلوک اخلاقی، رسیدن به سعادت اخروی و روحانی است. سایر تمایزات نیز در انتهای مقاله آمده است.

واژگان کلیدی: عرفان عملی، اخلاق مشایی، غایت اخلاق و عرفان عملی.

ahamzeian@semnan.ac.ir

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه سمنان

reza.abasi@semnan.ac.ir

۲. دانشجو دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان

نحوه استناد: حمزئیان، عظیم؛ عباسی، رضا (۱۳۹۹).

«تحلیل تمایز عرفان عملی از اخلاق مشایی از منظر غایت‌گرایی»، حکمت اسلامی، ۷ (۲)، ص ۱۶۳-۱۸۸.

مقدمه

بیان تمایز بین دو علم از جمله «مباحث معرفتی درجه دوم» است که جایگاه آن خارج از هر دوی آنهاست. این تمایز به وجوه مختلفی قابل بررسی است که از جمله آنها مسأله «غایت علم» است. خط‌کشی و مرزبندی و کشف نسبت میان علوم می‌تواند از مهم‌ترین اقدامات در زمینه غنا و رشد و گسترش هر دو علم باشد.

نگاه دانشمندان و اندیشمندان و فیلسوفان گذشته تا پایان قرن نوزدهم به علوم مختلف در حوزه انسانی، دیدگاهی درونی و ساختارمند بوده است. آنها در مجموعه دانش، علوم مختلف را تنظیم می‌کردند و روابطی را میان مقدمات، موضوعات و اهداف علوم با یکدیگر برقرار می‌نمودند و سعی در سازگار نمودن همه آراء در یک دستگاه یا مجموعه داشتند.

البته این امر با سازگاری اجزای هر علم با جزئیات درونی خودش متفاوت است؛ همان‌که امروزه بخش‌هایی ناپذیر علوم قیاسی، همچون ریاضیات و فلسفه محسوب می‌شود و در سایر علوم نیز مورد توجه است. به هر تقدیر، سخن این است که علم اخلاق و علم عرفان عملی، از نظر ساختاری بسیار منظم بوده و در قالب یک دستگاه ساختارمند بوده است و یا حداقل بانیان آن چنین اندیشه‌ای را دنبال می‌کردند.

قدمت و اصالت عرفان در حوزه اسلامی و اخلاق ارسطویی در حوزه اسلامی، شباهت زیاد آنها به هم و تقسیم هر دو به نظری و عملی، آمیختگی و پیوستگی آنها در آثار نویسندگان و همچنین عدم ارائه شاخص‌های روشن برای تعیین تمایز این دو، ضرورت انجام تحقیقی مستقل را به نشان می‌دهد. از آنجاکه اخلاق و عرفان عملی، بایدها و نبایدهایی را برای اعمال و رفتار انسان وضع می‌کنند همچنین از مهم‌ترین سهام‌داران حکمت عملی در سنت اسلامی هستند و از این جهت شباهت‌های زیادی با یکدیگر دارند.

براین اساس، یکی از معضلات در حوزه مطالعات مربوط به عقل عملی، خلط مباحث مربوط به عرفان عملی و اخلاق ارسطویی اسلامی است. اکنون این سؤال مطرح است که تمایزات «عرفان عملی» و «علم اخلاق» مثالی به طور خاص از حیث غایت به چه صورت است؟

در این نوشتار، با یک مکتب اخلاقی خاص سروکار داریم و آن، اخلاق فلسفی حکمای مسلمان است که به نوافلاطونیان اسلامی نیز شهرت دارند. در این نظام، چون منشأ رفتار انسان قوا و ملکات نفسانی اوست، زشتی و زیبایی اعمال و رفتار او معلول اعتدال و یا عدم اعتدال قوای درونی اوست. بنابراین شناسایی قوای نفسانی و چگونگی اعتدال و همچنین افراط و تفریط آنها، محور و مدار همه مباحث اخلاقی است (آذربایجانی و دیلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

وجه دیگر تناسب بحث از «غایت» می تواند این باشد که ماهیت سلوک، چه اخلاقی و چه عرفانی، از سنخ تغییر و تحول و حرکت است و همان طور که گفته اند، بحث از علل اربعه ارسطویی نیز - که یکی از آنها مباحث علل یا علت غایی است - نه با وجود و ایجاد، بلکه با حرکت ارتباط دارد. در بحث از علت غایی، جایگاه و انگیزه فاعل مطرح خواهد شد؛ چراکه علت غایی در فاعل انسانی، علت فاعلیت او نیز هست و انگیزه ای برای حرکت فاعلی او محسوب می شود. اگرچه به طور جداگانه در هر دو حوزه «عرفان عملی» و «اخلاق مثالی اسلامی» تحقیقات و مقالاتی نگاشته شده است، اما (به قدر فحوص نگارندگان) در هیچ یک از آنها به این دو موضوع از آن حیث که چه رابطه ای از نظر غایت میان آنها وجود دارد پرداخته نشده است.

نکته دیگر در باب تمایز علوم اینک: تمایز حقیقی علوم از یکدیگر، فرع بر موجود بودن آن علوم است. بنابراین اگر علم به معنای مجموعه مسائل دارای وحدت اعتباری باشد، وجود حقیقی نخواهد داشت. در نتیجه این امور معدوم، به دلیل عدم امتیاز در اعدام، نمی توانند از یکدیگر ممتاز باشند. بلکه تنها تمایزی که در این صورت برای علوم می توان تصور کرد، امتیازی اعتباری است که متناسب با وحدت و وجود اعتباری آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

یکی از متغیرهایی که به شناخت دقیق و تحلیلی علم کمک می کند، بحث از جایگاه آن علم است. از نخستین حکیمانی که به مسأله طبقه بندی علوم از حیث غایت - با وجود

وامدار بودنش به تقسیم ارسطو با نگرش موضوعی به علوم - پرداخته، جناب فارابی است (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۴۰).

جایگاه اخلاق مشایی و عرفان عملی در طبقه‌بندی علوم

اگر - آن‌گونه که برخی گفته‌اند - دو نوع رویکرد پسینی و پیشینی را در طبقه‌بندی علوم را بپذیریم (رشاد، ۱۳۹۵، ص ۶)؛ بی‌شک طبقه‌بندی زیر از اخلاق، ذیل رویکرد پسینی خواهد بود. اخلاق فلسفی به‌همراه تدبیر منزل و سیاست مدن، یکی از اقسام سه‌گانه حکمت عملی است. ابونصر فارابی و خواجه نصیر در تقسیم حکمت به نظری و عملی می‌نویسند: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید. به‌قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد و چون چنین بود، حکمت منقسم شود به دو قسم؛ یکی علم و دیگری عمل» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۲۵؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۴۰).

البته برخی از اندیشمندان، همین عبارت را از دیدگاه دیگر و با قرائت غایت‌گونه، ناظر به تقسیم علوم براساس غایت می‌دانند. به این تعبیر که علوم نظری علومی بودند که اولاً و بالذات برای شناخت واقع به‌کار می‌آمده‌اند و علوم عملی هم علومی بودند که هدف آنها در درجه نخست، «عمل و دخل و تصرف در عالم» بوده است (سوزن‌چی، ۱۳۸۷، ص ۸۱). در حکمت عملی از هستی‌های مقدور انسان، و در حکمت نظری از هستی‌های نامقدور انسان بحث می‌شود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۴۰؛ حائری یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۵). علم اخلاق مبتنی بر مصالح افعال ارادی نوع انسان یا کمال مقتضی آنهاست و ناظر به هر نفسی به افراد، و تزکیه نفس شخص واحد است؛ چنان‌که «تدبیر منزل» ناظر به مشارکت میان بعضی از انسان‌ها در اداره مسائل خانوادگی و «سیاست مدن» ناظر به مشارکت بین اشخاص انسانی (به‌طور عام) برای اداره جامعه و مملکت است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶). در حقیقت تکمله توضیح ملاصدرا در مورد تدبیر منزل و سیاست مدن، آن است که در هر دوی اینها ماهیت اخلاقی کار وجود دارد و تنها چیزی که میان اخلاق «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» تفاوت ایجاد نموده، حوزه اجرایی آنهاست. بدین‌گونه که تدبیر منزل کاربرد اخلاق در حوزه فراتر از فرد (یعنی در حوزه خانواده) است و سیاست مدن کاربرد اخلاق در حوزه اجتماع و مملکت است.

