



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال شانزدهم - شماره اول - پیاپی ۴۴ - بهار ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سرمدیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه تهران)

محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

محمدرضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

بدالله یزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ کمیسیون نشریات علمی حوزه، حائز رتبه علمی - پژوهشی شد.

این دو فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس <http://hikmat.isramags.ir>

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱

آدرس سایت: <http://www.isramags.ir> پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت اِسرا، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزه فلسفه و حکمت متعالیه، تحقیق و تألیف شده‌اند.

بایسته است در مقاله ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر رعایت گردد.

۱. مقاله نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقاله، نباید بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانوشتهای توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/صفحه)

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقاله‌ها در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، عنوان کتاب، مترجم در صورت

ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»،

مترجم، نام نشریه، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقاله، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقاله‌های ارسالی، آزاد است.

۱۰. در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای

دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

۱۱. مقاله‌ها، ترجمه‌ها و گزارش‌های موجود در بخش کتابشناسی، مقاله علمی پژوهشی

شمرده نمی‌شوند.

۱۲. ارسال مقاله به فصلنامه تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به

نشانی: <http://www.isramags.ir> امکان‌پذیر خواهد بود.

فهرست

یادداشت سردبیر: آپوریا؛ پرسش‌های فلسفی و صعوبت آن‌ها/ ۷

سید محمدتقی چاوشی

معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی/ ۱۳

محمد ابراهیم نتاج

سعادت از نظر آیت الله جوادی آملی، غایت جامع یا غالب؟/ ۴۵

طاهره صالحی

یحیی صباغچی

بررسی و نقد راه‌حل عدمی انگاری شرور دردیدگاه آیت الله جوادی آملی/ ۷۵

محمدجواد حسن زاده مشکانی

مبانی انسان‌شناختی شکل‌گیری و حجیت سیره عقلا/ ۹۹

مهدی نصرتیان اهور

هم‌بودی اگوی استعلایی و تجربی در پدیدارشناسی هوسرل/ ۱۳۱

سیدحسن حسینیان اصل

علی فتاحی قرخلو

همدلی در سنت پدیدارشناختی/ ۱۵۹

جیمز جاردینه و توماس سانتو

مترجمان: سید اصف احسانی؛ حسن‌رضا خاوری

المستخلصات/ ۱۸۹

194/Abstracts

یادداشت سردبیر

آپوریا؛ پرسش‌های فلسفی و صعوبت آن‌ها

۱. یکی از دو طفل، نامش ابوالورد است و آن دیگری سوسا؛ با بمباران‌های رژیم صهیونیستی و در غزه به شهادت رسیده‌اند. در آغوش مادری آرمیده‌اند که پس از یازده سال نازایی و انتظار آنها را به دنیا آورده است. از همسرش می‌گوید: «شهید شد و شاکرم». لکن، باور نمی‌کند که فرزندانش نیز شهید شده‌اند. لحظه‌ای بعد، از شوک خارج می‌شود و به‌خود می‌آید؛ ضجه‌ای می‌زند... و آرام صورت عزیزانش را می‌بوسد. یکی از اطرافیانش نوزادان رو گرفته، کفن می‌پوشد؛ آه! چگونه می‌توان فرشته را به خاک سپرد!

۲. در جهانی که رذالت و ابتذال با نام دموکراسی و آزادی تقدیس می‌شود، به نظر می‌رسد بیش از هر زمان متعاطیان و دانش آموزان فلسفه با این پرسش روبرو باشند: چه می‌توانیم کرد؟ چه باید کرد؟ برای متعاطیان علوم انسانی که گمان می‌کنند مالکان دانشی انضمامی اند چنین پرسشی مطرح نیست. اما اهالی فلسفه (خاصه با تولد علوم انسانی و ساده‌کردن معرفت) که متهم به دلمشغولی با امر انتزاعی هستند، از رویدادهایی مانند آنچه در غزه می‌گذرد و جنایات پنهان و عریان این دوره چگونه می‌توانند یا باید بنویسند و بگویند؟ دانش آموز فلسفه که همواره و به غلط خود را دلمشغول امور انتزاعی دانسته و به آموزانیده‌اند و باور کرده است که فلسفه با زندگی نسبتی ندارد، در چنین مواقعی از خود می‌پرسد: به‌راستی فلسفه به چه می‌آید؟ دانش فلسفی چه نسبتی با چنین رویدادهایی دارد و آیا اساساً می‌تواند نسبتی داشته باشد؟ بنابراین، می‌نماید که نخست باید بر کیفیت پرسش‌های فلسفی وقوف یافت: پرسش‌های فلسفی چگونه پرسش‌هایی است و چرا این دست پرسش‌ها مقدم بر پرسش‌هایی است که در علوم مطرح می‌شود؟

پیش از هر پاسخی، می‌دانیم که این پرسش، ریشه در پرسش از ذات فلسفه دارد. زیرا، بسیاری از سردرگمی‌ها در قلمرو فلسفه برآمده از ابهام مستتر در خود فلسفه است. اندک آشنایی با تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، زمانی که آندرنیکوس رودسی (حدود صد سال پس از فوت ارسطو) آثار او را جمع‌آوری، مرتب و نامگذاری می‌کرد با معضلی روبه‌رو می‌شود یعنی، نامگذاری نوشتاری که در چهارده دفتر (بی‌از هر نامی) و در میان آثار ارسطو بر جا مانده است. هایدگر، در چند اثر خود، تأکید می‌کند که این تسمیه نه از سر تفنن و دلبخواهی است که تقدیر (حوالت) و حقیقت این دانش را آشکار می‌کند.

در هر حال، ارسطو جستجوگری را ریشه فلسفه‌ورزی انسان می‌داند. او تأکید می‌کند (در کتاب متافیزیک) که فلسفه برآمده از جستجوگری انسان است و در جستجوگری انسان ریشه دارد. بدینسان، انسان سراغ فلسفه نمی‌رود، این فلسفه است که بر انسان حادث می‌شود. فلسفه از بدو پیدایی با سفر نسبت داشته است. هر جا فلسفه باشد سفر حضور دارد. جستجوگری را که ارسطو آرخبه فلسفه می‌دانست بی‌از سفر نمی‌توان فهم کرد. در نتیجه، انسان از آن حیث که مسافر (و به تعبیر سعدی؛ سالوک) است جستجوگر است و چون جستجوگر است، فلسفه می‌فهمد. انسان بماهو سالوک جستجوگر است. اگر انسان، چنین شأنی یا حیثیتی را نمی‌داشت چگونه می‌توانست جستجوگر باشد؟ جستجوگری انسان در سلوک او ریشه دارد. ما به‌نحو ماتقدم با سفر پیوند داریم. لکن، انسان خود سفری است ناپیموده و از آن رو که ناپیموده است، در - سفر است؛ شرح (expositio/Darstellung) سفر است انسان، سفر است. لکن، این بدان معنا نیست که انسان، شدن / صیوروت است. سفر همان حرکت نیست. انسان حرکت نیست؛ سفر است.

۳. دشواری و پیچیدگی پرسش فلسفی از کجا و چگونه می‌آید؟ پاسخ: از و با وجود. / ارسطو، موضوع فلسفه را موجود بماهو (ηει) موجود یا وجود که (ηει) وجود است (το ον ηει ον) می‌داند. آیا میان وجود و موجود تفاوتی است؟ پاسخ: منفی است. در فلسفه تمایزی میان وجود و موجود نیست؛ تعالی (transcendent) را بپذیریم یا رد کنیم، دخلی به تمایز وجود و موجود ندارد. این نکته‌ای است که از آن غفلت شده، به همین جهت، تصور می‌شود اگر تعالی را بپذیریم

وجود نسبتی با انسان نخواهد داشت. یعنی، آنچه را متعال است با وجود می خوانیم؛ وجود، تعالی دارد. اگر با ادبیات بحث مأنوس باشیم پی بردن به سخافت این مدعا دور نیست. تعالی (ترانساندانت)، ورای وجود و موجود است. از دیگر کران، هر گاه نسبتی در میان آید، پرسپکتیو وجود دارد و هر جا پرسپکتیو باشد مسبوق بر آن، سوپژکتیویته (خودبنیادی انسان) حضور دارد. در نتیجه، هر نسبتی که در نگر آید، در نهایت به سوپژکتیویته مؤول است. ما در این جا نمی توانیم چنین مبحث مفصلی را دنبال کرد و لاجرم به همین مقدار بسنده می کنیم.

۴. قدما گفته اند هر علمی از سه بخش تشکیل یافته است؛ موضوع و مسایل و مبادی. گاه به جای مبادی از مطالب یا نتایج نام می برند. لکن، نتایج خارج از علم است و وقتی مقدمات را به درستی شرح و بیان کنند، نتایج یا مطالب آشکار می شود و به همین جهت، در کتب منطقی می خوانیم که قیاس از دو مقدمه فراهم آمده است و نتیجه را جزو قیاس نمی دانند. به یاد داشته باشیم در شیوه ارتباط و پیوند مقدمات با نتایج دست کم پنج قول بیان شده است؛ مانند علیت و استلزام و تولیدی بودن و... . پی بردن به این نسبت ها، کار عقل یا حدس است. مهم تهیه و توضیح درست و دقیق مقدمات است.

مسائل یک علم ویژگی هایی دارد که با آنها آشنا هستیم. لکن، ماهیت یا طبیعت مسایل فلسفی محل نزاع است. برای نمونه می دانیم که موضوع مسایل دانش از موضوع دانش جدا نیست گرچه در نسبت آنها اتفاق قول وجود ندارد. اما مسایل فلسفی گذشته از ویژگی هایی که برای آنها و در کتب منطقی - فلسفی آورده اند، خصلتی دارد که آنها را از مسایل سایر علوم جدا می کند. به بیان دیگر، مسایل علوم آنگونه که در دانش منطقی آمده است مختص به یک دانش نیست و هر علمی اگر علمی حقیقی باشد (یعنی، علمی باشد که بتوانیم برای مسایل آن اقامه برهان کنیم) همان ویژگی ها را دارد. لکن، روح یا طبیعتی بر مسایل حاکم است که در منطقی از آنها نمی گویند.

۵. ارسطو در متافیزیک از دشواری های مسایل فلسفی بحث می کند و آنها را آپوریا می خواند. آپوریا در زبان یونانی دشواری ها و معضلات را می گویند؛ هزارتو (Maze). در هزارتو، انسان سردرگم می شود؛ زیرا، کوره راه (πατος) صعب و دشوار است. در هزارتو،



می‌کوشیم به سرعت و با تعجیل راهی برای خروج بیابیم؛ زیرا، وضعیتی که در آن گرفتار آمده‌ایم، مطلوب نیست؛ آزاردهنده است. خروج از وضعیت هزارتو، پیش از ورود در آن حاضر است. می‌نماید که چنین خروجی بنحو ماتقدم در مسایل فلسفی حضور دارد. این آگاهی به خروج، از کجا آمده است؟ به یاد داریم که افلاطون و ارسطو فلسفه را در عبور از شگفتی و حیرت می‌دیدند؛ نقطه عزیمت فلسفه را حال و حیرت (παθος) یا شگفتی (ταξομεναι) می‌دانستند. در دوره جدید و بقول هگل، همین حیرت است که جای خود را به شک (دکارت) می‌دهد. از این جا روشن می‌شود که آگاهی از خروج، امری ماتقدم نیست. مقدم بر این آگاهی، آگاهی دیگری وجود دارد. وقتی آگاهی یا علم را به یقین تعریف می‌کنیم عبور از حیرت یا شک ضرور می‌شود. هایدگر باور دارد که در یونان سوپژکتیویسم وجود داشت و در دوره جدید و از دکارت به بعد سوپژکتیویته. سوپژکتیویسم یعنی، حقیقت یا دانش باید یقینی باشد. سوپژکتیویته اما حقیقت و یقین را آگاهی انسان بدانیم یعنی، آگاهی بنیاد همه چیز است؛ بنیاد هر آنچه غیر انسانی است، آگاهی انسان است. و بقول گادامر طرح مدرنیته و جهان‌نو حرکت از آگاهی و ایصال به خود آگاهی است. به بیان دیگر، حقیقت منوط است به یقین انسان و یقین کسب نمی‌شود مگر در و با آگاهی انسان. در نتیجه، آگاهی یقینی، حقیقت است. این را سوپژکتیویته می‌خوانیم. در سوپژکتیویسم اما گرچه حقیقت یقین است لکن، دخلی به آگاهی انسان ندارد. قوام یقین یا حقیقت به آگاهی انسان نیست.

بیان هایدگر قابل نقد است. سوپژکتیویته از یونان وجود دارد و دخلی به دوره‌های جدید ندارد. از بدو پیدایی متافیزیک و در یونان یقین در آگاهی انسان رخ می‌دهد. آنچه مقوم متافیزیک است سوپژکتیویته (در کنار چهار مؤلفه دیگر مانند امانیته و حال شأنی - فعلی یا ایمنانت و ...) است؛ چه در یونان و ایران و خواه در اروپا. باری، شدت و ضعف دارد. اگر قبول کردیم که سوپژکتیویته مقوم متافیزیک است، جایی برای چنین تفکیکی (اختصاص سوپژکتیویته به دوره جدید) نمی‌ماند. مضاف آنکه، چطور می‌شود در دوره جدید سوپژکتیویته پیدا شده است؟ آیا چیزی که سابقه‌ای در تاریخ متافیزیک ندارد، به یک بار از مقومات متافیزیک می‌شود؟

سوپرکتیویته اگر مقوم متافیزیک است که هست پس، در تمامی ادوار متافیزیک حضور دارد. ۶. برای فیلسوف و متفکر ریشه جنگ‌های بین‌المللی و ویرانگری‌های جدید، نه در آنچه سیاستمداران می‌گویند و جامعه‌شناسان ادعا می‌کنند و روان‌شناسان جستجو می‌کنند که در بنیادی به نام **زندگی** است. تنها دانشی که به **بنیاد** زندگی و زندگی اهتمام دارد، فلسفه است. آنچه انسانی است در نهادها و فرهنگ‌ها و تاریخ و اجتماعات و اجتماعیات و اخلاق و آزادی و عدالت و انصاف و دین و قانون و هنر متبلور است و دانشی که از منشأ این تبلور می‌گوید و به آن اهتمام دارد، فلسفه است.

۷. پیش از این، اشاره شد که موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است و از موجود که موجود است، بحث و فقط از آن جستجو می‌کند؛ در یک کلمه و همانطور که مترجمان عربی زبان متون ارسطو پیشنهاد کرده‌اند: **مطلق وجود**. بنابراین، مسائل فلسفه مفاد کان تامه یا هل بسیط است. بیان مطلب؛ فلسفه از وجود می‌گوید یعنی، از وجود می‌پرسد و زبان وجود می‌شود. پرسش از وجود بی‌از نسبت با وجود ناممکن است. هرآینه مبرهن است که بی‌از نسبت و از آنجا که پرسش از مجهول (من جمیع الوجوه) محال است؛ طرح هرگونه پرسشی ناممکن است و این حکم دخلی به وجود ندارد. در هر فرهنگ غربی (یونان و ایران و اروپا) نسبتی با وجود، در میان است. در جوامع شرقی، چنین نسبتی وجود ندارد؛ آری، از منظر انسان غربی است که فرهنگی به نام شرق داریم که پیوندی با وجود دارد. در یونان، با پارمنیدس و برای نخستین بار پرسش از وجود مطرح می‌شود. پیش از این کسی از وجود نپرسیده است. اما این پرسش مگر چه اهمیتی دارد که با طرح آن غرب آغاز می‌شود؟ باری، با پاسخ به این پرسش، اهمیت پرسش‌ها در قلمرو فلسفه آشکار می‌شود. پرسش‌ها بی‌تردید، عالم ما را نشان می‌دهند. نشان می‌دهند که در چه ساحتی تنفس می‌کنیم و چه رهیافتی داریم و به چه می‌اندیشیم و مهم‌تر اینکه درگیری‌های (inter-esse) ما کجا، چطور و کدام است.

پارمنیدس برای نخستین بار و با عبور از تفکر آرخه-محور، انسان را با ظهور امکانی تازه یعنی، حقیقت - منطقی به آستانه هزارتوی وجود راه می‌نماید؛ با پرسش از وجود، و طرح (هستی هست، و نیستی).

گفتگو درفتاد این پرسش و روند این - همانی هستی و اندیشه، چنان اهمیتی در تاریخ تفکر غربی دارد که هگل در اوج متافیزیک و در منطق کبیر تصریح می کند که تفکر غربی مبتنی است بر وجود و هرگز جایی برای **عدم** در بنیاد اندیشه و حیات غربی نبوده است. باز هگل بود که در درسگفتارهایی درفتاد تاریخ فلسفه، پارمنیدس را نخستین فیلسوف نامید. به راستی، چرا پارمنیدس را نخستین فیلسوف می دانند؟ آیا دلیلی جز طرح پرسش از وجود دارد؟

پارمنیدس می **یابد** که در عالم غربی، وجود است که اجازه حضور به موجودات می دهد؛ وجود بنیاد موجودات است. پارمنیدس بدینسان، همه فلسفه را در اشعار خود آورده است. فلسفه سراسر، پرسش از وجود و بنابراین، بنیاد هر رویدادی است. آنگاه که از وجود غفلت می کنیم گمان می کنیم هر موجودی/رخدادی بحیالیه مستقل است و بی از بنیادی که از آن برآمده است یعنی، وجود می تواند باشد و بررسی شود. اما کار اهل فلسفه و کسی که پی - وندی با بن - یاد دارد، می تواند به گفتگو با وجود بار یابد. پارمنیدس نشان می دهد که فلسفه پی - وند است با (هستی هست). لکن، آنچه از این پیوند بسط می یابد، شرح می شود و به تفصیل می آید، جدای از وجود نیست. همان اجمال است در مقام تفصیل. به بیان دیگر، آپوریا اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال است. این بارزه ذاتی و بنیادی پرسش فلسفی است.

اینک، می توانیم گفت: **اهلیت** فلسفه داشتن دیدار اجمال در تفصیل و تفصیل در اجمال است. پرسش از هستی چونان آپوریای هر **رخداد**، به ظهور - آمدن اجمال و همهنگام به خفا - رفتن تفصیل است یا حضور اجمال و خفاء تفصیل است. در نتیجه و در هر رویدادی، پرسش فلسفی پرسش از رویداد است همهنگام با حضور وجود و خفاء رویداد؛ و هرآینه وارون آن.

سید محمدتقی چاوشی

تیرماه ۱۴۰۳

معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی

محمد ابراهیم نتاج*

چکیده

اعتقاد به معاد از اصول دین اسلام و جسمانیت آن از مسلمات دین است. بحث از معاد جسمانی، در حقیقت بحث از جسمیت یافتن عقاید و اعمال انسان در قیامت است. این مسئله از زمان پیدایش و نزول اسلام مطرح بوده است و علاوه بر قرآن کریم، بزرگان دین از پیامبر ﷺ گرفته تا امامان، عالمان دینی و حتی برخی از فیلسوفان اسلامی در این خصوص تأکید کرده اند. در بین حکمای اسلامی، حکیم مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی با توجه به اینکه اصل معاد جسمانی را بر اساس قرآن و روایات و نیز اصول حکمت متعالیه می‌پذیرند اما دیدگاه مختص به خود را در این مسئله دارند. حکیم زنوزی معتقد است که بدن هر انسانی بعد از مرگ به سوی نفس خویش راجع است و در معاد بدن به نفس خواهد رسید و به همراه او باقی خواهد ماند، اما استاد جوادی آملی معتقد است اعمال انسان در مراتب بالاتر هستی باطنی دارند که به همراه نفس و با تناسب با آن عالم باقی می‌ماند و نه آنکه بدن به سوی نفس رجوع کند.

کلید واژه‌ها: معاد جسمانی، نفس، اعمال، بدن، تجسم اعمال، مدرس زنوزی، جوادی آملی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور؛ ایران، تهران. (Mohamad.nataj@pnu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰)

مقدمه

مسئله معاد از نظری‌ترین مسائل اعتقادی، کلامی و فلسفی است. البته مسئله‌ای که تصدیق آن در دین از اصول و از نظر مباحث عقلی، نظری و استدلالی است، اما کیفیت و چگونگی آن، بدون شک از ضروریات دین نیست. در قیامت بدن انسان، در حقیقت انسان دخیل است، همان گونه که در دنیا دخیل است. نفس در هر موطن که باشد بدن خود را در تسخیر خود به همراه دارد، در قبر، در برزخ و در قیامت. حقیقت انسان به فصل اخیر و به صورت اوست و صورت او بدون بدن نیست. ترکیب صورت با بدن ترکیبی حقیقی است و در این ترکیب صورت و بدن سهم مساوی و یکسان ندارند؛ بلکه نفس اصل، و بدن فرع آن است و اصل و فرع بودن نفس و بدن، مختص به دنیا نیست. (جوادی آملی ۱۳۹۸ش، جلد ۱۳: ۲۰۹) همراه بودن بدن و نفس در قیامت اصل مهمی به نام معاد جسمانی را شکل می‌دهد که در آیات و روایات و حتی در تورات و انجیل (جوادی آملی ۱۴۰۱، جلد ۳۳: ۵۲۲) و دیدگاه برخی فلاسفه یونان (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۸۴) هم بدان تأکید شده است. اعتقاد به معاد جسمانی در تحقق اصل ایمان، تکمیل آن و رهایی از عذاب و رسیدن به اصل ثواب تأثیر بسزایی دارد؛ البته مقام جسمانیت معاد بالاترین مرتبه معاد نیست، بلکه جزای بالاتر از بهشت محسوس و لذت‌های حسی و مادی، مقام رضوان الهی است: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده / ۱۱۹). هر چند «بهشت محسوس» فوز است، اما مقام رضوان «فوز عظیم» است و اینکه مقام رضوان فوز عظیم باشد نشانه اهمیت بسیار آن است. گرچه در قرآن کریم و احادیث شریفه بر اصل معاد جسمانی صحه گذاشته شده است، اما اثبات عقلی آن از دوره فلسفی ملاصدرا بر اساس اصول حکمت متعالیه آغاز شده است.

در مورد موضوع معاد جسمانی، بویژه تبیین آن از دیدگاه صاحب نظران و به خصوص آقا علی مدرس زنوزی و مقایسه دیدگاه وی با برخی از حکماء کتب، پایان نامه و مقالات فراوانی نگاشته شده است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

۱- کتاب «بررسی و تحلیل معاد جسمانی از دیدگاه مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و حکیم رفیعی قزوینی» از عبدالحسین رحیمی ترکی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۸۹؛

۲- کتاب «بررسی اشکالات وارد شده بر نظریه آقا علی مدرس زنوزی در باره معاد عنصری» دکتر حمید امامی فر، نشر دانشگاه اراک، سال ۱۴۰۲؛

۳- پایان نامه «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه مرحوم آقا علی مدرس زنوزی» از دکتر علیرضا کرمانی، نشر موسسه امام خمینی (ره)، سال ۱۳۹۵؛

۴- مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی» از ابوالفضل کیشمشکی، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، دروه ۱۱، سال ۱۳۹۲ و برخی دیگر از پایان نامه‌ها و مقالات که ذکر همه آنها در مجال این مقدمه نیست.

اما مقاله حاضر دارای اهمیت مخصوص به خود است، زیرا اهمیت نوشتار حاضر به این است که به مقایسه بین دیدگاه دو حکیم یعنی آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی می‌پردازد، بدین سبب که دیدگاه آیت الله جوادی آملی با دیدگاه حکمای ذیل که مورد بررسی پژوهشی قرار گرفتند متمایز است؛ علامه طباطبایی ره دیدگاه مدرس را می‌پذیرد (ر.ک: اکبریان، شماره ۹: زمستان ۱۳۸۹) و ملاصدرای شیرازی گرچه مخالف دیدگاه مدرس است، اما معاد جسمانی را از طریق خلاقیت خیال تبیین می‌کند (ر.ک: ملاصدرای، ۱۳۹۰: ۲۸۵) و علامه رفیعی قزوینی همان دیدگاه مدرس زنوزی را می‌پذیرد (ر.ک: قزوینی، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸) اما آیت الله جوادی

از طریق باطن بدن مادی انسان که در عوالم و مراتب بالاتر از عالم طبیعت است معاد جسمانی را تبیین می‌کند و اشتداد وجودی بدن عنصری را از طریق حرکت جوهری و استکمال بدن و با تدبیر نفس می‌پذیرد و نه از طریق خلاقیت خیال و یا لحوق ابدان به نفوس و در حقیقت استاد بدن معادی را باطن حقیقی و مثالی بدن عنصری دنیوی می‌داند. از این رو دیدگاه استاد جوادی آملی هم با دیدگاه علامه طباطبایی ره و هم با نظر علامه رفیعی قزوینی و تا حدودی با اندیشه ملاصدرا مخالف است. ازین رو تلاش می‌شود تا در این نوشتار دیدگاه دو حکیم (آقا علی زנוزی و آیت الله جوادی آملی) را در مبحث معاد جسمانی، ویژگی‌ها و آثار آن به تبیین و تحلیل بگذاریم.

۱. معاد جسمانی از نظر مدرس زنوزی

۱-۱. مقدمه

حکیم آقا علی مدرس زنوزی مانند پیروان دیگر حکمت متعالیه معتقد به معاد جسمانی است، وی اصول حکمت متعالیه صدار را پذیرفته، ولی نتیجه آن اصول را در بحث معاد جسمانی نپذیرفته است و دیدگاه جدیدی ارائه داده است. میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (ره) در حاشیه رساله سبیل الرشاد (آشتیانی، ۱۳۸۴: ص. ۲۵۱) نیز مانند مدرس زنوزی اصول فلسفی حکمت متعالیه را پذیرفته ولی نتایج آن را نپذیرفته است. همچنین آیت الله محمد تقی آملی (ره) از پیروان حکمت متعالیه در کتاب درالفوائد خود، گرچه اساس این حکمت را می‌پذیرد، اما معاد جسمانی مورد تأیید و تأکید صدرالمتألهین شیرازی را قبول ندارد و آن را مباین با معارف قرآن و روایات در بحث معاد جسمانی می‌داند. استاد شهید مطهری دیدگاه مدرس زنوزی را می‌پذیرد. (مطهری، ج. ۴: ص. ۶۳۸) و به نظر می‌رسد شیخ محمد حسین غروی

اصفهانی نیز با دیدگاه مدرس در بحث معاد جسمانی هم نظر باشد. (اصفهانی، ۱۴۲۳: ص. ۲۷۳-۲۹۰)

مرحوم آقا علی نوری مدرس در پی آن است که تبیینی از معاد جسمانی به دست دهد که علاوه بر حفظ اصول فلسفی خود که بدان باور دارد، معارف نقلی رسیده از منابع دین اسلام را نیز در این مورد محترم شمارد تا بتواند این دو مأخذ معرفتی را در کنار هم داشته باشد و میان آن دو سازگاری ایجاد نماید تا میان اندیشه و ایمان او تضادی رخ ننماید. مرحوم زنوزی به عنوان حکیم متأله، اصول فلسفه صدر را می‌پذیرد؛ اصولی مانند؛ اصالت وجود، وجود تشکیکی، حرکت جوهری، جسمانیه الحدوث بودن نفس، ترکیب اتحادی نفس و بدن و مراتب هستی وجود. همه این اصول در حکمت متعالیه صدر المتألهین شیرازی به اثبات رسیده است و وی همه این موارد را می‌پذیرد اما نتایج این اصول را در برخی از مباحث مانند معاد جسمانی نمی‌پذیرد. به طور خلاصه دیدگاه مدرس این است که بر اساس اتحاد نفس و بدن، بدن مادی عنصری دنیوی بعد از مفارقت نفس از بدن، به سوی نفس خود حرکت می‌کند و با آن متحد و همراه می‌شود، اما نفس به سوی بدن حرکتی ندارد؛ زیرا حرکت نفس به سوی بدن در معاد موجب نزول نفس از مقام تجرد ذاتی و فعلی به ماده و تبدیل به قوه و انقلاب در ذات نفس می‌شود که باطل و محال است. زیرا اینکه بر اساس اصل استکمال، نفس در دنیا به بدن تعلق می‌گیرد به دلیل بدست آوردن کمالات مناسب خود از طریق بدن و تبدیل قوه به فعلیت است. و آنگاه که نفس به کمال خود که تجرد محض باشد رسید و پس از مقام تجرد دوباره تنزل کرد و به بدن مادی تعلق گرفت به معنای تبدیل ذات مجرد به مادی است و تحول یک امر فعلیت

یافته به قوه است و این امر عقلا امکان وقوعی ندارد؛ بنابراین این بدن است که بر اساس حرکت جوهری صعود می‌کند و به نفس خود می‌رسد و فعلیت می‌یابد بدین جهت بدن دنیوی وقتی به نفس رسید عین نفس می‌گردد و دیگر قوه، استعداد، تأثیر و تأثیری در آن راه ندارد.

۲-۱. ادله اثبات معاد جسمانی

۱-۲-۱. عقلی

۱-۲-۱-۱. رابطه نفس و بدن

ترکیب نفس و بدن و نیز ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی و حقیقی بوده و هر دو به وجود واحد موجودند (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲: ص. ۱۰۹) و نه به ترکیب اعتباری و مجازی. مدرس در «مجموعه مصنفات» حداقل چهار دلیل برای اتحاد نفس و بدن می‌آورد. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۱: ص. ۱۰۹) در ترکیب اتحادی، ماده و صورت مانند قوه و فعل به وجود واحد موجودند و دارای رابطه تکوینی هستند، بنابراین نفس با جهت «ابهام و حیثیت قوه بدن» متحد است و نه با جهت «فعلیت و تحصیل» آن. (همان: ص. ۸۹) ازین رو بدن دارای دو جهت فعلیت و قوه است و نفس تنها با جهت قوه بدن متحد است به اتحاد حقیقی و بستر استکمال نفس را فراهم می‌آورند، اما از سوی دیگر نفس علت موجه بدن است و صور اعضای آن را پدید می‌آورد. (همان: ص. ۹۰) زیرا بدن به همراه نفس تکون می‌یابد و بدن علت مادی نفس و نفس علت موجه بدن است، ازین رو نفس جنبه فعلیت و صورت بدن است و صورت علت موجه بدن در بقاء آن خواهد بود؛ بر این مبنا تنزل نفس در مرتبه بدن چیزی جز [قوه] بدن نیست و صعود [قوه] بدن در مرتبه نفس چیزی جز

نفس نخواهد بود. (همان) شالوه اصلی دیدگاه مدرس بر این نکته استوار است که نفس هویت واحد مشخص شده و حد و مرز مشخصی ندارد و تک مرتبه نیست، بلکه یک هویت تشکیکی دارای مراتب متعدد است که هر مرتبه از آن برای مرتبه پایین تر علت ایجابی و برای مرتبه بالاتر علت مادی می‌باشد.

نفس دارای مراتب طولی است. بالاترین مرتبه آن مرتبه عقلی است به طوری که نفس در آن مرتبه مجرد تام عقلی به شمار می‌رود و مرتبه متوسط آن مرتبه مثالی است که با توجه به این دو مرتبه نفس را ذاتا مجرد گویند، اما مرتبه نازله نفس همان صورت مادی انسان است که در بدن مادی انسان ظهور کرده است، زیرا نفس به همراه بدن تکون می‌یابد و جنبه فعلیت بدن خود است، پس بدن جنبه مادی و نیز قوه نفس و متحد با آن و پایین ترین مرحله نفس خواهد بود و تا نفس تدبیر بدن می‌کند این بدن از مراتب وجودی و نازله نفس می‌باشد تا آنکه بدن با سیر صعودی خود به نفس رسیده و با اتحاد با مراتب بالای نفس به مجرد کامل برسد.

بر این اساس بدن پایین ترین مرتبه نفس است که از وجود مادی برخوردار است و نفس به تدریج با حرکت جوهری استکمال می‌یابد و با طی مراتب در نهایت به فعلیت تام می‌رسد؛ ازین رو بین بدن و نفس رابطه اتحادی است و اتحاد به معنی وحدت در وجود علت و معلول در نسبت و مراتب طولی. بدین سبب هم نفس در بدن تأثیر می‌گذارد مانند؛ قرمز شدن صورت در اثر شرمندگی و هم آثار فعل و انفعال بدن در نفس ظاهر می‌گردد مانند؛ وارد شدن ضربه شدید به بدن که در این صورت در ادراک انسان اختلال ایجاد می‌کند.

در دنیا نفس نسبت به بدن تأثیر ایجابی دارد و این تأثیر سبب حصول آثار و ودایع

از جانب نفس در بدن می‌شود به واسطه همین آثار هر بدنی از بدن دیگر و عناصر آن از عناصر ابدان دیگر متمایز می‌شود (همان: ص. ۹۱)

۲-۱-۲-۱. حرکت استکمالی موجودات

هر موجودی که در جهان ماده و عالم طبیعت واقع می‌شود به سوی هدفی در حرکت است و تا به غایت خود نرسد و از قوه به فعلیت تام نرسد از حرکت باز نمی‌ایستد این حرکت در درون موجودات به ودیعه نهاده شده و با شرائط و معدّات خارج از وجود محقق می‌گردد، بنابراین حرکت استکمالی موجودات حرکت در جوهر است که سبب حرکت در اعراض نیز می‌گردد. در عالم طبیعت بدن نیز چون در جهان حرکت قرار دارد به سوی هدفی رهسپار است و تا به آن نرسد آرام نمی‌گیرد. (همان: ص. ۹۲) ازین رو نفس پس از مفارقت از بدن مادی ارتباط آن از بدن خود (از حیث معدّ بودن و نه از جهت علت مادی بودن بدن برای نفس) به کلی گسسته می‌شود. (همان: ص. ۱۰۴) و چون نفس و بدن اتحاد وجودی دارند و استکمال نفس به جنبه قوای بدنی انسان است و نفس فاعلیت ایجابی نسبت به بدن دارد و همواره تصرف خود را نسبت به بدن (که علت مادی است) حفظ می‌کند و چون نفس متصرف است و بدن تصرف شده، پس نفس بدن را به سوی خود جذب می‌کند هر چه نفس قوی تر باشد این ارتباط و تصرف شدیدتر است و هرچه ارتباط شدیدتر باشد بدن سالم تر می‌ماند. بدین سبب است که ابدان انبیاء بزرگان دین پس از موت سالها محفوظ و سالم مانده است. (همان: ص. ۹۸)

۳-۱-۲-۱. رجوع بدن به نفس بعد از مرگ

۱- همانطور که گفته شد جهان هستی دارای مراتب طولی و به هم پیوسته هستند که هر مرتبه علت برای مراتب پایین تر از خود می‌باشد از سوی دیگر نفس بر اساس

حرکت جوهری شدت می‌یابد و بر فعلیت آن افزوده می‌گردد و این حرکت طولی نفس ادامه می‌یابد تا به عقل فعال و تام که مفیض، جامع و واهب الصور نفس و غایت و کمال نهایی آن است برسد و با آن عقل تام اتحاد و جودی و حقیقی پیدا کند و نه اتحاد عددی و مادی. اصولاً نفس و عقل فعال و تام دو موجود بی ربط به هم نیستند تا به هم ملحق و متصل گردند، بلکه از یک وجود دارای مراتب هستند که معلول(نفس) با از دست دادن جنبه قوه، نقصان و ضعف خود و شدت یافتن وجودش با علت خود یعنی عقل فعال و نفس کلی متحد می‌گردد؛ بنابراین این حقیقت زمانی اتفاق می‌افتد که نفس آدمی پس از موت بدن و مفارقت از آن، به نفس کلی و مدبر جهان هستی می‌پیوندد(مدرس، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۷)، البته متناسب با ذات و ملکات خود و از همین مجرا، نفس کلی به وسیله علاقه ایجابی نفس را به سوی خود جذب می‌کند و بدن نیز به سوی نفس حرکت ذاتی خود را ادامه می‌دهد(مدرس، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۰۷ و ۱۰۸) تا به نفس خود برسد. و اساساً یک قاعده کلی وجد دارد و آن اینکه همه انواع موجود در عالم حرکت و جهان ماده به مقصد و غایت متناسب با خودش در حرکت است و تا وصول به هدف از حرکت باز نمی‌ایستد. و گرچه این نوع از انواع تبدیل به نوع دیگری شود؛ مثلاً بدن انسان به خاک تبدیل گردد باز هم این بدن خاکی بعد از موت، و هنگام برپایی قیامت به سوی نفس خود که مناسب‌ترین مقصد برای بدن است حرکت می‌کند.

۲- با عنایت به اینکه بدن که مرتبه‌ای از وجود نفس و متحد با او است و دارای حرکت جوهری و استکمالی است و غایت بدن هم در این حرکت، نفس خویش می‌باشد؛ بعد از مرگ که تبدیل به خاک شده، اجزاء خاک رفته رفته با هم جمع

می‌گردند و به وحدت می‌رسند و آنگاه بدن واحد به نفس خود که متحد با مقام نفس کلی (مدبر جهان) است می‌رسد و با نفس خود متحد می‌گردد و چون تناسب بین بدن و نفس وجود دارد، بدن این همانی و شخصیت اصلی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه بدن انسان پس از رسیدن به غایت مناسب خود شخصیت خویش را به کمال رسانده و پس از تکمیل هویت خود، آخرت را بعد از دنیا و حیات را پس از ممات می‌یابد؛ (همان: ص. ۱۰۲) بنابراین اگر گفته شود نفس بعد از مفارقت از بدن دوباره به بدن تعلق می‌گیرد و به مقام بدن تنزل می‌یابد و به مرتبه قوه باز می‌گردد، درست نیست، زیرا تعلق نفس به بدن بدان خاطر است که نفس بتواند در مقام فعل و با تعلق به بدن خود، کمالاتش را از طریق به فعلیت در آمدن قوه‌ها بدست آورد و به مقام مجرد محض برسد در این صورت دیگر به مقام قوه تنزل نمی‌کند و دوباره به بدن مادی تعلق نمی‌گیرد، زیرا در غیر این صورت «مجرد به ماده» و «فعل به قوه» تبدیل می‌شود و این محال است.

۱-۲-۱-۴. نقلی

آقا علی در کتاب سبیل الرشاد از امام صادق علیه السلام حدیثی را نقل می‌کند و دیدگاه رجوع بدن به نفس در معاد جسمانی را از این حدیث بدست می‌آورد: «همانا روح در جایگاه خویش قرار دارد. روح شخص نیکو کار در نور و آسایش و روح شخص زشت کار در تنگی و تاریکی است، اما بدن به صورت همان خاکی در آید که از آن آفریده شده بود و ابدانی که توسط درندگان و کرم‌ها خورده و پاره پاره شده و آنها را دفع نموده همه در خاک نزد کسی محفوظ است که از علم او ذره ای از تاریکی‌ها پوشیده نیست و عدد و وزن اشیاء را می‌داند. خاک موجودات ذی روح در میان خاک‌های دیگر

همچون طلائی است که در خاک نهاده شده باشد، پس هنگامی که زمان برانگیختن فرا رسد آسمان باریدن خواهد گرفت، پس خاک هر بدنی به اذن خداوند صورت دهنده، مانند همان هیئت‌های اولیه بر می‌گردند و روح در آنها وارد می‌شود و چنان کامل بازساخته می‌شوند که کسی از خود چیزی را انکار نمی‌کند و هیچ شیء غریبی را نمی‌یابد» (زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۵۴) بر اساس این روایت هم معاد جسمانی قابل اثبات است و هم ویژگی‌های معاد جسمانی و هم عدم تساوی نفوس شقی و سعید.

