

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال دهم، زمستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۸

تحلیل فلسفی توبه در پرتو حرکت جوهری از منظر انسان‌شناسی صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

جواد نظری *

هادی ملک‌زاده **

تحلیل رایج کلامی توبه، آن را مسئله‌ای استحقاقی (ارزشی) عنوان می‌کند و در نهایت، آن را چشم‌پوشی مولا از تعذیب عبد می‌داند. حقیقت آن است که این تحلیل، حتی اگر صحیح باشد، نارسا و ناقص است و تنها بخشی از حقیقت توبه را نشان می‌دهد. آیا می‌توان، به‌جای تحلیل کلامی و رایج، تحلیلی وجودی و فلسفی از این مسئله ارائه داد؟ تحلیلی که توبه را طلب وجودی جدید و قبول آن را افاضه آن از موجود برتر بدانند؟ چنین تحلیلی علاوه بر اینکه با متون دینی همخوانی بیشتری دارد، عقلانی‌تر و دلنشین‌تر است. در این تحلیل، پیش از اینکه قبول توبه مسئله‌ای لازم و اخلاقی باشد، نظام وجودی و علی معلولی جهان معد آن است. قبول توبه از این منظر، رسیدن عبد است به مرحله‌ای که در آن مستعد جوهر پسین است و در حقیقت، قبول توبه از همین تبدیل وجودی و

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام.

** دانشجوی دکتری دانشگاه معارف قم.

جوهری انتزاع می‌شود. به نظر می‌رسد مسئله توبه جز با حرکت جوهری نفس قابل تبیین نیست و یا حداقل، حرکت جوهری اشتدادی نفس، بهترین تبیین فلسفی موجود به‌شمار می‌رود. این نوشتار درصدد است جوهر توبه را به مدد حرکت جوهری و غنای فلسفه صدرایی در مقوله انسان‌شناسی تحلیل و تبیین کند و به نارسایی تحلیل کلامی و فلسفه غیرصدرایی اشاره داشته باشد.

واژگان کلیدی: توبه، حرکت جوهری، حرکت جوهری انسان، اختیار،

ملاصدرا.

مقدمه

توبه در لغت یعنی مطلق برگشتن، یا برگشتن از معصیت به طاعت. البته چون درباره خدا نیز به کار می‌رود بهتر است در لغت آن را مطلق برگشتن بدانیم. چون معصیت معنای محصلی در باب خدا ندارد که برگشتن تحصیل و تعیین معنایی پیدا کند.^۱ توبه در اصطلاح شرعی چنین تعریف شده است: ترک گناه و پشیمانی از آن به دلیل قبح آن و عزم بر عدم عود و حتی المقدور تدارک آنچه فوت شده است (المفردات فی غریب القرآن، لسان العرب، مجمع البحرین، توبه). در کلمات نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: توبه ندامت قلبی، استغفار با زبان، ترک با جوارح و نیت عدم عود است (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۷).

دیدگاه متکلمان درباره توبه

دغدغه اصلی متکلمان بعد از اجماع بر وجوب توبه آن است که آیا پس از توبه عبد، پذیرش آن و اسقاط عقاب بر مولا لازم است؟ اگر عبد توبه تام کند، اما

۱. إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ. (بقره: ۵۴).

خدا نپذیرد و عقاب کند، آیا خدا ظلم کرده است که در این صورت عقلاً قبیح خواهد بود؟ البته شرعاً مشخص است که خدا توبه را می‌پذیرد و امت اسلامی بر آن اتفاق دارند (فتاوی، ۱۴۰۹، ۱۶۶/۵ - شبر، ۱۴۲۴، ۵۲۳/۲). معتزله قائل اند عقلاً بر خداوند واجب است عقاب گناهکار را با توبه بردارد، اما مرجئه گفته‌اند: خداوند تفضلاً عقاب را از گناهکار بر می‌دارد و بخشش بر او واجب نیست (حلی، ۱۴۱۳: ۴۲۳). اشاعره و امامیه گفته‌اند در لسان شرع اگر توبه با شرایط باشد حتماً قبول خواهد شد (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۱۷ - شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۰۵ - شبر، ۱۴۲۴: ۵۲۳/۲). اشاعره بر این باورند که پذیرش توبه عقلاً بر خدا واجب نیست. شیخ طوسی و علامه حلی به دیدگاه اشاعره تمایل دارند. محقق طوسی در تجرید الاعتقاد توقف کرده است. ادله وجوب عقلی بخشش بر خدا مخدوش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ۳۷۰/۱). اصولاً امامیه وجوب عقلی را نمی‌پذیرند و آن را تفضل و رحمت خدا می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۹ - سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۳۱/۴).

روشن است اگر بحث از این جهت مطرح شود، جنبه‌های انسان‌شناختی و وجودی مسئله توبه مغفول می‌ماند. به عبارت دیگر، متکلمان تنها بحث را از منظر فاعلی و اخلاقی مطرح می‌کنند، به این معنا که می‌پرسند آیا پذیرش توبه بر خدای متعال به‌عنوان فاعل مختار از منظر ارزش‌شناختی عقلاً واجب است و عبد مستحق مغفرت است؟ اما از منظر وجودشناختی می‌توان پرسید: آیا قبول توبه عبد، اصولاً مسئله‌ای اعتباری است - به این معنا که ملائکه، مانند قراردادهای اجتماعی و حقوقی گناه انسان را از روی لوح ملکوتی پاک کنند یا خداوند از عذاب کردن انسان مانند قاضی دادگاه دست بردارد - و یا مسئله‌ای حقیقی است - به این معنا که شخص گناهکار، حقیقتاً وجوداً استعداد عوض شدن را دارد،

و می‌تواند از وجود مبتذل بطلانی به هستی متعالی حقانی سلوک و صیروت کند و تقاضای توبه، در حقیقت تقاضای افاضه وجود جدید از حقیقت مطلق به زبان استعداد وجودی است؟- یعنی مسئله صرفاً تشریحی نیست، بلکه از امور تکوینی به‌شمار می‌رود و نه تنها به «باید» فاعلی مربوط می‌شود بلکه به متن «بود» قابلی نیز نفوذ ذاتاً ضروری دارد.