اما در مورد عرفان عملی باید اشاره کرد که معنای معرفت‌شناختی عرفان عملی، یعنی

«علم عرفان عملی» مجموعه تفاسیر و گزارش‌هایی است که از کیفیت سلوک عارفان جمع‌آوری و تدوین یافته است و سالک سیر خود را براساس آن تنظیم می‌کند؛ دستورهای برآمده از گزارش سلوک دیگر سالکان که در ظرف باید و نباید بیان شده است.

عرفا در تدوین این علم کوشیدند تا منازل تجربه شده را پیش‌روی دیگر سالکان قرار دهند. به‌طور مثال، سالکی چون خواجه عبدالله انصاری در سفرنامه منازل‌الساثرین خویش، دریافت‌های خود را به دیگر رهروان طریقت گزارش می‌دهد که مثلاً منزل یقظه پیش از توبه است.

البته محور بودن تجربه سالک در نگارش دستورات عرفانی بدان معنا نیست که عوامل دیگری همچون عقل و شرع و دیگر امور مرتبط هیچ تأثیری در طبقه‌بندی و رتبه‌بندی مقامات، منازل و یا کیفیت سلوک ندارند. به عقیده نگارنده، اگر قدر مشترکی در مفاهیم و معانی الفاظ و دریافت‌های تجربی شخصی و شهودی در عرفان عملی نباشد، نسخه‌نویسی برای دیگر سالکان بیهوده و بی‌معناست؛ زیرا شاید نتوان دلیلی اقامه کرد که تحولات جزئی و شخصی یک نفر (مثلاً زید) بتواند برای شخص دیگر (مثلاً عمرو) نیز، اتفاق بیفتد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

این توضیح از آن‌جهت آمده تا خواننده «عرفان عملی» - که عین سیر و سلوک بوده و از سنخ حضور و درک باطنی و شهود است و در عمل و اجرا حاصل می‌شود - و «علم عرفان عملی» - که از سنخ لفظ و کتابت بوده و به شیوه علم حصولی دارای مقدمات و مقارنات می‌باشد و در کتب و متون نوشته و تحصیل می‌شود - را با یکدیگر نیامیزد. به هر تقدیر باید این‌گونه جمع‌بندی کرد که علم عرفان عملی و اخلاق، در طبقه‌بندی علوم، در گروه حکمت عملی قرار دارند. در حکمت عملی سخن از بایدها و نبایدهاست که اموری اعتباری‌اند. بنابراین اخلاق و عرفان عملی جزو علوم اعتباری‌اند و تمایز آنها نیز اعتباری است. شاید اعتباری بودن این دو علم باعث شده است اکثر تعاریفی که برای عرفان عملی و اخلاق گفته‌اند، از سنخ تعریف به غایت باشد؛ مانند استفاده از مفاهیم «وصول به حق»، «رجوع به حق» و «رؤیت حق» و... در عرفان، و مفهوم «انسان دارای قوای معتدل» در اخلاق که در تعاریف آنها اخذ شده است (عباسی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰).

یکی از نکات قابل توجه، تمایز قائل شدن میان کاتب و سالک در هر دو حوزه عرفان عملی و اخلاق است. نتایج عدم تفکیک این دو مفهوم، جمع میان حیثیت وجودشناختی و

معرفت‌شناختی غایت اخلاق و عرفان عملی است. با این توضیح که بی‌شک امکان تفکیک نوعی صیوروت خارجی عرفان عملی و اخلاق، از علم «عرفان عملی و اخلاق فلسفی» وجود دارد. اما پرداختن به این نکته‌سنجی‌ها باعث اطناب مُملّ خواهد بود؛ زیرا به عقیده ما، هدف اندیشمندان این دو علم، فاصله‌چندانی با روند خارجی آنها نداشته و نبایستی هم داشته باشد؛ چراکه در غیر این صورت، آن نگاشته‌نه علم اخلاق است و نه عرفان عملی. به همین جهت میان کاتبان و آگاهان به یک رفتار با انجام دهندگان آن تمایزی اساسی وجود دارد:

حتی در مورد «سالک کاتب» به نحو «عموم و خصوص من وجه»، باز از جنبه کاتب بودنش است که در منظر و توجه علمی قرار دارد.

از طرفی، از آنجاکه در سلوک اخلاقی و عرفانی، با افعال اختیاری انسان و هزاران شرط درونی و بیرونی سروکار داریم، در معنای غایت، هر دو مفهوم «ما الیه الحركه» - که به نهایت چیزی اشاره داشته و فقط به پایان صوری آن توجه دارد و بیشتر ناظر به سالک است - و مفهوم «ما لاجله الحركه» - که به هدف اصلی اشاره دارد و بیشتر ناظر به کاتب است - یک‌جا در نظر گرفته شده است. به همین جهت، عمده مباحث این مقاله ناظر به علم عرفان عملی و تمایزش با علم اخلاق فلسفی است؛ چراکه همین جنبه از عرفان عملی و اخلاق است که می‌تواند مهمل‌قیل و قال‌های نظری قرار بگیرد و مراد ما از جنبه معرفت‌شناختی چیزی بیش از این نیست. در ادامه به تعریف اخلاق و عرفان عملی می‌پردازیم.

تعریف علم اخلاق

اخلاق جمع خلق و خُلُق است. به گفته راغب، این دو در اصل یکی می‌باشند، ولیکن خَلَق به کیفیات، شکل‌ها و صورت‌هایی که به واسطه چشم دیده و درک می‌شود؛ اختصاص یافته، ولی خُلُق به نیروها و سرشت‌هایی که با بصیرت فهمیده می‌شود اطلاق می‌گردد.

از نظر ابوعلی، دانش «اخلاق» کمال انسان است؛ همان‌طور که هر علم دیگری هم کمال انسان محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

ابوعلی مسکویه نیز در تهذیب‌الاخلاق می‌گوید: «الخلق حال للنفس داعیه لها الی افعالها من غیر فکر و لا رویه» (ابن مسکویه، ۱۴۱۱ق، ص ۵۱). بنابراین می‌توان گفت علم اخلاق علمی است که به بررسی و شناخت صفات پسندیده و ناپسند و چگونگی تحصیل و یا دفع آنها و همچنین به تبع صفات، به بررسی افعال نیک و زشت و انجام و ترک هر یک از آنها

می‌پردازد. به گفته خواجه نصیر، «آن علمی است که نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر می‌شود، جمیل و محمود بود» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۵۰).

تعریف علم عرفان عملی

برای فهم دقیق از تربیت عرفانی، ابتدا باید به تعاریف مربوط به عرفان عملی توجه داشت. البته شفاف نبودن مسأله تقسیم عرفان به نظری و عملی نزد قدما (نصر، ۱۳۸۴، ص ۱۱؛ حسن‌زاده آملی، همان، ص ۱۵) باعث می‌شود برای داشتن تعریفی روشن‌تر از عرفان عملی، به سراغ آثار عرفانی بعد از ابن‌عربی برویم.

