

## نقش حرکت جوهری در تبیین نحوه ارتباط تکلیف با وسع و پیامد آن در فرجام‌شناسی مستضعف

خدیدجه سپهری<sup>۱</sup>

### چکیده

رویکرد کلامی و فقهی در تفسیر آیاتی که به ارتباط تکلیف با وسع انسان‌ها اشاره دارد، عموماً ناظر به تکالیف عام مربوط به نوع انسان است؛ حال آنکه بر اساس حرکت جوهری، نمی‌توان افراد انسان را با توجه به حدوث جسمانی نفس و تکامل نفس مجرد قبل از تحقق تکلیف، یکسان دانست. این مسئله، منجر می‌شود که علاوه بر تبیین فقهی و کلامی از ارتباط تکلیف با وسع، تبیین جدیدی از مسئله ارائه گردد که در فرجام‌شناسی مستضعف مؤثر خواهد بود. مقاله حاضر با استفاده از ابعاد مختلف حرکت جوهری و با روش توصیفی و تحلیلی به تبیین فلسفی تفاوت وسع افراد انسان و ارتباط وسع با تکلیف پرداخته و به این نتیجه رسیده است که انسان‌ها قبل از تکلیف، دارای تفاوت در وسع یعنی استعداد بوده و به دلیل تناسب قوه با فعلیت، تکالیف مورد انتظار از هر فردی متفاوت از دیگری است و با توجه به تشکیکی شدن وسع و تکلیف، مستضعفین در قیامت به میزان عمل به تکالیف مخصوص خود، مستحق پاداش الهی خواهند بود.

**واژگان کلیدی:** حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس، تکلیف، وسع، فرجام مستضعف.

۱. دکترای مدرسی معارف - مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران

## ۱. مقدمه

تا پیش از ملاصدرا، تغییرات در جوهر به نحو دفعی مورد پذیرش و توجیه بود. حرکت جوهری ملاصدرا عالم ماده ساکن با تغییرات دفعی گاه‌گاهی را به عالمی متحول دائمی در ذات خود مبدل نمود. حرکت جوهری ملاصدرا، پیامدهای فلسفی متعددی در مباحث مختلف فلسفی به‌جا گذاشت، به نحوی که مباحثی چون ترکیب اتحادی ماده و صورت، اتحاد علم و عالم، حدود جسمانی نفس مجرد و ... جز با حرکت جوهری قابل تبیین نیست. نوشتار حاضر با در نظر گرفتن تأثیرات مختلف حرکت جوهری عمدتاً در مباحث مرتبط با انسان‌شناسی، به تبیین یکی از مباحث قرآنی پرداخته است و در ضمن آن نشان می‌دهد که چگونه حرکت جوهری به عنوان یک مسئله فلسفی، می‌تواند در فهم آیات قرآن تأثیر گذاشته و دریچه‌ای نو به مباحث اعتقادی پیش‌روی ما باز کند. در مباحث کلامی، از آیات مرتبط با مسئله ارتباط وسع و تکلیف، عمدتاً امتناع تکلیف بما لایطاق برداشت می‌شود که در آن صرفاً مسئله قدرت انسان بر انجام تکلیف مدنظر قرار می‌گیرد (سبحانی، ۱۴۳۳ق، ج ۴، ص ۳۰۴). در این پژوهش نشان خواهیم داد که بر اساس حرکت جوهری، فهم از آیات مرتبط، منحصر در برداشت فوق‌نموده و برداشت جدید از آیات، بر روی فرجام‌شناسی، تأثیر بسزایی خواهد داشت. به همین منظور پس از بررسی واژگان قرآنی و آیات مرتبط با بحث، به تبیین جدیدی از ارتباط وسع با تکلیف بر پایه حرکت جوهری و سپس نقش این تبیین فلسفی در فرجام‌شناسی مستضعف می‌پردازیم.

## ۲. تحلیل واژگان قرآنی

### ۲-۱. تکلیف

واژه تکلیف مصدر باب‌تفعیل از کُلّفه است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۹۸). واژه‌شناسان برای این ماده، معانی سه‌گانه‌ای ذکر می‌کنند که عبارت‌اند از: خال یا رنگی در چهره (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۷۲؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۲). حریص و شیفته چیزی شدن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۷۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۲) و مشقت و سختی (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۲). به نظر می‌رسد که اصل این ماده به معنای مشقت باشد، زیرا وجه تسمیه آن را در خال چهره، به دلیل احساس سختی از وجود آن خال بر چهره دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۲)؛ از سوی دیگر برخی معنای دوم را به صورت حرص به چیزی همراه با مشقت عنوان کرده‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۱۹۷).

دره‌رحال، واژه کلفه نزد واژه‌شناسان به معنای سختی است و اگر تکلیف را از کلفه بدانیم، معنای مشقت در آن نهفته خواهد بود؛ چه معنای تکلیف را الزام به عمل شاق بدانیم یا تحریر و تشویق به عمل شاق (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۳۷). بنابراین تکلیف، فردی را در سختی قرار دادن است به واسطه امر و نهی که او را دچار مشقت می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۹۸).

## ۲-۲. وسع

واژه‌شناسان، واژه «وُسْع» و «سَعَه» را معادل با یکدیگر با جایگزینی هاء به جای واو دانسته (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۰۳) و با توجه به استعمالات مختلف آن، در معنای آن، طاقت و توانایی (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۰۳؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۰۳)، غنا و بی‌نیازی (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۳۹۲) و وسعت و احاطه و عدم ضیق (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۳۹۲؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۱۰۹؛ قیومی مقری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۰۳) را ذکر کرده‌اند. آنچه که بین تمام این معانی مشترک است و از این رو می‌توان اصل واحد در این ماده محسوب نمود، «وسعت و احاطه» است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۱۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۳). چنانچه استعمال این ماده در مورد مکان به معنای وسعت مکان، در مورد مال، به معنای وسعت در مال و در نتیجه معنای غنا و در مورد نفس انسان، به معنای وسعت نفس در استعداد و عمل و در نتیجه معنای توانایی و طاقت است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۰۳).

## ۲-۳. مستضعف

واژه مستضعف از ماده ضَعْف و ضَعْف به معنای خلاف قوت است (قیومی مقری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۰۶). برخی استعمال ضَعْف را در عقل و ضَعْف را در جسم می‌دانند و برخی فرقی بین آن دو در کاربرد قائل نمی‌شوند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۲۰۳). استضعاف نیز به معنای ضعیف یافتن (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۰۷)، ضعیف شمردن (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۹۰) و ضعیف قرار دادن آمده است (قیومی مقری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۷) و از آنجاکه ضَعْف می‌تواند در امور مادی یا معنوی باشد، استضعاف نیز می‌تواند در امور مختلف به کار رود.