یکی دیگر از روایاتی که مرحوم مدرس زنوزی از آن در جهت تأیید دیدگاه خود در مسأله معاد جسمانی استفاده می‌کند روایت «الروح مقیمه فی مکانها» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج. ۴، ص. ۲۶۱) است، زیرا این روایت تأکید می‌کند که روح در مقام خود ثابت است و حرکتی ندارد تا به بدن برسد، پس اگر اتحاد و اتصالی بین نفس و بدن باشد تنها بدن است که از طریق حرکت ذاتی خود به سوی نفس، با آن متحد می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۵). بدن اخروی دو جهت دارد؛ جهتی عین بدن دنیوی و جهتی غیر آن، بدین ترتیب که اجزاء بدن دنیوی با حرکت جوهری خود به بدن اخروی و تکامل یافته مانند بدن مثالی تبدیل می‌شود، زیرا صعود و جودی و شدت یافتن ماده قبل از فعلیت یافتن محض، به فعلیت مثالی مبدل می‌گردد که بر اساس مراتب و جودی اوست، پس این بدن همان بدن است به طوری که بر مبنای آقا علی مدرس زنوزی این بدن قوه تأثیر و تأثر و تغییر و تحول خود را از دست داده و به بدنی کاملاً فعلیت یافته رسیده است. این مسأله از آیه ۲۱ سوره مبارکه حجر «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بمقام معلوم»؛ اصل و خزانه هر چیزی در عالم بالا

قرار دارد، بدست می‌آید. در این بین ماده نیز از این اصل جدا نیست، زیرا این ماده حقیقت خود را از عالم عقول قدسی دریافت می‌کند و مانند اشیاء دیگر به اصل خود که همان عقول قدسی هستند صعود و رجوع می‌کند و در مسیر تکاملی همانند نفس به سمت اصل خود سیر می‌کند. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۲۲۹)

۲. معاد جسمانی از نظر آیت الله جوادی آملی

بی تردید استاد جوادی آملی از اندک صاحب نظران در زمینه علوم و معارف دینی و معاد جسمانی است که دیدگاه عمیق، قابل توجه و متقنی دارد، ازین رو در این بخش تلاش می‌کنیم به نظرات این استاد بپردازیم و در بخش پایانی تفاوت‌ها و اشتراکات دیدگاه وی با مدرس زنوزی را بررسی و تبیین نماییم.

انسان در هر عالمی بدنی متناسب با آن دارد؛ به گونه ای که هر کس در هر یک از عوالم دنیا، برزخ و قیامت، وی را ببیند به خوبی می‌شناسد. بدن در عالم آخرت همین بدن دنیوی است و همه قیود نیز برای آن ثابت است، ولی بی شک نظام مادی دنیا بر آن حاکم نیست و با این سیستم (پیر شدن، مردن، متلاشی شدن و مریض شدن) اداره نمی‌شود به طوری که مثلاً پس از گذشت چند سال، بدن پیر و فرتوت شود و پس از چندی بمیرد و متلاشی شود؛ یا بر اثر تغذیه ناسالم مریض یا نیازمند به دفع فضولات گردد. بی تردید، غذا در آخرت فضولات ندارد؛ یا نکاح در بهشت تولید مثل و فرزند ندارد. (تسنیم، ج. ۲۵، ص. ۴۹۹) در قیامت بی هیچ شکی، انسان با جسم، گوشت و پوست، بی هیچ کم و کاستی در خصوصیات که وی را عین جسم دنیایی اش می‌نمایاند و می‌شناساند، محشور می‌شود؛ به گونه ای که در روایات آمده: «لو رأیته لقلت فلان» (تسنیم، ج. ۳۹، ص. ۴۵۱)

بهشتیان در معاد جسمانی، در غیب و شهود قدرت و اختیار دارند. با توجه به جسمانی بودن معاد و ممزوج بودن نعمت‌های مادی و معنوی، هر یک از بهشتیان، حور و قصور و خلوتی دارد که دیگران شاهد آن نیستند، زیرا غیب و شهود آنان به اختیار خود آن‌هاست. (تسنیم، ج. ۴۵، ص. ۱۱۴) شهیدان در برزخ و در بهشت جاویدان، هم از رزق جسمانی بهره مندند و هم از روزی معنوی؛ مانند معرفت، شهود و لذت حضور. (تسنیم، ج. ۱۶، ص. ۲۷۷) پیامبر ﷺ می‌فرماید که امروز روزی است که صداقت راستگویان در دنیا سود می‌بخشد: «هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده/۱۱۹). نفع و جزای الهی ایشان، باغ‌هایی است که نهرهای آب از زیر درختان آن جاری است و آنان در آنجا جاودان اند: «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (همان). این جزا از گونه لذت‌های جسمانی و حسی است که در این مرحله بسیاری از افراد سهیم اند. (تسنیم، ج. ۲۴، ص. ۳۱۱) بنابراین معاد جسمانی در واقع بازتاب اخروی افکار، اندیشه‌ها، رفتار و اعتقادات دنیوی انسان‌هاست به نحوی که بین عمل و جزای آن رابطه‌ای تکوینی، وجودی، و ضروری وجود دارد. و این محقق نمی‌شود مگر با تداوم، تکرار و در نهایت ملکه شدن آن اندیشه‌ها، رفتار و عقاید برای انسان و در این صورت شئون وجودی نفس انسان متحد با آن خواهد بود.

۲-۱. اثبات معاد جسمانی

۲-۱-۱. عقلی

استاد جوادی آملی معتقد است رابطه بین اعمال انسان و نفس او رابطه‌ای جعلی و همانند نسبت عرض به جوهر نیست، همانطور که برخی از علمای قدیم مانند مرحوم

طبرسی پنداشتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۴، ص. ۳۴؛ رازی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۱۹۶)، بلکه به دلیل آنکه اعمال انسان از آثار نفس اوست، پس حقیقت عمل با نفس انسان ارتباطی حقیقی و تکوینی دارد. اما علمای گذشته صرفاً به صدور فعل از فاعل توجه کردند و به ذات و باطن فعل توجهی نکردند؛ بدین جهت حکم به عرض بودن اعمال آدمی کردند و پنداشتند با مرگ عامل اعراض، آنها نیز از بین می‌روند؛ بنابراین نتیجه گرفتند که عذاب و پاداش اخروی مانند عذاب و پاداش دنیوی جعلی و قراردادی است و عذاب‌ها و پاداش‌ها اموری خارج از نفس انسانی و جدای از اعمال انسان‌ها و حقیقتی بیرونی و دارای ذاتی مستقل از انسان‌ها هستند.

استاد در تحلیل عقلی این مسئله اعتقاد دارد؛ اندیشه‌ها، عقاید و افعال انسان‌ها از حد اعراض فراتر است و نفس انسان با تمام وجود با افعالش در ارتباط وجودی است و در نفس انسان به گونه‌ای نقش می‌بندد که زایل شدنی نیست و ملکه انسان می‌شود و در قیامت انسان با همه ملکات خود ظهور می‌یابد، بنابراین نفس انسان جوهری قابل تغییر و تحول است که بوسیله اعمال خود، ماهیت و حقیقت آینده خود را می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۹۵) و این حقیقت ساخته شده در قیامت ظهور می‌یابد. استاد جوادی آملی در مورد سر جاودانگی انسان می‌گوید: راز مهم جسمانیت عمل و معاد، این است که عقیده، اخلاق و عمل در روح انسان راه پیدا می‌کند و در پرتو تحول جوهری از حال به ملکه و از آنجا به صورت نوعی و فصل مقوم راه یافته و در متن هویت وی، سهم تقویمی می‌یابد و از این رهگذر بهره‌ای از دوام یافته در نشأه معاد با تصویر الهی به صورت‌های متناسب تجلی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۵۰۰)، ازین رو بدیهی است اگر انسان سایر قوای خویش را متعادل نموده باشد در

قیامت نیز با صورت انسانی محشور می‌شود، اما اگر قوه عاقله خود را تحت فرمان قوای دیگر ببرد در معاد به صورت بهیمی و سبعی ظاهر می‌گردد. حاصل آنکه اعمال انسان چهره دنیوی و اخروی دارد، یعنی صورتی در ملک و صورتی در ملکوت و ظاهر و باطنی دارد. چهره دنیایی اعمال انسان از بین رفتی و زایل شدنی است، ولی چهره اخروی آن ثابت و باقی خواهد ماند. بر اساس آنچه گفته شد اگر هویت انسان عمیقاً بررسی شود و معنای نفس انسان و فرق آن با عقل که ذاتاً و فعلاً مجرد است روشن گردد، دانسته می‌شود که اعاده انسان از آن جهت که انسان است با اعاده روح و بدن با هم است و هرگز به اعاده روح به تنهایی، معاد انسان از آن جهت که دارای نفس است حاصل نخواهد شد. (تسنیم، ج. ۱۹، ص. ۲۰۱) حاصل آنچه که گفته شد این است که:

- ۱- معاد جسمانی دلیل عقلی دارد. ۲- وجود معاد بدون معاد جسمانی محال است ۳- نفس در هر مرتبه همراه با بدن است و جدایی از آن ممکن نیست. ۴- اعاده بدن ضروری است. ۵- چون اعاده معدوم محال است، پس بدن معدوم نمی‌شود که اعاده شود. ۶- معاد ظهور و حشر تمام حقیقت انسان است و نه صرفاً روح او که ذاتاً و فعلاً مجرد است که به عقل تعبیر می‌شود؛ بنابراین در معاد انسان اگر انسان است و هویت انسانی دارد، هم نفس و هم بدن دارد. ۷- نفس در قیامت تعذیب و تکریم نمی‌گردد مگر با آلت و ابزار بدن ۸- بنابراین گر چه بین انکار معاد جسمانی و بین عدم احتیاج به معاد جسمانی فرق است، ولی هر دو باطل اند، زیرا ادله نقلی و عقلی بر ضرورت معاد جسمانی دلالت دارد.

۲-۱-۱-۲. موطن نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن

موطن نفس، ملکوت جهان و ملکوت اعلی (ادب فنای مقربان، ج. ۸، ص. ۲۰۶) و

مقام فعلیت محض است (آشتیانی، ۱۳۸۹: ص. ۱۲۴) نفس برای رسیدن به مقام تجرد بحت، تعالی می‌یابد و این تعالی به صورت اشتدادی است و حقیقت اشتداد، پی در پی در آمدن صور و فعلیات است، اما نه به صورت کون و فساد، بلکه به دلیل اتحاد نفس و ملکات، به نحو لبس بعد از لبس و این سیر تکاملی برای نفس ادامه دارد تا نقص‌ها یکی پس از دیگری زدوده شود و کمال برجای بنشیند، در این صورت نفس از قوه به فعل می‌رسد و افعال و اعمال مادی انسان نیز با حرکت اشتدادی و جوهری نفس به کمال می‌رسد و وجودی قوی تر و شدید تر می‌یابد. مجرد کلی یک موجود و حقیقتی لا بشرط و غیر از نفس آدمی بلکه یک نفس کلی است. انسان با توجه به اینکه نفس جزئی دارد با تکامل و حرکت جوهری، می‌تواند با آن اتحاد تشکیل دهد. در صورت ایجاد اتحاد با وجود مجرد، نفس نیز به سبب این اتحاد مجرد می‌شود؛ چرا که در حقیقت یک وجود را تشکیل داده و دارای وصف واحدی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص. ۱۸۵) بنابراین انسان نیز با رسیدن به نشئه آخرت، به جایی می‌رسد که خستگی در آن راه ندارد، چون ابدان جسمانی آنان تابع خصوصیت ارواح جاودانی آن‌هاست، از این رو بهشتیان از ماندن و زندگی دراز و بی پایان در بهشت، خسته نمی‌شوند: «لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (تسنیم، ج. ۴۵، ص. ۱۱۴)

۲-۱-۳. اثبات معاد جسمانی با اصل علیت

استاد جوادی آملی معتقد است کل جهان هستی بر اساس نظام علی و معلولی ایجاد شده و هر معلولی با علت ویژه خود در ارتباط است به طوری که از علت خاص، معلول خاص پدید می‌آید. عمل انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست، بنابراین هیچ عملی از عامل خود جدا نمی‌شود و به غیر عامل خود نمی‌پیوندد. (جوادی

آملی، ۱۳۸۷ الف، ص. ۴۹) در همین راستا علامه طباطبایی (ره) تبیین دقیقی از وابستگی عمل به عامل خود دارد. وی می‌گوید: هر عملی مرتبه نازله از نفس انسانی است که آن عمل از او سر زده، ازین رو بین نفس انسان که منشأ و علت اعمال است با اعمال تناسب، سنخیت و رابطه ذاتی برقرار است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۳، ص. ۱۹۴) این پیوند ناگسستنی سبب می‌شود تا عمل همیشه همراه عامل بماند و از او جدا نگردد و این همبستگی و هم سنخی امری حقیقی و تکوینی است. چه عمل نیک یا بد باشد، فرقی ندارد، همانطور که قرآن کریم می‌فرماید «کل امرء بما کسبت رهینه» هر کس در گرو اعمال خویش است (طور/۲۱) بدین سبب در دنیا اعمال در اختیار انسان‌ها هستند، اما در آخرت انسان در اختیار اعمال خود است، پس نه عامل، عمل را رها می‌کند و نه عمل عامل را. حفظ این رابطه وجودی محصول نظام علی و معلولی است. بر این اساس آیات و روایاتی که رابطه عمل و عامل را اعتباری می‌دانند ناظر به فهم عموم مردم است که امکان و توان فهمیدن معاد جسمانی را ندارند، بنابراین با وجود دلایل عقلی و نقلی اثبات جسمانیت عمل و معاد، جوازی برای توجیه آیات و روایات دال بر اعتباری بودن اعمال وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۶، ص. ۱۷۷) زیرا اعمال انسان با وجودش رابطه تکوینی دارد و هر عملی ملکه نفس و عین نفس انسان می‌گردد و در قیامت انسان با همین ملکات محشور می‌شود؛ ملکاتی که تجسد یافته اند و معاد جسمانی را برای انسان محقق می‌سازند، پس نفس با رفتارهای خود در دنیا حرکت استکمالی می‌یابد و برای حشر آماده می‌گردد به طوری که اعمال انسان در قیامت متحد با صورت فعلیه نفس می‌گردد و به صورت جسمی قابل رؤیت می‌شود. یعنی چهره اخروی باقی می‌ماند ولی چهره دنیوی آن از بین می‌رود.

۲-۱-۱-۴. تکون جسم و استکمال نفس

بر اساس حرکت جوهری، نفس از حدوث جسمانی تا رسیدن به مقام مجرد محض بر مدار حرکت در جوهر خود تکامل می‌یابد. و این از نوآوری‌های ملاصدرا است که حدوث نفس را با اشتداد و نفس همراه کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۹، ص. ۸۸) در گونه‌های زندگانی آدمی، در دنیا، برزخ یا قیامت، روح همراه بدن است؛ ولی بدنی همسان با نشئه خود؛ یعنی انسان پیوسته با تمام حقیقتش زنده است که آمیزه‌ای از روح و بدن است. روح اصل و ثابت است و بدن ابزار کار، سیال و متغیر. پس معاد و عذاب هم روحانی است و هم جسمانی. (تسنیم، ج. ۳۲، ص. ۵۷۱) وجود الهی انسان که بالاتر از مرتبه عقلی است، همان خود نهانی و نهایی اوست که روح نام دارد و امانتی ویژه در دست اوست و بالاترین رتبه آدمی است، زیرا انسانیت انسان و اصالت وجودی اش وابسته به روح اوست و این روح از روح الهی و فطرت خدا خواهی نشأت گرفته و در این سیر صعودی انسان به سوی الله، قوای روحی که فطرت و طبیعت باشند به او مدد می‌رسانند، همانطور که در طبیعت رزق از آسمان به زمین نازل می‌شود، فطرت نیز بر زمین طبیعت بشر می‌بارد و بر این اساس روح انسان می‌تواند همسو با روح الهی و وجود الهی خود حرکت کند و هم می‌تواند پشت به این وجه الهی داشته و روند سقوطی و ادباری را برگزیند. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۹) بدین خاطر است که در استعداد نفس مرحوم سبزواری می‌گوید: نفس در ابتدای حدوثش چیز قابل ذکری نیست، ولی در نهایت می‌تواند تبدیل به عقل بسیط بالفعل و عقل فعال شود. (سبزواری، ۱۹۸۶، ص. ۱۸۶)

تازه ترین خبر در عصر بعثت پیامبر اکرم ﷺ بعد از توحید ربوبی، معاد جسمانی بود: « وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَشِّرُكُمْ إِذَا مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ » (سبا/۷)؛ این پیامبر می گوید: پس از آنکه ذرات بدن شما تمزیق و تجزیه و پراکنده شد، دوباره به شکل اول بازگشته، زندگی تازه ای را شروع می کنید. (تسنیم بهار، ۱۳۹۸، ج. ۱۲، ص. ۳۰۷) استاد جوادی آملی تعدادی از آیاتی را که بر معاد جسمانی تاکید دارد، اشاره و آنها را تفسیر می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ج. ۸، ص. ۷۶). وی معتقد است بر اساس این آیات انسان در قیامت «نفس اعمال» را حاضر می بیند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۸، ص. ۳۶۵)؛ بنابراین حضور اعمال و رویت آنها امری حقیقی و تکوینی است و نه تدوینی، بدین معنی که حضور وجودی دارند و نه ذهنی و یا اعتباری. در واقع اعمال انسانها همان کیفر و پاداش انسانهاست که به خودشان بر می گردد. اما با توجه به مراتب طولی عالم هستی و تشکیک در وجود، جزا و پاداش به این معنی است که عمل انسان با حفظ اصل وجود و هویت با سیر طولی و تکاملی به صورت پاداش و کیفر اخروی در آمده (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۶، ص. ۱۷۷) و صاحب جزا و پاداش یعنی عامل کردار دنیوی، اعمال و رفتار خودش را به صورت موجودات عینی و دارای آثار می بیند که خود این حقیقت جزا یا پاداش صاحب عمل است. بر اساس آیاتی از قرآن (آل عمران/۱۸۰؛ نساء/۱۰؛ بقره/۲۵) طوق عذاب، طعام متعفن و آتش جهنم در حقیقت، باطن اعمال، عقاید و رفتار نادرست انسانهاست که از همان ابتدای صدور اعمال و عقاید با فاعل آن همراه بوده و بهشتیان در می یابند که نعمت بهشتی همان کردار درست او بوده و جهنمیان در می یابند که

عذاب وارده بر آنها همان اعمال زشت شان بوده است. این حقیقت عینی عذاب و ثواب تا آنجاست که خود انسان آتشگیره و هیزم جهنم می شود (جن/۱۵) و عذاب از درون و باطن انسان بر می خیزد و از اعماق جان او را می سوزاند. بنابر آنچه گفته شد انسان در قیامت متناسب با اعمال و رفتار و عقاید خود هماهنگ می شود، همانطور که در روایات متعدد هم بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، ص. ۹۰؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص. ۴۷۰) که اعمال انسان بعد از مرگ قابل رویت است و کردار خوب با صادر عمل انس می گیرد و کردار زشت او را به وحشت می اندازد. در همین راستاست که خداوند در قرآن کریم فرمود: عمل هر کس همانند پرنده ای از مخزن و آشیانه غیب است و نفس او به صورتی جسمانی و مناسب با نشئه آخرت ظاهر شده و گردن گیر او می شود: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» (اسراء/۱۳) از اینجا معنای «تطایر کتب» نیز معلوم می شود و آن اینکه عمل هر کسی به آن حقیقت و صورتی که توضیح داده شد در می آید و از مخزن غیب به بارگاه شهود می رسد؛ نه اینکه عملکرد چندین ساله شخص را در نوشته ای مکتوب با ادبیات خاص به او نشان دهند و او و دیگران بتوانند بخوانند، بلکه نوشتن عمل در معاد به معنای ایجاد اعمال انسانها به صورت تجسیم و تثبیت متن عمل و ظهور وجودی و تکوینی اعمال، رفتار و اندیشه های انسان است البته متناسب با ظرف وجودی عالم قیامت. از باب نمونه در ذیل آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَأْثُورًا أَفْوَاجًا» (نبا/۱۸) عامه و خاصه از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده اند که در صحنه قیامت برخی به صورت میمون و خوک درمی آیند (مجمع البیان، ج. ۱۰، ص. ۶۴۲، الکشاف، ج. ۴، ص. ۶۸۸-۶۸۷) یعنی بدن به گونه ای است که قیافه میمون و خوک

را دارد و همه آشنایان دنیایی، او را به خوبی می‌شناسند، بنابراین انسان در عالم آخرت نیز بدن دارد؛ ولی بدنی که با سیستم تغذیه و بهداشت آن عالم مناسب است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷ بهار، ج. ۲۵، ص. ۴۹۹) روایت فوق از بهترین روایات اثبات معاد جسمانی برای عموم مختلف مردم است که بدن مثالی متناسب با اعمال انسان را اثبات می‌کند.

۳. بررسی و نقد

بر اساس آنچه که در گذشته بدان اشاره کردیم مدرس زنوزی تعلق مجدد نفس به بدن را بعد از مفارقت از بدن که مستلزم تنزل نفس است، نمی‌پذیرد و آن را محال می‌داند و اعتقاد دارد این امر مستلزم بالقوه شدن فعلیت نفس می‌شود که استحاله آن روشن است. وی معتقد است جسمانیت اعمال و اندیشه‌های انسان در معاد نباید چگونه ای تبیین گردد که لازمه آن برگشت فعلیات به قوه باشد، زیرا کسانی که اعتقاد دارند بعد از مفارقت نفس از بدن، در قیامت، نفس فعلیت یافته به بدن رجوع می‌کند باید لازمه اعتقادشان را نیز بپذیرند که معنای آن رجوع نفس فعلیت یافته به قوه است و این امکان ندارد و عقلاً باطل است. اما از نظر وی راه عقلی تبیین معاد جسمانی بر جای خود باقی است و می‌توان نفس را در فعلیت خود محفوظ داشت و بدن را از قوه به نفس دارای فعلیت و متناسب با آن رساند.

از نظر مدرس نفس انسان علت ایجابی بدن است و بدن علت مادی اوست و بعد از آنکه مرگ حاصل شد به دلیل اینکه بدن مرتبه ای از نفس است و نفس با بدن اتحاد در شدت و ضعف دارد، نفس علیت خود را نسبت به بدن از دست نمی‌دهد. چنین ارتباطی بین نفس و بدن دارای شدت و ضعف است. اما اگر نفس از بدن قطع

ارتباط کامل کند دوباره نمی‌تواند به بدن خود تعلق گیرد، زیرا محذور تناسخ پیش می‌آید و محال است.

بدن مرتبه قابل نفیس است و قبل و حتی بعد از مرگ بر قابلیت خود باقی می‌ماند تا آنجا که این بدن به نفیس فعلیت یافته برسد. و نفیس و بدن قبل از مرگ وقتی به کمال متوقع خود رسیدند نفیس با بدن مفارقت می‌کند ولی قطع ارتباط و اتحاد نمی‌کند و «پس از آن سیر صعودی خود را ادامه می‌دهد» (جندی، ۱۳۸۱، ص. ۵۹۵) بدین صورت که با حفظ ارتباط و اتحاد نفیس و بدن حتی پس از مرگ، بدن شدت وجودی می‌یابد و با ارتقاء وجودی به متعلق خود در قیامت که همان نفیس است می‌پیوندد. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۱)

اما آیت الله جوادی آملی نه معتقد به رجوع نفیس به بدن در معاد است و نه اعتقادی به رجوع بدن به نفیس دارد. بلکه برای بدن صورت قائل است، یعنی تبدیل بدن دنیوی به صورت بدن اخروی با حفظ تعلق نفیس به بدن و با محفوظ ماندن اتحاد نفیس و بدن. ایشان بدن دنیوی عنصری را همان بدن اخروی نمی‌دانند، بلکه بدن مادی را تقاله ای می‌دانند که نفیس، پوسته زائد بی مصرف خود (بدن) را می‌اندازد و عروج می‌کند.

۱-۴) اشکالات دیدگاه مدرس زنوزی بر اساس نظریات آیت الله جوادی آملی

۱- اگر از نظر مدرس، بین نفیس و بدن اتحاد برقرار باشد به گونه ای که «بدن مادی مرتبه ای از نفیس» باشد و نفیس علت ایجابی بدن و بدن علت مادی نفیس، و همین بدن مادی مرکب و متکثر، بنخواهد صعود کند و در معاد به نفیس مجرد واحد ملحق شود و با آن متحد گردد، پس کثرت بدن به نفیس سرایت کرده و در نفیس متکثر می‌شود و در این وحدت نفیس در عین کثرت، نوعی تضاد رخ می‌دهد و باطل است.

بنابراین به نظر می‌رسد دیدگاه آیت الله جوادی آملی درست است که اتحاد نفس در معاد جسمانی را با بدن مادی نمی‌داند بلکه اتحاد را با باطن مثالی این بدن و صورت آن می‌داند و این دیدگاه کاملاً مطابق با مراتب عالم هستی، استکمال بدن، حرکت جوهری و اصول حکمت متعالیه است.

۲- از دیدگاه مدرس زنوزی نفس و بدن با هم ارتباط حقیقی دارند و این ارتباط از تکون در دنیا شروع می‌شود و تا قیامت ادامه دارد و هرگز منقطع نمی‌شود گرچه بدن زمانی که بر اثر حرکت جوهری و استکمال نفس ابزار بودن و قابلیت خود را برای نفس از دست داد و مرگ اتفاق افتاد و در این هنگام نفس ارتباط خود را با حیث قوه و استعداد خود کم کرد نفس از بدن مفارقت می‌کند و ارتباط خود را با بدن به حداقل می‌رساند، البته در دنیا نفس به واسطه بدن به سوی تعالی و فعلیت حرکت جوهری دارد تا آنکه بعد از مفارقت از بدن به فعلیت تام می‌رسد؛ ازین رو دیگر نفس نمی‌تواند دوباره به بدن رجوع کند، زیرا در این صورت نفس فعلیت یافته دوباره باید بالقوه شود و این ناشدنی است. البته استاد جوادی آملی این محذور را می‌پذیرد و معتقد است که نفس دوباره به قوه بر نمی‌گردد، اما دیدگاه مدرس زنوزی را هم نمی‌پذیرد که «بدن مادی عنصری در معاد با حرکت جوهری و با حفظ عنصری بودن خود و بدون عوارض مادی» محشور گردد. چون مادی بودن و عنصری بودن دو جنبه نقص در بدن عنصری است پس این جنبه نقصان در معاد با اتحاد نفس و بدن، به نفس سرایت می‌کند؛ بلکه صحیح آن است که بگوییم بدن بر اساس حرکت جوهری و اتحاد با نفس و با علیت نفس عنصریت و لوازم عنصری خود را از دست می‌دهد و با ارتقاء به جایگاه بدن مثالی و تبدیل شدن به صورت مثالی با نفس متحد می‌گردد و معاد جسمانی را محقق می‌سازد.

۳- جسم عنصری و جسم مثالی بدن، از حیث «صورت» مشترکند، ولی نه در ماده، زیرا جسم عنصری، ماده دارد، ولی جسم مثالی «ماده و عنصر» ندارد و اساسا عالم مثال عالم ماده نیست. پس اینکه جسم عنصری اشتداد پیدا می‌کند و به جسم معادی تبدیل می‌شود به سه صورت امکان تصور دارد:

الف) بدن عنصری با ارتقاء و اشتداد وجودی خود تبدیل به جسم مثالی می‌شود و جنبه مادیت خود را از دست می‌دهد و بدن معادی به همین جسم اطلاق می‌گردد. این همان دیدگاه آیت الله جوادی آملی است. بر این اساس هم استاد جوادی آملی و هم استاد مدرس زنوزی اشتداد بدن مرتبط با نفس را می‌پذیرند، اما از دیدگاه استاد جوادی بدن مادی و عنصری با اشتداد و رسیدن به عالم مثال، مادیت خود را از دست می‌دهد و صرفا دارای صورت مثالی می‌گردد؛ بدین ترتیب این همانی جسم معادی (مثالی) با جسم دنیوی از بین می‌رود و این بر خلاف دیدگاه استاد زنوزی است که اعتقاد دارد بدن معادی، همان بدن عنصری است، چون وی معتقد است همان بدن عنصری در معاد عینا به نفس رجوع می‌کند. (زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۳) با توجه به مطالب فوق تبیین استاد جوادی آملی درست و مطابق با ادله عقلی و اصول حکمت متعالیه است.

ب) ماده قوه و استعداد و قابلیت محض است (مدرس، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۰۰) و چون وجود خارجی ندارد، مراتب، شدت و ضعف و تأثیر هم ندارد و به دلیل عدم موجودیت جنبه نقصان شیء به شمار می‌آید. لازمه دیدگاه مدرس زنوزی در معاد جسمانی این است که ماده دارای تشکیک وجودی می‌باشد در حالی که در آثار خود مدرس «تشکیک ماده» و نیز در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه هم پذیرفته نشده

است. و استاد جوادی آملی نیز آن را نمی‌پذیرد و درست هم هست.

ج) محدودیت‌ها و آثار ماده در بدن عنصری از عوارض مفارق است که در معاد با وجود عنصری بودن بدن از دیدگاه آقا علی مدرس، از آن جدا می‌شوند و دیگر بدن دارای چنین محدودیت‌هایی نیست؛ در حالی که استاد جوادی آملی به درستی محدودیت‌ها و آثار ماده و بدن عنصری را از لوازم آن می‌داند که هرگز جدا نخواهد شد، مگر با از دست دادن عنصریت و مادیت بدن و ارتقاء به بدن مثالی غیر عنصری در معاد که خود استاد جوادی بدین معتقد است.

اما همانطور که مرحوم زنوزی معتقد است نتایج بدست آمده از مبانی حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی باطل است، زیرا این مبانی به طور کامل عود بدن مادی را در رجوع به معاد منتفی کرده است، زیرا بر اساس نظریه معاد جسمانی حکمت متعالیه (که نظرات استاد جوادی آملی بر آن استوار است) بدن‌های اخروی عینا و شخصا «غیر از بدن‌های مادی و دنیوی» هستند و ابدان اخروی دارای ماهیت تجردی می‌باشند، ماده ندارند و صرفا دارای صورت‌های امتدادی و تشخیص مثالی می‌باشند علاوه بر آنکه این دیدگاه آقا علی با ظاهر شرع مبتنی بر عینیت تشخیص بدن دنیوی و معادی نیز سازگار نیست. اما آقا علی مدرس زنوزی بر اساس پذیرش عینیت عنصری بدن دنیوی و اخروی لاجرم باید لازمه این دیدگاه را بپذیرد که این ویژگی‌های تشخیص بدن عنصری دنیوی مانند زمانمند و مکانمند بودن، تغییر پذیری و مادیت بدن هم باید به همراه بدن اخروی باشد که این لازمه را خود مدرس قبول ندارد.

حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی این همان بدن مادی و دنیوی را بر اساس اشتراک در صورت رد نکرده، بلکه بدن اخروی را حقیقت بدن دنیوی و ویژگی‌ها و

خصوصیات آن دو را عین هم و بلکه تکامل یافته بدن مادی می‌داند، اما صرفاً قائل است که بدن دنیوی ماده دارد، ولی بدن اخروی مُبرّای از ماده، تغییر، تحول، تأثیر و تأثر است، زیرا همانطور که خود مرحوم مدرس زنوزی اعتقاد دارد؛ نشأه دنیا با نشأه آخرت متفاوت است. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۹۲)

۴- اینکه استاد جوادی آملی قائل است بدن مثالی در معاد به نفس خودش تعلق می‌گیرد به معنای این نیست که در ابتدا بعد از مرگ نفس تعلق خود را به بدن دنیوی از دست بدهد و در معاد دوباره به نفس تعلق گیرد که محذور تناسخ لازم آید، بلکه بدن مثالی متعلق به نفس در معاد، باطن مثالی همین بدن عنصری دنیوی است و نفس با مرگ بدن، این بدن مادی را که پوسته‌ای برای نفس است رها می‌کند و به بدن مثالی که حقیقت باطنی بدن عنصری است تعلق می‌گیرد و این تبیین، محذور تناسخ و بازگشت فعلیت نفس به قوه را در بر نمی‌گیرد؛ یعنی نفس در نشئات مختلف بدن مخصوص و متناسب با خود را دارد. زیرا شأنیت عالم مثال و عالم قیامت به غیر مادی بودن آن است، پس نفس در قیامت بدن غیر مادی دارد. به قول مرحوم علامه رفیعی قزوینی «بدن اخروی عین همین بدن مادی است به لحاظ هویت و نه به لحاظ مرتبه، چه آنکه بدن اخروی کمال بدن دنیوی و اَلطف از او خواهد بود» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۰۶) همانطور که آیت الله علامه میرزا ابوالحسن رفیعی و آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) بر این مسئله تأکید کردند که بدن اخروی همان بدن دنیوی است، ولی به شکل لطیف تر و کامل تر که جامع تمام کمالات مراتب قبلی است بدون اینکه آثار و لوازم خاصه مراتب قبلی را دارا باشد (استادی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۷۹) و این تبیین با ظواهر آیات و روایات درباره معاد جسمانی منافاتی ندارد.

البته آقا علی زنوزی بر خلاف دیدگاه استاد جوادی آملی، معتقد است در قیامت بدن متحد با نفس، بدن مثالی نمی‌باشد، چون بدن در سیر حرکتی خود «حد یقف» ندارد تا به مجرد کامل که اتحاد با نفس مجرد باشد برسد و این حرکت صعودی بدن برای متحد شدن با نفس، معاد جسمانی را شکل می‌دهد و محقق می‌کند. بنابراین بر اساس اعتقاد زنوزی این تصور هم درست نیست که نفوس آدمیان بر اساس ملکاتی که در جهان عنصری کسب کرده اند در معاد، بدن متناسب با آن را در روز قیامت ایجاد می‌کند و با آن در معاد به صورت جسمانیت ظهور می‌یابد، زیرا نفس زمانی متعلقات و ملزومات بدن را می‌آفریند که همراه با قوه و استعداد باشد. اما بخشی از ادله مدرس زنوزی بر اساس ظواهر آیات قرآن و روایات است که ظهور در محشور شدن بدن عنصری دارد. مدرس بر اساس آن استدلال کرده است که در معاد بدنی که به نفس رجوع می‌کند همان بدن «مادی» عنصری است. اما از نظر آیت الله جوادی آملی باید دانست منظور قرآن و روایات فی الجمله حشر ابدان مثالی است نه به معنای عینیت ابدان اخروی یا ابدان دنیوی بلکه این همانی وجودی است و وجود هر موجود به صورت آن است. بنابراین نصوص دینی تصریح نمی‌کنند که ابدان اخروی عین ابدان دنیوی با همه خصوصیات آن می‌باشد. پس اگر در آیات معاد جسمانی قرآن به داستان زنده شدن مردگان می‌پردازد صرفاً امکان اصل زنده شدن و زندگی در جهان آخرت را بیان می‌کند، اما عینیت زندگی مادی دنیا با زندگی اخروی را تایید نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

معاد جسمانی که همان تجسم نیات و رفتار انسانهاست از مسلمات دین اسلام می‌باشد. اهمیت این مسئله تا آنجاست که در قرآن کریم، احادیث و در بیان مفسرین، فلاسفه و حکما آمده است. مرحوم آقا علی مدرس زنوزی و آیت الله جوادی آملی دو حکیمی هستند که در آثار خود به اثبات اصل معاد جسمانی و ویژگی‌ها و ملحقات آن پرداختند. حکیم زنوزی پس از پذیرفتن اصل رابطه تکوینی و حقیقی نفس و بدن در دنیا و نیز در قیامت معتقد است پس از مفارقت نفس از بدن در عالم طبیعت، بدن به سوی نفس انسان رجوع و بازگشت می‌کند و در معاد بدن به نفس خواهد رسید و به همراه او باقی خواهد ماند، اما استاد جوادی آملی دیدگاه درستی نسبت به دیدگاه اشتباه آقا علی مدرس دارد چون معاد جسمانی از نظر وی بر مبنای اصالت تشکیکی بودن وجود، نظام علی و معلولی مراتب طولی وجود و اصل سنخیت علت و معلول که از اصول مسلم حکمت متعالیه است اثبات می‌شود و نیز معتقد است عقاید و اعمال انسان در مراتب بالاتر هستی باطنی دارند که به همراه نفس و با تناسب با آن عالم باقی می‌ماند و خود حقیقت این اعمال، نعمت و عذاب برای نفس خواهد شد و این همان بدن معادی انسان در قیامت است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، امالی آل صدوق، تهران: انتشارات کتابچی.
۳. استادی، رضا (۱۴۱۵ق)، الرسائل الاربعه عشره، رساله فی اثبات المعاد الجسمانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۳ق)، رساله فی اثبات معاد جسمانی، تصحیح: رضا استادی، چاپ شده در ضمن الرساله الریبه العشره، چاپ دوم، قم: موسسه نشر اسلامی.
۵. اکبریان، رضا، معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی، زمستان، نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۹، زمستان ۱۳۸۹ش.
۶. امین اصفهانی، بانو نصرت (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۷. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۴ش)، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۸. _____ (۱۳۸۹)، شرح زاد المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹. جندی، مؤید الدین محمود (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، موسسه بوستان کتاب: قم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۵، تحقیق غلامعلی امین دین، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، تفسیر قرآن، توحید در قرآن، تنظیم حیدر علی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۷ الف)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۵، تحقیق: علی زمانی قمشه ای، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۷ الف)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۸، تحقیق حسن واعظی محمدی، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۵. _____ (۱۳۸۸ج)، *ادب فنای و مقربان*، تحقیق: محمد صفایی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، جلد ۶، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم*، جلد ۱۳، شرح بر حکمت متعالیه، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۹۵)، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۵ و ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۹۸ بهار)، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، جلد ۲۵، تنظیم: روح الله رزقی و حیدر علی ایوبی، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۹۸ بهار)، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، جلد ۱۲، تنظیم: محمد حسین الهی زاده، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. _____ (۱۴۰۱)، *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم، جلد ۳۳، تنظیم: محمد فرهانی و حسین اشرفی، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۲۴. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۹ش، *لغت نامه*، جلد ۳۳، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، ۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: انتشارات دار العلم الدار الشامیه.
۲۷. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۸۶ش)، *مجموعه حواشی*، به تصحیح غلامحسین رضا نژاد، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
۲۸. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱)، *تعلیق بر اسفار اربعه*، الطبعة الثالثة، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. _____ (۱۳۷۹)، *حاشیه اسفار*، جلد ۹، قم: نشر مصطفوی.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۱۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۵)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۵، تهران: ناصر خسرو.