البته این تحول وجودشناختی تهافتی با آن باید ارزش‌شناختی ندارد. متکلمان «باید» را دیده‌اند اما از «بود» بی‌خبر مانده‌اند. به دیگر سخن فاعل مفیض و امداد آسمانی را فهمیده‌اند، اما از قابل معد و اعداد زمینی غفلت ورزیده‌اند. قابلیت قابل شرط تحقق افاضه و فاعلیت فاعل است. مانند امکان ذاتی انسان که شرط تکون انسان است و اگر انسان ممتنع بود، فاعلیت فاعل نیز فعلیت نمی‌یافت. البته از منظر وجودی نیز، مسئله را به دو نحو می‌توان طرح کرد: اگر توبه را گونه‌ای از تغییر تدریجی وجودی بدانیم، آیا این تغییر از سنخ تغییر در عرض است یا جوهر؟

تفاوت نگاه کلامی و نگاه فلسفی

متکلمان در مباحث خداشناسی بیشتر با روش فلسفی می‌اندیشند و استدلال می‌کنند؛ اما پس از اثبات خدا و صفات او، در مباحث مربوط به نبوت، معاد و انسان‌شناسی از اسلوب‌های کلامی بهره می‌برند؛ یعنی بیشتر بر توانایی فاعلی خالق تکیه می‌کنند تا بر علیت اعدادی اشیاء و مخلوقات؛ بر احکام و عوارض فاعلیت فاعل انگشت تأکید می‌نهند و از قواعد نفس‌الامری حاکم بر قابلیت قوایل غفلت می‌ورزند. برای توضیح این مطلب بهتر است به مسئله معاد اشاره کنیم؛ معاد را دو گونه می‌توان اثبات کرد:

۱- نابودی انسان و بی‌جزا ماندن رفتارهای او اخلاقاً قبیح است و خدای متعال قبیح انجام نمی‌دهد، پس معاد واجب است.

۲- انسان مجرد است و امر مجرد اقتضای دوام دارد و بلکه عروض فساد و نابودی بر آن امکان ندارد (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۳/۳۳۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، برهان نخست، فقط بر فاعلیت فاعل تکیه می‌کند، اما برهان دوم بر خود پدیده و اوصاف ذاتی آن تأکید دارد و البته این به معنای بی‌اعتنایی به علت فاعلی نیست. تحلیل کلامی می‌تواند دقیق و معتبر باشد، اما تحلیل فلسفی، دقیق‌تر و عقل‌پذیرتر است؛ زیرا اولاً اثبات یک موضوع از طریق علت فاعلی فرع آن است که خود آن موضوع فی‌نفسه ممکن باشد و در تحلیل فلسفی نه تنها بر امکان موضوع که بر معد بودن آن برای حالت بعدی تأکید می‌کند. ثانیاً در استنتاج وجودی، نظام اخلاقی عالم و کیفیت اعدادی آن با یکدیگر هماهنگ هستند، اما در استنتاج اخلاقی این موضوع تعریف و اثبات نمی‌شود. ثالثاً در رویکرد کلامی علم اجمالی در زمینه ایمانی به دست می‌آید و کمی بوی تعبد می‌دهد، اما در رویکرد فلسفی علم تفصیلی بدون چاشنی ایمان تحصیل می‌شود و تابش تحقیق، شاخص خرد را تحقق می‌بخشد و طعم تعبد شامه خرد را نمی‌آزارد.

در رویکرد متکلمان به مسئله توبه، اراده خداوند مورد بحث قرار می‌گیرد و نه خود توبه به مثابه امری وجودی. دقیقاً مشخص نیست پیش از توبه و پس از آن، انسان وجوداً تغییر کرده است و اگر آری، این تغییر جوهری است یا خیر؟ قبول توبه بر این اساس چه توجیهی می‌یابد؟

نخست مقدمات تحلیل فلسفی توبه را بر اساس حکمت متعالیه پیگیری

می‌کنیم و به فقر نظام‌های رقیب در تحلیل مسئله توبه اشاره خواهیم کرد. ابتدا مقدمات بحث توبه در انسان را بیان می‌کنیم تا به فهم، تحلیل و اثبات مقصود نائل شویم.

حرکت جوهری عالم ماده

طبق نظر ملاصدرا عالم ماده با همه جواهر و اعراض در حرکت است و هیچ ثباتی بر آن حکمفرما نیست. عالم از نظر او سیال، اما ثابت‌نماست. این دیدگاه مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود است و ماهیات و تعینات شئون و تطورات وجودند:

پس عالم با همه آنچه در آن است، در هر آنی جلوه دیگر از آن پدیدار می‌شود، معدوم می‌شود و مشابه آن در آنی دیگر به وجود می‌آید. و چون این امثال ممتد متعاقباً و از پی هم می‌آیند و بدل‌هایی شبیه به همند، گمان می‌شود که اشخاص باقی‌اند و حال آنکه چنین نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۹۷).

ملاصدرا بر این امر براهین متعددی اقامه کرده است. شاید مهم‌ترین آنها، اثبات حرکت جوهری بر اساس حرکت در اعراض است. در این استدلال گفته می‌شود حرکت در عرض بدون حرکت در جوهر امکان‌پذیر نیست، زیرا اعراض شئون جواهرند و به وجود واحد موجودند. و از آنجاکه هر موجود مادی حداقل در برخی اعراض متحرک است، پس همه عالم مادی با همه اعراض و جواهرش در حرکت هستند (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۵۱/۳).

تقسیم حرکت به اشتدادی و غیراشتدادی

حرکت از جهت مقایسه حالت سابق و لاحقش به چهار نوع قابل تقسیم است، زیرا حالت سابق و لاحق حرکت یا:

- (۱) کاملاً به یکدیگر شباهت دارند، مانند رنگ کاغذ در دو زمان.
و یا غیر مشابه‌اند که در این صورت یا:
- (۲) حالت سابق و لاحق گرچه شبیه هم نیستند، اما نسبت به یکدیگر کامل و ناقص هم نیستند.
- و یا کامل و ناقص هستند که در این حالت یا:
- (۳) حالت سابق ناقص‌تر از حادث است، مانند نطفه و جنین.
- (۴) یا حالت سابق کامل‌تر از ناقص است، مانند درخت و چوب در فرایند تبدیل درخت به چوب.
- صدرالمتألهین از نوع سوم به «لبس بعد اللبس» و «حرکت اشتدادی» تعبیر می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱، ۳/۲۲۷).