## ۳. مروری بر آیات مرتبط با بحث

آیات مرتبط با بحث، به سه دسته قابل تقسیم است:

### الف) آیاتی که به ارتباط تکلیف با وسع می‌پردازند

ارتباط تکلیف با وسع، برگرفته از چند آیه از قرآن است که در آن آیات، اوامر و نواهی یا همان تکالیف الهی فراتر از وسع انسان‌ها نفی شده است. آیات مشتمل بر این معنا در قالب واحد و به صورت «لا تُكَلِّفُ نَفْسًا الْوَسْعَاءَ» (بقره (۲) ۲۳۳)، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره (۲) ۲۸۶) و «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (انعام (۱۶) ۱۵۲؛ اعراف (۷) ۴۲؛ مومنون (۲۳) ۶۲) بیان شده‌اند. بر اساس رابطه جانشینی، تنها آیه‌ای که بدون استفاده از واژه «وسع»، به ارتباط تکلیف با وسع می‌پردازد، آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق (۵۶) ۷) است که در تفسیر معنای وسع مورد استفاده واقع شده و وسع معادل با «ما آتاهَا» معنا شده است (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۹۹).

با توجه به اینکه وسع به معنای احاطه است، مقصود از آیات فوق این است که تکالیف الهی، نه به اندازه سعه انسان‌ها بلکه مادون سعه آنهاست و لذا «وسع» شیء به معنای «فراتر» از شیء است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۰)، زیرا در احاطه، محیط از مُحاط، فراخ‌تر است نه مساوی با آن. این معنا با محتوای روایتی که در تفسیر این آیات ذکر شده نیز همخوانی دارد:

«ما أمر العباد إلا بدون سعتهم و كل شیء أمر الناس بأخذ فهم متسعون له» (قمی مشهدی،

۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۷۶)

سیاری از مفسرین در تفسیر وسع، از واژه قدرت استفاده کرده (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۴۲؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۵۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۹۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۰) و حتی برخی، مقابل قدرت را عجز گرفته‌اند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۰) به نحوی که از آیه چنین استفاده‌ای نموده‌اند که تکلیف به غیر مقدر، قبیح و ممتنع است (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۵۲؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۹۵). آنچه که به عنوان عدم تعلق تکلیف به غیر مقدر در مباحث اصول فقه مطرح است، معنای خاص از قدرت در مقابل عجز بوده و شامل هر استعداد و ظرفیت و امکانی نمی‌گردد.

برخی نیز از واژه استطاعت در تفسیر آیه استفاده نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۹۰؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵۰). اما برخی دیگر، وسع را بدون مقید نمودن به قدرت به کار برده (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰۵؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۴) و یا برای توضیح آن از واژه استعداد و ظرفیت استفاده کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۹۸).

با توجه به معنای لغوی وسع که گفتیم به معنای احاطه است و احاطه می‌تواند در امور مختلف از جمله قدرت و علم و مال و ... باشد، معنای عام در آیه، مراد است؛ چنان‌که در آیات مختلف نیز قرآنی برای این کاربردها وجود دارد، مانند: «والله واسع علیم» (بقره ۲۴۷) و یا بیان ارتباط تکلیف با وسع، در جایی که احکام مالی بیان می‌گردد (بقره ۲۳۳). در این آیات نیز از آنجاکه کلمه «وسع» به «نفس» اضافه شده است و مقصود از نفس، ذات انسان است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۴)، هر نوع احاطه‌ای را می‌تواند شامل شود؛ حال یا این احاطه به خاطر ظرفیت تکوینی نفس انسان است همچون علم و قدرت، و یا اینکه بنا بر قواعد اعتباری مثل مالکیت برای او به وجود آمده است، همچون مال.

همچنین بر اساس آیه «لا یکلف الله نفساً الا ما آتاه» (طلاق ۷۵۶) و رابطه جان‌شینی، «وسع» معادل با امور خدادادی بوده و امور خدادادی که غیراکتسابی هستند، معیار تکلیف انسان خواهند بود. بنابراین اگر مقصود مفسران از قدرت، معنای «امکان» است، چنان‌که از عبارات برخی فهمیده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۹۸)، منطبق بر آیه بوده و اگر مقصود محدود نمودن به قدرت به معنای خاص آن است که در مقابل علم و ... است، فقط بیان مصداقی از آیه صورت گرفته است.

در علم کلام نیز متکلمین عدلیه در تقابل با اشعریون، این آیات را دال بر امتناع تکلیف بما لایطاق دانسته و در توضیح این قاعده، نظر به قدرت به معنای خاص دارند؛ بدین صورت که معتقدند تکلیف نمودن انسان به اموری چون صعود به آسمان، جمع ضدین و ... که خارج از قدرت انسان است، قبیح بوده و از خداوند صادر نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۳۳ق، ج ۴، ص ۳۰۶-۳۰۴). این رویکرد، علاوه بر معنای خاص قدرت، نظر به وضع تکالیف به صورت عام برای نوع انسان دارد؛ اما در تبیین معنای آیه بر اساس حرکت جوهری، بیان خواهد شد که برداشت از آیه منحصر در تکالیف عام نبوده و این امر در فرجام‌شناسی انسان‌ها تأثیر بسزایی دارد.

### ب) آیاتی که به فرجام مستضعف اشاره دارند

با اینکه واژه مستضعف در چند آیه از قرآن به کار رفته است، ولی تنها آیاتی که مربوط به فرجام مستضعف است، آیات ۹۷ و ۹۸ سوره نساء است که در آن، پس از آنکه به گفت‌وگوی ملائکه با مستضعف‌نماها اشاره شده و آنان را جهنمی معرفی می‌کند<sup>۱</sup>، مستضعفین واقعی را از این فرجام استثناء نموده و می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء ۹۸).

۱. «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا». (نساء ۹۷).

آنچه از آیات و روایات مرتبط به دست می‌آید این است که مستضعف کسی است که بدون دخالت اختیار و بدون کوتاهی و قصور، به دین و اعتقاد حق نگر و دیده و یا علم به تکالیف پیدا نکرده و یا قدرت بر انجام تکالیف نداشته است؛ بنابراین جاهل قاصر از روشن‌ترین مصادیق آن است (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۲؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۹).

#### ج) آیاتی که به معیار فرجام انسان‌ها اشاره دارند:

آیه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم (۵۳) ۳۹) ملاک بهره‌مندی‌های انسان‌ها را در آخرت میزان تلاش و جهد انسان دانسته است. علاوه بر این آیه، از برخی آیات دیگر همچون «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» (بقره (۲) ۲۸۶) که در ادامه ارتباط تکلیف با وسع بیان شده نیز می‌توان ملاک فرجام انسان را برداشت نمود که فرجام انسان‌ها بر اساس اکتساب و اختیارشان رقم می‌خورد و لذا اگر انجام ندادن تکلیف مستند به اکتساب و اختیار خود آدمی نباشد و خودش در این ترك و وظیفه هیچ دخالتی نداشته باشد، مستحق عقاب نخواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۵۲).