۳۲. _____ (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۴، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۳. طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵)، نقدالمحصل، لبنان، بیروت: انتشارات دار الاضواء.
۳۴. عاملی، بهاء الدین، ۱۳۸۲، الاربعین، مترجم: عبد الرحیم عقیقی بخشایشی، تهران: کنگره بین المللی بزرگداشت شیخ بهایی.
۳۵. علوی قزوینی، السید علی، معاد جسمانی از منظر دو حکیم آقا علی مدرس زنوزی و علامه رفیعی قزوینی، نشریه جاویدان خرد، دوره جدید، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸ش.
۳۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۷)، علم الیقین فی اصول الدین، محقق: محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۷ش)، الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۴، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. مدرس زنوزی، آقا علی (۱۳۷۸ش)، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: نشر اطلاعات.
۴۰. مدرس زنوزی، آقا علی (بی تا)، سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، چاپ سنگی.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ش)، مجموعه آثار، چاپ چهارم، قم: انتشارات صدرا.
۴۲. ملاصدرا، صدرالمآلهین شیرازی (۱۳۸۲الف)، ج ۵ و ۹، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، لبنان، بیروت: دار الحکمه.
۴۳. _____ (۱۳۹۰الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بوستان کتاب: قم.

سعادت از نظر آیت الله جوادی آملی، غایت جامع یا غالب؟

طاهره صالحی*
یحیی صباغچی**

چکیده

از جمله مسائل مهم و بحث انگیز درباره سعادت، دو تفسیر غایت جامع و غایت غالب از سعادت است. این دو تفسیر بر اساس میزان اثرگذاری عوامل دخیل در سعادت تحلیل می‌شوند. طبق تفسیر غایت جامع، سعادت مفهومی است که چند مولفه دارد که هر کدام ارزش استقلالی دارند؛ و بر اساس تفسیر غایت غالب، سعادت تنها یک مولفه سازنده دارد و سایر مولفه‌ها، مقدمه یا وسیله نیل به آن سعادت حقیقی هستند. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن واکاوی دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره چیستی سعادت و تبیین سعادت متعالیه، به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه ایشان درباره سعادت، تفسیر غایت غالب است یا غایت جامع. حاصل این تحقیق آن است که سعادت متعالیه در آثار ایشان به عنوان کمال وجودی نفس مطرح می‌شود و فضایل علمی، عملی، عقلی و دینی مقدمه‌ای برای نیل به این سعادت است. بنابراین دیدگاه ایشان، هم‌خوانی بیشتری با تفسیر غالب از سعادت دارد. در ارائه و طرح یافته‌های این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: سعادت، غایت غالب، غایت جامع.

* دکترای شیعه‌شناسی، مدرس گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (961.tsalehi@gmail.com)

** استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه شریف، تهران، ایران. (sabbaghchi@sharif.edu)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱)

طرح مساله

در طول تاریخ بشر مساله سعادت و شقاوت ابدی از اساسی‌ترین مسائل حوزه‌های الهیات، فلسفه، کلام و اخلاق بوده است. پرسشی اساسی که همواره انسانها با توجه به نگرش خود برای یافتن پاسخ، آن را از زوایای مختلفی مورد مذاقه قرار داده‌اند. هر تفکری تصور ویژه‌ای از سعادت دارد و ممکن است تلقی خود را درست بداند. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، خیر اعلای نیک‌بختی را سخنی عادی می‌داند که مورد توافق همگان است و توضیح می‌دهد برای اینکه دقیقاً معلوم شود سعادت چیست لازم است کارکرد اصلی و وظیفه خاص آدمی مشخص شود. وی در ادامه تنها کار مختص انسان را که عبارت است از نظر کردن، نام می‌برد و سعادت خاص را در این فعالیت خاص انسان جستجو می‌کند. (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۳۰-۳۴)

ارسطو بر این عقیده است که اگر عقل توجه خود را از امور مادی قطع و به امور مجرد معطوف کند، پس از رهیدن از تعلقات مادی می‌تواند صاحب خود را شبیه مجردات کند: «چنین می‌نماید که کسی که زندگی موافق عقل می‌گذراند و عقل را می‌پرورد زندگیش به بهترین وجه نظم یافته است و خدایان او را بیش از همه دوست دارند چه اگر خدایان چنانکه مردمان معتقدند به اعمال و رفتار آدمیان توجه دارند بی‌گمان از آن چیزی شادمان می‌شوند که خویشی نزدیک با آنان دارد و آن جز عقل نیست و به آدمیانی که عقل را دوست دارند پاداش نیک می‌دهند زیرا اینان چیزی را می‌پرورند که در نظر خدایان گرامی‌ترین چیزهاست و در هر عملی که بجا می‌آورند درستی و شرافت را در نظر دارند.» وی در ادامه برای ارتباط بیشتر با خدا می‌گوید: «در اینکه همه این خصوصیات به فیلسوفان تعلق دارند تردید نیست و از این رو

خدایان فیلسوفان را بیش از همه دوست دارند و فیلسوفان چون محبوب خدایانند از عالیت‌ترین درجه نیک‌بختی بهره‌ورند و بیش از همه آدمیان نیک‌بخت‌اند.» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۳۹۵) درباره مولفه‌های سعادت از دیدگاه ارسطو بررسی‌های متعددی انجام شده است.

دو اصطلاح «غایت جامع»^۱ و «غایت غالب»^۲ نخستین بار در فلسفه اخلاق معاصر، توسط ویلیام هاردی (۱۹۰۲-۱۹۹۰) بیان شده است. او در تفسیر دیدگاه ارسطو درباره سعادت می‌نویسد در حالتی که تامل و اخلاق را بطور مستقل دارای ارزش در نظر بگیریم که هر یک سازنده سعادت هستند، «غایت جامع» مد نظر است و اگر فقط تامل را سازنده سعادت بدانیم و هر امر با ارزش دیگری را در مرتبه پایینتر از تامل بدانیم، «غایت غالب» مورد نظر است. (Hardi, 1967, P. 280) بدین ترتیب برخی از شارحان ارسطو، وی را معتقد به تفسیر «غایت غالب» دانسته و برخی دیگر، وی را مدافع تفسیر «غایت جامع» از سعادت می‌دانند. البته در تعداد مولفه‌های سعادت و نیز تعیین آنها، بین طرفداران تفسیر «غایت جامع»، اختلاف بسیاری وجود دارد. (جوادی، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۴)

مقاله‌ای با عنوان «سعادت از نظر ابن سینا؛ غایت جامع یا غالب؟» به رشته تحریر درآمده که غایت سعادت را از دیدگاه ابن سینا مورد کنکاش قرار داده و به این نتیجه رسیده که دیدگاه وی، به تفسیر غایت غالب نزدیکتر است. بر اساس دیدگاه ابن سینا، نفس انسان دارای قوای متعددی است که به حسب هر کدام دارای کمالی است؛ برای

1. Inclusive End.

2. Dominant End.

نمونه کمال قوه بصر، ادراک صورتهای متناسب و نیکو، و کمال قوه سمع، ادراک اصوات منتظم است. اما نفس انسانی دارای قوه‌ای است که در رأس همه قوای اوست و آن «قوه عقلی» است. طبعاً متناسب با این قوه نیز کمالی برای نفس متصور است که از نظر شیخ در رأس همه کمالات قرار دارد و سعادت نهایی نفس وابسته به آن است. نویسنده مقاله بر اساس آثار ابن سینا، کمال قوه عقلی از نظر وی را چنین بیان می‌کند که انسان معقولات موجود در ذات واحد باری تعالی را تصور و تصدیق کند و بداند که وجود حق تعالی برهانی است و تمایز و وحدانیت و سایر صفات وی را به صورت برهانی بداند، سپس وجود کل موجودات و کیفیت آنها از جواهر روحانی تا آخرین مرتبه موجودات در وی متمثل شود. نفس انسان به این مرتبه که برسد، در ذات خویش جهانی معقول مشابه جهان عینی موجود خواهد بود. و در نهایت درک حقیقی لذت عقلی از نظر شیخ الرئیس در گروی قبول کامل از عقل فعال و اتصال با آن است. پس از مطالعه مقدماتی درباره غایت جامع و غایت غالب در فلسفه اخلاق و رصد مقالاتی در این باره، مقاله فوق این ایده را در ذهنم ایجاد کرد که به بررسی آن از دیدگاه فیلسوفان معاصر بپردازم. بر این اساس، میتوان بر اساس دیدگاه‌های مختلف، مولفه‌هایی که برای چیستی سعادت در نظر گرفته می‌شود را بررسی نمود و درباره داشتن یا نداشتن ارزش مستقل مولفه‌های سعادت نظر داد. در نوشته حاضر، ضمن بررسی چیستی سعادت و مولفه‌های آن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، این پرسش دنبال می‌شود که دیدگاه ایشان درباره سعادت و تحلیل آن بر اساس تفسیر غایت غالب است یا جامع. جهت رسیدن به پاسخ این مساله، ابتدا به بررسی دیدگاه ایشان درباره سعادت و مولفه‌های آن پرداخته سپس با تحلیل مولفه‌ها و تبیین ارزشمندی

آنها، به پرسش اصلی نوشتار حاضر پاسخ می‌دهیم. شایان ذکر است موضوع سعادت در آثار متعددی از آیت الله جوادی آملی مورد نظر بوده است اما بطور خاص درباره سعادت، تنها یک مقاله با عنوان «سعادت متعالیه از منظر آیت الله جوادی آملی»، اثر رضا لکزایی نگارش یافته است. نتیجه این مقاله آن است که بر اساس آموزه‌های دینی، انسان حی متاله است نه حیوان ناطق و تنظیم امورش با سیاست متعالیه است. گرچه مقاله اخیر در عباراتی که دیدگاه آیت الله جوادی آملی را درباره سعادت بیان می‌کند با نوشتار حاضر اشتراکاتی دارد اما به لحاظ نوع دسته‌بندی و پردازش متفاوت است؛ ضمن اینکه مساله اصلی نوشتار حاضر بررسی تفسیر غایت غالب یا جامع سعادت است. گفتنی است تاکنون پژوهش مستقلی متمرکز بر مساله اصلی مقاله حاضر دیده نشده است. با توجه به ماهیت موضوع این مقاله، شیوه گردآوری اطلاعات بر پایه منابع کتابخانه‌ای است و در ارائه و طرح یافته‌ها از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است.

سعادت از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

پیش از ورود به این بحث، شایسته است معنای لغوی و اصطلاحی سعادت را از نظر لغت‌شناسان بگذرانیم. در لغت فارسی، سعادت به معنای خوش‌بختی و نیک‌بختی است. در «معجم مقاییس اللغه» بیان شده واژه سعادت از «سَعِدَ» گرفته شده و به معنای دلالت بر خیر و سرور مطرح شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۷۵) در مفردات چنین آمده است: یاری رساندن امور الهی به انسان برای رسیدن به خیر، سعادت است و با اشاره به آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةُ» بزرگترین سعادت‌ها را بهشت رضوان می‌داند. (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۴۱۰) اصل واژه سعادت را حالتی

دانسته‌اند که اقتضای خیر، فضل و صلاح را داشته باشد که این معنا یا به صورت تکوینی در ذات انسان نهاده شده یا بصورت توفیق برای انجام امور خیر است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۵، ص. ۱۲۸) در قرآن واژگان با ریشه «سَعِدَ» دو بار در سوره هود، در آیات ۱۰۵ و ۱۰۸ آمده است. در مجموع واژه سعادت در منابع لغوی به دو معنای اصلی بکار رفته است: رسیدن به خیر، مساعدت و یاری کردن. همچنین در معنای اصطلاحی سعادت گفته شده که سعادت بر کمال و مطلوب نهایی انسان‌ها اطلاق می‌شود. اگر چه در این نامگذاری بین انسانها توافق نظر وجود دارد اما در تعریف آن نظرات متفاوت است و در طول تاریخ با توجه به جهان بینی و نگرش‌های مختلف، معانی متفاوتی برای سعادت لحاظ شده است. (جوادی، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۳)

۱- چیستی سعادت

۱-۱. معناشناسی سعادت

جوادی آملی ترجمان واژه سعادت و شقاوت در زبان فارسی به خوشبختی و بدبختی به معنای خوش‌شانسی و بدشانسی را نادرست می‌داند، چون بخت به مفهوم شانس و تصادف با آموزه‌های جهان بینی الهی ناسازگار است... قرآن مجید خاستگاه هر نیکی را خدای رحمان و ریشه همه بدی‌ها را خود آدمی و کردارهای نادرست او می‌داند. (نساء: ۷۹) واژه سعادت به معنای مطلق نیکی و نیکویی است؛ یعنی در زندگی این جهانی، مفهوم نیک سرنوشتی برآمده از رفتارهای بایسته و شایسته، و در حیات آخرتی، معنای نیکوفرجامی در سایه یاری الهی را می‌رساند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۸۸) جوادی آملی برای بیان معنای سعادت، ضمن بیان

تفاوت‌های اساسی میان بهره‌های حسی و لذت‌های خیالی و وهمی با بهره‌های عقلانی، به تکامل هر دو جنبه عقل نظری و عقل عملی توجه داشته و افقی ابدی را برای سعادت در نظر گرفته و آن را چنین معنا کرده است:

«سعادت و بهجت آن است که انسانِ سعیدِ مبتهج با رسیدن به آن، از ناآرامی‌ها رهیده و به دارالقرار برسد. بهره‌های حسی و لذت‌های خیالی و وهمی نه سود آسایش را به ارمغان می‌آورند، نه از گزند آشفتگی و پریشانی ایمن‌اند، بلکه همواره دستخوش تکاثرند: «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» اما بهره‌های عقلانی که هم به دیده عقل نظری با معارف ربوبی همراه‌اند، هم از نگره عقل عملی با اخلاص نیت هماهنگ، در سایه دستیابی به کوثرِ «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» و در پرتو صراحی ساقی شراب طهور، وسیله‌ای هستند برای دارندگان چنین مقامی که آنچه را میسور دیگران نیست، به نیکی بنگرند؛ یعنی هم از ملاحظه جمال ابد، هم از معاینه جلال سرمد طرفی ببندند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۹۵)

این حکیم متاله، علم و آگاهی را به عقل نظری وجود انسان و ایمان را به عقل و بعد عملی وجود انسان مربوط می‌داند. «متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی، تبری و ... ایمان پیوندی است که بین نفس انسان و متعلق علم او حاصل می‌شود. این پیوند کار عملی نفس است و در نتیجه به عقل عملی مربوط خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۷۵) نظر ایشان این است که اگر مراتب پایین هستی را در نظر بگیریم، عقل نظری و عملی جدای از یکدیگر و ممتاز از هم هستند؛ اما در مراتب برتر هستی اینگونه نیست. در آن مراتب که علم و قدرت یگانه هستند، عقل نظری و عملی نیز با هم متحد و یگانه خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص. ۷۵)

۱-۲. سعادت، امری حقیقی

جوادی آملی بر اساس اصالت وجود، سعادت را امری وجودی و شقاوت را عدمی و به معنای ترک افاضه وجودی خدای رحمان می‌داند. و با توجه به مبانی حکمت متعالیه، وجود را منبع هرگونه شرافت دانسته است و نظرشان این است که سعادت و شقاوت انسان‌ها در آخرت، با تحلیلی فلسفی به هستی و نیستی برمی‌گردد. در واقع به هر میزان که چیزی از هستی برخوردار باشد، خاستگاه آثار وجودی بیشتری خواهد بود، چنان که منشأ انتزاع هرگونه شر، عدم است. به دیگر سخن، ایشان طبق آیه ۲ سوره فاطر، هدایت و سعادت و خیر را افاضه وجودی خدای رحمان دانسته و در مقابل، ضلالت و شقاوت و شر را ترک افاضه وجودی خدای منان می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۹۵-۱۹۶) زیرا «اگر رحمت خداوندی به موردی نرسد، چیزی در آن یافت نمی‌شود و همین یافت‌نشدن وجود و فقدان کمالات وجودی است که منشأ انتزاع مفاهیم عدمی مانند ضلالت و شقاوت و شر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۱۶، ص. ۳۶۱)

۱-۳. سعادت، تنها مسیر کمال

هدف بعثت انبیاء همین بوده که پیمان فطری بین انسان و علت غایی او را شکوفا کنند. «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاَتَرَ اِلَيْهِمْ اَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۰۴، خطبه ۱، ص. ۳۴) پس انسان فطرتاً خدایین و خداطلب است و هدف خلقتش عبودیت است. (ذاریات: ۵۶) این عبادت و معرفت کمال حقیقی و عینی انسان است نه امری اعتباری. بعبارت دیگر بین انسان و غایت خلقت او-معرفت و عبادت حق- رابطه تکوینی برقرار است و اینگونه نیست که هر چه را به انسان بدهند، برای او

کمال باشد، چه حق و چه باطل. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ج. ۱۲، ص. ۲۷۵)

بنابراین انسان می‌تواند با اختیار خود سعید یا شقی گردد اما آیا رابطه وجودی بین او و بین یکی از دو طرف معین برقرار است؟ جوادی آملی این پرسش را چنین پاسخ می‌دهد: «اگر رابطه وجودی بین انسان و بین هیچ یک از دو طرف معین نبود، هرگز معرفت خداوند و عبادت آن حضرت علت غایی آفرینش او نمی‌بود. اگر انسان واقعیتی بود که ارتباط وجودی با هیچ یک از دو طرف سعادت و شقاوت نداشت، ارتباطش به هر دو طرف یکسان بود، پس هر دو طرف برای او خیر می‌بود. در حالی که براساس تعالیم قرآن، که کلام آفریدگار جهان و انسان است، تنها طرف خیر و تقوا و معرفت و عبادت، هدف نهایی اوست و هیچ‌گونه کمالی برای او در طرف فجور و جحود و عصیان نخواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ج. ۱۲، ص. ۲۷۶)

بنابراین رابطه وجودی انسان با سعادت بیشتر است. صاحب تفسیر تسنیم، نسبت سعادت و شقاوت را به انسان، مساوی نمی‌داند زیرا در غیر اینصورت، هر دو برای انسان کمال وجودی به شمار می‌آید، زیرا به هر کدام که برسد به کمالش رسیده است. «از سعادت بودن انتخاب یکی از دو راه و شقاوت بودن دیگری، روشن می‌شود که انسان تکویناً در اطاعت و عصیان، آزاد است، ولی گرایش و سرمایه و راه نخست او به یک طرف متمایل است، یعنی جهت روح و چهره انسان فقط به سمت کمال گرایش دارد و فقط برای همان آفریده شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج، ج. ۱۶، ص. ۲۹۶)

۱-۴. سعادت امری اکتسابی

ایشان معتقد است انسان میان رفتن به سوی کمال و یا برگشتن از کمال قرار گرفته است نه اینکه بسوی دو کمال مساوی قرار گرفته باشد. همچنین شقاوت و سعادت

آدمی هم مانند سایر امور عالم هستی در علم الهی است اما بدین معنا نیست که انسان شقی یا سعید آفریده شده، بلکه او در این انتخاب آزاد است و اختیار دارد. «انسان، هستی مندی آزاد و ایستاده در موقف «بین النجدین» است که با اختیار خود می‌تواند سعید یا شقی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۶۲-۲۶۳) به عبارت دیگر «همه صفات نیک و بد در سرشت انسان به ودیعت نهاده شده و خاستگاه سعادت یا شقاوت او فعلیت بخشیدن به هر یک از آنهاست، پس وی در گزینش آزاد است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۵۵)

آیا سعادت‌مند و شقاوت‌مند در شکم مادر سعادت‌مند یا شقاوت‌مند هستند؟ پاسخ این پرسش بر اساس علم الهی داده شده است. «معنای سعادت سعیدان در رحم و شقاوت شقیان در آن، این است که خداوند مٌصور که عالم غیب و شهادت است در دوران بارداری مادر می‌داند که کودکش بعد از میلاد با اختیار خود راه فلاح را می‌پیماید، با اینکه توان طی طریق طلاح را داراست؛ یا به طریق ضلال می‌رود، با اینکه قدرت پیمودن راه هدایت را داراست. آمیختگی تصویر الهی با تکلیف، همین نتیجه را می‌دهد. حوزه تکلیف، منطقه اختیار، قدرت و طاقت است. بررسی احادیث طینت و اخبار استطاعت، همگی همین مطلب سامی را دربردارند. صدوق (قدس سره) در کتاب شریف توحید، حدیث معروف «الشقی من شقی فی بطن أمه والسعید من سعد فی بطن أمه» را طبق تفسیر معصوم علیه السلام به همین وضع یاد شده معنا می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۳، ص. ۹۲) به عبارت دیگر، «علم الهی سابق و معلوم او لاحق است؛ اما خدای حکیم می‌داند که مکلف چگونه انجام می‌دهد، نه آنکه او ناگزیر باید کاری را بر اساس علم الهی انجام دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۶۸)

نتیجه آنکه آنچه انسان می‌اندیشد و انتخاب می‌کند و بکار می‌گیرد همه در علم الهی موجود است اما هیچ منافاتی با اختیار و اراده انسان ندارد؛ بعبارت دیگر خدا می‌داند انسان چه اختیار می‌کند اما او را مجبور به اختیار نمی‌کند.

۲- عوامل دستیابی به سعادت

۲-۱. خودشناسی

جوادی آملی بر این باور است که قرآن ضمن بیان معارف و ارزش‌هایی که در تحصیل سعادت بشر نقش دارد ممکن نیست خود انسان را به وی معرفی نکند و مورد شناخت قرار ندهد و اهمیت این امر را با این پرسش مطرح می‌کند: آیا می‌شود خداوند بدون این که خود انسان را به انسان بشناساند جهان و خالق آن را به او بشناساند؟ سپس پاسخ را با بیان انواع تعریف قرآن از انسان چنین ادامه می‌دهد: قرآن در امر شناخت انسان کوتاهی نکرده، و گاهی او را به طور اجمال و زمانی وی را به تفصیل و به طور شفاف مورد تعریف قرار داده است. در صدر اسلام از پیامبر ﷺ خواستند روح را به آنان بشناساند. چنین پاسخ داده شد که روح از سنخ امر خداوند است. (اسراء: ۸۵) این پاسخ اجمالی است. اما در پاسخ تفصیلی قرآن می‌فرماید: «امر» چیزی است بسیط و دارای وحدت و منزله از تدریج. (قمر: ۵۰)... امر خدا از وحدت برخوردار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۴، ص. ۱۶۹)

جوادی آملی در توضیح اینکه نزدیک‌ترین طریق خداشناسی، خودشناسی است؛ می‌نویسد: «بر این اساس، مبحث انسان‌شناسی که با شناخت جان آدمی و فضیلت و رذیلت، سعادت، شقاوت و با جمال و جلال انسان پیوند دارد، هم جنبه علمی و هم صبغه عملی یعنی تزکیه و تهذیب دارد و سودمتر از دیگر مباحث است، زیرا حقیقت

انسان که از پروردگار به صورت نفخ ملکوتی افاضه شده، همانند حبل آویخته است نه شبیه آب ریخته (باران).» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۶۵) سپس ادامه می‌دهد که چنین حبل متینی حتماً به کمال می‌رسد و با توجه به آیه ۶ سوره انشقاق، ضرورتاً کمال او جز رجوع به سوی خداوند نیست و مانع این سلوک، دنیا دوستی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۶۵) وی مفهوم دنیا را چنین مشخص می‌کند: «هر چه غیر خداست و انسان را از خدا باز می‌دارد، مال باشد یا فرزند، عیال باشد یا مقام یا شئون دیگر، هر چه ارتباط انسان را با خدا قطع کند و حضور خدا را از او بگیرد و خلوص را از وی سلب کند دنیا است و قلب دنیازده مرده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ص. ۱۲۴)

۲-۲. علم و عمل درست

جوادی آملی برای بیان نقش علم در سعادت، ابتدا دو نوع از دانش‌ها را تعریف می‌کند و سپس معیار ارزشمندی علوم را مشخص می‌کند. یک نوع علوم بسیار مهم و سودمندی که افزون بر رفاه دنیا، سعادت عقبای آدمی را نیز در پی دارد و او را به خدای رحمان نزدیک می‌کند؛ مانند خداشناسی و معرفت‌الذات و اخلاق. و نوع دوم دانش‌هایی که تنها برای رفع نیاز جامعه است و در تمدن انسان‌ها اثر دارند؛ چون فیزیک و ریاضی. هر دانشی که تفسیر فعل خدا را همراه دارد، بی‌شک دینی است و توجه مخلصانه به آن، صبغه عبادی دارد. آنگاه دانشی را ارزشمند می‌شمارد که بشر را به اخلاق الهی آراسته سازد و مایه قرب و سعادت‌مندی‌اش شود، فیزیک باشد یا ریاضی و طب و فقه، و گرنه هیچ سودی ندارد. اکنون میتوان این پرسش را مطرح کرد که آیا علم برای سعادت بشر کافی است؟ خیر؛ ایشان چنین پاسخ می‌دهد که

افزون بر علم، عمل درست نیز در فراهم شدن سعادت بشر سهم بسزایی دارد؛ کردار شایسته هم مایه صفای روح و طهارت دل است، هم سلامت جامعه و سعادت امت اسلامی را به ارمغان می‌آورد، زیرا در نظام ملکوتی، پیوند ژرفی میان علم راست و عمل درست است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۱۹)

۲-۳. التزام علمی و عملی به دین

شناخت دین و ملزومات آن و همچنین پایبندی به فرامین دینی در عمل، از جمله عوامل دستیابی به سعادت است. «اعتصام تشریحی که به معنای التزام علمی و عملی به شریعت و دین خداست، هم خودش مایه سعادت و کمال است، هم علم به آن؛ یعنی دانستن عقاید و اخلاق و احکام شریعت، نخستین شرط گام نهادن در مسیر سلوک به سوی حضرت حق است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۱۷۷)

اجرای احکام دینی اراده مومن را در طی مسیر قرب الهی، راسختر کرده و زمینه فرمانبری بیشتر از خداوند را در سرزمین وجود انسان هموارتر می‌کند. «احکام دینی اعتباری و وضعی‌اند، ولی اراده‌سازند و مؤمن را به سوی سعادت حقیقی می‌کشانند و با وساطت عمل، در باطن مؤمن فرمانبردار، نظامی را فراهم می‌آورند که همان صورت ملکوتی است؛ یعنی عبادت را صورت باطن نفس می‌گردانند. آن که صورت ملکوتی‌اش عبادت است و حقیقتاً عابد، بی شک مقرب درگاه الهی است؛ زیرا سیر الی الله مایه تقرب به اوصاف ربوبیت و تخلق به اخلاق خدایی می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۵۶)

بنابراین در پرتو شناخت صحیح دین و عمل به فرامین دینی، مسیری فراهم می‌شود که فرد دیندار از اخلاق شخصی فاصله گرفته و بتدریج متخلق به اخلاق الهی می‌شود.

۲-۴. تقوا

التزام علمی و عملی به احکام دینی، به تدریج زمینه طهارت و پاکسازی را بیشتر کرده و آدمی را آماده می‌کند که در جانش خود محوری را به خدامحوری مبدل کند. «قرآن کریم ریشه همه اختلافات عملی را هواهای نفسانی و دوستی‌ها و دشمنی‌های نابه‌جا و شیطانی می‌داند. از این رو، همراه ریشه‌یابی، تلاش فراوان دارد که انسان‌ها را از نظر اخلاقی به کمال نفس برساند تا از چاه شهوت و غضب بیرون آمده، به اوج و کمال حکمت و معرفت نایل آیند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ص. ۷۰۶) برای خودسازی مهمترین مبارزه انسان، علیه هوای نفس خویش است. بر طبق آیه ۱۶ سوره تغابن، انسان باید با صیانت نفس، از خطر این دشمن درونی برهد تا به فلاح و کامیابی برسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ح، ج. ۲۱، ص. ۵۸) گام برداشتن در مسیر قرب الهی با پرهیز از گناهان طی می‌شود. «با شناخت گناهان و عوارض آن‌ها در دنیا و آخرت، باید به مانع سوزی پرداخت و با شناخت خدا و محاسن دین او و تأثیرات آن در سعادت دنیوی و اخروی، باید ولایت حق را پذیرفت و با عمل به آن در زمره نیک اندیشان و نیکوکرداران درآمد که برخوردار از ولایت خاص الهی ارمغان آن‌هاست.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب، ج. ۷، ص. ۴۳) پرهیز از محرّمات، زمینه تقوای بیشتر را فراهم می‌کند. اینکه تقوا حدی ندارد بیانگر این مهم است که استعداد نامحدود برای طهارت انسان تعبیه شده است. و طبق آیه ۱۶ سوره تغابن، امر شده‌ایم تا هرچه توان داریم در تحصیل تقوا بکوشیم. «هر درجه از تقوا زمینه پیدایش درجه برتری از استطاعت را فراهم می‌کند، یعنی تقوا نه تنها از توان و استعداد انسان نمی‌کاهد، بلکه آن را افزایش می‌دهد. از این رو استعداد و استطاعت انسان محدود

نیست تا به تقوای محدود بسنده کند. پس این آیه (تغابن: ۱۶) انسان را به تقوای نامحدود توصیه می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۳۹۹)

جوادی آملی از درجات تقوا نیز نام می‌برد و اینکه هر درجه تقوا هدایت معادل همان درجه از تقوا را نصیب انسان می‌کند. درجه نخست را تقوای عمومی دانسته و بعنوان اصل ایمان معرفی می‌کند که پایبندی به انجام واجبات شرعی و ترک محرمات آن است... مرحله بالاتر تقوا را که انجام مستحبات و ترک مکروهات است، تقوای خاص نامیده و بالاترین درجه تقوا را با عنوان تقوای اخص برمی‌شمارد. در این مرحله از تقوا، فرد متقی جز خدا نمی‌اندیشد و از هر چه که غیرخدایی است پرهیز می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج. ۱، ص. ۳۷۰)

۲-۵. عقل

اگر قوا در نفس به سمت افراط یا تفریط کشیده شوند، رفتار و احکام عادلانه از ایشان صادر نخواهد شد. از این جهت به خردگرایی در تعالیم دینی بسیار تأکید شده است، زیرا عقلانیت، عامل کمال نفس است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف، ص. ۲۳۲) بیشتر بیان شد سعادت، تکامل عقل نظری و عملی است. در سایه تهذیب نفس، عقل به درجه‌ای از نورانیت دست می‌یابد که همراه وحی می‌شود. جوادی آملی به عقلی اشاره می‌کند که همراه وحی است. «عقل قطعی و ناب هرگز خطا و اشتباه ندارد و تعارضی بین او و وحی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۵) با چنین عقلی، خدا عبادت می‌شود و بهشت الهی بدست می‌آید. با توجه به وجود ارتباط بین عالم تکوین و تشریح، عقل انسان کامل، میانجی و رابط میان تکوین و تشریح است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۶) در واقع چنین عقلی، تابع عقل انسان کامل می‌شود و انتخابی جز این را عاقلانه نمی‌داند.

۲-۶. قرآن و اهل بیت علیهم السلام

جوادی آملی با اشاره به تبیین بودن قرآن بر اساس آیه ۸۹ سوره نحل، بیان می‌کند آنچه در تأمین سیادت و سعادت انسانها نقش موثری دارد، در این کتاب الهی آمده است و اگر امری سبب فراهم شدن سعادت انسانها باشد حتما قرآن بدان امر نموده و اگر ارتکاب عملی، شقاوت و فرومایگی بشر را باعث شود پرهیز از آن به صورت دستوری در کتاب جامع سیادت و سعادت آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج. ۱۶، ص. ۱۹۰) اما نکته مهمتر این است که قرآن برای انسان کافیت و انسان برای فهم قرآن کافی نیست. تنها راه فهم قرآن صامت، نیازمندی به قرآن ناطق است. پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت معصوم علیهم السلام با حقیقت قرآن مأنوسند و باید از آنها استمداد کرد: «قرآن کریم کلیات سعادت بشر را که دربردارنده جزئیات نیز هست بیان فرموده و آن کس که زبان قرآن را می‌فهمد و اعماق آن را درک می‌کند، جزئیات را از همان کلیات استخراج کرده و برای مردم تبیین می‌کند و مردم نیز باید از طریق او بهره بگیرند... رسول اکرم ص و اهل بیت طاهرین علیهم السلام که مخاطبین اصلی و اولی قرآن هستند با حقیقت قرآن و علم و فهم آن آشنا می‌باشند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۱، ص. ۲۲۴) آنچه در تأمین سعادت آدمی بسیار مهم است اندیشه یا گرایش آدمی است که اگر سالم بماند، در تأمین سعادت مشکلی نیست. «رهبران الهی به ویژه دودمان علوی علیهم السلام هم مسئولیت هدایت اندیشه امت را بر عهده دارند، هم رهبری پویندگی جامعه را.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۲۷) بهره‌مندی ما از این رهبران دینی به شناخت بیشتر از این حضرات بستگی دارد.

از جمله متون زیارتی شیعه، زیارت جامعه کبیره است که یک دوره امام شناسی

از زبان امام هادی علیه السلام است. «بر پایه فرموده امام هادی علیه السلام در این فقره از زیارت جامع کبیره، ولایتمداران امامان معصوم علیهم السلام از سرنوشتی نیک در دنیا و فرجامی نیکو در سرای آخرت برخوردارند. از دیگر سو، ولایت‌ستیزان بی‌شک نابود و فرجامی زشت خواهند داشت.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۸۷) لازم به ذکر است «همان‌گونه که سعادت و نجات دارای درجات است، شقاوت و هلاکت نیز دارای درجات است. میزان سعادت، تولی و اطاعت از معصومان علیهم السلام است و معیار شقاوت، عدم تولی و ترک اطاعت از آن ذوات قدسی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۷۳)

«اینکه اهل بیت علیهم السلام شافعانِ دار بقاء یعنی قیامت‌اند، مفید حصر نیست، زیرا هم اصل شفاعت در دنیا ممکن است، هم این ذوات قدسی قدرت شفاعت در دنیا را دارند، لیکن مهمترین اثر شفاعت نجات از دوزخ و نیل به سعادت ابدی است... زیارت حضرت ختمی نبوت صلی الله علیه و آله و سلم در روز شنبه: اللهم إنيك قلت ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً شاهد صدق این مدعاست که شفاعت در دنیا نیز ممکن است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۷، ص. ۳۲۰-۳۲۱)

۳- مؤلفه‌های سعادت

از دیدگاه جوادی آملی در تعریف سعادت که در سطور پیشین بیان شد، میتوان مؤلفه‌های سعادت را از نظر ایشان در چند دسته کلی تقسیم بندی نمود که عبارتند از: فضایل علمی و اخلاقی، فضایل عقلی (نظری و عملی) و فضایل دینی. همه این فضایل در سعادت انسان نقش دارند و نقش آنها غیر قابل انکار است. اما آیا این فضایل با هم، سعادت‌مندی نهایی انسان را رقم خواهد زد؟ یا همه این مؤلفه‌ها در واقع مقدمه‌ای است برای نیل سعادت‌ی خاص و نهایی؟

بیشتر بیان شد سعادت و بهجت از نظر ایشان آن است که انسان سعید مبهج با رسیدن به آن، از ناآرامی‌ها رهیده و به دارالقرار برسد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۹۵) در نهج البلاغه عباراتی همچون «قرار الامن»، «باب السلامة» و «دارالاقامه» بیان شده که با بحث ما مرتبط است. جوادی آملی در یکی از مقالات خویش درباره انواع آموزش‌های امیرالمومنین علیه السلام می‌نویسد که امام علیه السلام صاحب‌نظران را بر مدار حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن، و کتاب و حکمت آموزش می‌داد؛ اما صاحب‌بصران مستعد و تشنگان لایق را بر محور تزکیه نفس، به سلوک و شهود می‌خواند و گاهی در بیان وصف سالک، آنان را چنین راهنمایی می‌فرمود: «عقلش را زنده گردانید و نفسش را میرانید. تا پیکر ستر او لاغر شد و دل سختش به لطافت گرایید. فروغی سخت روشن بر او تابید و راهش را روشن ساخت و به راه راستش روان داشت. به هر در زد و درها او را به آستان سلامت و سرای اقامت راندند. و به آرامشی که در بدنش پدید آمده بود، پاهایش در قرارگاه ایمنی و آسایش استوار بماند. بدانچه دل خود را به کار واداشت و پروردگارش را خشنود ساخت.»^۱

جوادی آملی سپس حیات عقل نظری و عقل عملی را که در این خطبه به هر دو مرتبه آن توجه شده، چنین شرح می‌دهد: «حیات عقل نظر، به معرفت صائب و حیات عقل عمل به محبت صادق است. روح مزکای سالک که فی وحدتها کل القوی است، با رسیدن به دو حیات مزبور که به مثابه دو جناح مرغ باغ ملکوت است، به حیات برین بار می‌یابد و نفس مسوله و نفس اماره به سود وی تضحیه، و فربهی نباتی و

۱. «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ غَلِيظُهُ، وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرٌ الْبُرُقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ، وَ تَدَافَعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ، وَ تَبَيَّنَتْ رِجْلَاهُ بِطُمَأْنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَفْنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ» (شریف رضی، ۱۴۰۴، خطبه ۲۲۰، ص. ۳۳۷)

تنومندی حیوانی او تعدیل می‌شود.» نتیجه این تعدیل آن است که همه نیروهای ادراکی به امامت عقل نظری و همه نیروهای تحریکی به امامت عقل عملی حیات می‌یابند. ایشان در ادامه از احوالات چنین انسانهایی سخن می‌گویند که مقیم در مامن الهی که دارالقرار است می‌شوند. چنان‌انسان آنها شدید می‌شود تا امن کامل حاصل شود و طمانینه تام مستقر گردد؛ سپس به سخن شارح معتزلی نهج البلاغه اشاره می‌کند و می‌گوید ابن ابی الحدید هم اذعان دارد که سخن برخی از حکما نظیر ابن سینا و برخی عارفان همچون قشیری درباره برق لامع، تابع الفاظ امیرالمومنین علیه السلام است، چون آن حضرت حکیم الحکماء و عارف العارفین است و اگر اخلاق و کلام و تعلیم وی مردم را به این فن از راه قول و فعل نمی‌بود، هیچکس از این طایفه به آن مطالب هدایت نمی‌شد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج. ۴، ص. ۵۶-۵۵) این حیات برین، عبودیت است. نیل به کنه عبودیت که درک ربوبیت است همان اوج مقام انسانیت است که نصیب یک موحد واقعی می‌شود. «بارگاه منبع عقل نظری و عملی در موحد کامل به یک نقطه بازمی‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص. ۱۲۱) به دیگر سخن سعادت‌مند حقیقی انسانی است که به تکامل نهایی خود دست یابد. «انسان هرچه به عصمت نزدیک‌تر شود، محدوده عقل نظری و عملی‌اش به هم نزدیک‌تر می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۹) پیشتر گفته شد نظر ایشان این است که در مراتب پایین هستی، عقل نظری و عملی جدای از یکدیگر و ممتاز از هم هستند؛ اما در مراتب برتر هستی که علم و قدرت یگانه هستند، عقل نظری و عملی که هر کدام دارای مراتب مختلف است با هم متحد و یگانه خواهند بود. «کمال سعادت بشر در پرتو هدایت عقل نظری و راهبردهای عقل عملی تأمین می‌شود و تا این دو عامل

مهم سعادت انسان به کمال لایق خویش نرسند، درخت مبارک انسانی به ثمر نخواهد نشست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص. ۲۶۱) بنابراین زمانی که با استقامت در سلوک معنوی، قدم به قدم پای بر نفسانیت گذاشته می‌شود به تدریج منجر به صفرشدن نفسانیت در انسان و قلمع و قمع شدن اقسام خودخواهی‌ها شده و سرانجام به حکمرانی عقلانیت در سرزمین وجود آدمی منجر می‌شود. این وضعیت همان است که امیرالمومنین علیه السلام می‌فرماید احیای عقل با مرگ نفسانیت همراه است. «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ» (شریف رضی، ۱۴۰۴، خطبه ۲۲۰، ص. ۳۳۷) آنگاه آنچنان این بنده به خداوند نزدیک می‌شود که خداوند خودش زبان آن بنده می‌شود که با آن سخن می‌گوید، گوش او می‌شود که با آن می‌شنود و دست و چشم وی می‌گردد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۵۲) و دیگر از آنانیت خبری نیست.