فناری در مقدمه کتاب مصباح‌الانسان برای تقسیم‌بندی علوم، به حدیث نبوی تمسک جسته است که در آن، علوم به «علم الابدان» و «علم ادیان» تقسیم می‌شوند. ایشان عرفان عملی و نظری را ذیل علم ادیان می‌داند و نام «علم التصوف و السلوک» را برای عرفان عملی و «علم الحقایق و المشاهده و المكاشفه» را برای عرفان نظری بر می‌گزیند.

اما علم ادیان دو قسم است: علم ظاهر و علم باطن. ... علوم باطنی بعد از تحقق بخشیدن به احکام ظاهر و بر روش عملکرد پیشینیان صالح ... که اکثر آنها وهبی هستند از جانب کمال و نه کسبی ... اگر به اصلاح باطن با انجام اعمال قلبی، اعم از خالی کردن آن از مهلکات و آراستن آن به منجیات تعلق بگیرد؛ همان علم تصوف و سلوک است و اگر به چگونگی ارتباط حق و خلق و نشئت گرفتن کثرت از وحدت حقیقی، با وجود جدا بودن آنها باشد، می‌شود علم حقایق، مکاشفه و مشاهده که شیخ کبیر آن را علم به الله و قسم قبل را علم منازل آخرت نامیده است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۲).

پس فناری علم عرفان عملی را بخشی از علوم باطنی می‌داند که از طریق اعمال قلبی به اصلاح باطن بینجامد و تخلیه از مهلکات و آراستن به منجیات، از ابزارهای آن است. اما نزد قیصری، عرفان عملی عبارت است از:

«فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه وصفاته ومظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقة واحدة هی الذات الاحدیة؛ ومعرفة طریق السلوک والمجاهدة لتخليص النفس عن مضائق قيود الجزئية و اتصالها الی مبدئها و اتصافها بنعت الإطلاق والکلیة» (قیصری، بی‌تا، ص ۶).

در این تعریف، قیصری شناخت طریق سلوک و مجاهده را هم، عرفان عملی دانسته و هدف عرفان عملی را رهایی نفس از محدودیت‌های عالم مادی، و درنهایت اتصالش به عالم بالا و اتصاف نفس به صفات کلی و مطلق، می‌داند.

لذا هم در تعریف قیصری و هم در تعریف فناری، «غایت عرفان» خلاص کردن نفس از قیود و اتصال آن با مبدأ آن با اوصاف مطلق و یا به‌صورت کلی، اصلاح باطن بیان شده است. در این دو تعریف، تفکیک میان «عرفان عملی» و «علم عرفان عملی» قابل مشاهده است.

بنابراین علم عرفان عملی، مجموعه قواعد و دستورات و تبیین‌های معطوف به اعمال قلبی و احوال باطنی به‌صورت منازل و مقامات برای رسیدن به کمال توحید است (بابایی، ۱۳۸۶، ص ۴۰). پس هر گزاره دستوری که به نوعی با لایه‌های باطنی انسان سروکار داشته باشد و در محدوده حسن و قبح نباشد، داخل در علم عرفان عملی است.

غایت علم اخلاق در حکمای مشاء

حکیم بوعلی، در مقام بیان ارزش و اهمیت موضوع علت‌غایی، می‌گوید اگر کسی مباحث علل اربعه را به‌طور مجزا موضوع علوم مختلف قرار دهد، آن علمی که موضوعش علت‌غایی است افضل آنها [بوده] و همان حکمت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸). نکته دیگر اینکه علت‌غایی در مقام «اثبات» مقدم بر فعل، اما در مقام «ثبوت» مؤخر از فعل است. یعنی علت‌غایی از نظر ماهیت، علت برای علت فاعلی است و از نظر وجود، معلول آن است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۲۴). بنابراین در ادامه، به غایت اخلاق و عرفان عملی خواهیم پرداخت.

در بیشتر مکاتب اخلاقی، به‌خصوص اخلاق مشایخ ارسطویی و اسلامی، «سعادت» مقصود و زیربنای اخلاق است. انسان نیز همانند انواع موجودات، در حال حرکت به‌سمت غایت خود است و غایت هر موجودی هم در تمایزش با سایر موجودات مشخص می‌شود و از آنجاکه تمایز انسان از سایر موجودات «عقل» اوست، غایت او نیز امری عقلانی است (مک انتایر، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

گرچه ریشه مباحث اخلاق فلسفی را باید در آثار فلاسفه یونان یافت؛ اما نوآوری‌ها و افزوده‌ای که حکمای مسلمان، به‌ویژه فلاسفه مشاء به آن داده‌اند، این مجال را به ما می‌دهد که سهم مستقلی از اخلاق فلسفی را به حکمای اسلام، به‌خصوص حکمت مشاء منسوب کنیم. مشهورترین مؤلفان اخلاق فلسفی در جهان اسلام، عبارتند از: کندی، زکریای رازی، فارابی،

ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی (اعوانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷).

ضرورت دیگری که باعث می شود در بحث از غایت علم به سراغ بزرگان آن علم برویم، آن است که مقوله «غایت علم» پیوند وثیقی با دیدگاه مؤلفان آن علم دارد؛ برخلاف مقوله «موضوع» که به خودی خود در تعیین مسائل علم محوریت دارد. مهم ترین مباحثی که حکمای مشاء در آثار اخلاقی خود، به پیروی از ارسطو به آن پرداخته اند، «قانون طلایی اعتدال» است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۶۶).

نظرات کندی شبیه نظرات افلاطون و ارسطوست. او نیز راه رسیدن به کمال و معرفت و در نتیجه سعادت را فضیلت مند شدن و تزکیه نفس می داند. فضیلت واقعی را حد وسط افراط و تفریط دانسته و فضایل را به چهار نوع حکمت، شجاعت، عفت و عدالت منقسم می داند (کندی، بی تا، ص ۱۱۵). او همانند افلاطون، نفس را به سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله تقسیم نموده و آنها را به سگ، خوک و پادشاه تشبیه می کند (آلوسی، ۱۹۸۵م، ص ۲۷۴). اگر یکی از قوا (به جز عقل)، بر انسان مسلط شود، تمام اهتمام انسان صرف مطالبات آن خواهد شد که ثمره آن به تباهی رفتن انسان است. صلاح انسان در این است که دو قوه غضبیه و شهویه - که وجه مشترک انسان با سایر حیوانات است - را تحت سلطه قوه ناطقه و عقل درآورد.

فارابی، سعادت را غایتی می داند که هر انسانی بالطبع به آن شوق دارد و این شوق ذاتی به خاطر کمال بودن سعادت است. هر کمالی، از آن حیث غایت شوق و طلب انسان قرار می گیرد که فی نفسه خیر است. پس سعادت، از آن جهت خیر اعلاست که انسان پس از به دست آوردن آن، به خیر و کمال دیگری نیازمند نیست (فارابی، ۱۹۸۷م، ص ۱۷۷). قوه ناطقه در ابتدا و در گوهر ذات، به صورت عقل بالفعل نیست. ولی عقل فعال آن (قوه ناطقه) را به مرتبه ای می رساند تا به کمالش برسد (فارابی، ۱۹۵۹م، ص ۳۰). نکته قابل توجه در خصوص مباحث غایت اخلاق نزد فارابی این است که ایشان این مباحث را ذیل موضوعات اجتماعی مطرح کرده و به نقش حاکم و حکومت، در به دست آوردن سعادت توجه زیادی کرده است. در حالی که ابن سینا مباحث سعادت را ذیل بحث نفس شناسی و معاد مطرح ساخته است (خادمی، ۱۳۹۱، ص ۳).