جمع‌بندی آیات مرتبط با بحث، گویای این مطلب است که میان وسع انسان، یعنی احاطه تکوینی یا اعتباری او - که شامل امور غیراکتسابی و خدادادی می‌شود - با تکلیف، یعنی اوامر و نواهی الهی، تناسب وجود دارد و فرجام انسان‌ها بر اساس میزان تلاش آنها در انجام تکالیفشان رقم می‌خورد.

#### ۴. نقش حرکت جوهری در تبیین اختلاف وسع نفوس انسانی

حرکت جوهری ملاصدرا، نگاه به عالم طبیعت را از تحولات عرضی گاه‌گاهی که در فلسفه مشاء مورد پذیرش بود، به تحول ذاتی دائمی در آن تغییر داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۹۸) و اثر آن در سایر مباحث فلسفی وی امتداد یافت. یکی از زمینه‌های امتداد حرکت جوهری، در انسان‌شناسی حکمت متعالیه است. پذیرش حرکت جوهری در علم النفس صدرایی، ثمرات فلسفی همچون حدوث جسمانی نفس و تکامل نفس انسانی را در پی داشته است که تأثیر قابل توجهی در بحث مورد نظر ما دارد.

#### ۴-۱. حدوث جسمانی نفس

با توجه به اینکه حرکت، به معنای خروج از قوه به فعل به نحو تدریج یا همان حدوث تدریجی است (همان، ج ۳، ص ۲۲)، در حرکت دو امر زائل و حادث وجود خواهد داشت؛ یعنی این‌گونه نیست که امر قبلی باقی باشد و امر جدید به آن افزوده گردد، بلکه به نحو مداوم، فنا و حدوث اتفاق می‌افتد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۳۷۶).

حرکت جوهری نیز مانند هر حرکت دیگری چنین است و لذا بر اساس رابطه امر زائل و حادث

می‌توان حرکت را به چند نوع تقسیم نمود:

(۱) حادث و زائل مشابه‌اند.

(۲) حادث و زائل غیر مشابه‌اند و کامل و ناقص نیستند.

(۳) حادث و زائل غیر مشابه‌اند و کامل و ناقص‌اند و امر حادث ناقص‌تر از زائل است.

(۴) حادث و زائل غیر مشابه‌اند و کامل و ناقص‌اند و امر حادث کامل‌تر از زائل است.

به حرکت نوع آخر حرکت اشتدادی گفته می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸).

در این تقسیم، ارتباط بین دو امر بالفعل مورد توجه قرار گرفته و در صورت کامل‌تر بودن فعلیت جدید (حادث) نسبت به فعلیت گذشته (زائل)، حرکت، اشتدادی لحاظ شده است؛ اما باید توجه داشت که اشتداد معنای دومی هم دارد و در معنای دوم، هر حرکتی اشتدادی خواهد بود؛ بدین صورت که به جای مقایسه «فعلیت زائل» و «فعلیت حادث»، «قوه حادث» با «فعلیت حادث» مقایسه شود. در این حالت، با توجه به اینکه هر فعلیتی نسبت به قوه خود کامل‌تر است، تمام حرکت‌ها، اشتدادی خواهد بود.

یکی از بسترهای تحقق حرکت جوهری اشتدادی در معنای اول آن در حکمت متعالیه، تحقق نفس مجرد در اثر حرکت اشتدادی جوهر مادی است. این دیدگاه، حدوث جسمانی نفس نامیده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۳۰). نفس در نشئه طبیعی خود، دارای حرکت اشتدادی است، یعنی واقعیت جوهری ممتد واحدی وجود دارد که اجزاء فرضی آن به نحو پیوسته یکی بعد از دیگری حادث می‌شوند؛ به نحوی که جزئی زائل شده و جزئی حادث می‌گردد و جزء حادث، کامل‌تر از جزء قبلی است. لذا امری جسمانی که دارای صورتی مادی است، از صورتی عنصری به معدنی و نفس نباتی تغییر کرده و مجموعه این مراتب، نشئه طبیعی نفس را تشکیل می‌دهند (عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۳۷۴-۳۷۳).

نفس انسانی پس از مرحله نفس نباتی، به مرتبه نفس حیوانی می‌رسد و از این مرحله است که مجرد نفس آغاز می‌گردد. استعداد کسب نفس مجرد، فصل ممیز جنین انسانی از سایر نباتات است؛ زیرا که جنین، نبات بالفعل است ولی حیوان بالقوه نیز هست اما سایر نباتات، مستعد دریافت نفس مجرد حیوانی نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶). در واقع بدن مادی، علت قابلی تکوّن نفس است. هنگامی که بدن مادی دارای کیفیت مزاجی خاص، صلاحیت آن را می‌یابد که مملکت نفس قرار گیرد، خداوند، نفس جزئی را به عنوان صورت بدن، به آن افزوده می‌کند؛ پس بدن مادی، با استعدادی که دارد، طالب صورت می‌گردد (همان، ج ۹، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۱۵).

بنابراین تا قوه کمال در مبدأ قابلی وجود نداشته باشد، آن کمال در این قابل و در نتیجه اشتداد این ماده، حادث نمی‌شود. پس هر بدنی در سیر تکاملی خود، دارای نفسی می‌شود که استعداد و

قوه آن نفس را در درون خود داشته است. با توجه به اینکه هر انسانی، دارای ماده ابتدایی منحصر به فردی است و هیچ دو فردی، دارای ویژگی‌های یکسانی در ماده جسمانی ابتدایی خود نیستند، نفس مجرد حادث آن دو نیز که در اثر حرکت جوهری ایجاد می‌شود، فعلیت‌های متفاوتی خواهند بود که در قابل‌های مختلف به وجود می‌آیند.

بدین ترتیب به دلیل ابدان ابتدایی متفاوت، نفوس مجرد انسان‌ها نیز متفاوت از یکدیگر خواهند بود. ملاصدرا در تفسیر خود در تفاوت انسان‌ها به این مطلب اشاره دارد که انسان‌ها به دلیل منشأ تکوینی متفاوت (نطفه و مزاج مختلف و ...)، با یکدیگر متفاوت می‌شوند (همو، ۱۳۶۰ الف، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۰) و با این بیان به ارتباط نفوس مجرد با بدن قابل نفس می‌پردازد. از همین رو است که در حکمت متعالیه همراهی نفس و بدن، صرفاً یک همراهی اتفاقی نیست، بلکه از آنجاکه نفس، صورت کمالی بدن است، ارتباط بین آن دو یک ارتباط ذاتی می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۸۲). نتیجه اینکه فرد انسان‌ها در پیدایش با یکدیگر متفاوت خواهند بود.

#### ۲-۴. تکامل نفس مجرد قبل از تکلیف

بر اساس دیدگاه حکمای مشاء، جوهر نفس، امری ثابت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶) زیرا نفس از مجردات بوده و تغییر در مجردات امری محال است. بنابراین اگر تغییر و حرکتی رخ دهد، نهایتاً در أعراض رخ می‌دهد (فیاضی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۲-۲۶۵). نتیجه این دیدگاه این است که اموری چون علم، تربیت، اعمال و ... تغییری در نفس ایجاد نمی‌کند.