برای قرب به چنین مقصد والایی، نه تنها حجب ظلمانی که حجب نورانی هم باید زایل شود. دریدن هر حجاب از بی‌شمار حجب نورانی فقط به مدد نور ویژه الهی میسر است. وارستگی از طبیعت از راه اناره دل و خرق تمامی مراتب حجب نورانی همان است که از آن در این مناجات با وصف «تَصَيَّرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ» یاد شده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۵۲) به قول صدرالمتالهین، کمال ویژه نفس ناطقه متحدشدن با عقل کلی است که در نتیجه آن، نفس ناطقه به جوهر خود عالم عقلی شود که در آن، هیأت همه وجودها قرار دارد و «وَ يَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (انشقاق، ۹) شادمان، به شأن و رتبه و اهل خود روی آورد. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۰)

۴- غایت جامع یا غایت غالب؟

اکنون می‌خواهیم بدانیم اگر دیدگاه جوادی آملی درباره سعادت را بر اساس دو تفسیر

غایت غالب و غایت جامع تحلیل کنیم، کدام تفسیر را شامل می‌شود. عصاره دیدگاه جوادی آملی درباره سعادت حقیقی را باید در تکامل نهایی انسان یافت. ایشان می‌گویند انسان برای کمال و جود آفریده شده است و مناط تمامیت انسان و کمال نفس ناطقه او پس از حصول حکمت نظری تحصیل ملکه عدالت است. در اینجا ایشان به هر دو جنبه نفس توجه کرده است: یکی حصول حکمت نظری که متناسب با جنبه ذاتی نفس است و دیگری افعالی که نفس با مشارکت بدن انجام می‌دهد و کمال آن ملکه عدالت است. سپس در تبیین ملکه عدالت، آن را رعایت اعتدال در جمیع أفعال و أعمال توصیف کرده، به گونه‌ای که به طرف افراط یا تفریط متمایل نشود. میتوان گفت شناخت این افراطها و تفریطها در افکار و رفتار انسان بسیار مهم است و تا شناخته نشوند مسیر برای قرار گرفتن در حد اعتدال معلوم نخواهد شد. پرسش مهم این است که آیا انسان خود از عهده تشخیص کمال نفس بر می‌آید؟ ایشان پاسخ می‌دهد تحصیل ملکه عدالت، وابسته به شناخت میزان تأثیر هر فعل و عملی از جهت کمیت و کیفیت بر نفس است؛ ولی شناخت میزان اثر افعال بر نفس، مقدور بشر نیست و تنها خدای انسان آفرین می‌داند که کمال نفس انسان در چیست و افعال و اعمال انسان چگونه بر نفس انسان اثر می‌گذارند. بنابراین چون این مهم، فقط از عهده خدای خالق انسان بر می‌آید از این رو خداوند قوانین کلی و شرایی را وضع می‌کند، تا به انسان تعلیم دهد که چگونه در این مسیر گام نهد. ابلاغ قوانین و شرایع الهی نیز با بعثت انبیا تحقق پیدا می‌کند، تا انسان در پرتو آن تعالیم، ملکه عدالت و تهذیب نفس را به دست آورد، پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق، متوقف بر وجود انبیا علیهم‌السلام و دلالت و هدایت آنها است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف. ص. ۵۰۲)

اهمیت رعایت حد وسط در افعال اخلاقی به حدی مهم است که «متفکران مسلمان با این اندیشه، اخلاق را به دو بخش فضیلت و رذیلت قسمت کردند و اخلاق فضیلت را مبدأ کمال و سعادت و اخلاق رذیلت را منشأ نقصان و شقاوت به شمار آوردند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف. ص. ۴۸) جوادی آملی در این باره به فرمایش گهربار امیر مؤمنان علی علیه السلام اشاره کرده که فرمودند: «انسان با نفس ناطقه آفریده شد که اگر آن را با دانش شکوفا کند، به جواهر اول سبب آفرینش خود، شباهت پیدا می‌کند و هرگاه مزاجش را اعتدال بخشد و از موانع رهایی یابد، هفت آسمان استوار با وی همکاری کنند»^۱.

از نظر ایشان علمی که در سعادت انسان، نقش بنیادین دارد و استدلالی و برهانی است به دو قسمت حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. حکمت نظری و عملی غیر از عقل نظری و عقل عملی است. حکمت نظری و عملی دو رشته از معارفند؛ عقل نظری و عملی دو نیرو از نیروهای انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ص. ۵۲-۳۵) «حکمت نظری درباره هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین بحث می‌کند و حکمت عملی درباره باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی نشئه اعتبار بحث می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف، ص. ۱۵)

واژه «حکمت» بیست بار در قرآن به کار رفته است. آیات و سوره شامل این واژه عبارتند از: (بقره/ ۱۲۹ / ۱۵۱ / ۲۳۱ / ۲۵۱ / ۲۶۹، آل عمران/ ۴۸ / ۸۱ / ۱۶۴، نساء/ ۱۱۳/۵۴، مائده/ ۱۱۰، نحل/ ۱۲۵، اسراء/ ۳۹، لقمان/ ۱۲، احزاب/ ۳۴، ص/ ۲۰، زخرف/ ۶۳، قمر/ ۵، جمعه/ ۲) از آیاتی که شامل واژه «حکمت» است می‌توان

۱. وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ذَا نَفْسٍ نَاطِقَةٍ إِنْ رَكَاهَا بِالْعِلْمِ فَقَدْ شَابَهَتْ جَوَاهِرَ أَوَائِلِ عَالَمِهَا وَإِذَا اغْتَدَلَ مَرَاجِعَهَا وَفَارَقَتْ الْأَصْدَادَ فَقَدْ شَارَكَ بِهَا السَّبْعَ السُّدَادَ. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۴۹)

دریافت که اولاً: حکمت، قابل تعلیم به انسان است و وظیفه این تعلیم، بر عهده انبیاء نهاده شده که در دوران رسالت نبی خاتم صلی الله علیه و آله، وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت عهده‌دار آن بوده است. «رسول اکرم صلی الله علیه و آله نه تنها حکیم الهی بوده و از هر دو جناح حکمت (نظری و عملی) متمتع بود، بلکه معلم حکمت نیز بوده است. در واقع آن حضرت مأمور به دعوت حکیمانه و رهبری به حکمت بوده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف. ص. ۱۰) و ثانیاً: حکمت با تزکیه حاصل می‌شود.

بنابر نظرات برخی از فیلسوفان مسلمان نظیر خواجه نصیر طوسی، ملاصدرا و ملاحادی سبزواری، از استکمال نفس و علم به حقایق موجودات به قدر طاقت بشری بعنوان حکمت یاد شده و گستره آن را شامل دو حوزه نظر و عمل دانسته‌اند.

جوادی آملی ضمن بیان اینکه تخلق به اخلاق خداوند، ثمره حکمت عملی است توجه به این نکته را لازم می‌شمارد که کمال انسان صالح سالک در تحقیق اسماء و اوصاف الهی است. البته برخی از کمالها را مخصوص خداوند برمی‌شمارد که اعمال آنها از دیگران نارواست، مثلاً جامه عزت و کبریایی را ویژه خود قرار داده است. آنچه که زیننده بندگان خداست، همانا حفظ زئی عبودیت است؛ چنانکه ربوبیت ویژه خداست. غرض آنکه تشبه به خداوند در اخلاق و علوم الهی فقط در محدوده امر اوست نه در برابر او. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، الف. ص. ۱۹-۱۷)

در واقع در جریان استکمال نفس است که ظرفیت کمال‌پذیری نفس انسان، بالفعل گشته و حکمت حاصل خواهد شد. در نتیجه میان غایت حکمت و تزکیه نفس ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. بنابراین، نفس ناطقه انسانی می‌تواند ساحات عقل نظری و عملی را طی کند که همان گستره حکمت است.

ایشان بر این عقیده است که جامعیت انسان است که او را احسن الخالقین کرده است و هر فیضی که خداوند به انسان عطا کرده، پراکنده‌اش در جهان هم هست؛ اما جمعش در خصوص انسان است. آن مبدأ و حید، انسان را با اسمای جمال و جلال خویش آفرید. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۲۲۴-۲۲۵)

انسانی که وارسته از آنانیت شود در همین دنیا لذت بهشت را می‌برد و همسان بهشتیان دائماً در حضور اسمای الهی است. اگر یاد خدا در نهان انسان نهادینه و استوار شود نه خواب تن که مرگ موقت است توان زدودن یاد خداوند را دارد نه مرگ بدن که خواب ممتد است قدرت ربودن آن ذکر منزّه را داراست زیرا روح مجرد انسانی، در حال حیات و ممات و در مشهد و محضر به یاد حق است. رسول اکرم ﷺ فرمودند: «چشمانم می‌خوابد اما دلم نمی‌خوابد». انسان سالک کوی حق که به رسول اکرم ﷺ اقتدا کند از فوز «ابن یقظان» بودن طرفی می‌بندد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ب، ص. ۲۳۶)

نکته مهم آن است که «تخلق به اخلاق الهی، در متن غایت حکمت الهی مأخوذ می‌باشد و برای نیل به چنان کمالی هیچ راهی جز عمل به دستور وحی نخواهد بود تا نفس از بند بدن و آثار مشؤوم آن که مایه طلاح است برهد و به صلاح و فلاح خود بار یابد، لذا حکمت عملی جزء دانش‌های مقدّمی خواهد بود و انجام کارهای دینی جزء اعمال ضروری می‌باشد تا روح به طمأنینه نائل آید و قوای بدنی را شیعه خود کند تا هر سمت که توجه نمود تمام آن قوا به امامت نفس مطمئنه او را مشایعت کنند و مایه شیوع بینش او گردند، تا آن امام القوی، وجهه همّت خویش را بسوی ذات حق و اسمای حسنی او و صفات علیای وی و صحائف و رسولان او و کیفیت صدور نظام احسن از وی و چگونگی بازگشت نفس و دیگر موجودات به سمت او نماید». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۷۲)

پس از وصول صاحب نفس مطمئنه است که فرمان الهی با رضایت دو سویه صادر می‌شود و این صیرورتی ویژه است. سخن کوتاه آنکه جوادی آملی این تکامل وجودی نفس ناطقه را در پرتو تقرب به کمال مطلق و جمال و جلال نامحدود خدای سبحان می‌داند و اضافه می‌کند که تقرب به خدا همان‌گونه که فراتر از زمان و زمین است، منزّه‌تر از عناوین اعتباری و مفاهیم انتزاعی است. طبق نظر ایشان این تقرب به خدا، مبراتر از ماهیات خواهد بود، زیرا:

«اصالت از آن وجود است نه ماهیت و نیز منزّه‌تر از حقیقت وجود، بنا بر تباین آن است، چون در صورت تباین، راه مستقیم و صراط منسجمی میان انسان سالک متقرب و مقصد نهایی او وجود ندارد، چون تمام مقاطع آن از هم گسسته‌اند. تنها مبنایی که می‌تواند حقیقت تقرب به منبع کمال را توجیه حکیمانه کند و با این تبیین هم معنای سعادت روشن شود هم معانی کمال و تقرب و ... واضح گردد، جریان اصالت وجود و تشکیک آن است که بیانگر پیوند ناگسستنی مراتب ضعیف و قوی و اقوی است و حرکت جوهری که سیر از ضعیف نازل به قوی عالی را ممکن می‌داند و صیرورت ناقص به صورت کامل را تصحیح می‌نماید.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۲۷۱)

بنابراین کمال وجودی نفس، سعادت متعالیه خواهد بود و تمام فضیلت‌های علمی و عملی، عقلی و دینی، زمینه‌ای برای نیل به کمال وجودی نفس - فناء فی الله - که مولفه واحد است می‌باشد. در مقام فنا که «دار القرار» و مقصد سیر و سلوک سائران و عارفان است، سالک نه تنها غیر و «ما سوی الله» را نفی می‌کند، اصلاً آن‌ها و حتی خود را نمی‌بیند تا آن را نفی کند، زیرا اثبات «ثابت» و نفی «منفی» دو چیز است و این تعدد و کثرت، با وحدت شهود راستین، سازگار نیست. وقتی سالک به مقام فنا

بار یابد، فانی در شهود ذات اقدس خداوند است و بس و نه تنها خود را نمی‌بیند، توحید و فنای خود را هم نمی‌بیند و فقط «الله» و هویت مطلقه الهی را بی‌اکنه‌ای می‌بیند و می‌گوید «لا هو إلا هو» که هر کدام از اذکار معهود و معروف، نشانه مرتبه‌ای از مراتب سالکان کوی توحید است. وقتی کلام به مقام فنا برسد، پایان می‌پذیرد، چون در آن مقام، مجالی برای کلام نیست و تمام‌شدنی هم نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف، ص. ۶۴۳) دلیل خلقت انسان، همین است. «انسان برای کمال و جودی آفریده شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف، ص. ۵۰۲) رسیدن نفس به کمال نهایی خود، همان سعادت حقیقی و متعالیه انسان است. «خیر و سعادت که در مبحث علم النفس به عنوان کمال نفس مطرح می‌شود درجه کامل وجود، مراد است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ب، ج. ۳، ص. ۶۲۷) نتیجه آنکه دیدگاه جوادی آملی درباره سعادت به خوانش تفسیر غالب از سعادت نزدیکتر است.

نتیجه‌گیری

جوادی آملی سعادت را در تکامل نهایی نفس می‌داند و از نظر ایشان کمال، در پرتو تقرب به کمال مطلق و جمال و جلال نامحدود خدای سبحان است. وی برای رسیدن به سعادت از عواملی همچون کمال نفس سخن می‌گوید که ذاتا و در پی حرکت جوهری این امکان برای نفس وجود دارد که مراتب وجودی را یکی پس از دیگری طی کرده به وجود مطلق نزدیک و نزدیکتر شود و در مقام فنا به دارالقرار دست می‌یابد. در چنین جایگاهی انسان به سعادت حقیقی راه یافته است. میتوان نتیجه گرفت این تفسیر از سعادت، به تفسیر غایت غالب از سعادت، نزدیکتر است.

منابع

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب، چاپ اول، قم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، محقق / مصحح: هارون عبدالسلام محمد، ج. ۳، چاپ اول، مکتب العلم الاسلامی، قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج. ۳ و ۱۴، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
۴. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، مترجم، محمد حسن لطفی، رخ نو، تهران.
۵. جوادی، محسن (۱۳۹۸)، سعادت، دانشنامه امام علی علیه السلام، ص. ۲۲۳-۲۳۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) الف، فطرت در قرآن، ج. ۱۲، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۴) ب، تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۵) الف، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۵) ب، تفسیر انسان به انسان، چاپ دوم، قم، نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۵) ج، هدایت در قرآن، ج. ۱۶، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۶) الف، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۶) ب، سرچشمه اندیشه، ج. ۳، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۶) ج، ریحیق مختوم، ج. ۱، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۷)، دین شناسی، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸) الف، قرآن در قرآن، ج. ۱، چاپ هشتم، نشر اسراء، قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۸) ب، شمیم ولایت، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۸) ج، معاد در قرآن، ج. ۴، چاپ ششم، نشر اسراء، قم.
۱۸. _____ (۱۳۸۹) الف، امام مهدی عج موجود موعود، چاپ ششم، نشر اسراء، قم.
۱۹. _____ (۱۳۸۹) ب، ادب فنای مهربان، ج. ۱، چاپ هفتم، نشر اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۹) ج، تفسیر تسنیم، ج. ۱۳، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.

۲۱. _____ (۱۳۸۹) ح، تفسیر تسنیم، ج. ۲۱، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۲. _____ (۱۳۹۰) الف، ادب قضا در اسلام، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۳. _____ (۱۳۹۰) ب، ادب فنای مقربان، ج. ۷، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۴. _____ (۱۳۹۱)، ادب فنای مقربان، ج. ۸، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۵. _____ (۱۳۹۳)، قرآن، میزان شناخت قرآن، نشر اسراء، قم.
۲۶. _____ (۱۳۹۴) الف، دانش و روش بندگی، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۷. _____ (۱۳۹۶)، امامت، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۲۸. _____ (۱۳۹۸)، حیات عارفانه امام علی (ع)، دانشنامه امام علی علیه السلام، ص. ۹۶-۱۱.

۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، محقق/مصحح: داوودی صفوان عدنان، دارالشامیه، بیروت.
۳۰. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۴)، نهج البلاغه للصبیحی صالح، چاپ اول، هجرت، قم.
۳۱. صدر المتالهین شیرازی (۱۳۹۱)، شواهد الربوبیه، ترجمه علی بابایی، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران.
۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق: حسینی اشکوری احمد، چاپ سوم، مکتبه المرتضویه، تهران.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی (ط - الإسلامیه)، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج. ۵، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، تهران.

35. Hardi, W.F.R. (1967), "The Final Good in Aristotle's Ethics", in Aristotle: A Collection of Critical Essays, ed. J.M.E. Moravcsik, London, University of Notre Dame Press.

بررسی و نقد راه حل عدمی انگاری شرور در دیدگاه آیت الله جوادی آملی

محمدجواد حسن زاده مشکانی*

چکیده

مسئله شر یکی از مهم ترین چالش های فلسفی - کلامی در همه آیین های آسمانی مانند اسلام و مسیحیت به شمار می آید. اندیشمندان بسیاری با رویکردهای مختلف به تحلیل و بررسی آن پرداخته اند. برخی، شرور عالم را متناقض با وجود و صفات الهی می دانند و عده ای ناسازگاری شرور با مبانی الهیات را نمی پذیرند و درصدد پاسخگویی به آن برمی آیند. این مسئله کهن، در دو قرن اخیر به یکی از جنجالی ترین مباحث کلام جدید و فلسفه دین تبدیل شده است.

از نظر آیت الله جوادی آملی بحث شرور از آن جهت دارای اهمیت ویژه است که عدم درک صحیح و انطباق آن با مبانی اعتقادی مانند توحید افعالی، عدل الهی، حکمت الهی و نظام احسن، ناسازگار است و بسیاری از باورهای ملحدانه و انحرافی مانند اعتقاد به دو مبدأ داشتن جهان، برخاسته از تحلیل نادرست مسئله شرور است. ایشان با ارائه چند راه حل سعی در پاسخگویی به معضل ناسازگاری شرور و مبانی الهیات اسلامی برآمده است. به باور استاد خیر مساوی بلکه مساوق وجود بوده و به همین دلیل صدور شر از مصدر خیر و وجود محال است. نیستی انگاری شر، مهم ترین راهکار ایشان است.

این تحقیق با روش گردآوری داده ها، مطالعات کتابخانه ای، تحلیل انتقادی مطالب بر اساس منابع موجود در آثار استاد جوادی آملی به بررسی و نقد راهکار ایشان در مسأله عدمی انگاری ماهیت شرور است.

کلیدواژه ها: مسئله شر، نظام احسن، حکمت الهی، عدمی بودن ماهیت شرور، آیت الله جوادی آملی.

* دکترای مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (hasanadeh14630@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱)

بیان مسئله

همواره ترابط بین مشکلاتی چون از دست دادن نزدیکان، حوادث ناگواری چون سیل و زلزله با توحید در خالقیت از دغدغه‌های موحدین عالم بوده است. فیلسوف اسلامی در صدد رفع تناقض منطقی و متکلم در صدد ارائه راه حل به آن شبهه بوده‌اند. از اینرو «نیک تراکاکیس» مسئله شر را بی شک یکی از بزرگ‌ترین موانع سر راهی می‌داند که افراد خواهان تقید به اعتقاد به خدا با آن مواجه می‌شوند. (Trakakis, 2007: p2).

یکی از خاستگاه‌های مسئله شر نزد فلاسفه، حل کردن شبهه ثنویت و رفع دوگانه پرستی آن است. (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص. ۴۸۴ و ص. ۲۵۱). فلاسفه دو نوع پاسخ به این شبهه داده‌اند. پاسخ اول بر پایه «عدمی بودن» و دیگری بر اساس «وجودی بودن» شرور مطرح شده است. استاد جوادی آملی به تبعیت از استاد خود علامه طباطبایی و مشرب فلاسفه، یکی از راه حل‌های مناسب برای برون رفت از شبهه شر را در عدمی بودن آن می‌داند. به کمک این راه حل، علاوه بر تبیین توحید در خالقیت، شبهه ثنویت که شرور را منتسب به مبدائی غیر از مبدأ خیر می‌دانند سلب خواهد شد. استاد جوادی آملی به تبع از اسلاف خود راه حل عدمی انگاری را مطرح کرده‌اند از اینرو در اینجا لازم است به اختصار پیشینه علمی این مسئله در غرب و جهان اسلام ذکر شود.

ضرورت انتخاب این اندیشمند از اینرو است که به باور برخی آیت‌الله جوادی آملی، محور اندیشه‌های استاد، حکمت متعالیه است. از اینرو استاد معزز، به هماهنگی عقل و عرفان و قرآن اعتقاد دارد و معارف آنها را با هم ناسازگار نمی‌بیند. (مصطفی پور، «منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی»، وبگاه پژوهشگاه معارج). نگاه خاص تفسیری ایشان به مسئله و عدم ذکر آن در اثری علمی، به اهمیت این مقاله می‌افزاید.

تاریخچه عدمی انگاری شرور

فلاسفه اسلامی دیدگاه «فلوطين» را بسط دادند و مبنای او یعنی قاعده الواحد (قاعده صدور) را مبنای پاسخگویی به ثنویه قرار دادند. اولین فیلسوف اسلامی که به عدمی بودن شرور تصریح کرده است «فارابی» می باشد. (فارابی، ۱۳۹۱، ص. ۴۹) اما اولین کسی که این نظریه را شرح داده و دیگران از او استفاده کرده اند «ابن سینا» است. (ابن سینا، ۱۳۶۷، ص. ۳۸۱؛ همو، ص. ۴۵۱) بعد از بوعلی شاکردش بهمنیار و بعد از او ابن میمون، شیخ اشراق، فخر رازی (رازی، ۱۴۱۱، ج. ۲، ص. ۵۴۷)، خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۲۴۳)، میرداماد، صدرا و عبدالرزاق لاهیجی می باشند. شیوه ارائه صدرا شبیه «ابن سینا» است.

راه حل عدمی انگاری شر در جهان غرب از «فلوطين» آغاز شده است. «ایرنائوس قدیس» اولین کسی است که به ثنویت از نوع گنوسیه پاسخ داده است. (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۲۶-۲۷). «آگوستین» نیز اولین کسی است که پاسخ مخلوق نشدن شرور را در برابر ثنویت از نوع مانویت مطرح کرده است (هیگ، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۰) کسی که عدمی بودن ماهیت شرور (آنچه امروزه مشهور است) را ذکر کرده است؛ «افلاطون» (میرداماد، ۱۳۵۶، ص. ۴۳۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۲۵۱ و ۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۱۳، ص. ۱۸۷) یا «فلوطين» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۴۳-۴۴، پلانتینگاه، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۰ و ص. ۲۲۶؛ برنجکار، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۷) می باشد.

تبیین دیدگاه استاد جوادی آملی درباره عدمی بودن ماهیت شر

بین دیدگاه استاد جوادی آملی و گذشتگان از فلاسفه از جمله ملاصدرا، وجه اشتراک وجود دارد؛ اما نوآوری استاد جوادی در مواد و صورت برخی از مقدمات براهین و تکمیل آنها دیده می‌شود. تبیین راه حل عدمی انگاری در مشرب استاد جوادی، متوقف بر تبیین نظریه ایشان در ماهیت شرور و تفاوت آن با عدم می‌باشد.

۱. تحلیل ماهیت شر

لازم است ابتدا دیدگاه استاد جوادی آملی از ماهیت شر تحلیل شود.

الف) چیستی و منشأ انتزاع شر

استاد جوادی در پاسخ به پرسش نخستین از شر یعنی چیستی آن می‌نویسد: «شر، هر امر منافری است که شیء از آن می‌گریزد و منشأ انتزاع آن همواره لیس تامه و یا لیس ناقصه است؛ یعنی یا عدم ذات می‌باشد که نیستی، اصل واقعیت و وجود شیء است و یا عدم کمال و تمام در یک نوع است که به فقدان صورت نوعیه بازگشت می‌نماید و یا عدم وصفی از اوصاف بعد از تمامیت نوع است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج. ۱، بخش ۴، ص. ۴۹۸ - ۴۹۹).

به طور مثال مرگ از نوع «لیس تامه» است و بیماری و ضعف جسمانی لیس ناقصه می‌باشند. این دو مورد، شر بالذات خوانده می‌شوند و عقرب که نیش می‌زند به دلیل این که وجود او و یا نیش زدن او علت فوت و یا سلب سلامت می‌شود، شرور است. امثال مار و عقرب از جهتی که حیوان هستند از حیات خود، لذت می‌برند و وجود آنها برای خود آنها خیر است و اگر وجود آنها به گونه‌ای بود که مرگ و یا سلامت دیگری را دچار زوال نمی‌کرد، هرگز شر به آنها اسناد داده نمی‌شد. به باور ایشان

اسناد شر به منشأ حقیقی انتزاع آن، حقیقی است و اسناد آن به امور وجودی، همچون عقرب، مجازی عقلی می‌باشد. (همان)

استاد جوادی در ادامه، تحلیل جامعی از اسناد مجازی خیر و شر آورده‌اند:

در مسئله خیر و شر نیز تشخیص مصداق حقیقی هر يك از آن دو (اسناد حقیقی و مجازی) بر عهده عقل است و هرگاه شر به غیر از آن دو نسبت داده شود اسناد آن را مجازی می‌داند؛ مانند وقتی که مرگ کافر یا منافق خیر خوانده می‌شود، اسناد را مجاز می‌داند، زیرا زوال از آن جهت که زوال است شر است و وجود کافر از آن جهت که وجود است خیر است و از این جهت که مانع از نشر توحید و وصول عده‌ای به سعادت حقیقی می‌شود، شر بالعرض می‌باشد و مرگ او از جهت این که این شر بالعرض را رفع نموده، بالعرض خیر خوانده می‌شود. (همان، ص. ۴۹۷).

(ب) هستی شر

هندسه فکری استاد جوادی بر مبنای ذات نداشتن شرور پایه‌ریزی شده است. تحلیل مفهوم شر و تبیین آن، کمک می‌کند تا عدم انتزاع شر از وجود به دست آید. از این رو ذوات ماهوی و اعیان ثابت، در حد ذات خود، به شر بودن متصف نمی‌شوند، زیرا عدم در ذات آن‌ها اخذ نشده و از آنجا که شر به عدم بازگشت می‌نماید، ماهیت از ناحیه منتسب شدن به عدم، متصف به آن می‌شود. (همان)

به باور ایشان برخی از مراتب که محض هستی می‌باشند و یا هستی‌های مجرد، هرگز با شر همراه نمی‌شوند. خدای متعال وجودی است که از گونه‌های مختلف امکان (ماهوی و فقری) بری می‌باشد. از این رو کمالی بی‌نقص و بقایی بدون تغییر، معرفی می‌گردد. بعد از مرتبه الهی، در مراتب بعدی از سلسله هستی، هر وجودی که

به او نزدیک‌تر باشد، در قیاس با مرتبه‌های پایین‌تر مبدأ خیر بوده و بر اساس همین ملاک از نقایص و کاستی‌های مراتب بعدی بری می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف، ج. ۱، ص. ۳۲۴).

(ج) رابطه شر و عدم

استاد جوادی آملی بر این باورند که شر مساوی با عدم نیست بلکه اخص از عدم می‌باشد، یعنی هر امر شری، عدمی می‌باشد اما هر عدمی، شر نیست، به تعبیر بهتر حقیقت شر، همان عدم خاص است و آن عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۳۲). اما خیر مساوی بلکه مساوق با وجود است؛ بنابراین خیر و شر نقیض هم نبوده برخلاف وجود و عدم که نقیض همدیگر هستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۴۰۳). همچنین رابطه خیر و شر از نوع «ملکه و عدم ملکه» هست نه از نوع تضاد. زیرا دو امر متضاد، دو امر وجودی هستند، اما خیر و شر دو امر وجودی نیستند. بلکه خیر، وجود و یا کمال وجودی است و شر، عدم وجود یا عدم کمال وجود می‌باشد. از این‌رو تقابل خیر و شر با عدمی بودن شر و وجودی بودن خیر، تقابل عدم و ملکه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج. ۲، بخش ۲، ص. ۲۲۰-۲۲۱).

به دیگر بیان استاد جوادی معتقدند شر عدمی است نه عدم؛ زیرا باید موجودی باشد که از آن، شر انتزاع شود پس شر به معنای ناسازگاری و ناهماهنگی می‌باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود که فلان شیء، شر می‌باشد یعنی آن شیء با چیز دیگری ناسازگار است که یا سبب زوال اصل هستی می‌شود یا سبب زوال کمال. این موضوع در مصادیق شر روشن می‌شود. زمانی به کار یا غذایی عنوان شر بودن صدق می‌کند

که یکی از دو عدم و فقدان بالا (هستی یا کمال) از آن انتزاع شود؛ بنابراین اگر موجودی کار عدمی نکند هرگز مفهوم شر انتزاع نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۳۲، ص. ۲۶۴-۲۶۵).

د) ادله استاد جوادی برای عدمی انگاری شرور

ادله بسیاری همچون «استقراء» و «استدلال قیاسی» برای این مسئله ذکر شده است از آنجاکه استاد جوادی دلیل استقرائی را مفید یقین نمی‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۳۹-۲۳۸). و استدلال قیاسی را ذکر نکرده‌اند؛ از ذکر این دو دلیل خودداری می‌شود. در اینجا تنها به ادله‌ای که در آثار استاد جوادی آملی آمده اشاره می‌شود:

دلیل اول: تحلیل مفهوم شر

استاد جوادی آملی همچون دیگر اندیشمندان (میرداماد، ۱۳۵۶، ص. ۴۲۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۴، ص. ۱۲۱؛ لاهیجی، بی‌تا، ص. ۵۵). تحلیل مفهوم شر را در اثبات عدمی بودن آن کافی می‌داند. استاد معتقد است همانطور که حکما نیز باور دارند، خیر محض بودن وجود، چنان آشکار است که به برهان نیازی نداشته، با يك تنبیه، به صدق این مسئله باید اقرار کرد.

استاد در تبیین مفهوم شر، سه نوع اتصاف به شر بودن درباره اشیاء را محتمل داده است.

الف) نسبت به ذات خودش؛

ب) نسبت به کمالات آن ذات؛

ج) نسبت به اشیاء دیگر.

توضیح هریک:

الف) اگر ذاتی استعداد دریافت و قابلیت تحقق را داشته باشد، اما استعداد او به فعلیت

نرسد یا بعد از به فعلیت رسیدن در اثر برخورد با چیزی از بین رود، در چنین حالتی شر مصداق پیدا کرده و مفهوم شر به دست می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۳۵).

ب) اگر شیء ای قابلیت دریافت کمالات را داشته باشد اما آن کمال یافت نشود و یا هر نوع کمالی که بالفعل دریافت کرده است در اثر به وجود آمدن حادثه‌ای، آن کمال یافت شده از بین رفت؛ در این حالت مصداق شر تحقق پیدا می‌کند و از این زوال کمال هستی و از بین رفتن آن؛ مفهوم شر انتزاع می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۴۱۴). استاد جوادی همین تحلیل را به بیان دیگری نیز آورده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۳۵).

ج) اگر شیء ای باعث سلب ذات یا کمال شیء دیگری شود، از جنبه وجود بالذات آن نیست بلکه حیثیت بالعرض موجودات باعث چنین منعی شده است. از این رو آن شیء از آن جهت که به غیر نسبت داده می‌شود، وجود جداگانه و حقیقی ندارد. (همان) نتیجه آنکه اگر هیچ شیء ای، علت از بین رفتن چیز دیگر یا از بین رفتن کمال آن چیز نشود؛ هرگز مفهوم شر منشاء انتزاع حقیقی نداشته و مصداق پیدا نمی‌کند.

دلیل دوم: تلازم تساوق خیر با وجود برای عدمی انگاری شر

استاد جوادی آملی بر این باور است که ارزیابی ترابط خیر با وجود (تساوی و تساوق) می‌تواند یکی از راه‌های اثبات عدمی بودن شر باشد. از این رو لازم می‌باشد ابتدا رابطه خیر و وجود تحلیل شود، سپس زمینه‌سازی آن برای عدمی بودن شرور بیان شود.

از نگاه استاد جوادی مفاهیم «خیر» و «وجود» نه تنها مساوی هستند بلکه رابطه آن دو به شکل «تساوق» می‌باشد. به اعتقاد ایشان مفهوم خیر تنها در امر وجودی،

انتزاع می شود یعنی شیء ای که دارای وجود است آن وجود برای آن شیء خیر است و هم چنین اگر شیء ای دارای کمالات وجودی باشد؛ ملاحظه آن کمالات برای آن شیء، خیر می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۳۴).

استاد جوادی چنین رابطه ای را تساوق معرفی می کند. تساوق یعنی حیثیت صدق وجود و خیر یگانه است؛ زیرا هر وجودی از آن جهت که وجود است، مصداق خیر به شمار می رود و هر خیری از آن جهت که خیر است، مصداق وجود می باشد. در این جا حیثیت صدق هر یک از مفاهیم «وجود» و «خیر» بر مصادیقشان، یگانه بوده و تفکیکی بدین لحاظ در آن ها وجود ندارد؛ بنابراین هرگز یک امر عدمی، خیر نیست و یک امر وجودی، شر نخواهد شد. (همان) این مساوق بودن خیر با وجود تا جایی است که حکما، بدیهی بودن آنرا ذکر نموده اند. (علامه حلی، ۱۳۳۷، ص. ۱۹) و برخی نیز آنرا یکی از دلیل های اصالت وجود برشمردند. (سبزواری، ۱۴۱۳، ص. ۶).

دلیل سوم: بازگشت شرور به ماهیات اشیاء

استاد جوادی برای اثبات عدمی بودن شرور از مسئله «اصالت وجود» و اعتباری بودن ماهیت استفاده می کند. خلاصه برهان او چنین است:

الف) ماهیت خالی از وجود است؛

ب) همه شرور به ماهیت برمی گردند؛

نتیجه اینکه شر از وجود سلب می شود و به اعدام برمی گردد.

توضیح الف):

استاد جوادی مقدمه اول (الف) را در نه مقام اثبات می کند که در اینجا اهم آن ها ذکر می شود:

اول: تحلیل موجود ممکن به دو حیثیت؛ و اثبات حکایت بودن ماهیت؛

استاد جوادی ادعا می‌کند که ماهیت، حکایت وجود است. ماهیت شیئی در خارج، دارای وجود نیست تا به نور وجود برای عقل ظاهر شود، بلکه ماهیت، از تجلی که وجود در عقل پیدا می‌کند، ظاهر می‌شود. از این رو ماهیت، در خارج به تبع وجود موجود نیست، بلکه حکایت ذهنی از وجود است و اگر نشئه وجودی حکایت نباشد؛ ماهیتی نخواهد بود، به طور مثال اگر آینه نباشد، صورت مرآتیه نیز محقق نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج. ۲، بخش ۵، ص. ۱۸۹)

دوم: موجود نبودن ماهیت

با توجه به مقدمه قبلی «موجود بودن» ماهیت با «وجود داشتن» آن فرق دارد؛ یعنی اگر موجود بودن به ماهیت متصف می‌شود بدان معنا نیست که ماهیت متصف به وجود می‌شود، زیرا ماهیت هیچ‌گاه سهمی از وجود نخواهد داشت «وجود نه ذاتی باب برهان ماهیت است و نه ذاتی باب ایساغوجی، نه در متن ذات ماهیت است و نه از متن ذات ماهیت انتزاع شده تا بر متن ذات آن حمل شود، در نتیجه وجود، یک محمول عرضی است و چون عرضی است وصف به حال متعلق موصوف است و حمل آن بر ماهیت مجازی است. حمل مجازی وجود بر ماهیت به منزله صحت سلب حقیقی وجود از آن است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج. ۲، بخش ۵، ص. ۱۹۱-۱۹۳).

استاد جوادی از این دو مقدمه استفاده می‌کنند که ماهیت سهمی از وجود ندارد.

توضیح (ب):

استاد جوادی در این مقدمه اثبات می‌کند که بازگشت کمالات به خدای سبحان و رجوع نقایص و شرور به ماهیات امکانی می‌باشد. به باور ایشان ماهیت یک سری

لوازمات دارد که یکی از آنها الحاق شر به آن است. (همان، ج. ۲، بخش ۵، ص. ۲۰۳). نتیجه اینکه با توجه به مقدمه اول که حیثیت ماهوی اشیاء حیثیت ظهور است نه وجود و مقدمه دوم که پیدایش شرور در عالم را به نقص ذاتی ماهیات و بدی استعداد و قابلیت آنها مرتبط می‌کند؛ می‌توان چنین نتیجه گرفت که شرور هیچ ارتباطی با وجود نداشته و هویت اصلی شرور، اعدام هستند. (همان، ج. ۲، بخش ۵، ص. ۲۰۶). استاد جوادی چند نتیجه از مبانی فوق استخراج کرده است:

الف) با توجه به راهکار نیستی‌گرایی شر، جایی برای شبهه ثنویه (مبدأ فاعلی شر، اهریمن هست) باقی نمی‌ماند.