حرکت جوهری اشتدادی

حرکت جوهری اشتدادی یعنی واقعیتهایی که ماهیتی جوهری دارد، برای مثال نطفه از هنگام تکون تا تبدیل شدنش به انسان در طول چهار ماه، واقعیتهایی است که کل آن در یک «آن» موجود نیست، بلکه کل آن در طول تمام چهار ماه موجود است و در هر مقطعی که یافت می‌شود با اینکه غیر از مقطعی است که معدوم شده، همه آن کمالات و ویژگی‌هایی را که زایل داشته، به علاوه کمالات و ویژگی‌های دیگری که در زائل یافت نمی‌شود، دارد (پیشین: ۲۲۹). پس حرکت جوهری اشتدادی عبارتست از: «تحول یک جوهر به جوهری کامل‌تر و برتر به صورت متصل و پیوسته».

حرکت جوهری انسان

اگر عالم ماده سراسر سیلان و بی‌ثباتی است، تکلیف انسان در این میان چه

می‌شود؟ انسان که موجودی ملکی – ملکوتی است، در این عالم به حکم عالم ماده محکوم است یا به حکم عالم مجردات؟ بر طبق اصول فلسفه مشاء پاسخ روشن است؛ زیرا از نظر آنها پرسش منتفی است، زیرا حرکت جوهری ممتنع‌الوجود است. بنابراین حرکت جوهری امری مجرد مانند انسان هم غیر ممکن خواهد بود. اما ملاصدرا نه تنها امکان آن را می‌پذیرد، بلکه از منکران آن به‌ویژه از ابن‌سینا در شگفت می‌ماند:

و تعجب از شیخ است که اعتقاد دارد که نفس انسانی از وقتی که در هر ادراکی – حتی ادراک حسی و خیالی – بالقوه است (یعنی در مرتبه عقل هیولانی است)، تا وقتی که به مرتبه عقل بالفعل در اکثر معقولات بلکه در همه آنها می‌رسد، تغییری نمی‌کند که بر ذات آن چیزی صادق باشد که در اوائل خلقتش بر آن صادق نبوده باشد (یعنی در ذات آن هیچ تغییری رخ نمی‌دهد)، به گونه‌ای که ذوات پیامبران و دیوانگان و اطفال بلکه جنین‌هایی که در شکم مادرانند، از حیث ذات و انسان بودن در یک درجه‌اند و اختلاف آنها صرفاً در اعراض غریبی است که به وجود آنها ملحق می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ۳/۲۵۹).

ملاصدرا وجود انسان را از آغاز وجودی مجرد نمی‌داند، بلکه به نظر او، انسان در آغاز، موجودی کاملاً مادی است و فقط حیات نباتی دارد. فرق او با سایر نباتات در این است که وجود نباتی انسان لابشرط و مستعد انسانیت است؛ یعنی می‌تواند به انسان بالفعل تبدیل شود، اما سایر گیاهان چنین نیستند. سپس در بدو تولد، حیات حیوانی می‌یابد و سپس به تدریج به نازل‌ترین مرحله تعقل می‌رسد و به تدریج در همین مسیر رشد می‌کند:

هنگامی که طفل از شکم مادرش خارج شود، نفسش در درجه نفوس حیوانی قرار می‌گیرد تا هنگام بلوغ جسمانی و ظاهری، شخص در این هنگام حیوان

بشری بالفعل است و انسان نفسانی بالقوه، سپس نفسش قدرت می‌یابد که اشیاء را با فکر و تأمل ادراک کرده و عقل عملی را به‌کار گیرد (ملاصدرا، ۸، ۱۴۳۰/۱۲۱).

تقسیم حرکت جوهری به اختیاری و غیر اختیاری

یکی از تقسیمات قابل دفاع بر اساس مبانی ملاصدرا که می‌توان برای حرکت جوهری ذکر کرد، انقسام آن به اختیاری و غیراختیاری است. توضیح مطلب آنکه در بحث جبر و اختیار، بحث بر سر آن است که فعل انسان به‌عنوان یک عرض، آیا معلول خود انسان است یا بر آمده از امری خارج از اراده او؟ ملاصدرا در این بحث از اختیار و امرین‌الامرین دفاع می‌کند؛ به نظر او، انسان در رفتارهای خود، مختار است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۲۷۵/۴-۳۲۶؛ و همو، بی تا، ۳۲۰/۳-۳۴۴).

از طرف دیگر، ملاصدرا انسان‌ها را در بدو حیات دنیوی، فاقد همه کمالات و از نظر نوعی برابر می‌داند. به نظر او، انسان‌ها در مرحله بقا به انواع گوناگونی تبدیل می‌شوند:

نفوس انسانی به حسب فطرت و خلقت نخستین‌شان، در نوع اتحاد دارند، اما به حسب ملکاتی که آنها را از قوه به فعل می‌رساند و به حسب خلقی که از تکرار اعمال برای آنها حاصل می‌شود، کثرت نوعی پیدا می‌کنند، که هر نوعی از آنها با نوعی از ملکات و اخلاق، مناسبت پیدا می‌کنند... (ملاصدرا، بی تا، ۵/۵).

ملاصدرا می‌نگارد:

... هر نفسی از نفوس انسانی، روز قیامت تحت یکی از اجناس اربعه داخل است (سبعیه، بهیمیه، شیطانیه، ملکیه) ... پس نفوس انسانی روز قیامت در اجناس چهارگانه‌ای قرار می‌گیرند و برای هر جنس انواع فراوانی است و برای هر نوعی افرادی غیر محصور (همان: ۲۵۰).

طبق فلسفه ملاصدرا انسان‌ها از چهار قوه برخوردارند:

۱. قوه غضبیه؛

۲. قوه شهویه؛

۳. قوه وهمیه؛

۴. قوه عاقله.

دو قوه نخست، مربوط به بعد تحریکی انسان‌اند و دو قوه بعدی، مربوط به بعد ادراکی او.