در علم‌النفس صدرایی، نفس انسان در اثر حرکت جوهری، دچار تغییر در ذات خود می‌گردد؛ زیرا نفس با مجردات محض متفاوت بوده و تعلق ذاتی به بدن مادی دارد. از این جهت، حکم طبیعت را در تجدد خواهد داشت. پس همان‌گونه که طبیعت دارای حرکت است، نفس نیز متحرک در ذات خود می‌شود و از این جهت فرقی میان اجسام و نفوس نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۴۲).

تعلق ذاتی نفس به بدن به نحوی قوی است که ترکیب بین بدن و نفس، مانند ترکیب ماده و صورت، از نوع ترکیب اتحادی است:

«أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي»  
(همان، ج ۹، ص ۲)

در ترکیب اتحادی، انضمام دو شیء به یکدیگر صورت نمی‌گیرد، بلکه شیء واحدی در ذات خود به شیء دیگری تبدیل می‌گردد (همان، ج ۵، ص ۲۸۳). چنین پیوند قوی‌ای بین نفس و بدن، موجب می‌شود که هر یک از بدن و نفس، دارای حرکت جوهری در معیت با یکدیگر باشند؛ یعنی

همان‌گونه که بدن در طول زمان، از طفولیت به جوانی و پیری تغییر ذاتی می‌کند، نفس نیز در جوهر خود، از حالی به حال دیگر تغییر می‌کند. از همین‌رو است که نفسی که فعلیت پیدا کرده، نمی‌تواند به بدنی که مراتب فعلیت را طی نکرده و مثلاً در حالت جنینی قرار دارد، تعلق پیدا کند؛ یعنی ترکیب اتحادی، موجب می‌شود که بدن و نفس هر دو با یکدیگر از قوه به فعلیت خارج شوند و اتحاد بین امر بالفعل (نفس تکامل یافته) و بالقوه (بدن جنینی) ممکن نیست (همان، ج ۹، ص ۲-۳).

اما نوع حرکت در نفس مجرد، با حرکتی که در طول حدوث جسمانی خود در نشئه طبیعت طی می‌کند، با یکدیگر متفاوت است. انسان از ابتدای حدوث تا پایان عمرش، دارای حرکات طبیعی اشتدادی است که غیرارادی بوده و در این نوع حرکت با سایر اشیاء مشترک است. ملاصدرا این نوع حرکت را حرکت جبلی نامیده است. اما هنگامی که نفس، به مرحله حدوث صورت حیوانی می‌رسد، دارای حرکت ارادی می‌شود (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۹۰). حرکت ارادی انسان، هم‌زمان با تکوّن نفس مجرد او و با منشأیت آن است. این حرکات و تغییرات ارادی نفس مجرد قبل از تکلیف، در سعه وجودی نفس مؤثر خواهد بود. در این نوع از اشتداد، شخص سابق و لاحق یکی است، یعنی زید کنونی همان زید قبلی است ولی حدود و مرز وجودی او تغییر می‌یابد. برخی، این تغییر جوهری را اگر در جهت توسعه وجودی شخص باشد، مانند اینکه زید جاهل به عالم تبدیل شود، حرکت اشتدادی توسعه‌ی می‌نامند (فیاضی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۶). وسعت وجودی نفس با حرکت جوهری اشتدادی از طرق مختلف می‌تواند اتفاق بیفتد که به انواع آن می‌پردازیم.

### الف) اتحاد علم و عالم

یکی از اموری که موجب اشتداد وجودی نفس می‌شود، علم است. بر اساس حکمت متعالیه، عالم شدن انسان به نحو اتحاد عالم با معلوم صورت می‌گیرد نه با افزوده شدن کیفی نفسانی به نام علم به نفس.

مسئله اتحاد عالم و معلوم، هم در صور کلی و هم در صور جزئی واقع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۸۱). اساساً حدوث صورت حیوانی با اولین ادراک حسی و حدوث صورت انسانی با اولین ادراک عقلی تحقق می‌پذیرد (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۲۹۰) و همان‌گونه که ماده با صورت، ترکیب اتحادی پیدا می‌کند، نفس نیز با صور ادراکی متحد می‌شود. بنابراین مراتب حسی و خیالی و عقلی در نفس، قبل از اتحاد با صور علمی متناسب با خود، بالقوه موجودند نه بالفعل و پس از اتحاد با صور ادراکی است که فعلیت پیدا می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۸۳). این همان حرکت اشتدادی در نفس است که موجب حدوث مراتب تجردی در نفس می‌گردد. به همین نحو، پس از حدوث نیز، جوهر نفسانی انسانی، ماده برای صور ادراکی می‌شود

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۳۴) و در نتیجه با هر ادراکی، صورتی جدید حادث شده و حرکت در نفس اتفاق می افتد و در واقع، افکار علمیه، صورت‌های متعدد نفس می‌شوند که یکی پس از دیگری حادث شده و نفس را متکامل می‌کنند؛ بدین صورت که به واسطه حرکت جوهری و استکمال وجودی، وجود ناقص در وجود کامل، مُندک می‌شود و از قوه آن کمال به فعلیتش خارج می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۱). بنابراین علوم نقش مستقیم در حقیقت انسان دارند و باعث وسعت حقیقت وجودی انسان می‌شوند. بنابراین یکی از اموری که موجب شدت و وسعت نفس می‌شود، حرکت جوهری نفس در علم و اتحاد نفس با صور علمیه‌ای است که برای او حاصل می‌شود.

### ب) اتحاد عمل و عامل

یکی دیگر از اموری که موجب اشتداد به معنای اول آن و در واقع وسعت وجودی نفس می‌شود، عمل صالح است. عمل همچون علم با نفس اتحاد پیدا کرده و به واسطه اتحاد، نفس عامل و غیرعامل با یکدیگر تفاوت جوهری پیدا می‌کنند.

اتحاد عمل و عامل باعث می‌شود که هر نفسی در مدت حیات جسمانی‌اش، به واسطه افعال و اعمالی که انجام می‌دهد، خروج از قوه به فعل پیدا کند. خروج از قوه به فعل، همان حرکت است؛ یعنی به خاطر اتحاد عمل با نفس، حرکت در جوهر نفس رخ می‌دهد؛ اما این تغییر می‌تواند ناشی از افعال حسنه یا سینه باشد و در واقع با هر نوع عملی، فعلیت و حرکت جوهری نفس اتفاق می‌افتد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲). این نوع از حرکت جوهری نفس که با عمل نیک یا سوء صورت می‌پذیرد، حرکت اشتدادی به معنای دوم از اشتداد است؛ زیرا در هر حال قوه‌ای به فعلیت تبدیل شده است ولی لزوماً توسعه‌ی نیست یعنی به معنای اول، اشتدادی نیست و منجر به وسعت وجودی نفس نمی‌گردد، بلکه تنها در صورتی می‌توان حرکت نفس را به واسطه اتحاد با عمل، توسعه‌ی دانست که اعمال حسنه از انسان سربزند و گرنه حرکت با اعمال سینه، حرکت جوهری تضمینی خواهد بود و نفس را از نظر احاطه وجودی، ضعیف‌تر و محدودتر می‌نماید.