ب) نمی‌توان مدعی شد که اگر فاعل شرور خدا باشد، با صفات او مثل حکمت و عدل و یا با نظام احسن الهی ناسازگار است و اگر فاعل غیر خدا باشد با توحید افعالی و عموم خالقیت خدا منافات دارد.

بررسی ادله استاد جوادی

نظریه عدمی بودن شرور استاد جوادی باید در حیطه‌های سه‌گانه به ترازوی نقد بنشیند.

الف) حیطه مصداق

همانطور که گذشت استاد جوادی به کمک چهار استدلال عدمی بودن شرور را اثبات کرده است. این ادعا یک «قضیه کلیه» است به این معنا که هرچه در عالم هستی به عنوان شر پیدا شود، به نیستی برمی‌گردد. به بیان دیگر آنچه استاد جوادی مدعی است انکار و نفی وجودی بودن تمام شرور می‌باشد؛ از اینرو هیچ وجودی پیدا نمی‌شود که بالذات شر باشد؛ بلکه تمام شرها به مبادی عدمی بازمی‌گردند؛ در نتیجه حتی اگر

یک مصداق وجودی پیدا شود که بالذات متصف به شریعت باشد؛ نظریه عدمی بودن را باطل می‌کند. برخی از محققین، «شر ادراکی» را همان مصداقی دانسته‌اند که بالذات متصف به شر شده و امری وجودی نیز می‌باشد. (رازی، ۲۰۰۵، ص. ۱۳۹، قدردان قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۷۱؛ محقق دوانی، حاشیه بر شرح قوشجی، بی تا، ص. ۱۵، ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲) از این رو با یافتن یک مصداق وجودی برای شرور، ادعای کلی استاد جوادی نقض می‌گردد.

معظم له به این مصداق توجه داشته و در صدد برآمدند که آن را به عدمی برگردانند. لازم است ادعای ایشان بررسی گردد. به دیگر بیان استاد جوادی متمسک به تفسیر و توجیه شر ادراک شده است. به باور ایشان این نوع ادراک (ادراک الم)، اصلاً وجودی نیست. اکثر حکمای اسلامی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ملا شمسای گیلانی و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۷، ص. ۶۳-۶۶) بر همین عقیده هستند. صدرا در کتاب آخرش یعنی شرح اصول کافی، وجودی بودن شر ادراکی را پذیرفته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۲-۴۱۶)

بر محققین پوشیده نیست که عنوان «شر ادراکی» در آثار استاد جوادی آملی دیده نشده است. البته آنچه در جستجو یافت می‌شود؛ عناوینی چون «تألم» و «آلم و درد» میباشند. از طرفی دیدگاه استاد جوادی آملی، همان دیدگاه اول ملاصدرا در کتاب اسفار یعنی عدمی بودن شر به همراه توضیحات معظم له است.

استاد جوادی آملی در کتاب «سرچشمه اندیشه» جلد سه اشاره‌ای به موضوع تألم دارند. این مسئله تحت عنوان «نقدی بر سخن حکیم متأله شیخ اشراق» مطرح شده است. ایشان بر این باور است که بررسی مفهوم «خیر و شر» و اثبات کردن عدمی بودن

شرور، اجازه نمی‌دهد هیچ‌گونه اشکال یا شبهه‌ای برای وجودی بودن شر باقی بماند؛ از این‌رو، اگر در برخی از موارد، همچون شر ادراکی، شبهه‌ای مطرح کرد، باید با نگاهی غربال‌گرایانه جنبه شر بودن آن را به خوبی بررسی کرد. ایشان معتقدند تألم و شر ادراکی خیر نیستند و بلکه هر دو شر می‌باشند، اما نباید تصور کرد آن‌ها وجودی باشند.

می‌توان ادله استاد را در این چند مقدمه خلاصه کرد:

۱. متفرع بودن «تألم» بر «ادراک».

استاد جوادی در کتاب «تسنیم» می‌نویسد: «تألم و احساس فراق، متفرع بر ادراک موجود مهجور است و اگر موجودی از ادراک رایج محروم بود و از سابق شیرین و لاحق تلخ خبری نداشت، نه رغبتی به سابق و نه رهبتی از لاحق دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ب، ج. ۳، ص. ۲۲۲)

۲. حضوری بودن حصول ادراک منافی:

ادراک درد و الم که متعلق به انفصال بدنی می‌شود از طریق علم حضوری انجام می‌گیرد. بی‌شک در ادراک حضوری به این دلیل که علم با معلوم اتحاد دارد؛ خود حقیقت شیء یعنی امر منافی عدمی، در صقع نفس حاضر می‌شود. از این‌رو در ادراک الم، دو چیز وجود ندارد تا یکی امر منافی عدمی باشد و دیگری صورت حاصله از آن. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۳)

۳. ملکه و عدم ملکه بودن شرور:

رابطه خیر و شر از نوع رابطه «ملکه و عدم ملکه» است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ج،

ص. ۱۴۶)

۴. اتحاد وجود و ماهیت:

وجود و ماهیت شیئی، با هم متحد است؛ بنابراین وجود عدم، همان عدم است. بین وجود هر چیزی با ماهیت آن شیء، ارتباطی از نوع عینیت برقرار است؛ بنابراین در مسئله شر ادراکی، وجود عدم، دارای عینیت با ماهیت عدم است. همانطور که وجود انسان عین ماهیت انسان است. از این رو هر چیزی تأکید بر ذات و ماهیت آن دارد. پس در مسئله مزبور، وجود عدم از افراد ماهیت عدم می‌باشد.

۵. اتحاد علم و معلوم:

هر ادراکی یک نوع این‌همانی با قطع اعضاء که متعلق و معلوم علم هستند دارد. در واقع همیشه بین علم و معلوم، بالذات رابطه اتحاد برقرار می‌باشد. ویژگی نفس این‌گونه است که با آنچه ادراک می‌کند رابطه این‌همانی به دست می‌آورد؛ از این رو درد و الم، نوعی ادراک است و از آنجا که متعلق آن، امری عدمی است پس از مصادیق عدم به شمار می‌آید. با این تحلیل می‌توان گفت درد متصف به شریعت می‌شود.

نتیجه پنج مقدمه بالا این می‌شود که ادراک شخص متألم از الم، متعلق به انفصال بدنی که امر عدمی است می‌باشد. از آنجا که وجود یک امر عدمی، در حقیقت همان عدم است و قادر به تغییر ماهیت نیست، از این رو معلوم و مدرک متألم، همان امر عدمی (فقدان اتصالی بدن) می‌باشد. از طرفی مطابق اصل اتحاد علم و معلوم، علم به معلوم عدمی نیز عدمی خواهد بود. در نتیجه ادراک الم، یعنی ادراک انفصال که امر عدمی می‌باشد؛ بنابراین ادراک از این جهت متصف به شر بالذات می‌شود.

به نظر می‌رسد این پنج مقدمه نیاز به بررسی دارد:

بررسی مقدمه اول: (متفرع بودن «تألم» بر «ادراک».)

استاد جوادی الم را عین ادراک منافی تعریف می‌کند. این تعریف مورد اختلاف

علماست. برخی همچون «ابن سینا» موافق با ایشان بوده (ابن سینا، بی تا، اول نمط هشتم.) و برخی أَلْم را غیر از ادراک منافی می دانند. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج. ۱، ص. ۵۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، رقم ۱۸۸).

بررسی مقدمه دوم (حضوری بودن حصول ادراک منافی)

۱. ادعای استاد جوادی مبنی بر علم حضوری در شر ادراکی حسی، اگر چه دقیق و صحیح می باشد اما به نظر میرسد نیاز به تکمله دارد؛ زیرا در ادراک امور حسی، خطاهای علم به قدری زیاد است که ادعای تحقق هرگونه علم حضوری را ناممکن یا بهتر است بگویم نادرست می کند. به عنوان مثال، شخصی که بعد از عمل جراحی پایش را از دست داده است، اما هنوز در بعض زمانها احساس درد و أَلْم از ناحیه پای مقطوع خود می کند، اشاره به این خطای ادراکی دارد. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۷۸).

۲. نباید از این نکته غافل شد که اشکال در شر ادراکی فقط به شر ادراکی حسی مانند قطع عضو بدن منحصر نیست. از اینرو استاد جوادی نمی تواند ادعای علم حضوری کند؛ بلکه اشکال واردش شده، اعم از علوم تصویری و تصدیقی و ادراک حسی است. به طور مثال ادراک مرگ دوستان نزدیک که در آن علم حضوری وجود ندارد یکی از این موارد است.

بررسی مقدمه سوم (ملکه و عدم ملکه بودن شر):

همانطور که حکما گفته اند متعلق و معلوم ادراک نمی تواند امر عدمی باشد؛ زیرا امر عدمی، عدم محض است و نمی تواند مضاف إلیه امر وجودی واقع شود. از اینرو چگونه ممکن است امر عدمی که ادعا شده است یعنی «فقدان اتصالی»، دارای اثر أَلْم و درد باشد. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج. ۱، ص. ۵۱۵).

ادعای استاد جوادی، نیستی انگاری شر ادراکی می‌باشد؛ اما ادعای ملکه و عدم ملکه منافات با مدعای او دارد زیرا عدم ملکه نحوه ثبوتی از وجود دارد و حال آنکه استاد جوادی در صدد تثبیت عدمی بودن آن بود نه اثبات نحوه ثبوت. به دیگر سخن این ادعای استاد جوادی به نوعی فروافتادن به دامی است که انسان از آن فرار می‌کند؛ زیرا در صورت پذیرش ادعای او، شر، امری وجودی می‌شود در حالی که هدف استاد جوادی از مطرح کردن فرضیه ملکه و عدم ملکه، اثبات نیستی انگاری شر بوده است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج. ۷، ص. ۶۳ به نقل از مرحوم حاجی سبزواری)

بررسی مقدمه چهارم (اتحاد وجود و ماهیت):

از اینکه متعلق ادراک، امری عدمی است نمی‌توان نتیجه گرفت که خود ادراک نیز امر عدمی است. اگر استاد جوادی قبول دارد که در اینجا ادراکی محقق شده است، نمی‌تواند منکر وجودی بودن خود ادراک شود. دلیل استاد جوادی آملی مبنی بر اینکه متعلق آن ادراک، امر عدمی می‌باشد پس خود ادراک نیز عدمی است؛ مورد قبول نمی‌باشد. در حقیقت در این حکم، تفاوتی ندارد که متعلق ادراک امری وجودی باشد یا عدمی. همان‌طوری که اگر عدم ملکه، متعلق علم باشد به معنای نفی علم نیست؛ بلکه این ادعا (عدم ملکه بودن شر) در حقیقت روی دیگر باور به علم به شیئی است که شأنش وجود می‌باشد؛ نه اینکه به معنای مطلق نفی علم باشد. از این رو اتحاد وجود «عدم» با ماهیت «عدم»، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا استاد جوادی آملی از عدمی استفاده می‌کند که در زمره «عدمیت» باقی نمانده است و اگر چنین باشد و عدم از عدمیت خارج شود و ثبوتی حتی ناچیز و از جنس عدم ملکه پیدا کند؛ دیگر نمی‌توان «وجود عدم» را عین «عدم» دانست.

بررسی مقدمه پنجم (اتحاد علم و معلوم):

اهل منطق معتقد هستند که باید در نتیجه قضایا، از همان مقدمات قضایا استفاده شود. به بیان دیگر، نتیجه، در واقع تکرار مقدمات است؛ اما در استدلال استاد جوادی در نتیجه استدلال، از مطلبی استفاده شده است که در مقدمه به آن اشاره نشده است. اینکه متعلق ادراک که به صورت حضوری درک می‌شود «امر منافی» است یا «امر عدمی» در اثبات نتیجه قضیه مهم می‌باشد. اگر در مقدمه استدلال، «تألم» به «ادراک امر منافی» معنا شود؛ نمی‌توان در نتیجه، آن را به «امر عدمی» انقلاب داد.

توضیح:

استاد جوادی، امر حاضر نزد نفس را «امر منافی عدمی» معرفی می‌کند مثل «تفرق اتصال». امر منافی نمی‌تواند عدمی باشد زیرا تنافی در عدمی‌ها معنا ندارد و باید امر وجودی باشد تا تنافی محقق شود. برخلاف امر عدمی که هیچ حظی از وجود ندارد؛ بنابراین اگر قرار است که از این همانی علم و معلوم، نتیجه‌ای استنتاج گردد باید اتحاد درد با امر منافی باشد؛ نه با امر عدمی. در غیر این صورت به مغالطه منطقی دچار می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، رقم ۴۵۵)

نکته: لازم به ذکر است که اگرچه استاد جوادی اصرار دارند عدمی بودن شر ادراکی را اثبات کنند اما اسلاف او همچون ملاصدرا در آخرین کتابش یعنی «شرحی بر اصول کافی» و علامه طباطبایی، از نظریه نیستی انگاری ادراک امر منافی دست برداشته و معتقد به وجودی بودن آن شده‌اند. ملاصدرا در شرح حدیث معروف «جنود عقل و جهل» در اظهار نظریه جدیدش تحت عنوان «التحقیق» نظریه جدیدی از وجودی بودن برخی از شرور بالذات را مطرح می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱،

کتاب العقل و الجهل، ص. ۴۱۴-۴۱۶).

نتیجه آنکه با توجه به اشکالاتی که به استدلال استاد جوادی ذکر شد چنین به دست می‌آید که نمی‌توان دیدگاه عدمی انگاری در مسئله تألم و شر ادراکی را پذیرفت.

ب) گستره کارکرد استدلال

یکی از سؤالاتی که باید درباره نظریه عدمی انگاری مطرح شود، مقدار توانایی و برد کارکرد آن است. به دیگر سخن نباید از یک دلیل بیش از قدرت اثبات‌گری آن انتظار داشت. برخی از متفکرین معتقدند خداوند باید در نظام هستی به جای این عدم‌ها و نیستی‌ها، وجودات و خیرات را پر کند. (جعفری؛ ۱۳۸۸، ص. ۲۹۲-۲۹۴)

مسئله آن‌ها این است که به طور مثال، استدلال عدمی بودن کوری، نمی‌تواند جوابی برای خلقت انسان‌ها به صورت کور تلقی گردد؛ زیرا خداوندی که الهیون به آن باور دارند دارای صفات کمالیه است. اقتضای چنین صفاتی، پر کردن جای این فقدان‌ها و خلأها با امور وجودی می‌باشد. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۶۸).

شهید مطهری به همین اشکال اشاره کرده است:

مسئله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حل مشکل عدل الهی کافی نیست؛ سخن در دو گونگی اشیاء نیست، سخن در این است که چرا یکی کور، دیگری کر و سومی ناقص‌الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصان‌ها برای حل اشکال کافی نیست زیرا سؤال هم چنان باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است؟ (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۷)

برخی از متفکرین غربی نیز چنین انتظاری را از این استدلال دارند. به طور مثال «جان هیک» در کتاب «فلسفه دین» انتقاد «شلایر ماخر» به عدمی انگاری شرور را

آورده است. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۷۰).

از کلام استاد جوادی آملی چنین برداشت می‌شود که ایشان توجه به مقدار توانایی استدلال داشته‌اند. به طور مثال در کتاب «مبدأ و معاد» می‌نویسد: «بنابراین برای شرور مبدأ حقیقی نخواهد بود و شر نیازی به مبدأ فاعلی ندارد تا چنین چاره‌ای اندیشه شود که مبدأ حقیقی شرور موجودی است شریر به نام اهریمن» (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ص. ۲۳۶) و یا در جای دیگر می‌نویسد: «خلاصه آنکه در عدمی بودن شر هیچ تردیدی نیست و از این جهت به هیچ مبدأ فاعلی نیاز ندارد» (همان، ص. ۲۴۲).

ج) گستره شناختی استدلال

مسئله شناخت ملاک امر وجودی و عدمی شرور، مهم‌ترین مسئله در مسیر روش‌شناسی نظریه‌ها می‌باشد. اگر این مسئله به خوبی روشن نشود باعث اختلاط در شناسایی عدمی یا وجودی بودن شرور می‌شود. به نظر می‌رسد این مسئله نزد استاد جوادی آملی به خوبی تبیین نشده است.

آنچه نزد استاد جوادی به عنوان شر تلقی می‌شود تنها با آوردن حرف سلب بر سر آن مصداق و بازسازی از آن به عنوان امر عدمی یاد می‌شود؛ به طور مثال عنوان «مرگ» که شر می‌باشد به عنوان امری عدمی تلقی می‌شود زیرا در تفسیر آن گفته می‌شود که مرگ همان «عدم حیات» است؛ یعنی با آوردن ادات سلبی، امری عدمی ساخته می‌شود. همین ملاک می‌تواند در دیگر مصداق شرور همچون «جنگ = عدم صلح»، «کوری = عدم بینایی» و «درد و رنج جسمی = فقدان هماهنگی و اتصال اعضای بدن» جاری شود؛ و حال آنکه با این متد، هرگز اختلاف بین دو گروه وجودی انگاران و عدمی انگاران به پایان نخواهد رسید؛ زیرا گروه وجودی انگاران شر نیز می‌توانند با آوردن حرف سلب بر کلمات معنا شده، متقابلاً از آن‌ها مفهومی عدمی بسازند؛ به

طور مثال «حیات» را به «عدم موت» و «صلح» را به «عدم جنگ»، معنا کنند بنابراین در این نظریه استاد جوادی ملاک مشخصی برای تفکیک امر وجودی و عدمی بیان نکرده است.

برخی از اندیشمندان مدعی تبیین ملاک وجودی بودن امور به کمک تحقق آثار خاص شده‌اند. در نگاه آنان میزان تشخیص امر وجودی از عدمی، وجود آثار خاص است؛ اما باید دقت کرد که این دفاع قابل قبول نیست؛ زیرا می‌توان گفت که آثاری نظیر حرکت بدن از آثار «عدم موت» است که با وقوع موت این آثار هم از بین می‌رود هم چنین نیز می‌توان ادعا کرد که معانی مقابل که گفته می‌شود امر عدمی هستند مانند موت و نابینایی نیز دارای آثار متناسب با خودند. (قراملکی، ۱۳۸۸، ص. ۶۷)

نتیجه‌گیری

یافته‌های این مقاله بدین ذیل است:

۱. استاد جوادی آملی به تبعیت از فلاسفه، راه‌حل مناسب برای برون‌رفت از شبهه شر را در عدمی بودن آن می‌داند. ایشان به کمک این راه‌حل، شبهه ثنویت که شرور را منتسب به مبدائی غیر از مبدأ خیر می‌داند را پاسخ داده است.
۲. استاد جوادی، ابتدا به تبیین ماهیت شرور و تمایز آن با مفاهیم همگان پرداخته آنگاه ادله خاص خود را ارائه کرده است.
۳. استنباط ادله استاد جوادی آملی مبنی بر عدمی بودن ماهیت شر در چهار عنوان «تحلیل مفهومی»، «زمینه‌سازی تساوق خیر با وجود برای عدمی انگاری شر»، «سنخیت بین علت و معلول» و «بازگشت شرور به ماهیات اشیاء» تبیین شد.
۴. بررسی ادله استاد جوادی در سه حیطة «توان کارکرد»، «مصدق یابی» و «شناختی» مورد بررسی قرار گرفت.
۵. به نظر می‌رسد می‌توان وجودی بودن شر ادراکی را مهم‌ترین چالش پیش روی استاد جوادی آملی معرفی کرد. ایشان به کمک مبانی حکمت متعالیه در صدد اقامه ادله برای دفاع از عدمی بودن آن بودند که به نظر نیاز به تکمله، توضیح یا بررسی مجدد دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۷ ش)، *الهیات من کتاب الشفا*، با تحقیق و تعلیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____ (بی تا)، *الاشارات و التنبیها*، تهران: مکتبه المسجد.
۴. ژیلسون، آتین (۱۳۷۵ ش)، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: موسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. برنجکار، رضا (۱۳۹۹)، *کرونا، شرور و باورهای دینی*، قم، موسسه انتشارات حوزه‌های علمیه.
۶. پلانتنینگا، الوین (۱۳۷۶ ش)، *خدا، اختیار و شر*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه.
۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸ ش)، *جبر و اختیار*، چاپ ششم، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ ج)، *اسلام و محیط‌زیست*، قم، نرم‌افزار کتابخانه دیجیتال (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی).
۹. _____ (۱۳۸۶ الف)، *رحیق مخنوم، تنظیم و تدوین: حمید پارسا نیا*، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۱ الف)، *فلسفه صدررا*، قم، نرم‌افزار کتابخانه دیجیتال (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی).
۱۱. _____ (۱۳۹۱ ب)، *تسنیم*، قم، نرم‌افزار کتابخانه دیجیتال (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی).
۱۲. _____ (۱۳۹۵)، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۹۱)، *فلسفه الهی از منظر امام رضا*، قم، نرم‌افزار کتابخانه دیجیتال (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی).
۱۴. _____ (۱۳۹۱ ش)، *ادب فنای مقربان*، قم، نرم‌افزار کتابخانه دیجیتال (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی).
۱۵. _____ (۱۳۹۱ ش)، *تحریر تمهید القواعد*، قم، نرم‌افزار کتابخانه دیجیتال (مجموعه آثار آیت الله جوادی آملی).

۱۶. _____ . (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ . (۱۳۷۲)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم، الزهرا.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۳۷ ش)، *ایضاح المقاصد (من حکمه عین القواعد)*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی، *مدرسه فقاهت*، ۹۲/۰۹/۲۴. لینک دسترسی: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/rabani/kalam/92/920924/>
۲۰. رازی، محمد بن عمر، (فخر رازی) (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقیه*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۱. رازی، محمد بن زکریای رازی (۲۰۰۵ م) *رسائل فلسفیه تحقیق: پل کراوس*، پل، چاپ اول. بدایات، دمشق سوریه.
۲۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۳)، *الشرح المنظومه*، با تعلیقات حسن زاده آملی، تهران، ناب.
۲۳. _____ (ش ۱۳۷۲) *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۴. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____ (ش ۱۳۸۳) *شرح اصول الکافی*، با تصحیح محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۳ ق) *تفسیر المیزان*، طبع دوم، قم، اسماعیلیان.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات*، قم، نشر البلاغه.
۲۸. فارابی، ابونصر (۱۳۹۱ ش) *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه سید حسین موسویان، بیروت، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۹. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۸)، *خدا و مسئله شر*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۳۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا) *شوارق الالهام*، (طبع قدیم)، اصفهان، انتشارات مهدوی.
۳۲. مصباح یزدی (۱۴۰۵ ق) *التعلیقه علی نهاییه الحکمه*، قم، موسسه در راه حق.
۳۳. مصطفی پور، محمدرضا، «*منظومه فکری آیت الله جوادی آملی*»، وبگاه پژوهشگاه معارج. آدرس لینک:

۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *عدل الهی*، چاپ نهم، تهران، صدرا.
۳۵. میرداماد، محمدباقر (۱۳۵۶)، *التبسیات*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۳۶. هیک، جان (۱۳۹۰ ش). *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
37. Trakakis.N. (2007). "*The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil (Studies in Philosophy and Religion)*" Springer.

مبانی انسان شناختی شکل گیری و حجیت سیره عقلاء

مهدی نصرتیان اهور*

چکیده

موضوع اصل تحقیق حاضر بررسی تاثیر مبانی مختلف انسان شناسی در تحلیل چگونگی شکل گیری و حجیت سیره عقلاء است. روش به کار رفته در پژوهش حاضر رویکرد تحلیلی غیرانتقادی است. ضرورت تحقیق از آن جهت است که پژوهش‌های پیشین به تحلیل مبانی انسان شناختی سیره عقلاء نپرداخته اند و همین محور، نوآوری تحقیق حاضر محسوب می‌شود. نتایج برآمده از تحقیق حاضر چنین است: حجیت سیره عقلاء از منظر رویکرد تطورگرایی به گونه ای است که نه نیازمند به تایید از سوی شارع است و نه اتصالش به زمان معصوم علیه السلام در آن شرط است بلکه سیره مستحدثه نیز حجت است برخلاف سیره عقلاء از منظر اشاعه گرایی که حجیت سیره منوط به تایید و امضای شارع است. کما اینکه در ساختارگرایی با هر دو نتیجه مخالفت صورت گرفته و سیره حجت فطری قلمداد می‌شود و نیازی به تایید شارع ندارد. انسان شناسی دینی با تکیه بر ساحت عقلی انسان به ویژه تمسک به دو اصل «اصاله تعمیم الفهم و العمل» و «اصاله التعلیم» (رابطه عقل با نبوت) و با بهره گیری از ساحت فطرت انسان، چندساحتی دانستن انسان و تاکید بر کرامت اکتسابی اجتماعی انسان در تحلیل نحوه شکل گیری سیره عقلاء یاری رسان است. همچنین با توجه به ساحت عقلی انسان به ویژه تکیه بر دو اصل وصول به واقع و اصل انسجام فکری و عملی و با بهره گیری از مسئولیت اجتماعی انسان بر حجیت سیره در صورت عدم مخالفت پافشاری می‌کند همانطور که از اصل هدایت پذیری (نیازمندی به هدایت) در اثبات حجیت استفاده می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حجیت سیره عقلاء، شکل گیری سیره عقلاء، انسان شناسی فرهنگی و اجتماعی، انسان شناسی دینی.

* دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (mehdi.nosratian@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰)

doi: 10.22034/isra.2024.462429.1992

مقدمه

در هر جامعه ای عادات و رسومی حاکم است ولی برخی از این عملکردها مثل سیره عقلاء به گونه ای است که جنبه عمومیت بیشتری یافته است. برای تبیین منشا این سیره و حتی بحث از حکم آن (حجیت سیره) ممکن است رویکردهای مختلفی در پیش گرفته شود. توجه به مبانی انسان شناختی می تواند گاه در تحلیل منشا پیدایش سیره و همچنین حکم آن موثر باشد به گونه ای که حتی در برخی حالات ممکن است سبب نقدپذیری برخی از دیدگاهها نیز بشود. موضوع اصلی تحقیق حاضر بررسی مبانی انسان شناختی سیره عقلاء است.

در سامان دهی به تحقیق تلاش می شود رویکردهای مختلف انسان شناسی در تحلیل سیره دخالت یابد و مطابق هر رویکرد میزان و کیفیت پشتیبانی از سیره عقلاء تبیین شود. در میان رویکردهای مختلف انسان شناسی فلسفی و عرفانی حذب گردید زیرا با توجه به محورهای تعریف شده ذیل آنها در تحلیل سیره عقلاء کاربرد چندانی ندارد زیرا انسان شناسی عرفانی به دو محور مهم می پردازد: توحید و انسان کامل و انسان شناسی فلسفی به تحلیل مباحثی همچون حقیقت نفس، رابطه نفس و بدن، مراتب و کمالات نفس از منظر فلسفی می پردازد و به طور طبیعی از این مباحث برای تحلیل سیره نمی توان استفاده کرد. از میان شاخه های مختلف انسان شناسی عمومی (تجربی) صرفا انسان شناسی فرهنگی اجتماعی در تحلیل موضوع مقاله حاضر کارایی دارد لذا از انسان شناسی عمومی به شاخه فرهنگی اجتماعی پرداخته می شود. در انسان شناسی فرهنگی اجتماعی نزدیک ۲۰ رویکرد وجود دارد که از میان آنها سه رویکرد با توجه به قدمت و اهمیت و همچنین امکان کاربردش در تحلیل سیره

انتخاب گردید. در کنار این رویکرد از انسان شناسی، به رویکرد دینی نیز اشاره گردید. در انسان شناسی دینی تلاش می‌شود دو مقام (شکل گیری سیره و حکم آن) از یکدیگر تفکیک شود تا تحلیل به خوبی صورت بگیرد.

تحلیل مسئله مذکور به روش‌های مختلف امکان پذیر است مثلاً می‌توان رویکرد انتقادی را انتخاب نمود و به نقد و بررسی مبانی و یا نتایج حاصل پرداخت و گاه ممکن است صرفاً مولفه‌های دخیل در آن مورد بررسی و ارتباط سنجی قرار بگیرد. در مقاله حاضر از روش دوم استفاده شده است یعنی سعی شده است کیفیت پشتیبانی رویکردها و مبانی مختلف انسان شناسی از شکل گیری و یا حکم سیره تحلیل شود قطع نظر از اینکه رویکرد و مبانی مذکور به چه میزان مقبولیت دارند و صرف نظر از اینکه دلالت آنها بر حکم و حجیت سیره تام است یا با اشکال روبه روست.

پیشینه و نوآوری تحقیق

مسئله سیره عقلاء در علوم مختلف مثل اصول فقه و علم فقه کاربرد دارد و حتی می‌تواند در علم کلام کارائی داشته باشد ولی در علم اصول فقه با فراوانی کاربرت همراه است به همین دلیل معمولاً سیره عقلاء و حجیت آن در علم مذکور بحث می‌شود و تطبیقات آن در سایر علوم تحقق می‌یابد. در علم اصول فقه مسئله سیره عقلاء از جهت تحلیل اصل سیره و اقسام و حجیت آن در کتب اندیشمندان به صورت غیر متمرکز و در لابه لای مسائل اصولی بررسی شده است و در برخی از کتب معاصر مثل الفائق (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱) به صورت متمرکز بررسی شده است به گونه ای که بخشی از این کتاب به بحث سیره عقلاء اختصاص دارد ولی تحلیل مبانی انسان شناختی سیره عقلاء در جایی بحث نشده است و همین امر نوآوری تحقیق حاضر محسوب می‌شود.

۱. مفهوم شناسی

برای تحلیل موضوع مقاله می‌بایست به برخی از مفاهیم موثر اشاره نمود که در ادامه بدانها پرداخته می‌شود:

۱-۱. مفهوم سیره عقلاء

سیره در لغت به معنای سنت (ابن منظور ۱۴۱۴ ق. ج. ۴، ص. ۳۸۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج. ۶، ص. ۵۵۹)، طریقه و روش (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج. ۲، ص. ۲۹۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج. ۶، ص. ۵۵۹)، شکل و هیئت (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج. ۶، ص. ۵۵۹) است. سیره عقلاء در اصطلاح یعنی اتفاق عقلاء در عمل کردن بر یک شیوه خاص چه در مورد انجام فعل چه در مورد ترک آن؛ فرقی هم ندارد که این وحدت عملکرد عقلاء از برخی عادت‌هایشان به اموری نشأت گرفت باشد یا از سلیقه‌ها و یا غیر آن (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱، ص. ۱۰). از این سیره عقلاء به بناء عقلاء نیز یاد می‌کنند (مظفر، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۱۷۱)

شهید صدر در توضیح سیره عقلائیة می‌گوید سیره عقلائیة عبارت از یک میل و رویکرد عام در نزد عقلاء - چه متدین و چه غیر متدین - بر یک سلوک و رفتار معین است بدون اینکه شریعت در پیدایش آن دخالت داشته باشد (صدر، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۱۰). در مقاله حاضر تعریف مرحوم صدر مورد پذیرش است زیرا مشهور این است که در سیره عقلاء شرط است که به عقلاء از آن جهت که عاقلند متناسب باشد نه به آن جهت که به اموری عادت دارند و یا از چیزی منفعل شده‌اند و تحت تاثیر آن رفتاری را انجام داده باشند. در تعریف اول به نوعی توجه به ریشه این رفتار نشده است صرف اینکه عملکرد عقلاء باشد کفایت می‌کند حتی اگر در پیدایش آن شریعت

هم دخیل باشد ولی در تعریف دوم قطعا نباید منشا این سیره شریعت باشد زیرا در ای صورت به سیره متشرعه تبدیل خواهد شد ثانیاً در صورت اثرپذیری از شریعت، عمومیت یافتنش بین عقلاء کمی قابل تامل خواهد شد.

۱-۲. مفهوم انسان شناسی

انسان شناسی را که معادل آنترپولوژی است گاه به علمی تعریف می کنند که موضوع پژوهش آن انسان است (شماس، ص. ۱۲). انسان شناسی نامی برای مجموعه بررسی ها و پژوهشی های درباره ابعاد مختلف وجودی انسان است (موحدی عطار، ص. ۸). گاه نیز در تعریف جامع از انسان شناسی آن را به منظومه معرفتی تعریف کرده اند که به بررسی انسان به نحو کلی و یا بعد یا ابعادی از وجود او و یا صنف و گروه خاصی از انسانها می پردازد (رجبی، ص. ۱۶).

در برخی از تعریف ها نیز بر قدرت فرهنگ سازی انسان تاکید کرده و می گویند: انسان شناسی علمی است که در مورد انسان پژوهشی می کند از این جهت که به عالم حیوانی منتسب است ولی در جهتی از سایر انواع حیوانات متمایز است چون توانسته است فرهنگ بسازد و ابداع نماید (شماس، ص. ۱۳).

همانطور که در مقدمه نیز گذشت از میان رویکردهای مختلف پژوهش های انسان شناختی صرفاً به رویکرد فرهنگی اجتماعی و رویکرد دینی پرداخته خواهد شد زیرا سایر رویکردها ارتباط چندانی به تبیین نحوه شکل گیری و حجیت سیره ندارند.

۲. تاثیر انسان شناسی فرهنگی اجتماعی در تحلیل کیفیت شکل گیری و حجیت سیره

یکی از رویکردهای انسان شناسی، رویکرد فرهنگی اجتماعی است که خود به شاخه های ریزتری تقسیم می شود. از میان شاخه های مختلف آن صرفاً به چند رویکرد مهم اشاره می شود.

۲-۱. تاثیر رویکرد تطورگرایی اجتماعی در تحلیل شکل گیری و حجیت سیره

رویکرد تطورگرایی اجتماعی بر اصولی پافشاری دارد که تقریباً از رویکرد تطورگرایی زیستی گرفته شده است. در این رویکرد جامعه در سیر تحول و تطور تکاملی پیش می‌رود. از جمله مهمترین مولفه این رویکرد، پافشاری بر لزوم سازگاری با محیط و جامعه است (فکوهی، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۸-۱۲۹).

از این اصل شاید برای توجیه سیره عقلاء و ماندگاری یا حذف سیره و کیفیت شکل گیری سیره جدید استفاده کرد. به عبارت دیگر این اصل می‌تواند یکی از مبانی تاثیرگذار در سیره و توجیه گر سیره باشد هر چند نسبت به درستی یا نادرستی آن باید بحث کرد. با این اصل امکان توجیه و تحلیل مذکور وجود دارد هر چند انتقاداتی ممکن است به اصل مبنا وارد باشد.

در تحلیل کیفیت تاثیر رویکرد تطور گرایی در تبیین شکل گیری و حجیت سیره عقلاء باید گفت: انسان‌ها به طور طبیعی با توجه به شرایط مختلف رفتارهایی گوناگونی را نشان خواهند داد. کم پیش می‌آید که در میان تک تک افراد انسانها در شرایط مذکور هیچ مشابهت رفتاری وجود نداشته باشد بلکه حداقل این است که رفتار چند نفر مشابه هم است که به نوعی می‌توان از آن به سیره‌های محدود یاد کرد. گاه دایره این مشابهت رفتار گسترده‌تری می‌یابد به طوری که به نوعی غلبه بر سایر رویکردها در آن مشاهده می‌شود. شکل گیری این سیره‌های غالب در هر جامعه بستگی به شرایط آن دارد و ممکن است در یک جامعه اکثر مردم و عقلاء رفتاری را نشان بدهند که با رفتار جامعه دیگر متفاوت باشد زیرا شرایط آن جامعه متفاوت است. پس اولاً شکل گیری این رفتارها به جهت شرایط آن جامعه و متناسب با آن

است که به نوعی لزوم سازگاری با محیط و شرایط سبب شده است عقلا در این جامعه رفتاری داشته باشند متفاوت از رفتار عقلاء در جامعه دیگر. ثانیاً این سیره تا زمانی می‌تواند پایدار بماند که شرایط جامعه تغییر نکرده باشد و با تغییر شرایط و اوضاع جامعه نمی‌توان تصور کرد همچنان رفتار مذکور باقی مانده باشد زیرا این رفتار واکنشی متناسب با شرایط جامعه بود. اگر این سیره و رفتار عقلاء متناسب با تفاوت نمودن شرایط تغییر نکند یعنی واکنش به شرایط جامعه نبود و با آن تناسب ندارد و کارایی خود را از دست خواهد داد. در نتیجه باید عقلاء متناسب با شرایط جدید رفتار نویی از خود شکل بدهند و آن را جایگزین عملکرد قبلی خود نمایند زیرا سیره قبلی ضرورت وجودی خود را از دست داده است پس تغییر و تبدل در سیره عقلاء متناسب با شرایط جامعه صورت می‌گیرد یعنی اصل سازگاری با محیط اجتماعی سبب شکل‌گیری سیره جدید و تغییر سیره سابق می‌گردد. ثالثاً هر سیره ای نسبت به سیره قبلی متکامل تر است یعنی سازگاری بیشتری با جامعه دارد زیرا مطابق این رویکرد جامعه در کل به صورت تک خطی در حال تطور و تحول و پیشرفت است. رابعاً: نهی از سیره‌های عقلانی به سادگی امکان ندارد به صرف یک یا دو روایت نمی‌توان برخی از سیره‌ها را رد نمود کما اینکه برخی از فقها بدان معتقدند بلکه سیره قوی نیازمند یک مانع و نهی قوی است (ایروانی، ۱۴۲۷، ج. ۲، ص. ۲۲) و حتی باید گفت نیازمند جریان سازی و تغییر شرایط اجتماعی است تا سیره مد نظر و صحیح بتواند شکل بگیرد.

۲-۲. تاثیر رویکرد اشاعه‌گرایی (انتقال فرهنگ) در تحلیل کیفیت شکل‌گیری و حجیت سیره

رویکرد اشاعه‌گرایی (انتقال فرهنگ) معتقد است فرهنگ از منطقه‌ای به منطقه دیگر

مهاجرت می‌کند و انسان بیشتر به نقل عناصر فرهنگی و ترکیب آنها می‌پردازد تا تولید فرهنگ. از منظر این رویکرد انسان در تولید فرهنگ بسیار ضعیف است و توان تولید فرهنگ‌های جدید را به صورت بسیار محدود دارد لذا به جای تولید فرهنگ جدید دست به انتقال عناصر فرهنگی زده و آنها را باهم می‌آمیزد. مطابق این رویکرد عناصر فرهنگی از یک فرهنگ اولیه و از یک منطقه به سایر مناطق رفته و دست خوش تغییر شده است و تلاش می‌کند عناصر اولیه فرهنگ را شناسایی نماید (فکوهی، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۵-۱۴۶).

این رویکرد می‌تواند در نحوه شکل‌گیری سیره توجیه‌گر باشد. سیره عقلا اگر عمومیت دارد و مختص به منطقه خاص نباشد کما اینکه غالباً سیره عقلاء را به همه عقلاء نسبت می‌دهند در این صورت می‌توان با توجه به رویکرد اشاعه‌گرا علت شل‌گیری عمومی آن را توضیح داد. بدین صورت که این عنصر از مولفه‌های اصلی فرهنگ اولیه است و به اندازه‌ای قدرت داشت که به هنگام وارد به هر منطقه و فرهنگ ثانویه توانست اصالت خودش را حفظ کند و دستخوش تغییر نگردد.