ابوالحسن عامری در کتاب السعادة و الاسعاد، سعادت را به انسی و عقلی تقسیم می کند

و هر یک را مطلق و یا مقید می‌داند. سعادت مطلق آن است که صاحب آن در همه عمر و در جمیع اوقات فعل افضل را انجام می‌دهد. سعادت مقید هم سعادت است که فرد فقط فعل افضل را در بعضی حالات انجام می‌دهد. او در مقایسه سعادت انسی و عقلی معتقد است موضوع سعادت عقلی، عقل و لذات عقلی است. حال آنکه موضوع سعادت انسی، بدن و قوای بهیمی و شهوانی و... است. بنابراین نفس در اکتساب سعادت انسی به بدن محتاج است، درحالی‌که در کسب سعادت عقلی، احتیاجی به آن ندارد (عامری، ۱۳۳۶، ص ۴). او همچنین در بحث از نظریه حدوسط ارسطو یادآور می‌شود که حدوسط در همه افراد یکسان نیست (عامری، همان).

ابوعلی مسکویه در آثاری چون: الفوز الاکبر، الفوز الاصغر و ترتیب السعادة به مسأله سعادت پرداخته است. اما در مقاله سوم کتاب تهذیب‌الاخلاق با تفصیل بیشتری بحث می‌کند. «اعتدال نفس ناطقه و شوق آن به حقیقت و اکتساب معارف راستین، موجد فضیلت حکمت»، «اعتدال نفس شهویه و انقیاد آن به نفس ناطقه، موجد فضیلت عفت» و «اعتدال نفس غضبیه (یعنی انقیاد آن به نفس ناطقه)، مبدأ فضیلت شجاعت است. از اعتدال تمام فضائل نامبرده و تناسبشان نیز فضیلتی پدید می‌آید که کمال همگی آنهاست و آن ملکه عدالت است (ابن مسکویه، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷-۴۰). هر فضیلتی به اندازه انحراف از حدوسط، به ردیلت نزدیک می‌شود. بنابراین رسیدن به حدوسط، به‌غایت دشوار است و ماندن در آن دشوارتر؛ چراکه ردائل بسیار بیشتر از فضائلند (همو، همان، ص ۲۱).

از نظر بوعلی، سعادت به‌طور ذاتی مطلوب است و می‌تواند به‌عنوان غایت قرار بگیرد. او به بحث سعادت همه قوای نفس (هریک به‌تنهایی و سعادت کل نفس به‌عنوان یک کل) پرداخته و از جهت دیگر هم سعادت را به سعادت جسمانی و روحانی تقسیم نموده است. او همانند همه نوافلاطونیان مسلمان، سعادت روحانی را اصل و پایه و سعادت جسمانی را مقدمه و فرع آن می‌داند و به دلیل محدودیت دنیا، معتقد است سعادت مطلق در دنیا قابل حصول نیست. آن سعادت است که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس بر تحصیل نمودن فاضل‌ترین غایات توانایی داشته باشد... بلکه در عالم دیگری است که با عالم مادی متفاوت است. پس آنچه در این عالم است، مقدمات سعادت و به‌دست آوردن کمالات است (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۳). از نظر بوعلی، رستگاری دنیوی از طریق اجتماع به‌دست می‌آید (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

خواجه نصیر طوسی، تکمیل نفس انسانی را وابسته به غایات و اغراض مترتب بر افعال او می‌داند و معتقد است هر فاعل عاقلی، ناگزیر از این امر است که در انجام افعال خود به‌طور حتم، خیری را تصور می‌کند؛ زیرا در غیراین‌صورت، آن کار عبث بوده و نزد عقل قبیح [خواهد بود]. او همچنین با اشاره به نزدیکی مفهوم سعادت به مفهوم خیر، لزوم پرداختن به این بحث مهم را در فصل هفتم کتاب اخلاق ناصری این‌گونه بیان می‌کند: «خیر، دو نوع است؛ یکی مطلق و یکی به‌اضافت. خیر مطلق آنکه مقصود از وجود موجودات آن است و غایت همه غایات اوست و خیر به‌اضافت، چیزهایی است که در وصول به آن غایت «نافع» باشد. اما سعادت هم از قبیل خیر است، ولیکن به‌اضافت با هر شخص و آن رسیدن اوست به حرکت ارادی نفسانی به کمال خویش. پس از این‌رو سعادت هر شخص، غیر [از] سعادت شخص دیگر بود و خیر در همه اشخاص یکسان است».

خواجه نصیر طوسی به تقسیم خیر از وجوه مختلف می‌پردازد و می‌گوید: «خیرات یا غایاتند یا نه غایات، و غایات یا تأمّند یا غیر تام. آنچه تام است، سعادت است که چون حاصل آید، صاحبش طالب مزیدی نبود و آنچه غیر تام است، مانند صحت و یسار بود [...] و غیر غایات، مانند تعلّم بود و علاج و ریاضت. به وجه دیگر، خیرات یا نفسانی بود یا بدنی و یا خارج از هر دو، و معقول بود یا محسوس» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۸۳-۸۱).

در علم اخلاق حکمای مشاء (به‌جز فارابی)، رفتار انسان بدون توجه به ارتباطش با دیگران - از جمله خداوند - مورد ملاحظه قرار گرفته است و فقط یک نفس است با چند قوه، که بایستی به اعتدال و حدوسط برسند تا صاحب آن به غایت اخلاقی و سعادت مورد نظر نائل شود. اما این اشکال وارد است که چرا باید یک فرد انسانی، از آن‌جهت که یک فرد است، قوایش را به اعتدال برساند؟ آن‌هم وقتی که متعلقی به نام دین و جامعه در آن مطرح نیست. از طرفی، منحصر دانستن وجود انسانی در سه یا چهار قوه، نگاهی تقلیل‌گرایانه به این اشرف مخلوقات خداست. البته خواهد آمد که فرمان به اعتدال قوا در تربیت عرفانی نیز آمده است و تشبیه انسان کامل به گُره در عرفان، به‌خاطر این است که تمام قوا را به اعتدال برساند. در عرفان عملی، احکام و مقاماتی یافت می‌شود که در اخلاق مشائیون نیست؛ مثل یقظه، توبه و بسیاری از منازل یا احکام دیگر که شاید ربطی به فعل خارجی نداشته باشند و فقط تطوراتی در باطن سالک باشند.

غایت عرفان عملی

در یک تصویر کلی از انسان‌شناسی عرفانی، سرّ وجودی انسان در یک قوس نزولی از صقع ربوبی حرکت می‌کند و بعد از گذر از مراتبی، مانند عالم ارواح و مثال، در مرتبه استقرار که رحم مادر است، نزول اجلال می‌کند. سپس متولد می‌شود و به صورت مزاج انسانی ظاهر می‌گردد. به احکام کثرت متصف می‌گردد و از مبدأ وحدت محجوب می‌ماند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸). در قوس صعود نیز برخی انسان‌ها به آن مبدأ وحدت آگاه شده و با توفیق الهی در جانیشان شوق بازگشت به آن مبدأ ایجاد می‌شود و عزم عروج می‌نمایند که این همان صیروت در مسیر سلوک است (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۵۲).

برخی از مهم‌ترین اصطلاحات مرتبط با غایت سلوک عرفانی عبارتند از؛

۱. **موحدپروری**؛ منظور این است که انسان «حیوان ناطق» به «حیّ متألّه ربّانی روحانی» بدل شود و افق کثرت به افق وحدت منتهی گردد و اول و آخر به هم پیوند بخورند (خمینی، بی‌تا، ص ۲۹۷). بنابراین عبادت و سیر و سلوک، هدف میانی آفرینش بوده و هدف والا، وصول به وحدانیت حق است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸).