بر همین اساس برخی حرکت جوهری را به توسعه‌ی و تضمینی تقسیم می‌کنند و کسب علم را از نوع حرکت توسعه‌ی و از دست دادن علم را از نوع حرکت تضمینی می‌دانند (فیاوسی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷-۱۵۶).

نتیجه اتحاد عمل با نفس، این خواهد بود که عمل انسان، صورت انسان می‌گردد چنان‌که قرآن کریم در مورد پسر نوح فرموده: «انه عمل غیر صالح» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۹۴) و عامل (پسر نوح) را عمل نامیده است.

پس تمام افعال انسان در صحیفه ذاتش نقش می‌بندد (کلینی و صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶،

ج ۴، ص ۳۷۸) و همین اعمال حسنه و سیئه، انسان‌ها را از یکدیگر متفاوت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸). بدین ترتیب یکی دیگر از اموری که موجب وسعت یا ضیق نفس در حرکت جوهری نفس می‌شود، اعمالی است که از انسان‌ها سر می‌زند. به بیان دیگر، نفوس بشری علاوه بر حرکت جوهری در علم، دارای حرکت جوهری در عمل نیز هستند.

با اینکه مسئله عمل از جهت نقش آن در سرنوشت انسان در آخرت در حکمت متعالیه مطرح است، اما باید توجه داشت که قبل از تکلیف نیز، زمینه و بستری که فرد انسان‌ها در آن قرار گرفته و اعمالی را انجام می‌دهند، در شکل‌گیری نفوس آنها موثر بوده و تفاوتی از این حیث در اتحاد عمل با عامل قبل از تکلیف و بعد از تکلیف وجود ندارد. لذا نفس کودکی که به خاطر زمینه‌های تربیتی قبل از تکلیف به انجام اعمال حسنه گماشته می‌شود، با نفس کودکی که در شرایطی خلاف آن قرار گرفته است، با یکدیگر متفاوت خواهند بود.

### ج) کسب ملکات با حرکت جوهری

حدوث ملکات در نفس، مرتبط با اعمال و افعال است. بر اساس اتحاد عمل با عامل، انجام فعل، تأثیری بر روی نفس خواهد داشت که آن را «حال» می‌نامند، اما اگر افعال تکرار شوند، احوال نیز تبدیل به ملکات می‌گردند. بنابراین حال و ملکه آثار افعال هستند ولی از نظر شدت و ضعف با هم فرق دارند به نحوی که افزایش احوال نفسانی، موجب ایجاد ملکه در نفس می‌شود. البته ملکات منحصر در ملکات عملی نیستند، بلکه علم نیز با تکرار، ملکه علمیه می‌سازد و رسوخ در نفس پیدا می‌کند (کلینی و صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۷۶). بدین ترتیب ریشه وسعت وجودی نفوس، علم و عمل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۷۱) که با تکرار آنها، ملکه به وجود می‌آید. پس همان‌گونه که علم و عمل، امور عارض بر نفس نبوده و موجب تغییر در جوهر نفس‌اند، بر اساس حرکت جوهری، ملکات نیز امور عارض بر نفس نبوده، بلکه با نفس متحد شده و بر اساس نوع ملکه، نفس از نظر وجودی، وسعت یا ضیق پیدا می‌کند، یعنی تنها ملکات فاضله‌اند که می‌توانند موجب وسعت وجودی نفس شوند.

افرادی که در کودکی تحت تعلیم و تمرین اعمال نیکو واقع می‌شوند و ملکات نیکو در نفس آنها ایجاد می‌شود، یا تحت تعلیم علوم مختلف قرار می‌گیرند، دارای وسعت وجودی بیشتری نسبت به افرادی هستند که چنین زمینه‌ای در علم و عمل و تمرین و تأدیب نیافته‌اند؛ به قدری که رسوخ ملکات در نفس ممکن است تعلیم افراد بالغ و تأدیب آنان را دشوار یا غیرممکن سازد (کلینی و صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۷۷). در واقع با اینکه همه این افراد به لحاظ خلقت ظاهری، انسان‌اند اما حقیقت وجودی آنان به واسطه حرکت جوهری و با علوم، اعمال و ملکات مختلف، متفاوت از یکدیگر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۶۳،

ص ۴۷۸)، به نحوی که حرکت جوهری نفوس به واسطه اتحاد علم و عالم و یا عمل و عامل، منوع انسان می‌گردد (حسن‌زاده، ۱۳۶۶، ص ۴۳۱).

با توجه به اینکه وسع را احاطه معنا نموده و احاطه را شامل دو قسم حقیقی و اعتباری دانستیم، از آنجا که حرکت جوهری نفس، توسعه حقیقی نفس را موجب می‌شود، تفاوت وسع نفوس انسانی را در قسم حقیقی - و نه اعتباری - آن توضیح می‌دهد.

### ۵. نقش حرکت جوهری در تبیین رابطه تکلیف با وسع

بر اساس آیات قرآن، اگر انسان‌ها از نظر وسع متفاوت هستند، تکالیف آنها نیز متناسب با وسع آنها متفاوت خواهد بود. از آنجاکه وسع، امری در حیثه تکوین است، برخی این تناسب را «تطابق تکوین و تشریح» نام‌گذاری می‌کنند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۹۸)؛ اما بر اساس حرکت جوهری چگونه می‌توان تناسب تکلیف با وسع را توضیح داد؟

#### ۱-۵. ارتباط وسع و تکلیف با حرکت جوهری

در هر حرکتی، هر مرحله‌ای از وجود شیء، در حالی که دارای فعلیت خاصی است، قوه کمال بعدی را دارد. در حرکت جوهری، این فعلیت و قوه، صورت و ماده نامیده می‌شود، که صورت فعلی شیء در عین حالی که فعلیتی خاص برای شیء است، ماده برای کمال بعدی نیز محسوب می‌گردد که از آن با ترکیب اتحادی ماده و صورت یاد کردیم. پس هر انسانی با توجه به ویژگی‌هایی تکوینی و تربیتی قبل از تکلیف، دارای سعه وجودی خاص و صورت ویژه‌ای است. هر صورت ویژه، ماده و قوه ویژه خود را نیز دارد، زیرا ترکیب ماده و صورت، انضمامی نیست که بتوان گفت ماده و قوه یکسانی به صورت‌های مختلف ضمیمه شده است، بلکه به دلیل ترکیب اتحادی آنها، قوه و ماده، اقتضای صورت بلکه خود صورت است اما با دو لحاظ؛ یعنی یک وجود بسیط، در عین حالی که صورت است، ماده هم هست.