اینکه انسان‌ها در مرحله حدوث، نوع واحدی هستند، به دلیل فعلیت نیافتن هیچ‌یک از این قواست. اما در مرحله بقا، هر کدام از انسان‌ها با اعمال جوارحی و جوانحی خود، مبدل به نوع ویژه‌ای می‌شوند. هر کدام از قوای انسان که فعلیت یابد و بر قوای دیگر سیطره یابد، جنس و نوع ویژه‌ای متناسب با آن قوه شکل می‌گیرد. اگر قوه غضبیه در انسان سیطره یابد، انسان مبدل به درنده می‌شود، اگر قوه شهویه برتری پیدا کند، انسان به چارپا تبدیل می‌شود. اگر قوه وهمیه یا قوه عاقله که مربوط به بعد نظری انسانند، سیطره یابند، انسان مبدل به شیطان یا فرشته می‌شود. از این رو، برخی مسیر فرشته‌خویی را پیش می‌گیرند و برخی در راه شیطان شدن گام بر می‌دارند و به شیطان‌های گوناگون تبدیل می‌شوند، کسانی نیز درنده‌خویی پیشه می‌کنند و به درندگان گوناگون مبدل می‌شوند و برخی نیز با لذت‌جویی و استمتاع نفسانی به چارپا تبدیل می‌شوند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

علت تبدیل انسان‌ها به انواع گوناگون، افعال جوارحی و جوانحی آنهاست که به تدریج، تبدیل به ملکه می‌شود و هرانسانی را به نوعی ویژه تبدیل می‌کند. بنابراین انسان خود جوهر خویش را بر می‌گزیند.

می توان این استدلال را اینگونه توضیح داد:

۱. انسان در رفتارهای جوارحی و جوانحی خود مختار است.
۲. رفتارهای جوارحی و جوانحی انسان، به تدریج جوهر او را شکل می دهند و او را تحت نوع خاصی مندرج می کنند.
۳. پس برخی حرکتهای جوهری انسان، اختیاری اند.

هنگامی که این اصول را کنار هم می نهیم، به متریقی ترین بخش انسان شناسی صدرایی می رسیم؛ بر اساس فلسفه ملاصدرا اختیار به مثابه انتخاب نوع و بلکه جنس تقرر معنایی می یابد. در فلسفه مشائی انسان تنها می توانست تغییر صنفی و عرضی بدهد، اما در فلسفه صدرایی انسان می تواند تغییر نوعی و جوهری و حتی تغییر جنسی و جوهری داشته باشد. البته نه فقط در جنس قریب که حتی در جنس متوسط و بعید. زیرا انسانی که تا دیروز سبع بود به فرشته تبدیل می شود و هیچ کدام از انواع سبع نیست؛ یعنی جنس تعویض می شود نه فقط نوع، آن هم جنس غیر قریب.

البته باید دانست که مراد از حرکت جوهری اختیاری، این نیست که انسان، جوهری جدید را ایجاد می کند، زیرا چنین امری محال است. اینکه موجودی، جوهری جدید برای خود ایجاد کند مستلزم آن است که جزء پیشین حرکت که معدوم شده است، جزء بعدی حرکت را ایجاد کند که و در استحاله این امر شکی نیست؛ اجزاء پیشین حرکت، نسبت به اجزاء پسین آن فقط نقش قابلیت اعدادی دارند نه فاعلیت ایجادی. مراد از حرکت جوهری اختیاری انسان این است که انسان با رفتارهای خود، زمینه را فراهم می کند که خداوند او را به جوهر جدیدی مبدل کند؛ یعنی خدای متعال در ادامه حرکت، جوهری متریقی و متعالی را بدیل جوهری منحنط و مبتذل می گرداند نه جوهری مماثل، منحرف و

منسلخ از فطرت الهی انسان. در تحول ناشی از توبه، جوهری ملکی و سفلی که حیوانی شهوت‌پرست یا شیطانی حيله‌گرس، به جوهری علوی و ملکوتی که فرشته‌ای خداپرست است تبدیل می‌یابد. پس علت اختیاری نامیدن این سنخ از حرکت، آن است که اگر رفتارهای اختیاری انسان نبود، هرگز جوهر جدید شکل نمی‌گرفت.

به عبارت دیگر، انسان نسبت به جوهر پسین خود، معد است، به گونه‌ای که اگر رفتارهای اختیاری پیشین انسان نباشد، خداوند جوهر پسین را به او افاضه نمی‌کند. بنابراین آن حرکت جوهری را اختیاری می‌خوانیم، زیرا مستند و مشروط به اختیار انسان است؛ یعنی قابلیت قابل انسانی، مقدمه بعدیت فاعلی ربانی می‌شود.

پس حرکت جوهری بر دو قسم است:

۱. حرکت جوهری اختیاری؛ مانند تبدیل به هر یک از انواع و بلکه اجناس چهارگانه (فرشته، چارپا، درنده و شیطان).

۲. حرکت جوهری غیر اختیاری؛ مانند حرکت جوهری عالم طبیعت، یا

حرکت جوهری انسان از مرحله نباتی به حیوانی.

البته حرکت عرضی نیز به همین دو قسم قابل تقسیم است؛ یعنی حرکت در عرض گاهی غیراختیاری است، مانند عوض شدن رنگ سیب و گاهی اختیاری است مانند حرکت در مقوله علم (البته بر فرض عرض بودن علم و فقط در علوم اکتسابی) یا حرکت در مقوله اراده.

انسان و مسئله تغییر اختیاری خود

از نظر ملاصدرا، انسان نه تنها نوع خود را بر می‌گزیند، بلکه پس از برگزیدن نوع

خود، توان عوض کردن آن را نیز دارد. به عبارت دیگر انسان حتی پس از متعین شدن توسط رفتارهای جوارحی و جوانحی خویش، باز هم می‌تواند خود را عوض کند و باب اختیار و تنوع نوعی و تجنس جنسی او بسته نیست. اگر انسان، نخست جوهر شیطانی، درنده‌ای و چارپایی را بپذیرد و سپس جوهر فرشتگی را انتخاب کند، این تغییر و تحول بنیادین توبه نامیده می‌شود که آتشی جوهرسوز است و در اعماق ذات زبانه می‌کشد و ذات را ذوب می‌کند. بنابراین توبه رویدادی ذات‌سوز و ذات‌ساز است. ذات منحنط را می‌سوزاند و ذات متعالی را می‌رویاند. توبه در انسان هرگز رخدادی سطحی و لقلقه زبان نیست و با گفتن «استغفر الله» تولد و تکون نمی‌یابد. بنابراین توبه، کاری سنگین، عمیق، طاقت‌فرسا و سهمگین است و آسان به دست نمی‌آید.^۱ توبه تولدی دوباره است و هیچ تولدی خالی از تعب و لهب نیست. خیال خام و سفیهانه است اگر بگوییم فعلاً گناه کنیم و لذت ببریم، بعداً توبه خواهیم کرد. توبه توفیق سنگین می‌طلبد. چنان‌که پیش از این اشاره کردیم، در باب توبه میان متکلمان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. معتزله معتقدند واجب است خداوند عقاب گناهکار را با توبه بردارد، اما مرجئه، اشاعره و حتی امامیه گفته‌اند: خداوند تفضلاً عقاب را از گناهکار بر می‌دارد و بخشش بر او واجب نیست. ملاصدرا بحث وجوب قبول توبه بر خدا و عدم آن را، بحثی بی‌معنا می‌داند و معتقد است مسئله قبول توبه امری طبیعی و ضروری است؛ قبول توبه مانند این است که شخص تشنه‌ای آب بخورد و سیراب شود. همان‌گونه که سیراب شدن با