اگر هم پذیرفته شود که ممکن است سیره عقلاء عمومیت نداشته باشد و منطقه به منطقه نیز تفاوت کند باز می‌توان سیره‌های عمومی و یا منطقه‌ای و تبدیل سیره را با همین رویکرد توجیه کرد. نسبت به سیره عمومی که توجیه قبل بیان گردد نسبت به سیره‌های عقلائیة مختص به برخی از مناطق نیز باید گفت این تغییر یافته عناصر فرهنگ اولیه ولی متناسب سازی شده با فرهنگ ثانویه است.

حتی با این رویکرد می‌توان نسبت به برخی از منشاهاى تعمیم سیره عقلاء توجیه‌گری نمود. محقق نائینی در مبحث حجیت خبر واحد به هنگام تحلیل کیفیت حجیت

بخشی سیره عقلاء به خبر واحد به سه منشا احتمالی شکل گیری سیره اشاره می‌کند: اجبار حاکم یک دوره بر عملکرد به شکل خاص و سپس سرایت یافتن آن به اذهان نسل بعدی، دستور پیامبران به عملکرد خاص و آموزش آن و سپس عمومیت یافتن آن، متکی بودن این سیره بر فطرت انسانها فطرتی که در اذهان مردم متمرکز است و خداوند متعال به مقتضی حکمت الهی برای حفظ نظام نوع بشر در آنها به ودیعه گذاشته است^۱ (نائینی، ۱۴۱۷، ج. ۳، ص. ۱۹۲-۱۹۳).

ایشان دو احتمال اول را بعید می‌داند لذا به احتمال سوم معتقد می‌گردد لذا ترجیح احتمال سوم بر بقیه نیازمند دلیل نیست. به همین جهت از منظر ایشان این نوع سیره عقلاء نیازمند به تایید و امضا نیست زیرا جعل تکوینی آن در درون انسانها به منزله امضای آن است. قابل ذکر است ایشان میان این نوع سیره و سیره اعتباری عقلاء فرق می‌گذارند و معتقدند در سیره اعتباری عقلاء مثل باب معاملات به امضای شارع جهت تایید نیاز وجود دارد (نائینی، ۱۴۱۷، ج. ۳، ص. ۱۹۳).

مطابق رویکرد اشاعه گرایی (انتقال فرهنگ) هم احتمال سوم قابل پذیرش است هم دو احتمال اول در نتیجه از این جهت سیره مجمل است و نمی‌توان به مانند مرحوم نائینی آن را بی نیاز از امضا دانست و صرف خلقت تکوینی را نشانه امضا دانست. برای توضیح بیشتر باید گفت: همانطور که گفته شد مطابق این رویکرد یک فرهنگ اولیه منشا برای همه فرهنگهاست پس می‌توان تصور کرد در فرهنگ اولیه حاکم به

۱. ولا إشكال أيضا في اعتبار الطريقة العقلانية و صحة التمسك بها، فإن مبدأ الطريقة العقلانية لا يخلو: إما أن يكون لقهري قاهر و جبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة و اتخاذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم و استمرت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، و إما أن يكون مبدأها أمر نبي من الأنبياء بها في عصر حتى استمرت، و إما أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظا للنظام.

اجبار بر یک عملکردی پافشاری کرده باشد و مردم به آن اجبار تن بدهند سپس این عنصر به علت رسوخ بیش از حد در اذهان چنان قوتی یافته باشد که با انتقال به مناطق دیگر در فرهنگ ثانوی تغییر نیابد و همچنان در فرهنگ‌های مختلف به بقاء و انتقال خود ادامه دهد.

کما اینکه می‌توان تصور کرد این سیره از تعلیمات یک نبی در فرهنگ اولیه است و چنان رسوخی یافته است که با ورود به مناطق دیگر، بقاء خود را حفظ نموده باشد. با توجه به وجود مشترکات بین فرهنگ‌های مختلف می‌توان سیره عقلاء عمومی را نیز یکی از این موارد دانست و قائل به منشا واحد به دو شکل تقریر شده گردید. همانطور که می‌توان وجود این سیره را به فطرت مشترک نسبت داد. پس مطابق رویکرد اشاعه‌گرایی (انتقال فرهنگ) هر سه احتمال مساوی هستند و برتری بر دیگری ندارند لذا احتمال سوم قوت بیشتری ندارد تا نیاز به تایید و ترجیح نداشته باشد بلکه با تساوی هر سه احتمال ترجیح یکی بر دیگری نیازمند به دلیل است. وقتی دلیل بر ترجیح یافت نشد می‌توان گفت حتی سیره غیر اعتباری عقلاء از جهت نیازمند به تایید همانند سیره اعتباری آنهاست و باید امضا از سوی شارع داشته باشد.

۲-۳. تاثیر رویکرد ساختارگرایی در تحلیل کیفیت شکل‌گیری و حجیت سیره

در ساختارگرایی مباحث مختلفی همچون اولویت به فرهنگ در برابر جامعه، تحلیل و مقایسه قوانین حاکم بر انسان شناسی با قوانین حاکم بر طبیعت، زبان شناسی، نظام خانواده و خویشاوندی مطرح می‌شود (فکوهی، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۸-۱۸۳) ولی یکی از مولفه‌های ساختارگرایی که می‌تواند در مبحث سیره نیز کاربرد داشته باشد بحث از فطرت معامله‌گر بودن انسان است (فکوهی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۰). از منظر ساختارگرایان،

ذهن انسان ساختار معامله گر دارد. همین امر می تواند در شکل گیری سیره ها و تبدل آنها ایفای نقش کند. اگر سیره مستمر و دائمی و ثابت در میان عقلاء شکل بگیرد ناشی از این ذهنیت است و عقلاء به موردی دست یافته اند که سود آنها را تامین می کند. ممکن است از این سود به حفظ نظام اجتماعی و یا عناوین دیگر تعبیر شود.

اگر هم تبدل در سیره صورت گرفت بدان جهت است که در زمان سابق سیره قبلی تامین گر این معامله و سود اجتماعی بود و در زمان فعلی سیره جدید برطرف کننده نیاز و تامین کننده سود است.

مثلا در فقه بر حرمت و بطلان ازدواج بین محارم بر نصوص تاکید می شود. در رویکرد ساختارگرایی این حرمت را بر اساس فطرت معامله گری انسان توجیه می کنند زیرا در رویکرد ساختارگرایی پیش فرض آن است که انسان چنین خلق شده است که دائما دنبال جلب سود و دفع زیان است. هیچ انسانی را نمی توان یافت که دنبال ضرر و زیان محض باشد. در توضیح این نکته باید گفت گاهی انسان خطای در تطبیق دارد یعنی به دنبال جلب منفعت است و تصور می کند منفعت وی در این فعل است ولی در واقع زیان او را به همراه دارد. افراد زیادی در جامعه وجود دارند که از باب خطای در تطبیق مرتکب فعلی می شوند که نتیجه آن زیان دیدن است و چنین عملی غیر عقلانی نیست زیرا فرد به تصور اینکه از فعل سود می بیند نسبت به آن اقدام کرده بود ولی در فهم مصداق آن فعل سودمند خطا کرده است. گاهی خطای در تطبیق وجود نداد و می داند در این فعل زیان خواهد دید و واقعا هم فعل برای او مضر است و یقین دارد هیچ سودی هم از این فعل - الان و آینده - نصیب او نخواهد شد. در این صورت نمی توان انسان عاقلی را یافت که به آن فعل نماید زیرا این کار

خلاف ساختار وجودی و خلقت انسان است. از این نوع ساختار به علت عمومیت داشتن میان همه انسان‌ها و ناشی از غرایز نبودن به فطرت نیز یاد می‌کنند. بر اساس این اندیشه حتی اگر نسبت به ازدواج فرزندان حضرت آدم علیه السلام اگر در علم کلام بحث صورت می‌گیرد آنها عادی بودن ازدواج خواهر و برادری در فرزندان حضرت آدم علیه السلام را به همین فطرت بر می‌گردانند و در واقع گویا هم ازدواج خواهر و برادری در ابتدای شکل‌گیری جامعه امری فطری است و هم حرمت فعلی آن در جامعه کنونی فطری است.

در تحلیل کیفیت فطری بودن هر دو حکم (جواز ازدواج با محارم در ابتدای خلقت و حرمت ازواج با محارم در جامعه کنونی) از منظر ساختارگرایان باید گفت: فطرت انسان به سوی داشتن یک شناخت و یا گرایش رفتاری برای تامین سعادت حقیقی و کمال واقعی هدیت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج. ۱۹، ص. ۲۷۱) آنها معتقدند ساختار معامله‌گری سعادت و کمال انسان را تامین می‌کند. لذا ساختار معامله‌گری در شرایط مختلف رفتار و گرایشی را برای انسان ترسیم می‌کند تا به آن کمال دست یابد.

از منظر ساختارگرایان نباید به صورت مستقیم خود مسئله حرمت یا جواز ازدواج خواهر و برادر را به عنوان امر فطری مورد بحث قرار داد بلکه معامله‌گری انسان امری فطری است و این امر فطری در مورد ازدواج در شرایط مختلف مصادیق متفاوت خواهد داشت. در ابتدای خلقت و شکل‌گیری جامعه انسانی ازدواج با محارم مصداق امر فطری است زیرا تنها راه بقاء جامعه انسانی در آن زمان چنین ازدواجی است والا نسل انسان‌ها منقرض خواهد شد و تنها راه بقاء، چنین ازدواجی

است ولی در دوران کنونی راه بقاء جامعه انسانی پرهیز از ازدواج با محارم است. آنها معتقدند انسانها با سه گروه و عنوان رو به رو هستند: خویشاوند، دوستان و دشمنان. در ابتدای شکل گیری جامعه انسانی صرفاً دسته خویشاوندان وجود دارد لذا طبیعی است انسان تلاش می کند فرصت های موجودش را استفاده نماید. برای ازدواج تنها فرصتی که وجود دارد همان رابطه خویشاوندی است ولی به مرور که جامعه گسترش می یابد دو عنوان دیگر یعنی دوست و دشمن نیز ظهور می یابد. انسان می باید از دشمن پرهیز کند و دوست را نیز حفظ نماید. برای حفظ دوست باید از برخی فرصت های موجودش صرف نظر کند تا امتیازی به دوست داده باشد و روابط میان آنها تقویت یابد از طرف دیگر در مقابل دشمن نباید از هیچ فرصتی چشم پوشی کرد. لذا از فرصت وصلت با خویشاوندان به جهت وصلت دوست با آنها می گذرد ولی اجازه وصلت دشمن با خویشاوندان را نیز نمی دهد (فکوهی، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۹-۱۹۰) بدین صورت این گذشت از فرصت به یک امر رایج و سیره تبدیل خواهد شد و به مرور چندان قوتی می یابد که شبیه یک قانون غیر قابل نقض می گردد. در نتیجه می توان فطرت مذکور را پشتوانه حرمت دانست حتی اگر نصوص دینی نیز بر آن اشاره ای نمی داشت.

۳. تاثیر انسان شناسی دینی در تحلیل کیفیت شکل گیری و حجیت سیره

انسان شناسی دینی یعنی نظریه دین در مورد انسان. دین انسان را چگونه توصیف می کند. در انسان شناسی دینی محورهای همچون وضعیت انسان در عوالم پیشین، انسان در دنیا، انسان در برزخ، انسان در قیامت، کیفیت خلقت بدن و نفس انسان، رابطه نفس و بدن، مادی و مجرد بودن نفس، کرامات ذاتی (مثل فطرت، عقل،

اختیار،...) کرامت اکتسابی، هویت و ماهیت و سرشت انسان بحث و بررسی می‌شود. از میان این محورهای برخی از آنها می‌تواند در شکل‌گیری سیره و همچنین پشتیبانی از حجیت سیره کارائی داشته باشد. در ذیل به برخی از این مباحث اشاره می‌شود.

۳-۱. مبانی انسان‌شناختی دینی شکل‌گیری سیره عقلاء

برای تحلیل کیفیت تاثیر مبانی انسان‌شناسی دینی در شکل‌گیری سیره عقلاء می‌بایست به نقش ساحت‌های مختلف انسان در سیره مورد بررسی قرار بگیرد. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۳-۱-۱. دلالت ساحت عقلی انسان بر شکل‌گیری سیره عقلاء

انسان با توجه به برخورداری از عقل گاه از آن برای عمومی‌سازی یک عملکرد استفاده می‌کند. عقل انسان گاه نسبت به هست و نیست اعمال نظر می‌کند در این صورت بدان فعالیت عقل نظری گویند و گاه نیز نسبت به باید و نباید نظر می‌دهد و آن را درک می‌کند که با نام فعالیت عقل عملی شناخته می‌شود.

سیره بر اساس فعالیت عقل عملی شکل می‌گیرد. دستورات عقل عملی به یک شکل نیست برخی از آنها وضوح بیشتری دارد و برای عامه مردم قابل فهم است و کمتر نیاز به استدلال و فعالیت ذهنی دارد مثل حکم به حسن عدالت و قبح ظلم ولی برخی دیگر از دستورات عقل عملی نیازمند به استدلال است به عبارت دیگر برخی از احکام عقل عملی بدیهی است و برخی از آنها اکتسابی و استدلالی. به هر میزان که استدلال به کار رفته در دستور عقل عملی پیچیده و سخت تر باشد به همان میزان از سطح عامه مردم دورتر بوده و به سطح خواص نزدیکتر است در نتیجه دستور مذکور سبب شکل‌گیری سیره در سطح خواص جامعه خواهد شد. پس عمومیت و گستره

سیره بستگی به نوع مسئله و میزان نیازمندی به فعالیت ذهنی و استدلال است به هر میزان نیازمندی به استدلال و فعالیت ذهنی کمتر باشد به سطح عموم مردم نزدیکتر است و گستره بالایی را خواهد داشت و افراد بیشتری از آن تبعیت خواهند کرد در نتیجه رفتار عمومی تر شکل خواهد گرفت.

همین ادراک عقل عملی به علت بدیهی بودن یا نزدیک به بدیهی بودن سبب خواهد شد عملکرد واحدی در میان همه مردم شکل بگیرد مثل اینکه عقل عملی حسن عدالت و قبح ظلم را درک می‌کند و برای آن نیازی به استدلال نمی‌بیند و به گفته بعضی از متکلمان گویا این قضیه از جمله قضایای بدیهی عقل عملی است (سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۲۴۱).

در بحث مبانی انسان شناختی حجیت سیره نیز به برخی از کاربردها و اصول عقلی اشاره خواهد شد.

بازتاب همین تاثیر را می‌توان در دلالت سیره بر جواز و یا وجوب فتوی و رجوع مقلد به مجتهد دانست زیرا عقل عملی رجوع جاهل به عالم را خوب می‌داند و نسبت به آن نكوهشی ندارد در نتیجه این درک عقلی در جامعه یک عملکردی شکل می‌گیرد که بر اساس آن جاهل در موارد مختلف به عالم رجوع می‌کند و کسب تکلیف کرده و مشکل خود را حل می‌نماید (ر.ک: مرعشی نجفی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۲۷۳). این امر به مرور به یک امر بدیهی تبدیل شده و در موارد مختلف مثل رجوع مقلد به مجتهد تطبیق می‌یابد. لذا در صحت تقلید در فقه و حجیت فتوای مجتهد بر مقلد از این سیره بهره گرفته اند سیره ای که متکی بر فهم عقل عملی نیز می‌باشد.

شکل گیری عملکرد واحد در جامعه بر اساس عقل عملی مستلزم بحث از برخی

از اصول دخیل در آن است که در ادامه به دو مورد اشاره می‌شود:

۳-۱-۱-۱. اصاله تعمیم الفهم و العمل

سیره عقلاء همانطور که از اسم آن نیز بر می‌آید یک عملکرد مشترک بین عامه مردم است البته از آن جهت که عاقل هستند نه از آن جهت که تحت تاثیر و غیره هستند. انسان عاقل معمولا برای عملکرد خود پشتوانه فکری و نظری دارد. چنین نیست که عمل خود را از روی غفلت و یا بی توجهی انجام دهد زیرا در این صورت عمل یک انسان عاقل از آن جهت که عاقل است محسوب نخواهد شد.

هر انسانی معمولا دیگران را در اندیشه و عمل همسو می‌بیند یا تصور می‌کند باید همسو باشند لذا فهم خود را به دیگران نیز سرایت می‌دهد. در توضیح آن باید گفت: انسان فهم خود را صحیح و مطابق اقع می‌داند به ویژه وقتی فهم یقینی و قطعی داشته باشد زیرا یکی از خصوصیات قطع واقع نمایی است؛ گویا لسان قطع این است که واقع با فهم انسان تطابق دارد لذا احتمال خلاف در قطع نیز منتفی است در سایر فهم‌ها یعنی فهم غیر قطعی نیز احتمال موافقت آن با واقع احتمال راجح است لذا معمولا انسان این تصور را دارد که فهمش صحیح است و انتظار منطقی می‌دهد که دیگران نیز باید با او در این فهم صحیح همراه باشند یعنی هم انتظار دستوری هم انتظار گزارشی او چنین است. مقصود از انتظار دستوری یعنی چون فکر خود را صحیح می‌داند با خود می‌گوید باید دیگران نیز مطابق من فکر کنند. مقصود از انتظار گزارشی یعنی تصور می‌کند دیگران هم در حال حاضر چنین می‌اندیشند مگر اینکه خلاف آن برایش تاغبت شود و اختلاف فکری را مشاهده کند. تا زمانی که اختلاف فکری را ندیده است تصورش این است که دیگران نیز چنین اندیشیده‌اند. حال اگر

در محدوده ای این فهم مشترک تحقق یابد به ناچار عملکرد واحد نیز شکل گرفته و به نوعی به مرجعیت در تعیین عمل تبدیل گشته و آیندگان را نیز همسوی خود نموده و آنها را در چنین جوی رشد و نمو خواهد داد بدین صورت می توان شاهد شکل گیری یک سیره مشترک عقلا شد به ویژه اگر مبانی فکری این عمل خدشه دار نشود استمرار آن با اقبال بیشتری همراه خواهد بود. هر چه این جو عمومی و فکر عام زودتر شکل بگیرد این سیره از پیشینه قوی تر و قدمت بیشتری برخوردار خواهد شد. پس می توان اصاله تعمیم الفهم یا تاثیرپذیری عمل از اندیشه را یکی از اصول شکل گیری سیره میان عامه مردم دانست. هر چند بعد از آن باید از تاثیر این اصل در حجیت سیره بحث نمود به چه میزان تعمیم فهم به دیگران و شکل گیری سیره می تواند عملکرد عقلا را حجت نماید؟ امری که با تبیین کیفیت شکل گیری سیره قابل تحلیل نیست بلکه حجیت آن نیازمند یک تحلیل و دقت نظر جداگانه است.

نکته ای که باید بدان اشاره کرد تحلیل چرایی تعمیم مذکور است. چرا انسانها دیگران را هم در اندیشه همسوی خود می دانند و چگونه یک عملکرد واحد بین انسانها شکل میگیرد؟

۳-۱-۱-۲. اصاله التعليم (رابطه عقل با نبوت)

یکی از احتمالات حجیت سیره عقلاء تاثیرپذیری شکل گیری آن از تعلیم انبیاء است هر چند این احتمال از منظر محقق نائینی بعید جلوه کرده است (نائینی، ۱۴۱۷، ج. ۳، ص.

۱۹۳-۱۹۲) ولی شایسته است ابتدا کمی این احتمال تحلیل شود سپس ارزیابی گردد.

یکی از مباحث انسان شناسی بحث رابطه عقل انسان با وحی است. در اینکه میان عقل انسان با وحی تعامل وجود دارد شکی نیست. بدون تردید عقل در اثبات وحی

و حجیت آن نقش آفرینی می‌کند همانطور که وحی دانش دور از دسترس عقل را به وی منتقل می‌کند و از این طریق سبب بارور شدن بیشتر عقل می‌گردد. حتی وحی ممکن است قضایایی را به عقل آموزش دهد که عقول مردم مستقلا توان فهم آن را داشتند ولی به هر دلیلی به فعلیت نرسیده باشد. یعنی نقش وحی در رشد عقل صرفا منحصر در انتقال دانش دور از دسترس عقل نیست بلکه دانشی را که در محدوده فهم عقل است ولی این فهم به فعلیت و ظهور و بروز نرسیده است قابل انتقال از طریق وحی به عقل است.

از همینجا می‌توان به نکته ای اشاره کرد که محل بحث و اختلاف میان متفکران به ویژه متکلمان است. آیا عقل مستقل از وحی توان فهم دارد یا عقل در اثر اتصال به وحی شروع به فعالیت نموده و به مرور خود را می‌تواند از وحی مستقل نماید؟

۳-۱-۱-۲-۱. دیدگاه نخست: دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید از جمله کسانی است که قائل است کارایی عقل در سایه اتصال به وحی است. ایشان این نظریه را به کل امامیه نسبت می‌دهند. شیخ مفید معتقد است عقل در علم و نتایج علمش به سمع و وحی نیازمند است. باید وحی عاقل را بر کیفیت استدلال آگاه کند. از همین روی باید در ابتدای تکلیف و عالم بشریت حتما رسولی باشد که مردم را آگاه ساخته و عقل آنها را به کار اندازد (شریخ مفید، ۱۴۱۳ق)، ص. ۴۴).

۳-۱-۲-۲. دیدگاه دوم: دیدگاه خواجه طوسی و علامه حلی

عقل مستقل از وحی نیز توان فهم را دارد به همین جهت وحی نسبت به عقل و تکلیف عقلی لطف تلقی می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق)، ص. ۳۴۸). در این نگرش

عقل مستقل از وحی کارکرد دارد هر چند وقتی وحی تکالیف را مشخص می‌کند انسان راحتتر می‌تواند به تکلیف عقلی عمل کند زیرا گویا تکالیف‌های شرعی مصادیقی از تکالیف عقلی است و وحی بدین صورت تسهیل‌گری نسبت به وظایف عقل انجام داده است یعنی به جای اینکه عقل خود به دنبال مصادیق حکم و ادراک لزوم شکر منعم بگردد وحی و شریعت مصادق‌های این شکر را بیان کرده و انجام واجبات و ترک محرمات را از نمونه این شکر معرفی می‌نماید.

هر چند در این دیدگاه تصریح نمی‌شود که آیا این بحث ناظر به ابتدای شکل‌گیری عالم بشریت و حیات انسان‌هاست یا ناظر به دوره‌های بعد از آن زیرا ممکن است ولی اطلاق عبارت شیخ مفید می‌رساند که این گروه و همفکرانشان معتقدند حتی اول زیست بشری نیز چنین ویژگی حاکم است یعنی عقل انسان بدون نیاز به وحی توان فهم را دارد. شیخ مفید در توصیف دیدگاه معتزلیان و خوارج و زیدیه می‌گوید: آنها قائلند عقل به تنهایی و بدون نیاز به وحی می‌تواند کارائی داشته باشد (شیخ مفید، (۱۴۱۳ ق)، ص. ۴۴).

۳-۱-۱-۲-۳. دیدگاه سوم: تفصیل بین حالت بالقوه عقل و حالت بالفعل آن

هر چند برخی نیز راه میانه رفته هم برای عقل استقلال قائل هستند هم عدم استقلال. بدین صورت که عقل اگر خودش باشد و خودش بدون اینکه مانعی در کار باشد در این صورت در فهم مستقل است ولی اگر عقل در کنار امور دیگری همچون قوای شهوانیه و غضبیه باشد در این صورت نمی‌تواند واقع را درست تشخیص بدهد. به عبارت اصولی گاه عقل به شرط لا (به شرط عدم وجود مانع) در نظر گرفته می‌شود در این صورت توان فهم واقع را مستقل از وحی دارد و گاه به شرط شی (به شرط

لحاظ مانع و واقعیت موجود) مورد توجه است که در این صورت مستقل از وحی نخواهد بود کما اینکه محقق سبزواری چنین دیدگاهی را ابراز نموده است:

اگر عقل به تنهایی تصور شود، بدون آنکه با افکار مادی و احساسات ناشی از قوای شهویه و غضبیه درگیر و مأنوس گردد، قطعاً برای ارشاد انسان کافی است؛ زیرا عقل، نور الهی است. اما چنین عقلی را کجا می‌توان یافت؟ بله، این حالت برای عقل بالقوه است و حالت بالفعل، عقل مشوب به افکار مادی و احساسات خاکی است؛ پس مستقلاً و بدون تأیید الهی توان رهیابی به سعادت را ندارد. به همین جهت، اقوام جاهل و گروه‌های مختلف، با وجود برخورداری از عقل، گمراه می‌شوند. افزون بر اینکه اگر کمال انسان، فقط دنیوی بود، شاید اکتفا به عقل معنا داشت؛ ولی کمالات معنوی که موجب سعادت دنیا و آخرت است، جز از راه مبادی آسمانی دستیافتنی نیست (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ ق)، ج. ۳، ص. ۲۷۷-۲۷۸).

اگر کسی پیرو دیدگاه اول باشد راحتتر نحوه شکل‌گیری سیره عمومی برای عقلاء را می‌تواند توجیه نماید زیرا مطابق این دیدگاه، عقل در اصل ادراکش نیازمند به تعلیم وحی است. وقتی سیره عمومیت داشت و به عقلاء انتساب یافت باید دانست این سیره در ابتدای خلقت و شکل‌گیری جامعه انسانی به تعلیم انبیاء شکل گرفته و سپس رواج یافته است زیرا عقل در ابتدای جامعه انسانی بدون اتصال به وحی نمی‌تواند کارائی داشته باشد پس اگر در ابتدای شکل‌گیری جامعه انسانی عقل و عقلاء درک و دریافت مشترک داشته باشند آن دریافت مستند به تعلیم انبیاء است. بدین صورت می‌توان شکل‌گیری سیره‌های عمومی عقلاء را به وحی و تعلیم انبیاء گره زد و از آن جهت که این سیره در زمان حضرت رسول ﷺ نیز موجود بوده است پ حجتش را نیز از وحی دریافت می‌کند زیرا منعی از آن صورت نگرفته است. اما مطابق دیدگاه دوم چون عقل توان درک استقلالی دارد اولاً شکل‌گیری سیره عمومی

به منزله شکل گیری به علت تعلیم انبیاء نیست بلکه می تواند هم در سایه تعلیم شکل گرفته باشد و می تواند بدون تعلیم و به صورت مستقل شکل گرفته باشد. هر چند اگر این سیره از جمله سیره های مستحدثه نباشد بلکه در دوران حضور معصومین علیهم السلام نیز وجود داشته باشد و نهی از آن صوت نگرفته باشد از حجیت برخوردار خواهد شد پس از جهت حجیت یافتن سیره میان این دو دیدگاه تفاوتی وجود ندارد ولی در پیدایش سیره می توان این تفاوت را تبیین نمود.

۳-۱-۲. دلالت ساحت فطرت انسان بر شکل گیری سیره عقلاء

همانطور که گذشت محقق نائینی از میان احتمالات در کیفیت شکل گیری سیره عقلاء احتمال استناد آن به فطرت را تقویت نمود و برگزید. وی معتقد است این سیره بر فطرت انسانها متکی است؛ فطرتی که در اذهان مردم مرتکز است و خداوند متعال به مقتضی حکمت الهی برای حفظ نظام نوع بشر در آنها به ودیعه گذاشته است (نائینی، ۱۴۱۷، ج. ۳، ص. ۱۹۲-۱۹۳).

همانطور که محقق نائینی ذکر فرمود فطرت می تواند یک عکس العمل عمومی ایجاد نماید و عقلاء بر اساس امر فطری و درونی خود در عملکرد یکسان رفتار نمایند.

۳-۱-۳. دلالت چندساحتی بودن انسان بر شکل گیری سیره عقلاء

یکی از امور مختص به انسان بهره مندی از ساحتها و ابعاد مختلف وجودی است. انسان صرفاً بدن و یا روح محض نیست بلکه ترکیبی از بدن، روح و عقل است. همین ترکیب برای انسان قدرتی ایجاد می کند تا علاوه بر موجودات خارجی و به عبارتی ماهیات اولی، بتواند موجودیت های دیگری را نیز شکل داده و آن را بپذیرد.

برخی از این موارد به اعتباری مشهور هستند. برخی از مصادیق سیره عقلاء به همین اعتبار بر می‌گردد. عقلاء برای اینکه نظام اجتماعی خود را سامان دهند بر سر یک سری امور توافق جمعی خواهند داشت البته این توافق گاه در حد نظر و فکر است که از آن به ارتکاز عقلاء یاد می‌شود و گاه در عمل نیز بدان پایبند خواهند بود که سیره نامگذاری خواهد شد. به عبارت دیگر اعتبار سبب خواهد شد در برخی از موارد عملکردی بر اساس این اعتبار عمومیت یابد و سیره شکل بگیرد.

برخی از موارد این اعتبار را می‌توان در معاملات جاری در زندگی انسان‌ها مشاهده نمود (نائینی، ۱۴۱۷، ج. ۳، ص. ۱۹۳). عقلاء بر معاملاتی همچون خرید و فروش کردن، مصالحه کردن، شراکت داشتن و غیره توافق دارند و آن را پذیرفته و معتبر دانسته‌اند. همین اعتبار سبب شکل‌گیری سیره و عملکرد بر اساس آن است. امری که با اتحاد موضوعی با مسائل شرعی سبب می‌شود به دنبال تایید یا رد شارع نسبت به آن بگردیم.

۳-۱-۴. دلالت کرامت اکتسابی اجتماعی انسان بر شکل‌گیری سیره عقلاء

یکی از مولفه‌هایی که در انسان‌شناسی از آن بحث می‌شود کرامت انسان است. انسان دارای دو کرامت است ذاتی و اکتسابی. مقصود از کرامت ذاتی هر آنچیزی است که سبب ارزشمندی انسان شود ولی آن را خداوند به انسان اعطا کرده باشد و بشر در اکتساب اصل آن نقشی نداشته باشد مثل عقل. انسان در اصل عقل داری نقشی ندارد هر چند در بهره‌گیری از عقل و بارور کردن آن می‌تواند فعالیت داشته باشد.

مقصود از کرامت اکتسابی آن خصوصیات خوبی است که انسان در بدست آمدن و فعلیت یافتن آن نقش ایفا می‌نماید مثل داشتن خلق و خوی خوب، رفتار درست

و گفتار نیکو، احترام به دیگران و ...

کرامت اکتسابی گاه فردی است مثل همان مثالهایی که گفته شد یعنی فاعل آن شخص واحدی است ولی گاه کرامت اکتسابی به شکل اجتماعی است یعنی جامعه انسانی به سمت تعالی و پیشرفت باشد و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را در جامعه نهادینه نماید. یکی از کرامت‌های اکتسابی همان سیره عقلاء است که در مسیر شکل دهی به این ارزش‌های اخلاقی است. خصوصیت کرامت اکتسابی گاهی سبب شکل گیری عملکرد واحد در جامعه می‌شود و آن را در جامعه سامان می‌دهد. اگر جامعه در صدد کسب این کرامت نبود بلکه به دنبال هرج و مرج بود شاید چنین سیره عقلانی شکل نمی‌گرفت و حاکم نمی‌شد ولی عقلا برای رسیدن به این کرامت اکتسابی اجتماعی و حفظ نظام نوع بشریت عملکردهای واحدی را طراحی می‌کنند و به آن پایبند می‌شوند و به مرور زمان این عملکرد واحد از چنان بازدارندگی برخوردار می‌شود که ضمانت اجرائی و پشتوانه برای برخورد با مخالفان سیره خواهد شد.

از این کرامت اکتسابی اجتماعی می‌توان با اصاله تعالی جامعه یا اصاله حفظ نظام اجتماعی نیز یاد کرد. در واقع مقصود از این اصل، تبیین پایه‌های بقاء جامعه بشریت است. سیره عقلاء با ظهور و بروز در برخی از رفتارها و عملکردها و الزام بخشی اجتماعی و حتی شرعی در واقع تامین کننده این اصل خواهد بود.

۲-۳. مبانی انسان‌شناختی حجیت سیره عقلاء

در بخش اول مقاله نسبت به نحوه شکل‌گیری سیره عقلاء و مبانی انسان‌شناختی دخیل در آن اشاره شد فارغ از اینکه آیا ارزش‌گذاری نسبت به خود سیره؛ اکنون از مبانی انسان‌شناختی دخیل در حجیت سیره سخن به میان خواهد آمد.

۳-۲-۱. دلالت ساحت عقلی انسان بر حجیت سیره عقلاء

برای معقول سازی حجیت سیره عقلاء برخی از اصول عقلی متاخذ از انسان شناسی دخالت دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می شود:

۳-۲-۱-۱. اصل وصول به واقع

منابع دینی و همچنین تجربه انسانی و وجدان دلالت دارند بر اینکه نه تنها شناخت های انسان فی الجمله مطابق واقع است بلکه انسان ها اصل را بر صحت شناخت واقع گذاشته اند مگر اینکه خلاف آن در اثر تجربه یا منبع معتبر دانشی به اثبات رسیده باشد. از این رویکرد می توان به اصاله العلم در مقابل اصاله الجهل نام برد یعنی اصل بر این است که قضایای ادراک شده توسط انسان و عقلش مطابق با واقع است نه اینکه اصل بر مخالفت با واقع باشد مگر خلافش ثابت شود.

شاید بتوان این اصل را بر اساس معرفت شناسی نیز باورپذیر کرد زیرا رویکرد پر اقبال در معرفت شناسی اسلامی در مبحث توجیه نظریه مبنایابی است. مطابق این نظریه، باورهای پایه نیازی به موجه سازی ندارند و بدیهی بوده و گویا مطابق آنها با واقع مسلم تلقی می شود. باورهای غیر پایه (قضایای نظری و استدلالی) می بایست به همین باورهای پایه منتهی شود تا مقبولیت داشته باشد. (موزر، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۱-۱۷۶؛ کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۷۴-۷۶؛ شمس، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۵-۱۳۴). به طور طبیعی وقتی باور غیر پایه به باور پایه برگشت داده شود آن نیز واقع نماست پس اصل در معرفت شناسی نیز دسترسی به واقع است.

با توجه به همین اصل است که در منابع دینی به وفور نسبت به فهم عقل و اطاعت پذیری آن و ملاک تکلیف بودن تاکید می شود. اگر این اصل انسان شناسی در سیره

مورد توجه قرار بگیرد اصل را بر حجیت سیره خواهد گذاشت مگر اینکه نهی و ردعی صورت بگیرد.

بر اساس همین اصل است که عقلاء دست به تعمیم مسلک و روش خود می‌زنند و می‌گویند شارع نیز با ما هم مسلک است مگر اینکه خلاف روش ما اعلام موضع نماید. هر چند نسبت به این تعمیم مشکل وجود دارد زیرا تعمیم مسلک مشروط به اتحاد خصوصیات است اگر مولی حقیقی نیز خصوصیات انسانی داشت چنین تعمیمی طبیعی می‌نمود ولی مولی حقیقی از دایره انسان‌ها خارج است و دلیلی بر تعمیم وجود ندارد تا گفته شود اگر شارع روش دیگری انتخاب کرده است باید اعلام نظر کند و ردع و منعی از مسلک عقلاء ابراز کند مگر اینکه شارع را نبی مکرم اسلام و ائمه اطهار: قلمداد کنیم در این صورت اتحاد خصوصیت تا حدودی محفوظ است.

۳-۲-۱-۲. اصل انسجام فکری و عملی

انسان ممکن است شئون مختلف داشته باشد مثلاً شخصی ممکن است در عین اینکه نقش پدری را ایفا می‌کند در مرکز علمی نقش استادی داشته باشد و در اداره ای نقش رئیس آن قسمت و در جامعه به عنوان یک شخصیت ممتاز اثرگذار باشد. معمولاً از انسان دارای شئون مختلف انتظار می‌رود رفتارهای هر بخش مغایر با بخش‌های دیگر و متناقض با بخش‌های دیگر نباشد. البته ممکن است گاهی اقتضائات هر بخش با دیگری سازگار نباشد در این صورت معمولاً انتظار می‌رود یک عملکرد را که دارای اولویت است محور قرار داده و بقیه را زیر چتر آن تعریف نماید به گونه ای که معارض با آن نباشند. یعنی دو عملکرد متضاد نشان ندهد بلکه با اولویت بخشی به یکی دیگری را نیز تعدیل نماید و همسو سازد.

حال در مورد شارع باید تحلیل کرد. شارع از دو حیثیت برخوردار است هم داخل در عقلاء است و در جامعه عقلانی زندگی می‌کند هم شان هدایت‌گری دارد و رئیس فکری جامعه است. اصل بر این است که این دو حیثیت از جهت عملکرد باهم وحدت دارند یعنی شارع چون در جامعه عقلانی زندگی می‌کند و عاقل است پس جهت اشتراکی با سایر عقلاء نیز دارد در نتیجه اصل بر این است که نوع عملکرد عقلانی شارع با نوع عملکرد از حیث شارع بودنش متحد و همسو باشد مگر در مواردی به دلایل مختلف حیثیت شارع بودن اقتضا عملکردی خلاف عملکرد عقلانی جامعه داشته باشد در این صورت با ابراز رویه متفاوت می‌توان تفاوت این دو شان و حیثیت را فهمید (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱، ص. ۲۷).

فارغ از این که استدلال مذکور به چه میزان صحیح است و چه اشکالاتی ممکن است بر آن وارد شود باید ملاحظه کرد این اصل بر اساس اصول انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی در صدد تبیین حجیت سیره است و به عنوان مبنایی برای حجیت آن تلقی می‌شود.

۳-۲-۲. دلالت مسئولیت اجتماعی انسان بر حجیت سیره عقلاء

تکلیف‌مداری یکی از خصوصیت‌های اصلی انسان و علم انسان‌شناسی است. در علم انسان‌شناسی یکی از ویژگی‌های انسان را اختیار و به تبع مکلف بودن وی معرفی می‌کنند. انسان از آن روی که مختار است مکلف است و باید خود را در مقابل برخی از تکالیف آماده سازد. این تکلیف‌گاه فردی است یعنی فرد در مقابل خداوند متعال وظایفی دارد و نتیجه آن اولاً و بالذات به افراد دیگر سرایت نمی‌کند مثل تکلیف به نماز، روزه و ... گاه نیز تکلیف اجتماعی است یعنی انسان در مقابل جامعه

مسئولیت دارد مثل بحث امر به معروف و نهی از منکر.

اگر مقصود از شارع را نبی مکرم اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام قلمداد کنیم آنها نیز وظایف فردی و اجتماعی خواهند داشت.