حال اگر صورت شیء اول با صورت شیء دوم متفاوت باشد، به معنای آن خواهد بود که ماده شیء اول نیز با ماده شیء دوم متفاوت است. ماده شیء اول، استعدادی است که صورت شیء اول داراست و ماده شیء دوم، استعدادی است که صورت شیء دوم دارد. پس تفاوت صورت همان تفاوت ماده است به دلیل اتحاد ماده و صورت. بنابراین اگر در مورد انسان‌ها، تفاوت وسعت وجودی آنان را ثابت کردیم، یعنی بیان نمودیم که صورت‌های بالفعل انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است و هر انسانی وسعت وجودی خاصی دارد، با اینکه وسعت وجودی، فعلیت و صورت بالفعل انسان‌ها را بیان می‌کند، اما تفاوت در وسعت وجودی آنها، به معنای تفاوت در قوه و استعداد آنها خواهد بود. لذا تفاوت وسع، ملازم با تفاوت استعداد و قوه بلکه عین آن است، بنابر اینکه موجود

مورد بحث، هنوز در حال حرکت است و استعداد و قوه در وجود او هنوز معنا دارد.

در تکلیف، خداوند انسان را به اموری امر و از اموری نهی می‌کند و امر و نهی او در جهت به فعلیت رسیدن استعدادهایی است که در درون انسان نهفته است، زیرا متعلق تکلیف، عمل است و از آنجا که عمل با نفس متحد است، امر به عمل، به معنای امر انسان به توسعه وجودی‌اش به واسطه عمل است؛ یعنی خداوند به انسان امر می‌کند که سعه وجودی‌اش را بیشتر کند و این مسئله به واسطه انجام اعمال و افعال صورت می‌پذیرد. باید توجه داشت که کسب علم نیز در اینجا یک نوع عمل است، چنان‌که کسب ملکات نیز از طریق عمل حاصل می‌شود.

در مقابل امر به انجام برخی افعال، خداوند نهی از انجام برخی افعال دیگر دارد؛ افعال متعلق نهی، موجب ضیق وجودی انسان می‌شوند. در واقع تکلیف نمودن انسان، به این معناست که خداوند از انسان توقع دارد که فعلیت‌هایی متناسب با استعداد وجودی کنونی‌اش کسب نموده و موجب حرکت جوهری توسعه‌ی نفسش گردیده و به سمت کمالات بالاتر صعود نماید و از سوی دیگر، اعمالی که در جهت نقص و حرکت جوهری تضییقی اوست، نهی نموده و در واقع از او خواسته است که حرکت جوهری تضییقی نداشته باشد. بنابراین فعلیت کمالی، متعلق امر الهی و فعلیت نقضی متعلق نهی الهی است. نتیجه آنکه، وسع، قوه و استعداد نفس انسان است و تکالیف، فعلیت مورد انتظار از قوه.

## ۲-۵. تناسب فعلیت مورد انتظار با قوه در حرکت

همان‌گونه که گفتیم حرکت انسان به دو صورت است: حرکت جبلی و ارادی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۱). ملاصدرا حرکت جبلی را حرکت بدون تکلف می‌داند (همان، ص ۸۱)؛ زیرا حرکت جبلی به صورت تکوینی و طبیعی در شیء رخ می‌دهد. حرکت با تکلف، در واقع حرکتی است که انسان باید با اراده خود در تحقق آن تلاش کند و تکلیف یعنی آنچه که سختی تلاش و اراده و انتخاب در درون خود دارد، مربوط به حرکات ارادی انسان است. پس آنچه که از اراده انسان خارج باشد، متعلق تکلیف واقع نمی‌شود.

با توجه به استعدادهای متفاوت انسان‌ها، فعلیت‌های مورد انتظار از آنها نیز متفاوت می‌شود، زیرا معنی ندارد که فعلیتی از موجودی مورد انتظار باشد که قوه آن در شیء مورد نظر وجود ندارد. در حرکت جبلی، تمام آنچه که برای تحقق فعلیت لازم است، به صورت طبیعی و بدون دخالت اراده و انتخاب و تلاش فراهم است ولی در حرکت ارادی، علاوه بر زمینه‌های طبیعی، وجود اراده نیز برای تحقق فعلیت شرط است. اگر در حرکات جبلی، از موجود فاقد قوه نمی‌توان توقع داشت که فعلیت متناسب با آن برای او تحقق پیدا کند، مثل اینکه از دانه گندم نمی‌توان انتظار داشت که به

حیوان تبدیل شود؛ در حرکات ارادی نیز چنین است که اگر استعداد و قوه مربوط در فرد وجود نداشته باشد، نمی‌توان توقع داشت که با اراده، فعلیت مربوط به قوه مفقود، برای فرد تحقق پیدا کند. پس در عالم، موجودات مختلف با صور مختلف، دارای قوای مختلف بوده و اگر قوا متفاوت شد، فعلیت‌های مورد انتظار از آنها هم متفاوت خواهد بود. بنابراین در حرکات ارادی نیز از هر فردی، حرکت جوهری توسعی متناسب با قوه او مورد توقع است و از آنجا که وسع همان استعداد، و تکلیف، فعلیت مورد انتظار از آن استعداد است، تناسب فعلیت مورد انتظار از شیء با استعداد او، به معنای تناسب تکالیف با وسع است. در نتیجه هر انسانی، تکالیفی متناسب با وسع و وجودی‌اش خواهد داشت و چون وسع و وجودی انسان‌ها قبل از تکلیف متفاوت است، تکالیف انسان‌ها نیز متفاوت از هم خواهد بود.

### ۳-۵. تشکیکی بودن وسع و تکلیف

اگر در تفسیر متداول از رابطه وسع و تکلیف، نظر به نوع انسانی می‌شد و در واقع انسان نوع واحدی لحاظ می‌گردید که خداوند به نوع انسان، تکلیف فراتر از توان عادی‌اش نمی‌کند مثل تکلیف به پرواز، با حرکت جوهری، نوع نگاه به این رابطه، محدود به این نگرش نمی‌شود، زیرا انسان‌ها علاوه بر مشترکاتی که دارند که باعث شده همگی لایق نام بشر باشند<sup>۱</sup>، دارای تفاوت‌هایی در نفوسشان نیز هستند به نحوی که این تفاوت‌ها موجب کثرت نوعی آنها می‌گردد.

با اینکه عبارات ملاصدرا در کثرت نوعی نفوس انسان، ناظر به عالم آخرت و نتیجه حرکت ارادی آنها بوده و او نفوس بشری را در فطرت ابتدایی متمائل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸)، اما لازمه حرکت جوهری ملاصدرا، تفاوت انسان‌ها از ابتدای تکوین است. این تفاوت از آن جهت تفاوت نوعی محسوب می‌گردد که وجود نفوس، تشکیکی بوده و از هر درجه‌ای از وجود، ماهیتی متفاوت با سایر درجات انتزاع می‌گردد. در نتیجه ماهیات نوعی نفوس متفاوت می‌گردد، چراکه اگر برای درجات مختلف وجودی، ماهیت یکسان در نظر بگیریم، منجر به تشکیک در ماهیت می‌شود که محال است<sup>۲</sup>.