۱. امیرالمؤمنین علیه السلام به شخصی که به زبان می‌گفت: «استغفرالله»، فرمود: مادرت به عزایت

بنشیند، آیا می‌دانی استغفار یعنی چه؟ استغفار درجه علیین است (امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۴: ۵۵۰).

آب امری طبیعی است، قبول توبه نیز امری طبیعی است و بحث از وجوب آن بر خدا بی‌معنی است (ملاصدرا، بی‌تا، ۱۴۹/۳). یعنی اگر کسی به‌راستی توبه کند هرگز خدا دست رد به سینه او نمی‌زند. خداوند یا به کسی توفیق توبه نمی‌دهد یا حتماً او را می‌آمرزد. «مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةَ لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولَ وَ مَنْ أُعْطِيَ الْإِسْتِغْفَارَ لَمْ يُحْرَمِ الْمَغْفِرَةَ» (امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۴: ۴۹۴).

بنابراین مسئله توبه و قبول آن، از نظر ملاصدرا صرفاً مسئله‌ای اخلاقی اعتباری نیست، بلکه خود ساختار ذاتی و علی- معلولی حقیقی عالم نیز اقتضای آن را دارد و خداوند فاعل موجد است. یعنی مشیت الهی به گونه‌ای به نظام فعلی عالم شکل داده است که توبه در آن رد شدنی نیست، نه اینکه خدا اختیار نداشته باشد.

به‌نظر می‌رسد، مسئله توبه جز با حرکت جوهری نفس قابل تبیین دقیق و عقل‌پسند نیست. توضیح آنکه قطعاً فرق میان انسان پیش از توبه و پس از آن، اعتباری نیست، بلکه تفاوتی حقیقی است. این امر مسئله‌ای بدیهی و وجدانی به‌شمار می‌رود که قابل انکار نیست. به‌علاوه، منوط کردن اراده و ثواب و عقاب الهی به امری که کاملاً اعتباری باشد، پذیرفتنی نیست و شامه خرد را می‌آزارد. به‌عبارت دیگر اگر انسان پیش از توبه و پس از آن به لحاظ وجودشناسی هیچ تفاوتی ندارد، پس عقاب انسان عقلاً قبیح است؛ چون گناه از این منظر، تأثیر وجودی ندارد. البته متون دینی نیز بر این مقوله دلالت دارند که به آنها اشاره خواهد شد.

بنابراین قبول توبه، به معنای اضافه شدن کمال به نفس است و چون نفس با کمالات خود، اتحاد وجودی دارد، پس خروج از حالت نخست به حالت بعدی،

جز با حرکت جوهری اشتدادی، قابل توضیح نیست؛ زیرا اگر همه شئون و اعراض انسان، موجود به وجود واحد باشند، پس تغییر یک عرض، مستلزم تغییر در ذات خواهد بود.

به عبارت دیگر، برای توبه، چند تبیین وجود دارد:

- ۱- قبول توبه، امری اعتباری است. این تبیین قابل قبول نیست و تصویری عامیانه و نسبتاً متکلمانه است.
- ۲- قبول توبه از قبیل تغییر در أعراض است و جوهر انسان در آن متحول نمی‌شود، این نگاه هرچند فیلسوفانه، مطابق با فلسفه مشائی است که بهتر از درک متکلمانه است، اما تحلیل دقیق و عمیقی نیست و در سطوح اولیه واقعیت توقف می‌کند و به لایه‌های زیرین نفس الامر نفوذ نمی‌یابد. این تبیین نیز باطل می‌شود، زیرا حرکت در عرض، منطقی‌اً مستلزم حرکت در جوهر است.
- ۳- توبه عبارت از کون و فساد است. این تبیین نیز قابل قبول نیست، زیرا در کون و فساد با تغییر غیرزمانی روبه‌رو هستیم، درحالی‌که توبه امری تدریجی و زمانمند است، نه دفعی و آنی و خارج از ظرف زمان و در طرف آن. از طرفی اصالت وجود ملاصدرا جایی برای هیولا که در نظام ارسطویی حافظ وحدت در کون و فساد است، باقی نمی‌گذارد. در فلسفه صدرایی امتداد و اتصال وجودی حافظ وحدت شخصی اشخاص و اشیاء است، نه ماده اولی و هیولای ماهوی.
۴. حرکت جوهری: قبول توبه، عبارت از افاضه جوهر جدید توسط مبدأ اعلی است و یک نفس الامر عمیق علی - معلولی و فلسفی دارد؛ صرفاً این نیست که ملائکه، گناه انسان را از روی لوحی پاک کنند و یا خداوند از عذاب کردن انسان دست بردارد. مانند مدیر مدرسه که از اخراج دانش آموزان خطاکار در

می‌گذرد و در کارنامه کاغذی آنان مطالب مثبتی می‌نگارد.

البته اضافه جوهر جدید به دو نحو است:

۱. شخص گناهکار که مصداق یکی از انواع اجناس سه‌گانه شیطان، سبع و بهیمه به‌شمار می‌آید، قصد دارد از جوهر پیشین خود دست بردارد و تحت نوع فرشته قرار گیرد. در این صورت، توبه او با اضافه جوهری جدید و مابین با نوع گذشته همراه است. یعنی نوعی مغایر با نوع پیشین به‌صورت پیوسته و متصل داده می‌شود.

۲. شخص گناهکار تحت نوع فرشته قرار دارد - یا حتی تحت سایر انواع - و می‌خواهد از گناه خاصی توبه کند، در این صورت توبه او باز هم با اضافه جوهر جدیدی همراه است، زیرا حرکت در عرض مستلزم حرکت در جوهر است. اما جوهر جدید با جوهر پیشین تباین نوعی ندارد و فقط در عوارض با آن تفاوت دارد.