۲. **لقاءالله**؛ غایة‌الغایات سیر و سلوک عرفانی، با اتصال به منشأ و سرچشمه کمال (یعنی خداوند) حاصل می‌شود و با مفاهیم و عناوینی مثل تقرب الی الله، لقاءالله، فناء فی الله و بقاء بالله و نیل به توحید تعبیر می‌شود (خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۵ و ۳۵۵).

۳. **کشف و شهود**؛ عرفان عملی، جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن بوده و شهود «نمود بودن جهان امکان»، بدون بهره از بود حقیقی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳).

۴. **فناء**؛ نیل به مقام توحید از راه محو هستی سالک و فنای در حق ممکن می‌گردد. وقتی عارف به مقام فنا و بقای بعد از فنا نائل شود، به شهود حق‌الیقینی می‌یابد که وجود حقیقی منحصر در خداست و ماسوای او تجلیات و نمودهای آن وجود هستند. مراد از فنا، انعدام و نیستی مطلق عین بنده نیست. بلکه مقصود، فانی شدن جهت بشریت او (یعنی آن صفات بشری که حجاب راه وصول به حقد) در جهت حقانی است.

عین‌القضات می‌گوید: «تا فانی نشوی، باقی نباشی» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶، ص ۶۷) و بایزید بسطامی می‌گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم، چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید.» و گفت: «از خدای به

خدای رفتم تا ندا کردند از من در من، که ای تو من، یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۳۲۵). آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده است می‌رسد. «این انالالحق گفتن [را] مردم می‌پندارند که دعوی بزرگ است. انالالحق، عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را. اما آن که انالالحق می‌گوید، خود را عدم کرده و به باد می‌دهد. یعنی من نیستم، همه اوست» (مولوی، ۱۳۶۲، ص ۵۴).

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات، عالم را سایه و حق تعالی را نور می‌داند. هنگام تجلی نور، سایه فانی می‌شود. از نظر او، «فنا» نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم با «بقا» در مرتبه کامل است. چیزی که فانی می‌شود، غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است. فنا و بقا به‌طور کامل به‌هم پیوسته‌اند. اما بقا از آن جهت که منتسب به حق است، والاتر از فناست که نوعی انتساب به خلق می‌باشد (ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۸۷). در بیانات امام خمینی به این‌گونه تعبیرات به‌خوبی اشاره شده است؛ آنجا که ایشان مبحث اندکاک وجود در حق را طرح می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۸).

«استیس» در توضیح این نکته معتقد است: در تجربه عرفانی انفسی، تکثر و تمایز راه ندارد و اگر قرار باشد در سلوک عرفانی، شخص به سمت ادراک واحد نفس کلی مطلق یا خدا باشد، باید پذیرفت که نفس جزئی فردی که آزماینده این تجارب عرفانی است، باید فردیت خود را از دست بدهد. دیگر فردی جدا مانده و جداگانه نباشد و بر اثر پیوستن به واحد یا مطلق یا خدا، هویت خود را از دست بدهد (استیس، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

بنابراین انانیت و خودبینی، گرچه لازمه اخلاق و عرفان عملی در مراحل ابتدایی است، اما برخلاف اخلاق فلسفی، این ویژگی هرچه در سلوک عرفانی پیش برود، یک نقص شناخته می‌شود که باید از آن خلاصی یافت. در همین راستا، نقل شده برخی عرفا از بیان به «من» اعراض می‌کردند و من و ما نمی‌گفتند. شیخ ابوسعید ابی‌الخیر از اکابر عرفا در هنگام صحبت، برای خودداری از ذکر ضمیر «من»، از ضمیر «ایشان» استفاده می‌کرده است (محمد بن منور، ۱۳۶۶، ص ۱۵).

بزرگ‌ترین نقیصه مقوله غایت در عرفان عملی، شخصی بودن و فردیت تجربیات آن است و حتی همین موارد بالا - که به‌عنوان اصلی‌ترین غایات عرفانی ذکرشان گذشت - در افراد مختلف، معنا و مفهوم متفاوتی دارند و تمایزشان از یکدیگر، برای بیرون‌نشینان و

عرفان پژوهان به روشنی قابل درک نیست. این مفاهیم آن چنان مقول به تشکیکند که ذیل هر کدام، مباحث زیادی قابل طرح است.

تفاوت غایت در اخلاق و عرفان

با توجه به مطالب ذکر شده، می توان گفت اخلاق منشایی در غایت خود موارد زیر را پی می گیرد:

۱. بررسی و شناخت صفات پسندیده از ناپسند و توصیه به انجام اعمال نیک، حتی به صورت تکرار.
۲. بیان چگونگی کسب ملکه عدالت و استکمال قوه عملی با رعایت اعتدال و حد وسط در هر صفت یا فعل اخلاقی.

۳. رسیدن به سعادت دنیوی و در مرحله بالاتر، سعادت اخروی.
۴. توجه به تعامل بیشتر با هم نوعان در جامعه و رعایت آنان در مدینه فاضله.
۵. تأکید بر خودیت و به رسمیت شناختن هویت فردی انسان ها.
(این موضوع به دلیل آن است که مسئولیت پذیری داخل در هویت فعل اخلاقی بوده و حائز دو پیش فرض آگاهی و اراده است).

۶. تمایز و جدایی کامل خالق از مخلوق که باعث می شود صفات انسانی و هویت مستقل او، حتی در عالی ترین مدارج اخلاقی محفوظ بماند.
در عرفان عملی نیز موارد زیر اهمیت دارد:

۱. تبیین پرورش انسان های موحد، عارف و سالک واصل؛
۲. توصیف و تبیین لقاء الله - که در آن درک حضوری (اتحاد حضوری با حق) شرط بوده و کثرت ناپذیر است - برای سالکان؛
۳. توصیف چگونگی برخوردارگی از کشف و شهود و در مرحله بالاتر، شهود اسماء حق؛

۴. بیان برخوردارگی از رضایت الهی در مقابل خواست های شخصی؛
۵. توصیف و تبیین چگونگی فنا شدن خود و صفات شخصی انسانی در صفات حق و در مواردی بقای بعد از فنا؛

(به این دلیل که عارف از خود آگاهی و اراده ای نمی شناسد و همه چیز منوط به جذب به حق است، مگر برای برخی سالکان مجذوب؛ آن هم در ابتدای شرع سلوک).

۶. شخصی و منحصر به فرد بودن کیفیت بیشتر غایات متصور؛

۷. مقول به تشکیک بودن مراتب و منازل غایی.

سایر تمایزات عرفان عملی و اخلاق

تمایز از جهت شکاف میان معرفت و عمل

به نظر می‌رسد حکمای مشاء، اگرچه از حیث موضوع در اخلاق، به مبانی ارسطو وفاداری زیادی نشان می‌دهند. اما از نظر روش، بیشتر افلاطونی هستند؛ چراکه تقریباً به هیچ عامل دیگری (مثل میل و اراده) در پر کردن شکاف میان معرفت و عمل اخلاقی توجهی ندارند و کتاب‌های اخلاق مشایی، مملو از ارائه آگاهی و شناخت در باب نفس و قوا و اعتدال آنهاست، نه سایر عوامل روان‌شناختی انسان در انجام افعالش. شاید به همین دلیل است که امام خمینی علیه السلام در مورد این‌گونه کتب اخلاقی، بیشتر، منتقد است؛ زیرا این کتب یا شامل قصص، حکایات و مثال‌ها هستند که از این جهت تاریخ اخلاقند و یا در بر دارنده تحلیل و تفکیک مباحث اخلاقی به طریق علمی و فلسفی هستند و از این دو جهت خاص، نقش مؤثری در تهذیب نفس ندارند (خمینی، بی‌تا، ص ۱۳).