بدین ترتیب با وجود تفاوت انسان‌ها در خلقت و نیز تفاوت‌های ناشی از تربیت و تعلیم و محیط و هم‌نشین و...، انسان‌ها در مراتب تشکیکی وجود، در یک مرتبه از نظام تشکیکی وجود قرار نخواهند داشت؛ بلکه به میزان وسعت وجودی ایجادشده برای آنها، مراتب تشکیکی در وجود انسان

۱. «انا بشر مثلکم» (کهف (۱۸) ۱۱۰).

۲. در تشکیک در ماهیت: ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۳.

ها محقق بوده و متناسب با مراتب تشکیکی آنها در وسع، تکالیف متناسب با وسعشان نیز دارای مراتب تشکیکی خواهد بود.

### ۶. پیامد تبیین فلسفی ارتباط تکلیف با وسع در فرجام مستضعف

تفاوت تکالیف افراد می‌تواند در تعیین تکلیف اثر گذارد و یا در درجه و میزان تکلیف متعین، مؤثر باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۹۸). مثلاً فردی که دارای علم به دین حق نبوده و جاهل قاصر در جهل خود است، اساساً مکلف به تکالیف دین حق نخواهد بود، زیرا سعه وجودی اش با توجه به اتحاد علم و عالم، در حدی نیست که تکلیف دینی را بر او واجب کند؛ اما افرادی که علم به حصول تقوا دارند، با اینکه تکلیف تقوا در مورد همه آنها متعین است، اما میزان تقوای مورد انتظار از هر یک با توجه به وسع وجودی متفاوت آنها قبل از تکلیف، تفاوت پیدا خواهد کرد.<sup>۱</sup> مسئله مستضعف از نوع اول است که بر اساس رابطه وسع و تکلیف، به فرجام‌شناسی او می‌پردازیم.

#### ۱-۶. نسبی بودن وسع و تکلیف

وسع در نگاه کلی به آن، یعنی هنگامی که سنخ وسع را در نظر می‌گیریم، امری تشکیکی است؛ اما هنگامی که به وسع یک شخص نظر می‌کنیم، او را در مرتبه‌ای از این امر تشکیکی می‌یابیم که نسبت به مافوق خود، ضیق‌تر و نسبت به مادون خود وسیع‌تر است. بنابراین وسع و در مقابل آن ضیق در شخص واحد، امری نسبی خواهد بود. از این رو برخی به نسبی بودن سعه و ضیق اشاره داشته‌اند (همان).

با توجه به تعریفی که از مستضعف صورت گرفت و در آن قید «بدون اختیار» اخذ گردید، روشن می‌شود که تفاوت مستضعف از غیرش، تفاوتی نه اختیاری و براساس انتخاب آگاهانه، بلکه تکوینی و تحت شرایط غیرارادی بوده است. بنابراین این تفاوت به تفاوت در وسع باز می‌گردد، نه تفاوتی که انسان‌ها با انتخاب خود در سرانجام خود ایفا می‌کنند. چنان‌که گفته شد، فردی که اطلاعی از دین حق ندارد و در این جهل خود، مقصر نیست، مانند پیروان سایر ادیان یا افراد بی‌دین، یا افرادی که توانایی عمل به تکالیف کلی الهی را به دلیل سلطه حاکم ظالم نداشته و امکان هجرت نیز برای آنان فراهم نبوده است و ... جزء مستضعفین هستند.

بر اساس رابطه وسع و تکلیف و نسبی بودن وسع، تکلیف نیز نسبی می‌شود. شایان ذکر است که مقصود از نسبی بودن تکلیف، نسبی بودن تکلیف منجز است، نه تکلیف تشریح شده. مسلم است تکالیفی که از سوی خداوند تشریح شده، با توجه به خطابات عام، امری کلی و عمومی است؛

۱. سعه وجودی افراد با عمل به تکالیف بعد از تحقق اصل تکلیف نیز متفاوت می‌گردد.

اما این تکالیف عام، در مورد همه افراد به نحو یکسان تنجز پیدا نمی‌کند؛ بلکه علم و استطاعت و ... که مربوط به میزان وسع فرد است، میزان تنجز تکالیف را متفاوت می‌کند. تکلیفی که در فرجام‌شناسی انسان نیز مؤثر است، تکلیف منجز است که معیار ثواب و عقاب است نه تکلیف عام تشریح شده از جانب خداوند.

نکته قابل توجه اینکه تفاوت وسع مستضعف از غیر خود موجب آن نمی‌شود که او هیچ تکلیفی نداشته باشد. حتی اگر جاهل قاصر فردی بی‌دین باشد، تکلیف مورد انتظار از یک عالم، از او انتظار نمی‌رود، ولی به میزان سعه وجودی‌اش، دارای تکلیف خواهد بود. نسبی بودن وسع و تکلیف باعث می‌شود که چنین فردی گرچه وسع عالم به دین حق و در نتیجه تکلیف او را ندارد، اما به حد عقل و هوش و استعداد و توانایی‌اش، دارای تکلیف است.

#### ۶-۲. بهره‌مندی نسبی مستضعف از پاداش

درباره فرجام مستضعف، اقوال مختلفی مطرح است. آنچه که بر اساس آیات قرآن، واضح و مورد اتفاق است این است که مستضعف نسبت به تکالیفی که علم یا توانی در انجام آنها نداشته و برطرف نمودن این مانع (جهل و عجز) در اختیار و توان او نبوده، نزد خدا معذور است و به خاطر عدم انجام آن تکالیف عقاب نمی‌شود؛ اما در خصوص اینکه آیا چنین افرادی مستحق پاداش نیز هستند یا خیر، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی با بررسی دیدگاه شماری از اندیشمندان معتقد شده‌اند که آنان به ورود مستضعفان به بهشت نیز باور دارند (کاسمی، جعفری، ۱۳۹۴، ش ۴۰، ص ۱۵۹) و برخی نیز در بررسی دیدگاه اندیشمندان به این نتیجه رسیده‌اند که مستضعفان پس از خاتمیت، مستحق پاداش نیستند (دادجو، ۱۳۹۴، ش ۴۳، ص ۱۲۵). از این رو با توجه به تفسیری که از آیات قرآن بر اساس حرکت جوهری صورت پذیرفت، به فرجام مستضعف در بهره‌مندی یا عدم بهره‌مندی از پاداش می‌پردازیم.