یکی از وظایف اجتماعی معصومین علیهم السلام اصلاح عملکردهای خطای جامعه است. اگر در جامعه عملکردی از سوی عموم مردم پذیرفت شده است و چنین رفتاری سعادت آنها را تامین نمی‌کند از باب وظیفه اجتماعی بر رهبر جامعه و شارع لازم است ابراز نارضایتی از عملکرد مذکور نماید و جامعه را به سوی سعادت راهنمایی کند. اگر شارع نسبت به رفتار اجتماعی خاصی سکوت نماید باملاحظه اصل مذکور باید رضایت او و صحت عمل را استنباط کرد. از این حرکت به ظهور حالی سکوت تعبیر می‌کنند (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱، ص. ۴۴)

همان گونه که ملاحظه می‌شود اصل انسان شناسی مذکور پشتوانه توجیه حجیت سیره است هر چند ممکن است نسبت به پذیرش یا رد آن دیدگاه‌ها متفاوت باشد امری که در همه ادله قابل مشاهده است ولی آنچه در مقام مورد بحث مهم است کیفیت تاثیر این اصل انسان شناسی در بحث حجیت سیره و چگونگی مبناشدن برای آن است.

۳-۲-۳. دلالت اصل هدایت پذیری (نیازمندی به هدایت) بر حجیت سیره عقلاء

یکی از مولفه‌های انسان شناسی نیازمندی انسان به تکامل است به گونه ای که به اتکای عقل خود نمی‌تواند به سعادت واقعی و درخور انسان دست یابد. از همین روی شریعت و ارسال رسل واجب می‌شود و خداوند متعال مطابق حکمت خود اقدام به فرستادن پیامبران و رهبران دینی می‌نماید (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ص. ۳۴۸).

اگر مقصود از شارع را صرفاً مولی حقیقی و خداوند بدانیم و یا حتی مقصود از شارع را نبی مکرم اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام بدانیم و به قطع نظر از تبیین مسئولیت اجتماعی نسبت به این رهبران باید گفت اگر سیره ای در جامعه شکل گرفت و خداوند متعال سیره عام را نمی پسندید و با آن مخالفت دارد باید از باب لزوم هدایت بشر و غرضمندی فعل الهی از سیره مذکور نهی نماید. به مجرد سکوت می توان رضایت به عملکرد را کشف کرد. در این تقریر بر اصل نیامندی به هدایت انسان در اعطای حجیت به سیره استفاده شده است پس می توان آن را یکی از مبانی انسان شناختی تاثیرگذار در مبحث حجیت سیره دانست.

نتیجه گیری

نتایج برآمده از تاثیر انسان شناسی فرهنگی اجتماعی در تحلیل کیفیت شکل گیری و حجیت سیره با توجه به رویکردهای مختلف آن متفاوت است به گونه ای که گاه سیره از باب حجت عقلی و گاه حجت امضاشده و تایید شده از سوی شارع و در پاره ای موارد حجت فطری قلمداد می شود. در توضیح این نکته باید گفت: مطابق تطورگرایی سیره عقلاء در جامعه فعلی بر اساس پاسخ به نیاز جامعه شکل گرفته است و حجیتش نیز بدان جهت است که کاملترین سیره ها در سیر تطور حیات انسانی است. از جمله لوازم و نتایج این رویکرد باید گفت سیره عقلاء بنا بر این تقریر نیازی به تایید از سوی شارع ندارد و حتی می توان گفت شارع نمی تواند از آن نهی کند زیرا نهی از آن یعنی پاسخ ندادن به نیاز جامعه. بدین صورت سیره یک حجت عقلی است نه شرعی. همچنین حجیت این سیره منوط به حضور آن در زمان شارع نیست حتی اگر سیره از جمله سیره های مستحدثه باشد باز حجت است زیرا بر اساس اصل سازگاری با محیط شکل گرفته است و بهترین پاسخ به نیاز جامعه است.

مطابق رویکرد اشاعه گرایی (انتقال فرهنگ)، سیره های ماندگار و عمومی یکی از مولفه های فرهنگ اولیه است. حال اگر مطابق مبانی کلامی ثابت شد که اولین فرد روی زمین نبی است و شکل گیری جامعه انسانی با حضور انبیاء است در این صورت این سیره از اول شکل گیری به تایید وحی رسیده است زیرا همانطور که خواهد آمد مطابق احتمال وابستگی عقل به وحی، شکل گیری سیره و عملکرد عام عقلائی در سایه وحی صورت گرفته است و چون سیره مذکور در زمان آخرین پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام هم موجود بوده است پس تایید ضمنی از سوی شارع را نیز دارد. در نتیجه عمومیت سیره نشانه انتقال فرهنگی آن فرهنگ نخستین است و حجیتش نیز نه از آن

جهت که حجت عقلی است بلکه از جهت تایید شدن از سوی شارع است آنهم به جهت عدم ردع از این سیره.

مطابق رویکرد ساختارگرایی سیره‌های عقلاء مصداق و صغرای آن فطرت معامله‌گری انسان است در نتیجه این سیره یک حجت فطری است و حجت شرعی و یا عقلی نیست در نتیجه نیازی به تایید شارع نیز ندارد و حتی سیره‌های مستحدثه نیز به علت اندراج تحت آن قانون فطری حجت است.

برای تبیین نحوه تاثیرگذاری انسان شناسی دینی در شکل‌گیری سیره عقلاء باید گفت: ساحت عقلی انسان بر شکل‌گیری سیره عقلاء با تمسک به دو اصل اصاله تعمیم الفهم و العمل و اصاله التعليم (رابطه عقل با نبوت) می‌توان در کیفیت شکل‌گیری سیره راهنما باشد کما اینکه ساحت فطرت انسان بر شکل‌گیری سیره عقلاء می‌تواند دلالت‌گری نماید. همانطور که چندساحتی بودن انسان می‌تواند با ممکن‌سازی اعتباریات بر شکل‌گیری سیره اعتباری عقلاء یارگر باشد. از طرف دیگر کرامت اکتسابی اجتماعی انسان که از آن می‌توان به اصاله تعالی جامعه یا اصاله حفظ نظام اجتماعی یاد کرد به تبیین پایه‌های بقاء جامعه بشریت می‌پردازد. سیره عقلاء با ظهور و بروزش در برخی از رفتارها و عملکردها و الزام بخشی اجتماعی و حتی شرعی در واقع تامین‌کننده این اصل خواهد بود.

در کنار تاثیرگذاری مبانی انسان شناسی دینی در شکل‌گیری سیره باید از نقش این مبانی در حجیت آن یاد کرد. ساحت عقلی انسان با تکیه بر دو اصل وصول به واقع و اصل انسجام فکری و عملی بر حجیت سیره عقلاء تاکید می‌کند. مسئولیت اجتماعی انسان نیز با برشمردن اصلاح عملکردهای خطای جامعه در ذیل وظایف اجتماعی معصومین علیهم‌السلام بر حجیت سیره در صورت عدم مخالفت پافشاری می‌کند همانطور که اصل هدایت‌پذیری (نیازمندی به هدایت) بر این حجیت دلالت خواهد داشت.

منابع

۱. ابن منظور (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، سید جمال الدین میر دامادی، بیروت، دار الفکر - دار صادر، چاپ سوم.
۲. ایروانی، باقر، (۱۴۲۷)، *دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی*، قم، دارالفقه للطباعه و النشر، چاپ دوم.
۳. زبیدی، (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس*، علی شیری، بیروت، دار الفکر.
۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۸)، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ ۱۱.
۵. شمس، منصور، (۱۳۸۴)، *آشنائی با معرفت شناسی*، تهران، طرح نو، چاپ اول.
۶. شیخ مفید، (۱۴۱۳ ق)، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.
۷. صدر، محمد باقر، (۱۳۷۹)، *المعالم الجدیدة للأصول*، قم، کنگره شهید صدر، چاپ دوم.
۸. علامه حلی، (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد*، حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.
۹. فکوهی، ناصر، (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه و نظریه های انسان شناسی*، تهران، غزال، چاپ نهم.
۱۰. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، (۱۴۱۴ ق)، *المصباح المنیر*، دارالقلم، بیروت.
۱۱. کشفی، عبدالرسول، (۱۳۸۵)، "دسته بندی نظریه های توجیه معرفت شناختی"، *نامه حکمت*، شماره ۸، پاییز و زمستان.
۱۲. لجنه الفقه المعاصر، (۱۴۴۱)، *الفائق فی الاصول*، قم، مرکز اداره الحوزه العلمیه، چاپ چهارم.
۱۳. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، (۱۳۸۰)، *القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد*، سید عادل علوی، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، بی جا.
۱۴. مظفر، محمد رضا، (۱۳۹۲ ش)، *اصول الفقه*، نشر اسماعیلیان، قم، چاپ بیست و دوم.
۱۵. موزر، مولدر و تروت، (۱۳۸۵)، *درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر*، مترجم: رحمت الله رضائی، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۱۶. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۴۰۹ ق)، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه اهل بیت (علیهم السلام)، چاپ دوم.
۱۷. نائینی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، *فوائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی جا.

هم‌بودی اگوی استعلایی و تجربی در پدیدارشناسی هوسرل

سیدحسن حسینیان اصل*

علی فتحی قرخلو**

چکیده

این پژوهش مسئله چالش برانگیز هویت اگوی استعلایی را در پدیدارشناسی هوسرل با استفاده از شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی و با رجوع به آثار اصلی وی، بررسی کرده است. موقعیت کانونی این نظریه از یک سوی، ابهام‌ها و انتقادهای اساسی از جانب فیلسوفان وابسته به سنت پدیدارشناسی از سوی دیگر، ضرورت پژوهش در این باره را آشکار می‌نماید. هوسرل براساس تصویری که به طور کلی از سرشت زندگی اگوئیک و توانایی انشقاق آن ارائه می‌دهد به مسئله ارتباط اگوی محض و تجربی که به عنوان نقطه مرکزی انتقادهای تلقی شده است، می‌پردازد. وی برپایه تز تولید اگوی استعلایی از طریق فعالیت اگوی خاص تجربی، این نظریه را بیان کرده است که اگوی تجربی این قابلیت اساسی را دارد که خود را به طرق مختلف از هم بازشناسد و به تولید انبوهی از آگوهایی جدید مبادرت ورزد که هر یک از آنها جریان آگاهی منحصر به فرد خود را دارد. از این رو هوسرل ضمن ابراز اندیشه هم‌بودی اگوی استعلایی و تجربی، بر دو گونه نگریستن نسبت به اگو تأکید ورزیده است؛ اگو را هم می‌توان بسان ابژه‌ای در جهان و هم از منظر رابطه تجربه - جهان به منظور کشف ساختارهای ذاتی تجربه، نگریست. براین اساس اگوی استعلایی به عنوان تنها پس‌ماند پدیدارشناختی تقلیل استعلایی، به ما امکان دسترسی به منطقه‌ی هستی‌جدیدی را که مطلق است، می‌دهد.

واژگان کلیدی: اگوی استعلایی، اگوی تجربی، سوژ کنبویته، تقویم، تقلیل استعلایی، پدیدارشناسی.

* کارشناسی ارشد فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (hosseinianasl@gmail.com)
** دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول)

(ali.fathi@ut.ac.ir) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱)

مقدمه و طرح مسئله

آگوشناسی که به معنای مطالعه ساختارهای ذاتی آگو است، علیرغم اهمیت ممتازی که در پدیدارشناسی دارد، همواره از ابهام و پیچیدگی خاصی نیز برخوردار بوده است. جدی‌ترین این ابهام‌ها دربارهٔ هویت اصیل سوژهٔ انسانی‌ای است که هوسرل تحت عنوان آگوی استعلایی از آن یاد کرده است. به نظر هوسرل، آگوی استعلایی منشأ تمامی جنبه‌های فردی (اعم از نظری و عملی) و حتی اجتماعی (اعم از فرهنگ، سیاست و...) است و به تعبیری هیچ چیز نمی‌تواند پدید آید، جز آن‌که در تضایف با آن باشد. این امر گویای آن است که همهٔ موجودات جهان از نظر وجودی^۱ تقویم شدهٔ این آگوی استعلایی هستند. با این وجود، مسئلهٔ چیستی ذات آگو خصوصاً در چهرهٔ استعلایی آن، چالشی جدی در میان فیلسوفان وابسته به سنت پدیدارشناسی برانگیخته است به گونه‌ای که خود هوسرل کوشیده است در پرتو مفهوم انشقاق آگو^۲ به آشکارسازی ابعاد آن بپردازد.

برخی مفسران معتقداند که در ساختار منطقی این مفهوم اشکالات جدی وجود دارد. «هوسرل به‌ویژه در اواخر کار خود، ادعاهای پیچیده، متناقض و عمیقاً مبهمی در مورد آگوی استعلایی و رابطهٔ آن با دیگر آگوها ارائه می‌کند.» (Moran, 2005, p. 231) و بسیاری از پدیدارشناسان از زمان چرخش استعلایی هوسرل در *ایده‌های اول*، اساساً مفهوم استعلایی را رد کردند؛ از پدیدارشناسان رئالیست حلقهٔ مونیخ^۳ مانند

۱. آشکار است که مقصود، وجود نزد آگاهی به عنوان متعلق آن است و الا وجود مستقل همان است که در پرنانتر نهاده شد.

2. ego splitting
3. Munich Circle

یوهانس داوبرت و آدلف رایناخ، تا به اکنون فیلسوفانی همچون بری اسمیت. از نظر این دسته منتقدان، حرکت هوسرل به سمت امر استعلایی به منظور تمرکز بر آگاهی محض، دور شدن از خود واقعیت و تجربه واقعی تلقی شده است. کارل شومن^۱ و بری اسمیت^۲ در مقاله‌ای تحت عنوان *در برابر ایده آلیسم* نوشته‌اند: «اما هوسرل - در به اصطلاح تقلیل استعلایی خود - می‌خواهد همه پیوندها را با واقعیت با جایگزین کردن تأمل (استعلایی) به جای تأمل ساده (و طبیعی)، قطع کند، گویی می‌توان با آگاهی مستقیم از واقعیت وداع کرد. و از آنجایی که این آگاهی مستقیم نمی‌تواند جزء پس‌مانده‌های اپوخه قرار گیرد، پدیدارشناسی هوسرلی نه تنها از واقعیت عقب‌نشینی می‌کند، بلکه برای خود امکان دسترسی به آن را بازمی‌دارد.»

(Schuhmann & Smith, 1985, p. 791)

در این میان واکنش هایدگر و سارتر توجه بیشتری را به خود جلب کرده است. سارتر علیرغم اذعان به این امر که برای هر آگاهی نوعی اگو نیاز است، نسبت به یکسان‌انگاشتن آگاهی و اگو یعنی آگاهی را نوعی اگو دانستن یا حداقل آن را ریشه و مبنای آگاهی پنداشتن، موضع انکاری برگزیده است. (سارتر، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۷) اما وضع برای هایدگر متفاوت است. او به ظاهر اختلافی اساسی با هوسرل بر سر تفسیر سوژه انسانی دارد و در ضمن بی - جهان خواندن آگوی استعلایی، مجالی برای طرح نظریه در - جهان - بودن که مشخصه ذاتی دازاین است، می‌گشاید.

این جدال‌ها انگیزه پژوهش حاضراند. براین اساس به منظور ارائه تصویری نسبتاً

1. Karl Schuhmann

2. Barry Smith

جامع از آگوشناسی هوسرل و بررسی انتقادات پیرامون آن در پرتو آشکار ساختن جنبه‌ای بنیادین از مسئله (هم‌بودی آگوی استعلایی و تجربی) که به نظر از دید منتقدین پنهان مانده است، کوشش می‌شود با ارائه بحث‌هایی پیرامون تطور ایده آگو، ساختار چند لایه آگو، نسبت آگوی محض و تجربی و در نهایت پارادوکس سوپژکتیویته^۱، سه پرسش ذیل پاسخ یابند:

آیا چرخش به سمت آگو استعلایی عقب نشینی از واقعیت و به تعبیری تخیلی هستی‌شناختی است و یا شیوه‌ای بدیع برای مطالعه واقعیت؟
 نسبت آگوی استعلایی و آگوی تجربی چیست؟ و آیا می‌توان تفسیر یکپارچه‌ای از هویت آگو داشت؟
 آیا می‌توان از پارادوکس سوپژکتیویته رهایی یافت؟

۱- تطور ایده آگو در پدیدارشناسی هوسرل

هیوم در کتاب رساله‌ای درباره طبیعت آدمی^۲ به مقتضای مسلک تجربه‌گرایانه خویش و مطابق قانون معروفش که این تصور از کدامین انطباع برخواسته است، به شکاکیتی - به تعبیر خویش آکادمیک - در باب هویت و ذات انسانی فروافتاد. «خود یا شخص در حکم هیچ انطباعی نیست، بلکه چیزی است که بنا به فرض، تصورات و انطباعات ما بدان ارجاع دارند. اگر انطباعی باعث ایجاد تصور خود شود، انطباع مذکور باید در طول حیات آدمی بدون تغییر باقی بماند، چون فرض بر این است که "خود" بدان نحو وجود دارد. اما هیچ انطباع ثابت و تغییرناپذیری وجود ندارد. رنج و لذت، غم و

1. The paradox of subjectivity
 2. A Treatise of Human Nature (1739)

شادی، انفعالات و حسیات در پی یکدیگر می‌آیند، و هرگز همگی در زمان واحد وجود ندارند. بنابراین، تصور "خود" نمی‌تواند از هیچ‌کدام از این انطباعات، یا هر انطباع دیگری، مشتق شود، و در نتیجه چنان تصویری وجود ندارد.» (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۲۰-۶۱۹)

هوسرل در پدیدارشناسی اولیه خویش متأثر از این اندیشه هیوم، به انکار من به عنوان مرکز ارجاع گرویده است. «هوسرل در آغاز در پژوهش‌های منطقی (پژوهش ۷، § ۴) از ناتورپ که آگاهی را توسط "رابطه با من" تعریف می‌کرد و من را "مرکز ارجاع" همه محتواهای آگاهی می‌دانست انتقاد کرد. هوسرل بر این عقیده بود که مدرک چیزی نیست جز شبکه‌ای از اعمال به هم پیوسته که نیازمند مرکز ارجاعی به نام من نیست، بلکه وحدت جریان مدرکات صورتی از به هم پیوستگی حال در خود مدرکات است.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۳)

بدین جهت اصطلاح آگوی پدیدارشناختی که وی در کتاب پژوهش‌های منطقی به کار برده است، چیزی نیست جز نامی برای وحدت فرایند آگاهی که به واسطه زمان آگاهی^۱ حاصل آمده است. بنابراین در این برهه هوسرل برای توصیف تجربه و عملیات تقویم‌گرانه آگاهی، ضرورت وجود یک آگوی استعلایی را دریافته بود. اما وی در سال ۱۹۱۳ در ویراست دوم پژوهش‌های منطقی، به کشف آگو به عنوان امری که تجربه بدو داده می‌شود نایل آمد. «سرانجام توانسته‌ام آن (یعنی آگو) را بیابم؛ یعنی آموخته‌ام تا به واسطه انواع کرم‌زده متافیزیک درباره آگو از درکی محض از امر داده‌شده غافل نشوم.» (Husserl, 2001, p. 353)

1. time-consciousness

هوسرل در راستای این اکتشاف اگو را سوژه این همانی دانسته که در تمام کنش‌های جریان واحد آگاهی دست‌اندرکار است و بسان مرکزی تلقی شده است که کل زندگی آگاهانه از آنجا پرتوها را ساطع و آن‌ها را دریافت می‌کند؛ اگو مرکزی است که همه تأثرها و افعال، توجه، درک، ارتباط و پیوند، همه موضوع‌گیری‌های نظری، ارزش‌گذارانه و عملی، همه لذت‌ها و دردها، تمامی امیدها و ترس‌ها، همه کارها و رنج‌ها و غیره است. (Husserl, 1989, p. 112) و از این مقطع به بعد تلاش وی همواره مصروف تفسیر و بازتفسیر آگوشناسی بوده است. در واقع به درستی باید گفت: بدین جهت که پدیدارشناسی دانش بررسی ساختار آگاهی است و چون آگاهی همواره آگاهی کسی (سوژه) است پس^۱ «برای هوسرل، کل فلسفه استعلایی دقیقاً چیزی نیست جز سوژه استعلایی که در ساختارهای خود تأمل می‌کند.» (Husserl, 1970, p. 126)

۲- ساختار چند لایه اگو

همانطور که پیش‌تر گذشت برخی بر این باورند که آگوشناسی هوسرل بیش از آنکه انضمامی^۲ باشد، جنبه انتزاعی^۳ دارد. اما در واقع هوسرل تفسیر گوناگونی از اگو بر حسب ساختار چند لایه‌ای آن ارائه کرده است^۴ که فهم نسبت‌های درهم‌پیچیده این

۱. مطابق تعبیری که لحن شدیدتری دارد، هوسرل از اینکه ایده جهان عینی واحد را راهنمای استعلایی خود بگیرد، اینچنین استنتاج می‌کند که اساساً حتی «جهان یک مسئله من‌شناختی کلی است.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۹۸)

2. concrete

3. abstract

۴. از منظری وسیع‌تر، عنوان این بخش را می‌توان ذیل مسئله اساسی نسبت طبیعت و روح بررسی کرد. این مسئله در نظام فلسفی هوسرل پرسش‌های مهمی را در برمی‌گیرد که آغازین آنها در "نظریه علم" در خصوص تقسیم و تحدید مناطق مختلف آن است. هوسرل در مقدمه ایده‌ها نخست به مجموعه‌ای از این مسئله‌های مهم اشاره می‌کند که فرمول‌بندی آنها به فهم روشن روابط دشوار پدیدارشناسی از یک

لایه‌ها دقت فراوانی می‌طلبد. از سویی هوسرل از آگوی محض سخن می‌گوید و از جانب دیگر از آگوی بدنمند^۱ و روانمند^۲، کلّ روان‌فیزیکی^۳، شخص^۴ و در نهایت ایدوس^۵ آگو و مونا^۶. در این قسمت به شرح آگوی استعلایی به مثابه قطب سوژه و مسئله محوری نسبت آن با آگوی تجربی پرداخته خواهد شد.

از این جهت که سوژه استعلایی بدون روش اپوخه و تقلیل پدیدارشناختی امکان ظهور نمی‌یابد، یا اصلاً نمی‌تواند معنای محصلی دربرداشته باشد، ابتدا به اختصار به این شیوه پرداخته خواهد شد.

۲-۱. اپوخه و تقلیل استعلایی؛ راهی به سوی رویکرد فلسفی

هوسرل روش اپوخه^۷ را به عنوان تکنیکی اساسی به منظور بررسی ماهیت‌ها که برای برجسته کردن خودآگاهی عمل می‌کنند، در نظر گرفته است. در واقع این روش پاسخی است به این پرسش که پدیدارشناس چگونه می‌تواند از رویکرد طبیعی رهایی‌یابد؟ به منظور رفع برخی سوء فهم‌ها، هوسرل در خصوص مقصود و درون‌مایه اپوخه که آن را به مثابه یگانه سرآغاز راستین فلسفه بدون پیش‌فرض

سو با علوم فیزیکی طبیعت، روانشناسی و علوم فرهنگی و از سوی دیگر با همه علوم پیشینی کمک می‌رساند. (Husserl, 1982, p. xxi) برای شرحی بسنده در این باب به این کتاب رجوع شود:

Nenon, Thomas, Issues in Husserl's Ideas II, pp. 15-35.

1. bodily
2. psychic
3. psychophysical whole
4. person
5. eidos
6. monad
7. epoché

می‌داند، متذکر می‌شود که این آغازگاه نه انکار جهان بسان یک شک واقعی است و نه نفی آن چونان که سوفسطایی قائل است، بلکه صرفاً امتناع و تعلیق داوری است که در پرتو آن امکان برساختن جهان بسان ابژه‌ای که بتوان آن را موضوع تأمل^۱ فلسفی قرار داد، فراهم می‌آید. به عبارت دیگر، نزد پدیدارشناس جهان چه در روش و چه در وجودشناسی نه گم گشته و نه رد می‌گردد، بلکه صرفاً در پراتنز^۲ - نقل قول‌های پدیدارشناسانه - نهاده می‌شود تا بتوان تأمل را بر آگاهی - از - جهان متمرکز گرداند. «اگر چنین کنم (اپوخه) چنان‌که کاملاً آزادم چنین کنم، این جهان را چونان یک سوفسطایی انکار نمی‌کنم و یا همچون یک شکاک، در واقعی بودن آن شک ندارم. بلکه من اپوخه پدیدارشناختی را به کار می‌برم تا آن‌که من را از هرگونه داوری در مورد هستی واقع‌بوده مکانی - زمانی باز دارد.» (Husserl, 1982, p. 61)

هوسرل در پی بسط نظام فکری خویش و به جهت ورود به قلمرو استعلایی^۳، تقلیل استعلایی را پیش نهاد. تمایز بسیار ظریفی میان اپوخه و تقلیل پدیدارشناختی وجود دارد؛ گویا این که این دو، در واقع دو نسخه از روش و عملیاتی واحد هستند که فیلسوف را در تأمل فلسفی خویش به سمت بنیان مطلق هدایت می‌کنند و از این رو ماهیتاً تمایزی میان آن‌ها نیست. به تعبیری می‌توان گفت، اپوخه آن‌چنان که به عنوان جنبه در پراتنز نهادن شک دکارتی فهم شد، جنبه عمومی و گام نخست به تعلیق در آوردن جهان

1. reflection

2. bracketing

۳. هوسرل در این مرحله از پدیدارشناسی به ایده پدیدارشناسی به مثابه فلسفه اولی نزدیک می‌شود. از این رو می‌گوید: «پدیده‌شناسی استعلایی منتظم و تکامل یافته همان انتولوژی راستین و اصیل است؛ اما نه صرفاً یک انتولوژی صوری و تهی، بلکه در عین حال یک انتولوژی که کلیه امکان‌های وجودی منطقی‌های را، مطابق با کلیه تضایف‌های مربوطه، دربرمی‌گیرد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۰)

طبیعی است و تقلیل، جنبه تخصصی و تدریجی آن. «به دلایلی که در مسئله نظریه شناخت ریشه دارند اگر "آگاهی محض" را ... به عنوان آگاهی استعلایی مشخص کنیم می توانیم عملیاتی را نیز که کلید آن را به دست می دهند به عنوان اپوخه استعلایی مشخص کنیم. از نظر روش این عملیات به مراحل مختلف "از مدار خارج کردن" یا "بین الهالین نهادن" تجزیه می شود و بنابراین روش ما خصلت تقلیلی تدریجی را به خود می گیرد. به همین دلیل است که گاه و حتی مرجحاً از تقلیل های پدیده شناختی سخن می گوئیم (گرچه برای ذکر وحدت مجموعه این مراحل اصطلاح وحدت دهنده تقلیل پدیده شناختی را نیز به کار می بریم).» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۱)

به صورت کلی می توان دو سمت گیری را در روش تقلیل بازشناسی کرد؛ «چرخش از داده به سوی ماهیت که تقلیل آیدتیک نام دارد؛ و حرکت از باور (در رویکرد طبیعی) به سوی ذهنیت استعلایی، که به طور اخص تقلیل پدیده شناختی نامیده می شود.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۲) تقلیل آیدتیک در پدیدارشناسی به عنوان یک علم ذات، روشی بسیار مهم است که فیلسوف از طریق آن از سطح آگاهی به ابژه های منفرد، به قلمرو فرا تجربی ذوات محض راه می یابد و بدین ترتیب، امکان شهود ایدوس^۱ که اصل و ساختار ضروری هر ابژه است، فراهم می آید. در واقع هوسرل با تقلیل استعلایی می کوشد معمای معرفت شناختی رابطه بین عالم و معلوم، سوژه و ابژه، را حل کند. براین اساس تقلیل استعلایی یک گام فراتر از تقلیل آیدتیک می رود؛ بدین صورت که تمام همبستگی های بین سوژه و جهان را کنار می نهد و این امکان را پیش رو می گذارد که سوژه را بدون توسل به جهان بیرون مورد تأمل قرار دهیم. با به کارگیری تقلیل

استعلایی دسترسی به میدانی از تجربه استعلایی گشوده می‌شود که - برخلاف تصور تجربی یا طبیعت‌گرایانه از تجربه جهان را پیش‌فرض نمی‌گیرد، بلکه همه موجودات جهان را به‌عنوان همبسته‌ای از آگاهی استعلایی تقویم می‌کند.

۲-۲. آگوی محض بسان قطب سوژه

در این مرحله از پدیدارشناسی که هوسرل در پی تغییر نگرش بنیادینی که در تلقی خویش از پدیدارشناسی از سرگذراند^۱، دریافت: «سوژه نهایی - سوژه پدیدارشناختی که هرگز نمی‌توان آن را در پرانتز قرار داد - همان سوژه‌ای که تمام پژوهش‌های پدیدارشناختی ایدتیک را انجام می‌دهد، آگوی محض است.» (Husserl, 1989, p. 183) در این مرحله بود که هوسرل اظهار داشت، آغازیدن پدیدارشناسی منوط به شیوه‌ای است که در آن رویکرد طبیعی به حالت تعلیق درآمده و امکان ورود به قلمرو استعلایی فراهم می‌آید.

آگوی استعلایی در مقام سوژه‌ای که گستره آگاهی را به طور کلی آشکار می‌سازد و در نتیجه میدان دانش استعلایی واقعی درباره آگاهی را گشوده می‌دارد، موضوعی است که در آثار هوسرل از / ایده‌ها به بعد وجود دارد. پس از اجرای تقلیل استعلایی، آنچه به عنوان یک پس‌ماند پدیدارشناختی برجای می‌ماند، آگوی استعلایی است که

۱. در خلال سال ۱۹۰۶ در پی چرخشی که در تفکر هوسرل پدید آمد، پدیدارشناسی صرفاً محدود به بررسی ساختارهای اساسی همه تجارب آگاهانه و ابژه‌های التفاتی نیست، بلکه می‌کوشد ریشه ذات آگاهی و اشیا را در قلمروی استعلایی و در آگوی استعلایی به عنوان منبع مطلق آن‌ها بیابد. هوسرل در این مقطع به این نتیجه رسید که تلاش او برای مطالعه ویژگی‌های اساسی آگاهی در بررسی‌های منطقی همچنان دارای پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه خاصی درباره آگاهی است، به گونه‌ای که او سرانجام دریافت که حتی روان‌شناسی پدیدارشناختی خود وی نیز شامل تمام حیطه پدیدارشناسی نمی‌گردد. چرخش واقعی به سوی امر استعلایی، پدیدارشناسی‌ای عمیق‌تر از هر گونه روان‌شناسی، حتی روان‌شناسی پدیدارشناختی، به‌وجود می‌آورد و امکان بازگشت به قلمرو جهان استعلایی و سوپراکتیویته را فراهم می‌گرداند.

به ما امکان دسترسی به منطقه‌ی هستیِ جدیدی را می‌دهد. این ناحیه از هستی مطلق است. از سوی دیگر، وجود شیء - جهان تا آنجا که شرط امکان آن سوژه است، نسبی است. براین اساس، در جایی که می‌توان سوژه را بدون جهان اندیشید، هوسرل مدعی است که جهان را نمی‌توان بدون پسرقت به ناحیه سوژه‌ای که آن را تشکیل می‌دهد، اندیشید.

براساس این توضیح آشکار می‌شود که از وجه نظر منطقی فهم صحیح آگوی استعلایی متوقف بر دریافت درست تقلیل پدیدارشناختی است. این به هم پیوستگی ناشی از این امر است که هوسرل تنها راه ورود به میدان تجربه استعلایی و تأمل بی‌واسطه در باب سوژه را شیوه‌ای بدیع دانسته که حتی نظریه سوپزکتیویته استعلایی کانت به جهت فقدان آن نتوانسته است موفقیت لازم را کسب کند. از این جهت برای توضیح مقصود هوسرل نگاهی مختصر به نظریه کانت مفید است.

در اندیشه کانت سوژه استعلایی جایگاهی محوری دارد؛ اما وی بر این باور است که سوژه استعلایی از این که به شناخت درآید گریزان است؛ چرا که شناخت آن مستلزم ابژه شدنش می‌گردد، و تبدیل به ابژه شدن، مستلزم از پیش نگاه داشتن سوژه است. بدین جهت تلاش برای درک آن به محذور دور یا تسلسل می‌انجامد. این ملاحظه، کانت را به این دیدگاه سوق داد که من استعلایی را اساساً نمی‌توان به شناخت درآورد، زیرا هیچ شهودی از آن نمی‌توان ارائه داد. از این رو، وی می‌گوید: «همواره می‌بایستی تصور من را بکار گیریم تا چیزی درباره‌ی من داورى کنیم.» (A 346-B 404) براین اساس وی در ادامه تأکید می‌ورزد: «درون آخته‌ی مقوله‌ها، بدان راه که درون آخته، مقوله‌ها را بیانده‌اند، نمی‌تواند از خود چونان یک برون آخته‌ی مقوله‌ها، مفهوم بی‌الفنجد.» (B 422)

اما اگر سوژه استعلایی خود بسان یک ابژه مطرح نباشد چگونه می‌توان به نحو معناداری آن را توصیف و متمایز از سوژه تجربی کرد؟ ظاهراً کانت در این جا به همان شیوه‌ای که از نومن سخن می‌گوید، درباره سوژه استعلایی نیز استدلال می‌کند. اما با این وجود تفاوتی اساسی در میان است؛ اگر فلسفه کانت درباره ادراک نومن چیزی جز اصل وجودش پیش روی ما نمی‌نهد، اما درباره سوژه استعلایی شرحی پیچیده از کارکردهای آن ارائه داده است و این با فرض ناشناختنی بودن آن سازگار نیست. در این نقطه است که هوسرل نسبت به سوپژکتیویته استعلایی کانت رویکرد انتقادی به خود می‌گیرد. وی روایت کانت از سوپژکتیویته استعلایی را به عنوان ساخت‌های اسطوره‌ای^۱ توصیف کرده که از این واقعیت ناشی می‌شود که کانت نتوانسته است امکان تأمل استعلایی^۲ را به نحو صحیح خویش از شهود بازشناسد یا بپذیرد. او معتقد است که کانت تمام تأمل را مبتنی بر حس درونی و در نتیجه تجربی و همچنین صرفاً روان‌شناختی و ناهمگن با فلسفه استعلایی انگاشته است. به نظر هوسرل اگر کانت فقط تا مرحله درک تقلیل‌پدیدارشناختی پیش می‌رفت، درمی‌یافت که تأمل می‌تواند خود را از قلمرو تجربی و روان‌شناختی به درآرد و خصلت استعلایی به خود گیرد و با این نگرش (استعلایی - پدیدارشناختی)، یک تجربه و شهود واقعاً استعلایی پدید خواهد آمد. بنابراین از نظر هوسرل به هیچ وجه درست نیست که ادعا شود آگوی محض، سوژه‌ای است که هرگز نمی‌تواند به ابژه - شیء تبدیل شود^۳، البته اگر مفهوم ابژه - شیء را در همان ابتدا مقید به طبیعی نکنیم. (Husserl, 1970, p. 114)

1. mythical constructions

2. transcendental reflection

۳. البته همچنان در میان مفسران چگونگی تبدیل آن به یک شیء و در عین حال وضعیت آن به عنوان یک سوژه تأمل، مبهم است.