اما در عرفان عملی، معارف حصولی حالت حاشیه‌ای دارند و متأخر از عمل هستند؛ همان‌طور که بسیار در تاریخ تصوف گزارش کرده‌اند که سالک همین‌که بداند حکم و دستوری از جانب خدا یا رسول یا شیخ است، تمکین کرده و انجام می‌دهد. او در واقع بیشینه قوای روان‌شناختی مؤثر در عمل خود را تسلیم مافوق کرده است. بنابراین شاید شکاف میان معرفت و عمل در سلوک عرفانی در حداقل ممکن باشد. در فضای عرفان عملی، هر عملی وقتی ارزش دارد و سزاوار پاداش نیکوست که انگیزه فاعل کسب رضایت خداوند باشد (حسن فاعلی) و انجام عمل، همچون ایزاری است در جهت تقرب معنوی به کمالات الهی و صفات جمال و جلال او؛ چراکه حبیب اله عالمین فرموده است «نیت مؤمن از عمل او برتر، و نیت کافر از عملش بدتر است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۷).

حال آنکه در اخلاق فلسفی، توجه چندانی به نیت نمی‌شود و آنچه اهمیت دارد، حسن فعلی و تکرار آن است؛ تا اینکه به صورت ملکه در نفس مستقر شود (ابن مسکویه، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵). البته نگارنده التفات دارد که این نکات بیشتر مربوط به مقوله روش است تا غایت. اما به هر حال تأثیر زیادی در غایت دارد؛ چراکه گویا از منظر قرآن - که اصلی‌ترین مستند عرفان است - ذات پاک بیش از عمل صالح اهمیت دارد. آیاتی همچون «إِلَيْهِ يَصْعَدُ

الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر (۳۵)، ۱۰) و یا «...وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ» (حج (۲۲)، ۳۷) مؤید همین مطلب هستند.

تمایز از جهت غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی

گویا «موری هد» نخستین کسی بوده که به تمایز میان نظریات غایت‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه التفات پیدا کرده است. طبق نظریه وظیفه‌گروی، موصوف برای صفت خوب یا بد به شکل ذاتی، خود فعل است نه لوازم و نتایج آن. اما مراد غایت‌گرایان درست عکس این مطلب است. با در نظر داشتن این تقابل، می‌دانیم که سالک به وظیفه و اطاعت امر بی‌چون و چرا از استاد مأمور است برای غایتی بیرون از خود سلوک عرفانی. اما از سویی در اخلاق ارسطویی غایتی بیرون از تخلق به اعتدال طلایی قوا وجود ندارد. در اینجا ما با نوع دیگری از وظیفه‌گرایی سروکار داریم که عبارت است از «انجام امور و تکرار افعال جهت ملکه‌سازی با دوری از افراط و تفریط». بنابراین به نظر می‌رسد در اخلاق فلسفی، روح «وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر» حاکم است؛ زیرا آنان بدون توجه به تمایزات، قواعد خود را کلی و ناظر به تمام انسان‌ها می‌دانند. اما در عرفان عملی، «وظیفه‌گرایی عمل‌نگر» حاکمیت دارد که البته مرجع وجدان و شهودش نه در خود سالک، بلکه در موجود برتری همچون استاد (در معنای عام) - که شامل اولیاء خدا از زنده و مرده و حتی یک کشف و شهود می‌باشد - موجود است.

تمایز از جهت توجه به غایت

یک معنای دیگر غایت‌گرایی این است که میزان التفات و اهمیت دادن به مقوله غایت در هر یک از علوم اخلاق مشائبی و عرفان عملی مشخص شود. به نظر می‌رسد «اخلاق فلسفی» در توجه به غایت خود که همان حصول اعتدال طلایی و رسیدن به حد وسط در هر یک از قواست، تعهد بیشتری در مقایسه با عرفان عملی دارد. مؤلفان اخلاق در هر یک از بخش‌ها و فصول کتب خود - که به‌طور معمول هر یک مربوط به قوه‌ای خاص است - همواره به مقوله غایت همان قوه توجه دارند. اما در عرفان عملی، نفس صیروت و سلوک و طی منازل، محور مباحث است و حتی سخن از غایات و منازل میانی پیش‌روی سالک اگر ظرفیتش را نداشته باشد ممنوع است؛ تا چه رسد به غایات نهایی و مباحث مربوط به فنا و شهود حق و امثال اینها. یعنی در عرفان عملی، اهمیت همین «سلوک»، یعنی «فرزند زمان خویشتن بودن» و «حال را دریافتن» بیش از توجه به غایت است.

آری! عارفی که شرط اول قدم سلوکش کنار گذاشتن مشتهیات نفسانی خویش است، نمی‌تواند و نباید غایت را از آن‌جهت که مطلوب اوست در نظر داشته باشد. شیخ عمار می‌گفت: «وقتی رهرو قدم به خلوت می‌گذارد، نباید در دل خویش چنان پندارد که بعد از چهل روز از آن بیرون خواهد آمد...؛ چراکه از همان روز اول از خلوت بیرون آمده [است]. بلکه باید چنان پندارد که خلوت قبر اوست و تا قیامت مدفون» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ص ۸۵).

بنابراین از آنجاکه در عرفان عملی نه «خودگرایی» رواست و نه «سودگرایی» جایز، نمی‌توان آن را ذیل نظریات «غایت‌گرایانه» فلسفه اخلاق قرار داد. اما برای اخلاقی، هیچ نکته منفی نیست و بلکه چاره‌ای ندارد تا برای رساندن قوایش به حدوسط، همواره به نفسش نظر داشته باشد و تلاش کند؛ زیرا اساس نظام اخلاقی که او در آن زیست دارد، بر «لحاظ کردن نفس» استوار است.

تمایز از جهت ارتباط با دین

همان‌گونه که در تعاریف عرفان عملی مشاهده شد، مؤلفان عرفان اسلامی چنان وام‌دار دینند که حتی تقسیم‌بندی علم نزد آنان، متکی به حدیث نبوی است و آنها را کاری با طبقه‌بندی علوم توسط ارسطوییان نیست. رابطه شریعت، طریقت و حقیقت در عرفان به‌نحو ظاهر و باطن و رابطه مغز و قشر است. تفکیک آنها از یکدیگر امکان ندارد.

استفاده از کتاب و سنت در میان عارفان، به تفسیر و تاویلات محدود نمی‌شود و در سطحی عمیق‌تر، گفتمان قرآنی به گفتمانی عرفانی سرایت می‌کند و واژگان قرآنی به اصطلاحات عرفانی مبدل می‌شود. این مهم از قرن دوم و سوم و توسط عارفانی چون شقیق بلخی و ابوسعید خراسانی آغاز شده و تا قرن هفتم و هشتم ادامه دارد (نویا، ۱۳۷۳، ص ۱۸).

اغلب مفاهیم و کلیدواژه‌های عرفان عملی، برگرفته از آیات و روایات است؛ مثل توحید، ولایت، نفس، قلب، معرفت، محبت، خوف، رجا، توبه، تقوا، زهد، ورع، توکل، تسلیم و رضا.

نقل است که جنید بغدادی گفته بود: این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی ﷺ بر دست چپ (عطارد نیشابوری، ۱۳۷۴، ص ۳۶۶). بنابراین عرفان عملی (در معنای دینی - اسلامی)، در تمام احکام خود وابسته دین است که البته وابستگی غیر از تساوق است.