بنابراین پذیرش توبه، قسمی از حرکت جوهری اشتدادی به‌شمار می‌آید. توبه چیزی نیست جز طلب و پذیرش جوهر جدید؛ البته آن هم چیزی جز اضافه جوهر جدید به قدر استعدادی که شخص مهیا کرده نیست. به عبارت بهتر، شخص توبه‌کننده مستعد جوهر پسین است، اما اضافه این جوهر از مبدأ اعلی متوقف بر ایجاد معداتی است که تحت اراده شخص قرار دارند و چون مقدمات این اضافه، اختیاری است پس خود آن هم امری اختیاری خواهد بود.

البته توبه مراتبی دارد که بالاترین یا یکی از بالاترین مراتب آن در روایت منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مورد اشاره قرار گرفته است (*امیرالمؤمنین علی*، ۱۴۱۴: ۵۵۰). تفاوت مراتب توبه به همت اشخاص در ایجاد

معدات بستگی دارد و هر قدر شخص بیشتر این معدات را مهیا کند، جوهر پسین نیز اقوی و اشد خواهد بود و این امری کاملاً اختیاری است.

نگاهی کوتاه به متون دینی

گفتیم که نظریه حرکت جوهری ملاصدرا می تواند بهترین تبیین عقلانی از مسئله توبه باشد. البته متون دینی لسان فلسفی ندارند، اما شواهدی داریم که با حرکت جوهری همخوان تر هستند و با تحول جوهری بهتر تبیین می شوند. از خاندان عصمت و حکمت روایت شده است:

إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكته سوداء فإن تاب إنمحت وإن زاد زادت حتى تغلب على قلبه فلا يفلح بعدها أبداً (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۲۷/۷). ما من عبدٍ إلّا وفي قلبه نكته بيضاء، فإذا أذنب ذنباً، خرج في النكته نكته سوداء؛ فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض، فإذا غطى البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً، وهو قول الله عز وجل: «كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۶۷۷). ما من شيء أفسد للقلب من خطيئته؛ إن القلب ليواقع الخطيئة، فما تزال به حتى تغلب عليه، فيصير أعلاه أسفله» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۶۶۸). إن أول ما تغلبون عليه من الجهاد جهاداً بأيديكم ثم بالسنتكم ثم بقلوبكم فمن لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر منكراً قلب به فجعل أعلاه أسفله (امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۴، ۵۴۲). التوبة تطهر القلوب و تغسل الذنوب. بالتوبة تمحص السيئات بالتوبة تكفر الذنوب. ما اهدم التوبة لعظيم الجرم. مسوف نفسه بالتوبة من هجوم الاجل على اعظم الخطر. لا دين لمسوف بتوبته (خوانساری، ۱۳۶۶: ۷/۴۰).

إن الرجل يذنب الذنب، فيحرم صلاه الليل، وإن العمل السيئ أسرع في صاحبه من

السَّكِينِ فِي اللَّحْمِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۷۵/۳). لَا وَجَعَ أَوْجَعُ لِلْقُلُوبِ مِنَ الذُّنُوبِ (همان: ۶۸۲) وَقَالَ عِ لِقَائِلٍ قَالَ بِحَضْرَتِهِ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ تَكَلَّتْكَ أُمُّكَ أَ تَدْرِي مَا الْإِسْتِغْفَارُ الْإِسْتِغْفَارُ دَرَجَةُ الْعَلِيِّينَ وَ هُوَ اسْمٌ وَقَعَ عَلَى سِتِّهِ مَعَانٍ أُولَاهَا النَّدْمُ عَلَى مَا مَضَى وَ الثَّانِي الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الْعُودِ إِلَيْهِ أَبَدًا وَ الثَّلَاثُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقَهُمْ حَتَّى تَلْقَى اللَّهَ [عَزَّ وَ جَلَّ] أَمْلَسَ لَيْسَ عَلَيْكَ تَبِعَهُ وَ الرَّابِعُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَيَعَتْهَا فَتُؤَدِّيَ حَقَّهَا وَ الْخَامِسُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتَ عَلَى السُّحْتِ فَتُدْبِيهِ بِالْأَحْزَانِ حَتَّى تُلْصِقَ الْجِلْدَ بِالْعَظْمِ وَ يَنْشَأَ بَيْنَهُمَا لَحْمٌ جَدِيدٌ وَ السَّادِسُ أَنْ تُذِيقَ الْجِسْمَ أَلْمَ الطَّاعَةِ كَمَا أَذَقْتَهُ حَلَاوَةَ الْمُعْصِيَةِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَقُولُ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ (امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۴: ۵۵۰).

وقتی عبد مرتکب گناهی شود، در قلب او نقطه سیاهی پدیدار می‌شود، پس اگر توبه کرد آن نقطه محو می‌شود و اگر باز هم مرتکب شد، آن نقطه زیاد می‌شود تا سیاهی‌ها همه سفیدی قلب را فرا گیرد و پس از آن هرگز رستگار نخواهد شد. هیچ چیز برای قلب ویران‌کننده‌تر از گناه نیست. قلب دائماً مرتکب خطا می‌شود تا اینکه گناه بر قلب چیره می‌شود. پس قلب را زیر و رو و وارونه می‌گرداند. هر کس جهاد یدی و لسانی و حتی جهاد قلبی نداشته باشد و با قلبش هم معروف را معروف نبیند و منکر را منکر تشخیص ندهد، قلبش منقلب می‌شود و اعلی و اسفل آن معکوس می‌شود و حقایق را وارونه می‌بیند. حق را باطل و باطل را حق می‌بیند. توبه قلب‌ها را تطهیر و گناهان را تمحیص و تکفیر می‌کند. توبه برای گناهان بزرگ منهدم‌کننده است. تأخیر و تسویف توبه انسان را با خطر بزرگی مواجه می‌کند. آنکه توبه را به تأخیر می‌اندازد، هیچ دینی ندارد. گناه آدم را از نماز شبی محروم می‌کند که ثوابش را جز خدا نمی‌داند. گناه زودتر

از چاقو در گوشت گناهکار اثر می‌گذارد. مرضی دردناک‌تر از گناه برای قلب‌ها نیست. استغفار درجه علیین است و با شش چیز واقع می‌شود: ندامت، عزم عدم عود، ادای حقوق مردم، تدارک فرائض، ذوب کردن گوشت حرام بدن با غم و چشاندن رنج و درد طاعت به جسم چنانکه لذت معصیت را چشیده است و سپس گفتن استغفرالله.