بر اساس آیات دسته سوم که به معیار فرجام انسان‌ها اشاره داشت، ملاک بهره‌مندی‌های انسان‌ها در آخرت میزان تلاش اختیاری انسان دانسته شد. از طریق حرکت جوهری نیز روشن گردید که تکلیف یعنی فعلیت مورد انتظار از انسان‌ها، همان حرکت جوهری توسعه‌ی انسان است به مقدار قوه و استعدادی که دارد؛ لذا هر کس به میزان حرکت جوهری توسعه‌ی‌اش که با انتخاب آگاهانه و اختیار خود، به آن دست می‌یابد، مستحق پاداش و بهره‌مندی در آخرت خواهد بود.

از آنجاکه درباره مستضعف گفته شد که وسع او با وسع غیر مستضعف متفاوت بوده و در نتیجه تکلیف او نیز متفاوت است، به میزان تکلیفی که دارد و تلاشی که در انجام تکالیفش صورت داده و در واقع به میزان حرکت جوهری توسعه‌ی‌اش، مستحق بهره‌مندی از پاداش است.

بنابراین فرجام انسان بر اساس میزان حرکت توسعی او مشخص می‌گردد، نه درجه فعلیت اکتسابی‌اش. چه بسا درجه فعلیت اکتسابی مستضعف از غیرمستضعف پایین‌تر باشد ولی میزان حرکت توسعی‌اش بیشتر بوده باشد. به عبارت دیگر فرجام افراد با مقایسه فعلیت افراد با یکدیگر معین نمی‌گردد، بلکه در هر شخصی، فعلیت وجودی او با قوه وجودی‌اش قیاس شده و میزان حرکتش لحاظ می‌گردد؛ زیرا معیار فرجام، میزان عمل به تکلیف است و میزان عمل به تکلیف، میزان حرکت وجودی فرد است، و این معنای ارتباط تکلیف با وسع و تعیین فرجام بر پایه سعی و تلاش افراد است.

نتیجه این سخن آن است که نمی‌توان فرجام مستضعفین را صرفاً رهایی از عذاب به دلیل استضعاف آنها دانست، بلکه آنان نیز می‌توانند از پاداش الهی به دلیل عمل به تکالیف بهره‌مند شوند، گرچه تکالیف آنها با تکالیف غیرمستضعفین از نظر درجه و شکل افعال، متفاوت باشد.

## ۷. نتیجه

در آیات قرآن، به تناسب تکلیف و وسع مکلف اشاره شده است. برخی این آیات را در معنای امتناع تکلیف بمالایطاق برای نوع انسان بیان کرده‌اند، اما با توجه به حرکت جوهری در نفس، انسان‌ها به دلیل حدوث جسمانی و تفاوت در منشأ جسمانی‌شان مثل نطفه و والدین و... دارای نفوس متفاوت خواهند بود. پس از تکوّن نفس مجرد و قبل از تنجز تکلیف نیز، اموری چون تعلیم و تربیت و عادت و محیط، بر نفس افراد مؤثر بوده و موجب تنوع نفوس انسانی بر اساس حرکت جوهری نفس در علم، عمل و ملکات می‌گردد. از این رو نفوس انسان‌ها در وسع با یکدیگر متفاوت خواهند بود. از آنجا که وسع، قوه و استعداد انسان، و تکلیف، فعلیت و حرکت جوهری توسعی مورد انتظار از انسان است، مسلماً هر فعلیتی از هر انسانی مورد انتظار نخواهد بود، بلکه فعلیت‌های مورد انتظار یعنی تکالیف هر انسانی با توجه به قوه و ظرفیت و وسع او متفاوت می‌شود. بدین ترتیب، تکلیف، همچون وسع، امری تشکیکی و نسبی خواهد بود. پیامد این رویکرد در فرجام مستضعفین این است که تکلیف این دسته از افراد بر اساس وسع آنها معین می‌گردد و با اینکه این دسته از افراد نسبت به برخی تکالیف که جاهل یا عاجز نسبت به انجام آنها هستند، معذورند، اما نسبت به وسع خود، مکلف بوده و به میزان انجام تکلیف خود، مستحق پاداش می‌گردند.

منابع

- قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر (ج ۴). تحقیق طاهر أحمد الزاوی، محمود محمد الطناحی. بیروت: المكتبة العلمیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (النفس) (ج ۲). تحقیق سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی (ج ۱). تحقیق سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغه (ج ۶). تحقیق عبد السلام محمد هارون. قم: دارالفکر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۸ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰ق). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۱). تحقیق واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت. قم: بنیاد بعثت.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه (ج ۳ و ۴). تحقیق احمد عبدالغفور عطار. چاپ چهارم. بیروت: دار العلم للملایین.
۹. حائری تهرانی، میر سیدعلی (۱۳۷۷). مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر (ج ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). اتحاد عاقل به معقول. چاپ دوم. تهران: حکمت.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
۱۲. حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق). انوار درخشان (ج ۲). تحقیق محمدباقر بهبودی. تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۳. دادجو، یدالله (۱۳۹۴). «معذوریت یا استحقاق پاداش برای پیروان قاصر ادیان دیگر با توجه به خاتمیت نبوت». اندیشه نوین دینی، ۱۱ (۴)، ص ۱۱۱-۱۲۸.

۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق). الایمان والکفر فی الکتاب و السنه. قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۳ق). رسائل و مقالات (ج ۴). قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰الف). اسرار الآیات (ج ۱). تصحیح محمد خواجهوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰ب). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵). تصحیح محمد خواجهوی. قم: بیدار.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة (ج ۳، ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹). قم: مکتبه المصطفوی.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵). چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲). چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۴). تحقیق سید احمد حسینی. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۲). تحقیق احمد قصیرعاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱ و ۲). چاپ ششم. قم: سمت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). «حکمت متعالیه». درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی (ج ۳). زیر نظر محمد فنایی اشکوری. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سمت.

۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۱ و ۲ و ۵). چاپ دوم. قم: انتشارات هجرت.
۳۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۸). درس نامه علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. چاپ پنجم. قم: سمت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران.
۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۱). تحقیق حسین اعلمی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الصدر.
۳۲. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۶ و ۷). چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر القمی (ج ۱). تحقیق سید طیب موسوی جزایری. چاپ چهارم. قم: دار الکتب.
۳۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۲). تحقیق حسین درگاهی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۵. قیومی مقری، احمد بن محمد بن علی (۱۴۱۸ق). المصباح المنیر (ج ۱). تحقیق یوسف الشیخ محمد. بیروت: المكتبه العصریه.
۳۶. کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر (ج ۱ و ۷). تحقیق بنیاد معارف اسلامی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۳۷. کاظمی، سیدیحیی، جعفری، امیرقلی (۱۳۹۴). «رابطه استضعاف و نجات از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری»، اندیشه نوین دینی، ۱۱ (۱)، ص ۱۷۰-۱۵۹.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی (ج ۴). تصحیح محمد خواجهوی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱۰، ۱۳). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱۱). چاپ هفتم. تهران: صدرا.
۴۱. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن (ج ۴). چاپ دوم. بیروت: موسسه اهل بیت.