– فلاسفه مسلمان در دینی کردن اخلاق ارسطویی

حکمای اسلام، در عین انتخاب اصل و روش یونانیان، اخلاق را با بهره‌گیری از فرهنگ و آموزه‌های اسلامی توسعه و تعمیق بخشیده‌اند. به‌عنوان نمونه، کسانی همچون ابن مسکویه بر توافق این نگرش اخلاقی با آموزه‌های دینی تأکید دارند؛ ایشان حتی به تلفیق این احکام اخلاقی با آموزه‌های باطنی دین (مثل عرفان) نیز پرداخته‌اند (اعوانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷). او مراتب سعادت انسان را چهار مرتبه دانسته و جالب اینجاست که این مراتب را هم با عنوان «مقامات و منازل» نام‌گذاری کرده است: «مقام موقنان»، «مقام محسنان»، «مقام ابرار» و «مقام فائزان» (ابن مسکویه، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۶).

با همه تلاش‌هایی که توسط حکمای مسلمان انجام گرفت، هنوز این نوع اخلاق به اخلاق سکولار نزدیکی بیشتری دارد و به دلیل عدم رسوخ مؤلفه‌های دینی در بافت نظام اخلاق ارسطویی، با حذف جهت‌دهی‌های دینی، خللی در نظام اخلاق ارسطویی وارد نمی‌شود. انسان در این تربیت اخلاقی از حد یک حیوان ناطق (عاقل) فراتر نمی‌رود؛ حیوانی که باید بکوشد تا به واسطه عقل، تعادل قوا را برقرار کند.

ابتنای حداکثری عرفان بر شریعت باعث می‌شود نگاهی جامع به بطون مختلف انسان داشته باشد؛ اگرچه شریعت بازهم نسبت به عرفان عمومیت دارد. محوری‌ترین موضوع دین، انسان بما هو انسان است؛ بدون ای نکه مختص به ظاهر و یا باطن او باشد. اما آنچه در طول تاریخ محقق شد این بود که جنبه ظاهرش به فقه و جنبه باطنی‌تر آن به عرفان تعلق گرفت (یوسف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۳). اخلاقیون نیز گویی (نظیر اهل برزخ) بین عرفان و فقه قرار دارند و به همان اندازه که در احکام خود به باطن دین تکیه می‌کنند، به عرفان نزدیکند و بالعکس. از این‌رو عرفان عملی نیز همچون دین (به معنای میراث عالمان دینی)، در برگیرنده احکام اخلاقی برآمده از عقل است، اما در آن خلاصه نمی‌شود.

تمایز از جهت تلقی از بهشت و جهنم و تکامل در آنها

دو مفهوم فوق، به‌طور مستقیم، در شاکله فرجام‌بینی هر مکتب فکری دخالت دارد. سعادت در اخلاق ارسطویی بیشتر دنیوی است. گویا اخلاق فلسفی میراث یونانیان، خالی از خداست. یعنی چنین نیست که بدون وجود موجود غیبی‌ای به‌نام خدا، اخلاق این فیلسوفان نیز بی‌هویت شود. همچنین لزومی به وجود بهشت پس از مرگ نیست. این در حالی است که در عرفان، نه تنها بهشت و جهنم حقایق خارجی هستند و حتی بالاتر از آن محتوی

تأویلات انفسی می‌باشند، بلکه مقصد عرفان عملی بسیار رفیع‌تر از اینهاست. در تاریخ تصوف، حکایت‌های متعددی از رابعه عدویه و دیگران مشهور است که در آنها بر اهمیت احتراز از هرگونه انگیزه‌ای غیر از خود خدا تأکید می‌شود: «خداوندا اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز و اگر [تو را] به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار» (عطار، ۱۳۷۴، ص ۸۹).

عارفان، گاهی، سعادت را رؤیت خداوند می‌دانند. به تعبیری، رؤیت خداوند همان بهشت حقیقی است؛ همچنان‌که جهنم حقیقی، چیزی جز حجاب نیست. برخی از آیات نظیر آیه ۲۳ سوره قیامت (۲۲) بیان می‌کند که مؤمنان پروردگارشان را می‌بینند و آیه کریمه ۱۵ سوره مطفین (۸۳) دلالت می‌کند که کافران از پروردگار در حجاب هستند. عارفان بهشتی را که به عامه وعده کرده‌اند، زندان خواص می‌دانند (عین‌القضاة، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶): «در این بهشت دانی که چه باشد؟ آن باشد که "ما لا عین رأته و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر". کسی را که بهشت این باشد، او را بهشت عوام طلب کردن خطا باشد که این طایفه را به زنجیرهای نور و لطف به بهشت کشند و نروند و قبول نکنند.... همت عالی چنان باید که زن فرعون، آسیه را بود که در دعا می‌خواهد: "رب ابن لی عندک بیتا فی الجنة" (همان).

ابن عربی، «الجنة» (بهشت) را بیشتر به معنای لغوی آن، یعنی «ستر» به کار می‌برد و ذات انسان را جنت الهی می‌داند؛ زیرا انسان محل تجلی اسماء الهی است و بدین سبب پوشاننده حق است. آدمی وقتی حقیقت خویش را بشناسد، به کشف وحدت حق و خلق می‌رسد و با ادراک این معنا به سعادت نائل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۶۸). او گاهی حضرت رسول را بهشت می‌داند که در این معنی، وارد شدن به بهشت به معنای اتحاد با «حقیقت محمدی» است (شجاری، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

وقتی در اخلاق ارسطویی بهشت و جهنم هیچ جایگاهی ندارد، ترقی و کمال‌یابی در آن نیز، سالبه به انتفاء موضوع است و به‌ندرت می‌توان در کتب اخلاق فلسفی از مباحث مربوط به آخرت و برزخ و احوالات نفس دارای قوا در آن نشئه سراغی گرفت. حال آنکه از منظر عرفا و بنا به قاعده «لا تکرار فی التجلی»، ترقی سالک چه در برزخ و چه در بهشت یا حتی جهنم، بی‌نهایت ادامه‌دار است (ابن عربی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴). قوه خیال آدمی در نشئه

آخرت، به‌واسطه رهایی از ماده به ادراکی عمیق از نفس نائل می‌گردد که قادر است نفس خویش را با فضائل یا رذائل غالب در زمان حیات تخیل نماید که این امر سبب متنعم شدن و یا عذاب کشیدن می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۷).

از دیدگاه عرفانی، از آنجاکه خلود عذاب با رحمت و اسعه الهی ناسازگار است، سرانجام دوزخیان نجات است (قیصری، بی تا، ۱۰۹۱/۲) و آن مقدار عذاب هم برای کمال بوده است: «آتش دوزخ در حقیقت صورت رحمت الهی بر اهل توحید است؛ برای اینکه موجب وصول گناه‌کاران به کمالات عالیه است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

نتیجه‌گیری

در ضمن تلاش برای بیان تمایز عرفان عملی و اخلاق مشائی، مشخص شد که این دو علم، از لحاظ شکلی در زمره علوم اعتباری و زیرمجموعه حکمت عملی قرار دارند. اما اختلاف فاحشی که از نظر مبانی در این دو علم وجود دارد، باعث می‌شود تا آنها فاصله زیادی از یکدیگر داشته باشند. به‌عنوان نمونه، مبنا بینونت عزلی میان خالق و مخلوق باعث می‌شود تا موضوعیت داشتن نفس و قوای انسان، به‌عنوان فاعل اخلاقی و رسیدن او به نهایی که برای انسانیت مفروض است، در حوزه اخلاق به منصفه ظهور برسد و از اهمیت خاصی برخوردار شود. این در حالی است که در عرفان عملی، امثال این مسائل شرک محسوب می‌شود و بایستی از هرچه غیر حق است دست شست؛ حتی راحت و لذتی که برآمده از لقاء حق باشد. این جذب‌ه‌ای بر گردن سالک می‌افکند، می‌برد و می‌رساند هر جا که خاطرخواه اوست.