حاملان علم الهی در احادیث، اوصاف حیرت‌انگیزی برای توبه برشمرده‌اند که آشکارا نشان می‌دهند گناه امری وجودی است و واقعاً انسان را عوض می‌کند، به گونه‌ای که اگر گناه فزونی یابد دیگر برگشت متعسر یا متعذر می‌گردد. بنابراین توبه امری وجودی - و نه اعتباری - خواهد بود، چنان‌که باز هم به آن تصریح شده است. مقصود از قلب یقیناً قلب جسمانی نیست، بلکه مقصود ساحت ایمانی، باوری، معرفتی و حقیقت وجود انسان است. پس هم گناه نحوه‌ای حرکت است و هم توبه.

روایت تصریح نکرده است که توبه همیشه یا ملازم است با حرکت جوهری یا عیناً بر آن منطبق است، اما اوصاف توبه مدارک معتبری برای اثبات تحول بنیادین در توبه و گناه ارائه می‌دهد. توبه چنانکه گذشت، یا بازگشت از اندراج تحت یکی از انواع منحط است و یا برگشت از یک گناه است؛ در مورد نخست، پذیرش توبه چیزی جز حرکت جوهری نیست، اما در مورد دوم توبه همان تغییر در ساحت عرضی انسان است. اما چون حرکت در عرض مستلزم حرکت در جوهر است، بنابراین توبه ملازم با حرکت جوهری خواهد بود و اساساً بدون آن امکان تحقق نخواهد داشت. هرچند ممکن است حرکت جوهری گاه خفیف و ضعیف باشد و گاه قوی و شدید.

بنابر منابع آسمانی و روایی، توبه تغییری جدی و عمیق در ساحت وجودی

انسان است، اما اینکه این تغییر در چه مقوله فلسفی می‌گنجد، باید از تبیین عقلی ممد جست. برای فهم این مطلب، در قسم اول توبه، می‌توان از ادله عقلانی و مؤیدات وحیانی کمک گرفت. مقصود از مؤیدات وحیانی، شواهدی است که دلالت بر تباین نوعی کفار و مؤمنین دارد. بنابراین توبه کافر، مستلزم تغییر در جوهر است. اما ملازم بودن حرکت جوهری با حرکت عرضی در قسم دوم توبه (توبه از چند گناه)، هرچند از ادله دینی با اطلاق اوصاف توبه قابل استفاده است، اما برای تبیین، تحکیم و تأیید این دلالت دینی باید از ادله عقلی کمک گرفت. یعنی اگر اصول فلسفه صدرایی نبود، تحلیل توبه چنین تجلی و تلقی عقلانی و دلنشین نداشت و شاید هرگز متوجه عمق عقلانی دلالت متون دینی نمی‌شدیم.

بنابراین تبیین مسئله توبه با امداد رسانی نظام صدرایی، دقیق‌ترین تبیین تا امروز است؛ زیرا بر اساس آراء پیشاصدرایی، حرکت جوهری محال است، درحالی‌که دانستیم توبه، یا حرکت جوهری و یا ملازم آن است. نظام‌های رقیب، کارآمدی فلسفی لازم را در این مسئله را ندارند. این مطلب استعداد آن را دارد که دلیلی موجه بر غنای فلسفه صدرایی نسبت به علم کلام و فلسفه‌های مشائی و اشراقی تلقی شود.^۱

۱. البته در فلسفه غرب، فلاسفه ایونی، هراکلیتوس (کاپلستون ۱۳۸۴، خ ۱: ۱، ۱۳۸۵/۵۰-۵۹) و اگزیستانسیالیسم (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹: ۴۲۰-۴۳۰) دم از تحلیل‌های به‌نوعی مشابه حرکت جوهری ملاصدرا می‌زنند، اما از فقر فلسفی رنج می‌برند و اصول فلسفی لازم برای تحلیل و تبیین مسئله را ندارند. اگزیستانسیالیست‌ها تحول بنیادین را منحصر در انسان می‌دانند و انسان را بدون ماهیت می‌خوانند که خودش خلاق شاکله، شخصیت و ماهیت خودش است. اما موجودات دیگر را چنین تحلیل نمی‌کنند. هراکلیتوس نیز مسئله را اثبات نمی‌کند. اما حرکت جوهری ملاصدرا مربوط به جهان طبیعی، مستدل و منسجم است و اصول فلسفی لازم را دارد.

البته مراد از تقویت فلسفه صدرایی و اثبات برتری آن بر سایر نظام‌های فلسفی اسلامی، این نیست که فلسفه صدرایی بی نقص است و یا نظام‌های رقیب ملامت از عیب. حقیقت آن است که فلسفه ملاصدرا از جهات فراوان، مدیون میراث غنی گذشتگان است. فلسفه صدرایی هم نارسایی‌هایی دارد که نیازمند اصلاح یا تأسیس نظام جدید است.^۱ اما نمی‌توان منکر این نکته شد که نظام صدرایی در توضیح و تبیین عقلانی انسان، جهان و وحی از نظام‌های فلسفی دیگر غنی‌تر و قدرتمندتر است و شاید راه هر فلسفه دیگری برای طراحی نظام جدید، از مسیر نقل و نقد می‌گذرد.

تفسیر متفاوت ملاصدرا از توبه

البته ملاصدرا از توبه تفسیری غنی‌تر و لطیف‌تر دارد؛ انسان باید همیشه از مرتبه‌ای که در آن است، به مرتبه بعدی ارتقاء یابد و به هیچ درجه‌ای از سعادت قانع نباشد. در این تفسیر، گناه انسان همان مرتبه‌ای است که در آن قرار دارد. قناعت به ایستایی و توقف در یک مرحله، خود گناه به‌شمار می‌رود، زیرا عالم، هویتی سیال، متکامل و مترقی دارد و ماندن در یک مرتبه معصیت و خلاف جریان جهان است. به نظر ملاصدرا، انسان همواره باید از وجود خویش توبه کند و وجود دیگری را از خدا بخواهد:

۱. تحلیل توبه با تفسیری که ملاصدرا از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دارد، کامل نیست. اما تفسیری که ما از اصالت وجود داریم و ماهیت و جوهر را موجود واقعی می‌دانیم - و مانند ملاصدرا آن را حکایت وجود نمی‌شماریم - توبه و حرکت جوهری را بهتر تبیین می‌کند (فیاضی و ملک زاده، ۱۳۹۲).

هیچ درجه‌ای از خیر و سعادت برای انسان حاصل نمی‌شود مگر آنکه شایسته است که با تحصیل درجه‌ای برتر، از آن توبه کند (و روی گرداند)؛ زیرا انسان متجددالذات است (و ذاتی سیال و متحرک و قابل ارتقا دارد)... پس واجب است در هر وقتی از گناه وجودش توبه و از حجاب خودش استغفار کند (ملاصدرا، بی تا. ۳/۱۵۵).

گناه در این نگرش، غیر از گناه مصطلح و فقهی است و معنای عمیق‌تری دارد و می‌توان با آن گناهان منسوب به پیامبران و امامان و توبه آنان را نیز توضیح داد. توضیح آنکه در آیات فراوانی نسبت گناه به برخی انبیاء داده می‌شود و ائمه مطهر شیعه علیهم‌السلام در ادعیه، بسیار به گناه اعتراف کرده‌اند. حمل این کلمات بر گناهان فقهی، خلاف مسلمات شیعی است و در توضیح آن توجیهاات فراوانی آورده‌اند که یکی از آنها حمل گناه بر معنای اعم است و ملاصدرا به آن اشاره می‌کند.

در واقع، مرحله‌ای که انسان در آن قرار دارد، حجاب میان او و جوهر بعدی است. پس انسان باید از خود روی گرداند و حالت لاحق خویش را برگزیند. بر همین اساس، حتی توبه انسان از مکروهات و ترک مستحبات و بلکه هر گونه اصلاح اخلاقی، با حرکت جوهری قابل تبیین و توضیح است.

عمیق‌ترین بخش انسان‌شناسی صدرایی، تأکید او بر امکان پویایی و تغییر انسان در هر لحظه و تا مرگ است. از نظر او، هر انسانی که به سکون و انجماد رضایت دهد، شکست خورده و به انسانیت خویش خیانت کرده است.

نتیجه‌گیری

توبه بازگشت از باطل و ردیلت به فضیلت بر مدار حقیقت در فرایند تحولی

بنیادین است. توبه ترک توهم و روی آوردن به تفهم است. توبه تولدی دوباره و تجوهر به جوهری جدید شمرده می‌شود و هرگز آسان نیست و توفیق سنگین می‌طلبد. نهال معرفت بر زمین وجود می‌روید و توبه، وجود را تجدید می‌کند و حیوان و شیطان، فرشته می‌شوند و فرشته ضعیف، فرشته قوی می‌شود؛ بنابراین ادراک عوض می‌شود و توهم جای خود را به تعقل می‌دهد. وحشی، اهلی و عاصیف عبد می‌شود.

متکلمان و فیلسوفان غیرصدرايي به اصول فلسفی کافی برای تبیین دقیق توبه تفتن نیافتند و میان ذوات اطفال، مجانین، پیامبران و نوابغ تفاوتی قائل نیستند، و با نگاه عامیانه (و نه عالمانه) همه را یکسان می‌نگرند. اما حکمت متعالیه تحولی شگرف آفرید و از انسان و جهان تفسیری عمیق، متعالی و مطلوب ارائه داد. حداقل مقدمات فلسفی لازم برای تبیین فلسفی توبه، به قرار زیر است:

اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، حرکت جوهری اشتدادی، حرکت جوهری اختیاری و نوع نماندن انسان.

گویا هیچ فیلسوفی پیش از ملاصدرا همه این اصول را به صراحت و روی هم‌رفته نپذیرفته است. بنابراین به نظر می‌رسد دقیق‌ترین تبیین فلسفی از مسئله توبه تا امروز، فقط بر اساس مبانی معقول ملاصدرا قابل عرضه و دفاع است. عمیق‌ترین بخش انسان‌شناسی صدرايي، تأکید او بر امکان پویایی و تغییر انسان در هر لحظه و تا مرگ و مسئولیت سنگین ساختن شاکله و شخصیت انسان در پرتو اختیار و اراده آزاد است. از نظر او، هر انسانی که به سکون و انجماد رضایت دهد، شکست خورده، خسران دیده و به انسانیت خویش خیانت

کرده است و با سقوط از رده انسان و ملائکه به جرگه شیاطین، سبع و انعام، از انسانیت استعفا داده است. بنابراین تمام متکلمان بر وجوب توبه اتفاق نظر دارند.



منابع

- قرآن.
- المفردات فی غریب القرآن
- آقا جمال خوانساری، محمدبن حسین (۱۳۶۶ش). شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح حسینی ارموی محدث، جلال الدین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آیت الله سبحانی (۱۴۱۲ ق). الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامية، ج ۳.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
- تفتازانی سعدالدین (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی، ج ۱.
- تمیمی آمدی (۱۴۱۰ ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم، دارالکتب الاسلامیة.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱ ش). هزار و یک کلمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالقلم.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴ ق). حق الیقین فی معرفة أصول الدین، قم: أنوار الهدی، ج ۲.
- شیخ طوسی (۱۴۰۶ ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء، ج ۲.
- شیخ مفید (۱۴۱۳). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، ج ۱.
- _____ (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- _____ (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- _____ (۱۴۳۰ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: منشورات طلیعه النور، ج ۳.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مکتبه المرتضویة.
- عبدالرسول، عبودیت (۱۳۹۱ ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران و قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱.
- علامه حلی (۱۴۱۳ش). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۴.
- غزالی ابو حامد (۱۴۰۹ ق). الأربعین فی اصول الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹ ش). علم النفس فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،

- چ ۱.
- فیاضی، غلامرضا، ملک‌زاده، هادی، پاشایی، محمدجواد، «چیستی معنا»، فصلنامه آیین حکمت، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۱۶.
 - کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه، عبدالحسین آذرنگ، ج ۹، تهران: سروش، چ ۱.
 - _____ (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه، جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش، چ ۵.
 - کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی، قم: انتشارات دار الحدیث.
 - لسان العرب.
 - مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، بیروت: موسسه الوفاء، چ ۲.
 - مجمع البحرین.
 - نهج البلاغه (۱۳۸۶). ترجمه سیدکاظم ارفع، تهران: نشر فیض کاشانی، چ ۶.