حکما، کمال انسان را به کمال قوه عاقله می‌دانند و این خود یکی از نتایج برآمده از استیلای روح عقل‌گرایی و تکیه بر مستقلات عقلی در فلسفه مشاء به‌طور عام است. اما محدود کردن انسان به دو قوه عاقله و عامله، شاید برهانی نداشته باشد. کمال انسان، کمال وجودی همچون کسب صفات الهی است، نه صرف عقلی. به عبارت دیگر، انسان اخلاقی حتی اگر فرشته‌گون هم بشود، باز هم از مرزهای انسانیت خارج نشده است. اما در عرفان عملی، همه این مرزها با فناء شکسته می‌شود.

در تربیت اخلاقی فلسفی، ویژگی بی‌نهایت‌طلبی و حیات ابدی انسان در زمره مباحث اصلی و محوری آن نیست؛ درست عکس تربیت عرفانی. غایت اخلاق «تربیت نفس» است، اما غایت عرفان عملی، «معرفت شهودی وحدت هستی» است و تربیت نفس، مقدمه

رسیدن به آن است. اوامر و نواهی اخلاق مشایب اسلامی محدود به قوای نفس و ایجاد اعتدال در آنهاست و قلمرو احکام عرفان عملی، باطن سالک است و این مطلب باعث عمومیت عرفان عملی، نسبت به تربیت اخلاقی می‌شود. یکی از علل این عمومیت، وابستگی بیشتر عرفان به دین است. اما در مورد اخلاق ارسطویی، با وجود تلاش‌های فلاسفه مشاء، این ارتباط ظاهری و بیرونی است و به عمق جوهر مکتب اخلاقی‌شان نفوذ نکرده است.

اما در مورد موسّع بودن عرفان عملی نسبت به علم اخلاق، باید توجه داشت که مفهوم عمومیت، یک چیز و مفهوم مطلوبیت، چیز دیگری است. به‌عنوان نمونه، اخص بودن اخلاق ارسطویی، باعث شده تا احکام و مسائل آن، شفافیت بیشتری نسبت به گزاره‌های عرفان عملی داشته باشد. همچنین انتزاعی‌تر بودن فرامین عرفان عملی نسبت به اخلاق ارسطویی باعث تفسیرپذیری‌های مختلف و همچنین مانع اغیار نشدن آن (ورود مفاهیم دیگر به درون آن)، می‌شود که اینها خود باعث اعم بودن عرفان عملی است.

کتاب‌نامه

۱. آذربایجانی، مسعود و احمد دیلمی (۱۳۸۶). اخلاق اسلامی. چاپ پنجاه و دوم. قم: دفتر نشر معارف.
۲. آلوسی، حسام‌الدین (۱۹۸۵م). فلسفه‌الکندی و آراء القدامی و المحدثین فیہ. بیروت: دارالطلیعہ.
۳. فاختوری، حناء و خلیل الجور (۱۳۸۶). تاریخ فلسفہ در جهان اسلام. ترجمہ عبدالمحمد آیتی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات.
۵. _____ (۱۳۶۰). رسائل. ترجمہ ضیاءالدین درّی. چاپ دوم. قم: مرکزی.
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۸۵). فصوص الحکم. تهران: کارنامه.
۷. _____ (۱۳۸۱). الفتوحات المکیہ. ترجمہ و تعلیق محمد خواجوی. تهران: نشر مولی.
۸. _____ (۲۰۰۴م). رسائل، «الرسالة الوجودية». بیروت: دارالکتب العلمیہ.
۹. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق). تهذیب الاخلاق. به کوشش حسن تمیم. قم: انتشارات بیدار.
۱۰. ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخس. ترجمہ محمدحسین لطفی تبریزی. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
۱۱. استیس (۱۳۸۴). عرفان و فلسفہ. ترجمہ بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
۱۲. اعوانی، غلام‌رضا (۱۳۷۷). دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (ج ۷)، «مدخل اخلاق». چاپ دوم. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. بابایی، مهدی (۱۳۸۶). عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی، «دوفصلنامه علمی-ترویجی معارف عقلی». مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، شماره ۸، سال دوم شماره چهارم.
۱۴. بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲). فیہ‌مافیہ. تهران: امیرکبیر.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهیدالقواعد. تهران: انتشارات الزهراء (ع).

۱۶. _____ (۱۳۸۹). رحيق مختوم (ج ۱). قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۷۷). تفسير موضوعی قرآن کریم. «مراحل اخلاق در قرآن» (ج ۱۰ و ۱۱). قم: اسراء.
۱۸. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۴). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۹۱). دروس شرح اشارات و تنبیهات. قم: انتشارات آیت اشراق.
۲۰. خادمی، عین‌الله (۱۳۹۱). «چیستی سعادت از منظر سهروردی». (فصلنامه ادب‌پیشه دینی). دانشگاه شیراز.
۲۱. موسوی خمینی، روح‌الله (بی‌تا). آداب الصلوه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۲. _____ (بی‌تا). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۳۷۲). مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۴. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۵). منطق طبقه‌بندی علوم، مجله ذهن، دوره ۱۷، شماره (۶۵).
۲۵. زرین‌کوب، غلام‌حسین (۱۳۸۹). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). شرح منظومه حکمت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. سوزن‌چی، حسین (۱۳۸۷). جایگاه روش در علم. «تأملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید». مجله راهبرد فرهنگ (۴).
۲۸. شجاری، مرتضی (۱۳۸۹). غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن‌عربی، مجله مطالعات عرفانی، دوره ۱، شماره (۱۱).
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۶۹). اخلاق ناصری. چاپ چهارم. به تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.

۳۱. عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶). السعادة و الاسعاد. به كوشش مجتبی مینوی. بی‌نا: بی‌تا.
۳۲. عباسی، رضا و فاطمه طباطبایی (بهار و تابستان ۱۳۹۷). «تمایز عرفان عملی و اخلاق از حیث موضوع». پژوهش‌نامه عرفان (۱۸).
۳۳. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۴). تذکرة الاولیاء. تصحیح نیکلسون. تهران: صفی علی شاه.
۳۴. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۸۷). التنبيه على السعادة. به كوشش سبحان خلیفات. عمان: بی‌نا.
۳۵. _____ (۱۳۷۱). التنبيه على سبیل السعادة. تهران: انتشارات حکمت.
۳۶. _____ (۱۳۸۹). احصاء العلوم. ترجمه خدیو حمزه. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. _____ (۱۹۵۹م). مبادئ آراء اهل مدينة فاضله. تحقیق البیر نصری نادر. بیروت: المطبعة الكاثوليكیه.
۳۸. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری. مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۹. فناری، حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس. تهران: انتشارات مولی.
۴۰. قیصری، داودبن محمود (بی‌تا). مقدمه شرح فصوص قیصری. قم: انتشارات بیدار.
۴۱. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۹). اصطلاحات الصوفیه. قم: انتشارات بیدار.
۴۲. کندی (بی‌تا). الفلسفة الاولی. بی‌نا.
۴۳. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال. مقدمه و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار (ج ۵۷). چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی
۴۵. محمدبن منور (۱۳۶۶). اسرار التوحید (ج ۱). تصحیح شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
۴۶. مک‌انتایر، السدیر (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در تفکر غرب. ترجمه شهریاری. تهران: سمت.
۴۷. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۵). تعلیقه بر فصوص الحکم. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۸. نصر، سید حسین (۱۳۸۴). عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آن در دوران کنونی.

- «اطلاعات حکمت و معرفت». (۱)۱. ترجمه انشاءالله رحمتی. ص ۲۰-۱۱.
۴۹. نوپا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۰. عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). تمهیدات. تهران: منوچهری.
۵۱. یوسف پور، محمدکاظم (۱۳۸۰). نقد صوفی. تهران: روزبه.