هوسرل در ضمن تمایز نهادن بین اعمال آگاهی از یک سو و اعمال تأملی از جانبی دیگر، به تفاوت تأمل طبیعی و استعلایی پرداخته و بیان می‌دارد که دومی صرفاً از طریق اپوخه پدیدارشناختی امکان‌پذیر می‌گردد. «من در رویکرد طبیعی به سر می‌برم، همچنین و در هر لحظه من استعلایی نیز هستم، اما نمی‌توانم به آن پی ببرم مگر اینکه تقلیل پدیده‌شناختی را انجام دهم.» (هوسرل، ۱۳۹۰: ص. ۷۸) تنها زمانی که باور سادلوحانه ما به وجود جهانی از پیش داده‌شده در پرانتز قرار گیرد، به گونه‌ای که ساختار معنایش آن‌گونه که بر ساخته شده است، نمایان گردد، می‌توان نقش آگاهی و سوژه را به عنوان سازنده معنا درک کرد. تنها در این صورت است که رابطه التفاتی با جهان در تمام ابعاد گسترده‌اش، در افق دید ما قرار می‌گیرد. از این رو هوسرل معتقد است که سوژکتیویته استعلایی را می‌توان به طور شهودی دریافت، اما طبیعی است که این نوع شهود همچون هر گونه دیگری از شهود، چارچوبی کلی را پیش‌فرض می‌گیرد که با یک نگرش خاص مطابقت دارد. هوسرل این تجربه استعلایی را اینچنین توصیف می‌کند: «ما "می‌اندیشم" به نحو استعلایی تقلیل‌یافته را بررسی و آن را توصیف می‌کنیم، بدون این‌که به عنوان فاعل تأمل، عمل وضع وجود طبیعی را که مضمون در ادراک خودبه‌خودی (یا در یک "می‌اندیشم" دیگر) است، و من طبیعی در واقع آن را به‌طور خودبه‌خودی انجام داده است، اضافه بر آن انجام دهیم.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۷۳)

براین اساس آگو محض به مثابه عنصری از کل پدیدار مرکب تجربه التفاتی است که هوسرل از آن به آگو - قطب^۱، در برابر ابژه - قطب تعبیر کرده است. بدین منظور

1. ego-pole

هوسرل می‌گوید: «تا آنجا که هر "می‌اندیشم" خواستار یک "متعلق اندیشه" است و تا آنجا که این دومی در انجام یک کنش به آگوی محض وابسته است، در هر کنشی قطبیت قابل توجهی می‌یابیم؛ از یک طرف، آگو - قطب، از سوی دیگر، ابژه - قطب.» (Husserl, 1989, p. 111)

برپایه این تحلیل، هوسرل پس از بیان مفصلی در شرح وضعیت آگو هنگامی که آن را از بدن انتزاع کنیم و به توصیف نسبتش با تجربه‌های زیسته پردازیم، بر ویژگی معطوف‌بودگی که از ذات آگوی محض برمی‌خیزد و همچنین بر این‌همانی صوری آن با تمامی افعال التفاتی با همه تنوعشان، تأکید می‌کند. «من خودم را تا بدانجا به مثابه آگوی محض لحاظ می‌کنم که خودم را محضاً به مثابه آن چیزی لحاظ کنم که در ادراک به سوی امر ادراک‌شده معطوف است؛ در شناخت به سوی متعلق شناخت و در پرانتز نهادن به سوی امر در پرانتز نهاده‌شده معطوف است... در تحقق هر فعل التفاتی، شعاعی از معطوف‌بودگی در کار است که من نمی‌توانم جز با این گفته توصیفش کنم که شعاع معطوف‌بودگی عزیزمتگاهش را از آگو می‌گیرد؛ آگویی که در نتیجه، به نحوی بدیهی، تقسیم‌ناشده و عدداً این‌همان باقی می‌ماند، حال آنکه در این افعال متکثر زیست می‌کند و به نحوی خودانگیخته جزئی فعال از آنهاست و، به واسطه شعاع‌های همواره جدید، این افعال را برای یافتن آنچه در معنای ابژکتیو است، می‌کاود.» (Husserl, 1989, p. 104)

بنابراین توضیح مبنی بر اینکه آگوی کوگیتو^۲ به نحو صوری با تمامی زیسته‌هایش

-
1. cogitatum
 2. ego cogito

متحد است، پرسشی که نمایان می‌شود این است که: این اتحاد صوری و وحدت تجربه آگاهانه چگونه محقق می‌شود؟ هوسرل می‌کوشد این اتحاد را براساس کارکرد زمان آگاهی توضیح دهد. وی در کتاب *تأملات خویش* میان زمانمندی ابژکتیو (همچون زمانمندی مربوط به مکعب) که در آن متعلق زیسته آگاهی به مثابه ابژه‌ای از جهان نمودار می‌شود و زمانمندی درونی نمودار شدن (مثل زمانمندی ادراک مکعب) که در آن نمودها در مراحل زمانی خاص خویش، مستمراً تعدیل‌یابنده همان ابژه واحد (در مثال مذکور مکعب) محسوب می‌گردند، تمایز نهاده است و در پی آن است که وحدت این نمودهای تعدیل‌یافته را بسان وحدت سنتز تشریح کند. «این وحدت، پیوند مستمر وجدانیاتی که به نحو خارجی به یکدیگر متصل شده باشند نیست، بلکه وحدت یک آگاهی واحد است، که در آن وحدت عینیتی قصدی، دقیقاً به عنوان عینیتی واحد که به شیوه‌های متنوع و متکثر نمودار می‌شود، متقوم می‌شود. وجود واقعی یک جهان و بنابراین در اینجا وجود مکعب مورد نظر، به وسیلهٔ اپوخه "بین الهالین" نهاده شده است، اما مکعب پدیدار شوندهٔ واحد و اینهمان همواره "حال" در یک جریان پیوسته آگاهی است، و "به نحو توصیفی" "در" آن است... متعلق آگاهی، که در حین جریان زندگی روانی اینهمانی‌اش را با خودش حفظ می‌کند، از خارج به درون آن نمی‌آید، بلکه در خود همین زندگی، به عنوان معنا، یعنی عملکرد قصدی سنتز آگاهی، قرار دارد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۸۴) و در ادامه صورت بنیادین وحدت کلیهٔ زیسته‌های منفرد آگاهی را که در قالب یک سنتز کلی (پدیدار شدن زندگی آگاهانه به مثابه یک تمامیت) است، در آگاهی درونی فراگیر از زمان تحلیل می‌کند. وی این ایده را علیرغم آن که دشواری‌های بزرگی ایجاد می‌کند به عنوان

واقعیتی بدیهی و حتی یقینی دانسته که دربردارنده‌ی یکی از شگفت‌انگیزترین جنبه‌های برای خود بودن آگو بوده به گونه‌ای که در نخستین وهله زندگی التفاتی، آگاهی را که به نحو التفاتی به خودش معطوف گشته است را، می‌نمایاند. (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۸۴ و ۱۲۶)

اکنون پس از کشف قابلیت به فهم‌درآمدن آگوی محض و خاصیت معطوف بودگی‌اش و کیفیت اتحاد آن با زیسته‌هایش از طریق زمان به‌مثابه صورت کلی هر تکوین آگوشناختی، مسئله جدیدی که در راه تأمل استعلایی نمایان می‌شود این است که آیا آگاهی مطلقاً که شرحش رفت به خودی خود تهی بوده^۱ و تنها در نسبت التفاتی با ابژه است که واجد محتوا می‌شود؟ هوسرل در ضمن بیان سنتزی که پیش‌تر به آن پرداخته شده است، به ضرورت نوع دومی از سنتز اشاره می‌کند که براساس آن همه کثرات ویژه وجدانیات را دربرگیرد. «ما تا کنون فقط به رابطه قصدی میان آگاهی و متعلق آن، میان کوگیتو (می‌اندیشم) و متعلق اندیشه پرداخته‌ایم، و فقط توانسته‌ایم سنتزی را مشخص کنیم که کثرات آگاهی واقعی و ممکن را به صورت ابژه‌هایی اینهمان "قطبیت می‌بخشد"، و ابژه‌ها را به مثابه قطب‌ها، به مثابه وحدت‌هایی تألیفی پدیدار می‌کند. اکنون با یک طبقه‌بندی دوم، با نوع دومی از سنتز روبه‌رو می‌شویم که همه کثرات ویژه وجدانیات را به نحوی خاص، یعنی به مثابه وجدانیات من اینهمانی که به نحو فعال یا منفعل در همه زیسته‌های آگاهی زندگی می‌کند و از طریق آن‌ها با کلیه قطب - ابژه‌ها ارتباط می‌یابد، دربرمی‌گیرد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۵)

۱. در این باره هوسرل در ایده‌های دوم آورده است: «آگو در مقام آگوی محض، دارای هیچ‌گونه غنای درونی پنهانی در خویش نیست؛ آگو مطلقاً بسیط است و به نحو مطلقاً آشکاری آن‌جا زیست می‌کند. هرگونه غنا در کوگیتو و در حالت کارکردی قرار دارد که می‌توان آن را به کفایت فراچنگ آورد.» (Husserl, 1989, p. 111)

براین اساس هوسرل دریافت که ناگزیر آگو باید دارای اوصاف پایداری (گرچه تغییرپذیر) باشد که بتواند با اتکای بر آنها به فعالیت اصلی خویش یعنی تقویم‌گری، پردازد. از این رو، وی براین است که آگو با هر کنشی که در بردارنده معنای عینی جدیدی باشد، بر پایه قوانین تکوین استعلایی واجد صفت پایدار جدیدی می‌گردد. لذا آگو به مثابه زیرنهاد عادات تعین می‌یابد. اما پایداری و دگرگونی ویژه تعینات من به معنای «پر بودن مستمر زمان حلولی از این زیسته‌ها نیست، زیرا خود من پایدار به مثابه قطب تعینات پایدار من، یک زیسته یا استمرار از زیسته‌ها نیست، گرچه ماهیتاً به وسیله این گونه تعینات معمولی با سیلان زیسته‌ها مرتبط می‌شود. من بر پایه تکوینی ویژه و فعال با تقویم خودش به مثابه زیر نهاد اینهمان صفات دائمی‌اش، در ادامه خودش را به صورت یک من شخصی "پایدار و دائمی" ... متقوم می‌کند.» (هوسرل، ۱۳۹۰: ص. ۱۱۶) هوسرل در ادامه براساس تمایز میان آگو به مثابه زیرنهاد عادات با آگو در تمامیت انضمامی‌اش که به اصطلاح لایبنتسی موند می‌خواندش، آن (آگوی موندی استعلایی) را دربرگیرنده کل حیات بالفعل و بالقوه آگاهی معرفی می‌کند بدین معنا که «من فقط می‌تواند در سیلان کثیرالشکل زندگی قصدیش و اوبژه‌هایی که در آن افاده و نهایتاً به مثابه موجود برای این زندگی قصدی متقوم می‌شوند، یک من باشد.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۷-۱۱۶)

حال که برخی از ابعاد تحلیل‌های پیچیده هوسرل از آگو صورت‌بندی شدند، لازم است از این پرسش بحث گردد که چگونه آگوی محض با آگوی تجربی مرتبط می‌گردد؟ این پرسش به عنوان مسئله‌ای که کانون انتقادات از هوسرل است، محسوب می‌شود.

۳. هم‌بودی آگوی استعلایی و تجربی

تا بدین جا مفهوم آگوی استعلایی آشکار گشته است و البته در پرتو آن آگوی تجربی. اما با این وجود در جهت ایضاح هرچه بیشتر آگوی تجربی لازم است گفته شود که: «آگوی تجربی واحد "من به عنوان یک انسان" است که هم کیفیات نفسانی و هم کیفیات جسمانی خویش را "متعلق به خودش" می‌داند، یعنی در اینجا "من" به نفس و بدن هر دو، یعنی به کل انسان، اشاره دارد. از این دو، عنصر روانی تقدم دارد و ماهیت مفهوم آگو را تعیین می‌کند.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۳۰)

اما پاسخ اینکه آیا آگوی استعلایی به همان میزان واقعی است که آگوی تجربی؟ و دیگر این که اساساً چه نسبتی میان این دو وجود دارد؟، از غامض‌ترین بخش‌های آگوشناسی در فلسفه هوسرل است. برخی بر این باورند که طرح سوژه استعلایی صرفاً به مثابه فرضی برای توصیف پاره‌ای امور که بدون آن توصیفشان ممکن نخواهد بود، ضروری است. «آگوی تجربی کاملاً "طبیعی" است، در حالی که به نظر می‌رسد سوژه استعلایی به جهت پاره‌ای ملاحظات فلسفی بسیار پیچیده فرض شده است و ظاهراً خارج از چارچوب "روش‌شناختی" معینی معنا ندارد. علاوه بر این، سوژه تجربی جایگاه خود را در جهان دارد، در حالی که به معنای واقعی کلمه جایی در جهان برای سوژه استعلایی که توسط کانت و هوسرل تصور شده است، وجود ندارد.» (Welton, 2003, p. 187)

در واقع می‌توان آغاز جدی این پرسش را در فلسفه کانت جست؛ به این بیان که چگونه می‌توان خود تجربی را که مقید به قوانین محدود کننده ناشی از علیت و جبر مکانیکی است با آن خود نومنال که بسان عامل اخلاقی آزاد تلقی می‌شود، متحد

ساخت؟ اما همین پرسش برای هوسرل از منظر پدیدارشناسانه به این صورت مطرح است که چگونه در گستره رویکردهای طبیعی و استعلایی برداشت‌های به ظاهر متضاد از اگو تقویم می‌شوند؟ بنابراین، پاسخ این پرسش را از دیدگاه هوسرل باید از منظر خود-تقویمی اگو پی‌گرفت.

۳-۱. چگونگی تقویم اگوی محض و تجربی

تقویم عینیت‌های آگاهی^۱ به عنوان کارکرد اصلی حیث‌التفاتی از جانب هوسرل از مهم‌ترین مسائل پدیدارشناسی معرفی گشته است. (Husserl, 1982, p. 199) همچنان که بیان گشت، اگو از زیسته‌هایش تفکیک‌ناپذیر است؛ بنابراین آشکارسازی خود-تقویمی اگو، متناظر است با آشکارسازی لایه‌های گوناگون تقویم اعیان در اگو. و از آنجایی که هوسرل معتقد است هر گونه‌ای از ابژه و به‌طور کلی مبنای هر معنا و وجودی در سوژکتیویته استعلایی ریشه دارد و در نتیجه، شناخت عالم و رای عالم آگاهی معنایی ندارد، پس نه صرفاً اگوی تجربی که حتی جهان ابژکتیو و بین‌الذهانی نیز در این سوژکتیویته شکل می‌گیرند. در این تحلیل هوسرل مراحل تقویم اگو و سرانجام اشتراک بین‌الذهانی را در این چند گام می‌پیماید: نخست به واسطه تقلیل استعلایی قلمرو اگوی استعلایی و جهان اولیه‌ای که متضایف اوست را فراچنگ می‌آورد. سپس در دومین مرحله از درون این جهان اولیه متعلق به اگو به واسطه خصلت التفاتی‌اش اگوهای دیگر را به‌دست می‌آورد. و در واپسین گام از هم‌کنشی

۱. «نحوه‌ای که یک شیء بدان نحو در آگاهی التفات و "تقویم" می‌شود، در جایی که یک شیء از طریق کثرتی از معانی (مفهوم) التفات می‌شود که شیء واحدی را دارای ویژگی‌های گوناگون (انواع، کیفیات، روابط) می‌نمایاند؛ برای مثال، ویژگی‌های ممکن طرف دیگر شیئی را که در ادراک دیداری نمودار شده است، می‌نمایاند.» (اسمیت،

اگوها اشتراک بین‌الذهانی را نتیجه می‌گیرد. از این رو هوسرل آشکارسازی این مراحل را که به نحو پیشین و آگوشناختی است، اینچنین شرح می‌دهد: «این پدیده‌شناسی در وهله اول یک خود - روشن‌سازی به معنای اخص کلمه است، که به‌طور منتظم نشان می‌دهد چگونه آگو خودش را مطابق با ماهیت ویژه‌اش به عنوان موجودی فی‌نفسه و لِنفسه متقوم می‌کند، و در وهله بعد یک خود-روشن‌سازی به معنای وسیع کلمه است، که نشان می‌دهد چگونه آگو به لطف این ماهیت ویژه، در خودش دیگران، عینیت، و به‌طور کلی هر آنچه را که برای آگو در من به عنوان غیر-من اعتبار وجودی دارد متقوم می‌نماید.» (هوسرل، ۱۳۹۰، ص. ص. ۱۳۹-۱۳۸)

هوسرل که به حق به استاد تمایزها ملقب گشته است، در مسئله حاضر نیز مراحل تقویم را براساس تمایزهای مهمی که در سه لایه طبقه‌بندی شده‌اند، بررسی کرده است: (۱) متقوم شدن طبیعت مادی؛ (۲) متقوم شدن طبیعت حیوانی؛ (۳) متقوم شدن طبیعت روحی. بررسی جزئیات هر کدام از این قلمروها بسیار طولانی خواهد بود، لذا در اینجا به اصل تمایز آگوی استعلایی و آگوی تجربی پرداخته خواهد شد. در واقع هوسرل به صرف اپوخه همه چیز، از جمله آگوی تجربی، برگونه‌ای تمایز بنیادین میان آن و آگو استعلایی که تنها پس‌مانده می‌باشد، تأکید ورزیده و بر آن است که «خلط تجربه اولیه از خود و تجربه عینی - روان‌شناختی از خود شالوده ثنوی‌گرایی مابعدالطبیعی بوده است.» (به نقل از: رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۳۷۵) هوسرل معتقد است هرگونه آگوی واقعی که به صورت متعال داده می‌شود، همچون همه واقعیات‌ها به طور کلی، واحدهای قصدی هستند که به نحو بین‌الذهانی در کثیری از آگوهای

محض که به نحو حال داده شده‌اند و جریان‌های آگاهی آن‌ها، به واسطه هم‌مدلی^۱ تقویم می‌یابند. مطابق دیدگاه هوسرل، هم‌مدلی^۲ نه صرفاً برای تقویم آگوهای دیگر که برای تقویم خود آگو به عنوان یک انسان کارایی دارد. «نمی‌توانم در تجربه سولپسیستی از خودم هرآنچه را که در اطراف من ذهنی است - از جمله بدن داده‌شده در ادراک را - در یک ادراک مستقیم و بی واسطه درک کنم و خودم را به عنوان انسان متقوم کنم؛ بلکه فقط از طریق هم‌مدلی و جهت دادن مدام تأمل تجربی به سوی حیات روانی دیگران، که به نحو غیر مستقیم همراه با بدن آنها حاضر است و همواره همراه با بدن عینی دانسته می‌شود، وحدت فشرده آنها یعنی انسان تقویم می‌شود و پس از آن من این وحدت را به خودم انتقال و تعمیم می‌دهم.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۴۳)

هوسرل در ایده‌های دوم در بند سی‌ام تحت عنوان سوژه روانی واقعی به شرح وجه دیگری از تفاوت‌های آگوی محض و آگوی تجربی براساس یک واحد واقعی جوهری بودن دومی و به نوعی بدنمندی‌اش می‌پردازد. «با وفاداری به داده‌های شهودی میان آگوی محض یا استعلایی با سوژه واقعی روانی، روان یا نفس، یعنی موجود روانی اینهمانی که به نحو واقعی با بدن انسانی یا حیوانی مرتبط است و موجود دوگانه جوهری - واقعی یعنی حیوان یا انسان را می‌سازد تمایز قائل شد... منظور از تکیه بر واقعیت جوهری نفس این است که نفس به معنای مشابه با معنای بدن - شیء مادی، یک واحد واقعی جوهری است، برعکس آگوی محض که بنا بر شرح ما از آن یک چنین واحدی نیست... منظور از آگوی روانی یعنی انسان (اما با

1. empathy

۲. «فهم تجربه سوژه یا من دیگری؛ به معنای تحت اللفظی "احساس" من از تجربه یک من دیگر. از نظر هوسرل، هم‌مدلی برای فعالیت‌های ما در جهان فرهنگی یا اجتماعی پیرامون اساسی است.» (اسمیت، ۱۳۹۴، ص. ۵۰۹)

طرد هرگونه جسمانیت) نه سیلان موندی است که به نحو تجربی به این بدن متعلق است نه چیزی که به عنوان دقیقه‌ای واقعی از این سیلان رخ می‌دهد بلکه وحدتی است که گرچه ماهیتاً با این سیلان مرتبط است اما به یک معنا متعال از آن است. سوژه محل (فرولایه) صفات (صفات شخصی به معنایی معین و وسیع) است، به شیوه‌ای مشابه با یک چیز مادی که محل و جایگاه صفات شیء - واقعی است... سوژه همچنین بدن خود را نیز "داراست"، و همان‌طور که گفته شد زیسته‌های او "در پیوند" با بدن هستند. اما روشن است که چنین نیست که سوژه روانی قبل از هر چیز به بدن جسمانی خود به عنوان جسمی مادی وابسته باشد و فقط به نحو باواسطه با زیسته‌های مرتبط با آن در ارتباط باشد، بلکه عکس مطلب صادق است یعنی سوژه روانی دارای یک چیز مادی به عنوان بدن‌اش است به این دلیل که این چیز در جنبش است، یعنی به این دلیل که سوژه روانی دارای تجربه‌های زیسته روانی است... که به طرزی بسیار فشرده با بدن متحداند.» (Husserl, 1982, p. 128)

وی در ادامه شرح مفصلی از انواع آگوها ارائه می‌دهد، اما برپایه آنچه تا کنون بیان گشته است می‌توان تمایز آگوی محض از تجربی را تبیین کرد. هوسرل براساس تصویری که به طور کلی از سرشت زندگی آگوئیک^۱ (برخاسته از خود آگو) و توانایی انشقاق آن ارائه می‌دهد، مسئله ارتباط آگوی محض و تجربی را برپایه تز تولید آگوی استعلایی از طریق فعالیت آگوی خاص تجربی، پاسخ می‌دهد. از نظر وی بخش ذاتی معنای آگو بودن، آگاهی از محتوای^۲ ابژه‌ای یقینی، جهت‌دادگی به سوی ابژه‌های التفاتی یقینی و غیره است؛ به زبان ساده‌تر، داشتن جریان آگاهی^۳

-
1. egoic life
 2. content
 3. stream of consciousness

است. اما محتوای این آگاهی^۱ به هیچ وجه یکسان و تغییرناپذیر نیست. بنابراین، هوسرل معتقد است، آگوی تجربی این قابلیت اساسی را دارد که خود را به طرق مختلف از هم بازشناسد. بنابراین، آگوی فردی قادر به تولید^۲ انبوهی از آگوهای جدید است که هر یک از آنها جریان آگاهی منحصر به فرد خود را دارد. از طریق این کنش‌های تأملی که می‌توانند در نگرش طبیعی یا در نگرش پدیدارشناختی انجام شوند، خودبودگی‌های جدید بی‌شماری امکان بروز می‌یابند که شبکه گسترده‌ای از روابط متقابل را میان این جریان‌های مختلف ایجاد می‌کنند. بنابراین «اکنون می‌توان تمایزی را که هوسرل میان آگوی محض، که ماهیتاً در هر کوگیتویی مقیم است، و آگوی تجربی که فاعل ادراک غیرمستقیم تجربی، یا قصدیت تجربی است و خود را با صفات شخصی یا شخصیتی نشان می‌دهد، بهتر توضیح داد. در تأمل درونی، خودم را به عنوان یک آگوی انسانی در روابطی که با دیگران ایجاد می‌کنم درک می‌کنم. به عنوان یک آگوی شخصی است که با سایرین که به جهان پیرامونی من تعلق دارند رفتار می‌کنم. آگوی انسانی آگوی شخصی است. روند تجربه زیسته، روندی تکاملی است که در آن، آگوی محض باید صورت ادراک غیرشهودی و غیر مستقیم آگوی شخصی را به خود بگیرد و به هسته و مرکز انواع قصدیت‌ها تبدیل شود. آگو دارای قوایی است و می‌تواند قوای هنوز ناشناخته‌ای داشته باشد و شناخت خود روندی تاریخی است. تجربه خود دائماً بسط و توسعه می‌یابد. شخص را باید به معنای اخص آن به عنوان سوژه اعمالی که باید از نظر عقلی داوری شوند، سوژه‌ای که دارای خودآگاهی است، سوژه‌ای که نسبت به خود مسئول است، سوژه‌ای که مختار یا مطیع

۱. «منظور از محتوای آگاهی معنایی است که آگاهی در آن یا توسط آن با یک عین به گونه‌ای که "مال او" باشد مرتبط می‌شود. یعنی هر نوئما توسط محتوا یا معنایش با اوبژه‌اش مربوط می‌شود.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۴۳)

است فهمید. خلاصه من خودم را از طریق "تجربه" می‌شناسم، می‌دانم خصلت من چگونه است، من یک ادراک غیر مستقیم از آگو، یعنی یک "خودآگاهی" تجربی دارم. یعنی هر سوژه تکامل یافته فقط یک جریان آگاهی با یک آگوی محض نیست، بلکه هر سوژه نوعی تمرکز به صورت آگو را ایجاد می‌کند. آگوی شخصی از موضع‌گیری‌های فعال خودش و از عادات و قوای خودش ساخته می‌شود و در نتیجه یک وحدت غیرشهودی خارجی است که اما البته هسته آن آگوی محض است.» (رشیدیان، ۱۳۹۱، ص. ۴۶۲)

۴. هوسرل و پارادوکس سوژکتیویته

هوسرل در بحران بر بُعد دیگری از چالش آگوی استعلایی تأکید ورزیده است، آن‌جا که عنوان بخش ۵۳ را این‌گونه برگزید: «پارادوکس سوژکتیویته انسانی: سوژه بودن برای جهان و در عین حال ابژه بودن در جهان.» (Husserl, 1970, p. 178) این معضل از این رو پدید می‌آید که ابژکتیو بین‌الذهانی جهانی، که در آن تمام ابژکتیویته قرار می‌گیرد، آشکارا چیزی جز نوع بشر نمی‌تواند باشد. و این نوع بشر بدون شک جزئی از جهان است. بنابراین چگونه جزئی از جهان (سوژکتیویته انسانی) می‌تواند کل جهان را در خویش داشته باشد؟

هرچند که به نظر برخی مفسران آمده است که سنت استعلایی هیچ راه‌حلی برای این پارادوکس ارائه نمی‌دهد و در این نقطه به پایان خویش می‌رسد (Carr, 1999, p. 9) با این وجود چه بسا بتوان از بینشی که از مسئله نسبت آگوی محض و تجربی به دست آمد به منظور حل این پارادوکس چنین بهره جست که در واقع سوژه بودن برای جهان از آن افق خود را نگریستن است که جهان صرفاً جهان برای آگاهی است و

وجود واقعی آن در پرانتز نهاده شده است و این تنها به عنوان شیوه‌ای برای تأمل عمیق در ساختارهای ذاتی تجربه - جهان در نظر گرفته شده است و نه آن‌که سوژه از جهان تعالی جسته باشد. در عین حال ما در موضع و رویکرد طبیعی خویش همواره خود را بسان ابژه‌ای در جهان و جزئی از کل می‌یابیم.

نتیجه‌گیری

حاصل سخن این است که تمایز بین سوژه استعلایی و تجربی در پدیدارشناسی محض هوسرل بدین معنا است که دو رویکرد و شیوه برای نگریستن به اگو وجود دارد؛ آن را می‌توان به‌عنوان ابژه‌ای در جهان، یا از منظر رابطه تجربه - جهان در نظر گرفت. کاوش در رابطه تجربه - جهان، سوژه استعلایی تجربه را (اگوی کوگیتو) در چنان موقعیتی تصویر می‌کند که تمامیت معنای جهان ریشه در آن دارد و تقویم شده اوست. اگو در این رابطه، من هویت شخصی نیست که موجب تمایز من از سایر افراد می‌شود، بلکه من سوژکتیویته است که خود را به تعبیری، در فراسوی کلیت جهان قرار می‌دهد. در شیوه‌ای دیگر من خویش را در تأملی طبیعی بسان فردی در میان افراد و چیزی در میان چیزها می‌یابم؛ و این بدین معنا نیست که وقتی سوژه در این وضعیت در نظر گرفته شود، حیث‌التفاتی از میان برداشته می‌شود؛ من به‌عنوان یک شخص کسی هستم که فکر می‌کند، درک می‌کند، عمل می‌کند و در انجام این امور با سوژه‌های دیگر مرتبط می‌شوم. اما در عین حال از راه‌های غیرالتفاتی دیگری نیز به جهان می‌پیوندم؛ در یک تعبیر گسترده، همه رخدادهای زندگی من متعلق به نظم علی^۱ جهان است و در روابطی از وابستگی علی و قاعده‌مندی^۲ به چیزها و رویدادهای پیرامونم قرار دارند.

-
1. causal order
 2. regularity

منابع

۱. سارتر، ژان پل (۱۳۹۴). *تعالی آگوبه انضمام مقدمه‌ی هستی و نیستی*، ترجمه: عادل مشایخی. تهران: نشر ناهید.
۲. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۱). *هوسرل در متن و آثارش*. تهران: نشر نی.
۳. کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. وودراف اسمیت، دیوید (۱۳۹۴). *هوسرل*، ترجمه: سیدمحمدتقی شاکری. تهران: انتشارات حکمت.
۵. هوسرل، ادmond (۱۳۹۰). *تأملات دکارتی: مقدمه‌ی بر پدید‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۶. هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه: جلال پیکانی. تهران: انتشارات ققنوس.
7. Carr, David. (1999). *The Paradox of Subjectivity*, Oxford University Pres.
8. Husserl, Edmund. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology (First book)*, trans. F. Kersten, Kluwer.
9. Husserl, Edmund. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: (second book)*, trans. R. Rojcewiczmand A. Schuwer, Kluwer.
10. Husserl, Edmund. (1970). *The crisis of European and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr, Evanston .IL: Northwestern University Press.
11. Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity.
12. Welton, Donn. (2003). *The new Husserl: a critical reader*, Indiana University Press.
13. Schuhmann, Karl, Smith, Barry. (1985). *Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I*. *Review of Metaphysics* 38, 763–93.

همدلی در سنت پدیدارشناختی^۱

جیمز جاردینه و توماس سانتو

مترجمان: سید آصف احسانی* حسن رضا خاوری**

درآمد

در چند سال گذشته، بحث پرجنب و جوشی پیرامون این موضوع در گرفته است که پدیدارشناسی آیا و چگونه می‌تواند به پژوهش‌های معرفت اجتماعی مدد رساند؟ به ویژه برخی تردید دارند که آیا توصیفات پدیدارشناختی اول شخصی از تجربه بین الذهانی و کنش متقابل می‌تواند نظریه‌های مشخصی را درباره معرفت اجتماعی تأیید یا رد کند (به عنوان نمونه، Spaulding 2015). در برابر این گونه ارزیابی‌ها، هدف جستار حاضر ارائه مروری از بحث غنی و مفصل همدلی است که در سنت پدیدارشناختی یافت می‌شود، آن‌هم با تمرکز ویژه بر جنبه‌هایی از این بحث که باورمندیم بینش‌های مهم و ظریفی درباره مناسبات معاصر در بردارد.

1. The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy, Edited by Heidi L. Maibom, London, Routledge, 2017, pp 86-97.

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه (asifehsani2008@gmail.com).

** دانش‌آموخته فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه (khawari87@gmail.com).

در ادامه، رهیافت ما به شرح زیر خواهد بود. ابتدا، ما به بررسی روایت همدلی ارائه شده توسط دو فیلسوف پدیدارشناس، یعنی هوسرل و اشتاین، خواهیم پرداخت که نوشته‌هایشان درباره این موضوع را غنی‌ترین و روشن‌ترین می‌دانیم و استدلال‌های آن‌ها را برای ادعاهای زیر توضیح خواهیم داد: (۱) همدلی یک شیوه تکین از تجربه التفاتی است، (۲) با این حال، شکل اصلی همدلی می‌تواند ادراک گونه توصیف شود، و (۳) اینکه شکل سامان‌یافته‌تر همدلی شیوه تخیل‌گونه‌تری برای فهمیدن اشخاص دیگر از چشم‌انداز شخصی خودشان دارد. سپس، فراتر از هوسرل و اشتاین، انواع متفاوتی از دستاوردهای همدلانه را بررسی خواهیم کرد که بیشتر به لحاظ اجتماعی یا جمعی و به طرزی باشکوه میانجی شده‌اند، یعنی همدلی متقابل، تعاملی، مشترک و جمعی، و همچنین اهمیت نقش‌های اجتماعی و گونه‌بندی.

۱. همدلی به مثابه یک شکل متمایز از تجربه التفاتی

اصطلاح انگلیسی "empathy" (همدلی) تنها به آغاز قرن بیستم برمی‌گردد، زمانی که نخستین بار توسط تیچنر (1909) برای ترجمه مفهوم *Einfühlung* ابداع شد که توسط لیپس (Lipps)، فیلسوف و روانشناس آلمانی، استفاده شده بود. با این که این اصطلاح نخستین بار در زیبایی‌شناسی آلمانی قرن نوزدهم برای تعیین توانایی «احساس شخصی به» (Ein-fühlen) آثار هنری (Vischer 1873) پدید آمده بود، اما پیوند کنونی همدلی با روابط بین فردی تا حد زیادی در کار لیپس قابل ردیابی است. لیپس به نحو اساسی، به‌ویژه برای اهداف ما، توأمان منبع الهام و نقطه تقابل برای پدیدارشناسان است. بنابراین، شرح ویژگی‌های اصلی روایت لیپس می‌تواند به روشن شدن موضع خود این پدیدارشناسان نیز کمک کند.

لیپس ادعا دارد که سه منطقه مجزا برای آگاهی وجود دارد؛ یعنی آگاهی از چیزها، آگاهی از خود و آگاهی از خودهای دیگر. درحالی که منطقه اول همچون سرچشمه ادراک حسی آن و منطقه دوم همچون سرچشمه ادراک درونی است، اما آگاهی ما از خودهای دیگر در همدلی ریشه دارد، که بدین لحاظ باید به عنوان یک مفهوم اساسی هم برای روانشناسی و هم برای جامعه‌شناسی درک شود (۱۹۰۹: ص. ۲۲۲؛ ۱۹۰۷: ص. ۷۱۳). در نتیجه، نزد لیپس، همدلی «نامی برای وضعیت بدیع و تقلیل‌ناپذیر، و در عین حال شگفت‌انگیز» است، یعنی به معنای توانایی «فهم مشترک» حالت‌های ذهنی خارجی «در و با» ادراک حسی از بدن‌های خارجی است. ادعای لیپس مبنی بر اینکه همدلی سرچشمه تقلیل‌ناپذیر آگاهی از اذهان دیگر است، تا حدودی از این باور وی ناشی شده است که فهم اساسی ما از ذهن‌های دیگر، به جای اینکه در قیاس استنتاجی ریشه داشته باشد، بیشتر یک دست‌آورد «بی‌واسطه» است. به هر حال، او سریع می‌افزاید که این مورد نباید ما را باورمند سازد که می‌توانیم عین خشم دیگری را «بینیم» یا «بی‌واسطه بشناسیم»؛ زیرا نفس آن خشم [برای ما] چیزی درک‌ناپذیر است، چنان‌که تنها توسط شخصی که آن را احساس می‌کند، به گونه مستقیم شناخته می‌شود؛ بلکه آگاهی ما از وضع عاطفی شخص دیگر «در» بیانات بدنی او را نه به تجربه مستقیم آن حالت، بلکه باید به آنچه که لیپس «غریزه همدلی» می‌خواند، نسبت داد که خود دو مؤلفه دارد: «میل به بیان»^۱ و «غریزه تقلید»^۲ (۱۹۰۷: ص. ۷۱۳-۱۴).

پیشنهاد لیپس به‌طور خلاصه این است که وقتی کسی از نظر ادراکی با بدن دیگری

-
1. tendency of expression
 2. instinct of imitation

روبرو می‌شود که به لحاظ جسمانی به شیوه خاصی پیچ‌وتاب خورده است، همدلی‌کننده میل غریزی به تقلید از پیچش بدن دیگری را [در خود] احساس می‌کند. اگر این پیچش بدنی [دیگری] با پیچشی که همدلی‌کننده قبلاً در بیان غریزی یک احساس اجرا کرده بوده، همخوان شود، آن‌گاه میل او به تقلید از آن [پیچش دیگری]، به نوبه خود، تجربه‌ای را بازتولید می‌کند که همدلی‌کننده پیش از این احساس داشته است. سپس، این احساس یادآوری شده بر «بازنمود» یا «تأمل در» (*vogestellt*, *hineingedacht*) ایما و اشاره دیگری تأثیر می‌گذارد، انگار که بدان وابسته است و تلویحاً همان را می‌گوید (۱۹۰۷: ص. ۷۱۸-۱۹؛ مقایسه ۱۹۰۹: ص. ۲۲۸). افزون بر این، لیبس ادعا می‌کند که همدلی به توانایی نسبتاً ضعیف و اولیه محدود نمی‌شود تا حالت‌های عاطفی (گذشته) خود را در ژست‌های بدنی افراد نشان دهد؛ بلکه در گام دوم، فاعل همدلی‌کننده به‌طور غریزی تحریک می‌شود تا به گونه دیگر احساس یادآوری شده را در اکنون احساس و بیان کند. در نتیجه، تا هنگامی که روند طبیعی همدلی کردن توسط شرایط داخلی یا خارجی متوقف نشود، همدلی به‌طور غریزی به حالت همدردی یا مشارکت عاطفی (*Sympathie, Mitfühlen*) بسط می‌یابد، که در آن فاعل همدلی‌کننده نه تنها یک حالت ذهنی را چونان امر متعلق به ژست دیگری آشکار می‌سازد، بلکه در واقع از خلال عاطفه مربوطه، دیگری را احساس و «با» او زندگی می‌کند (۱۹۰۷: ص. ۷۱۹-۲۰).

اینک، ادعای اصلی لیبس که همدلی دستاورد تجربی تکین، تقلیل‌ناپذیر و بی‌واسطه (مثلاً غیراستنباطی) و یک سرچشمه اساسی برای آگاهی از ذهن‌های دیگر است، توسط پدیدارشناسان اقتباس و به نحو قابل توجهی رادیکال‌سازی شده است.

بدین سان، اشتاین در رساله دکتری اش، «در باب مسأله همدلی»، در ۱۹۱۷ که هوسرل راهنمای آن بود، تأیید می‌کند که همدلی «نوعی کنش تجربی از گونه خودش» است، و آن را به‌عنوان «تجربه آگاهی خارجی به‌طور کلی» یا «تجربه سوژه‌های خارجی و تجربه زیسته آنها» تعریف می‌کند (1917: p. 11, 1, ترجمه اصلاح‌شده [5, 20]). به‌هر حال، هوسرل و اشتاین نه تنها تقریباً تمام جزئیات روایت لپس از همدلی را مورد انتقاد قرار دادند (مثلاً: هوسرل 6-70, 38-41, 20-1905؛ اشتاین 4-22, 18-11, 1917)، بلکه قاطعانه تفسیر کاملاً متفاوت از این جهت‌مندی تجربی و معرفتی بنیادین نسبت به دیگران ارائه کردند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این اختلاف، تأکید پدیدارشناسان بر این موضوع است که بی‌واسطگی و متمایز بودن همدلی نه تنها به خاطر ویژگی غیراستدلالی آن است، بلکه همچنین به خاطر تقلیل‌ناپذیری آن به یک فرایند لپسی است که عناصری از ادراک بدنی، تجربه ذاتی و سرانجام پیش‌افکنی را ترکیب می‌کند. این ادعا دو مؤلفه کلیدی دارد که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت.

(یکم) آن سان که اشتاین یادآور می‌شود، ارزش توضیحی روایت لپس زیرسؤال است؛ زیرا کسی که یک موجود عینی را دریافته که حرکاتش باعث یادآوری ژست‌های بیانی و پیشین خود او شده است، به «پدیدار تجربه زیسته خارجی دست نمی‌یابد، بلکه به تجربه زیسته خودش می‌رسد که با مشاهده ژست‌های خارجی برانگیخته شده است» (۱۹۱۷: ص. ۲۳، ترجمه اصلاح‌شده [۳۶]). یعنی اینکه برای بازشناسی شباهت میان تجربه‌های خود و تجربه‌های دیگری، فرد ابتدا باید درکی از آنچه دیگری تجربه می‌کند، داشته باشد. و لذا به لحاظ منطقی، این پیشنهاد مغشوش است که هرگونه فهمی از ذهن‌های دیگر اساساً باید بر بازتولید تجربه گذشته



خودمان بنا شود تا بتوان به‌طور فرضی به حالت ذهنی جاری دیگری تقرب جست. در واقع، به نظر می‌رسد چنین توضیحی بیشتر برای تبیین سرایت عاطفی یا تقلید حرکتی مناسب است، تا برای درک معرفتی از ذهن‌های دیگر (۱۹۱۷: ص. ۲۳-۲۴). مسلماً نگرانی اساسی‌تر که اشتاین نسبت به دیدگاه لیپس مطرح می‌کند، این است که در مدل‌سازی درک همدلانه بنیادی ما از ذهن‌های دیگر بر اساس (طرح) تجربه خود، این واقعیت پدیدارشناختی نادیده گرفته می‌شود که داده‌شدگی حیات ذهنی دیگران به‌طور کامل از داده‌شدگی حیات ذهنی خود فرد متفاوت است؛ چون ساختار متمایز خود را دارد که تأمل پدیدارشناختی می‌تواند آن را آشکار کند (۱۹۱۷: ص. ۱۴، ۱۷). با این همه، روبه‌رو شدن با غم شخص دیگر از احساس اندوه شخصی یا یادآوری غمی که قبلاً احساس کرده‌ایم، متفاوت است (۱۹۱۷: ص. ۱۱). و اگر در مواجهه با غم دیگری، فرد خود را در حال شریک شدن در غم دیگری یا همدردی با آن بیابد، پس این غم مشترک یا غم همدلانه دسترسی همدلانه بنیادینی نیست که فرد به غم دیگری داشته باشد، بلکه چیزی پیچیده‌تر است که بر اساس آن ساخته شده و آن را پیش‌فرض می‌گیرد (۱۹۱۷: ص. ۱۴، ۱۷-۱۸). به‌طور خلاصه، همدلی و خودآگاهی (با شکل‌های گوناگونش) نه تنها موضوع متفاوتی را هدف می‌گیرند، بلکه به‌عنوان تجربه‌های التفاتی از حیث انواع و ترکیب نیز به گونه بنیادین متفاوت هستند.

(دوم) افزون بر این، هوسرل و اشتاین هر دو به پیش‌فرض زیربنایی لیپس مبنی بر اینکه هر آنچه از شخص دیگر به گونه مستقیم قابل تجربه است، صرفاً ویژگی‌های فیزیکی بدن او است، با این استدلال حمله می‌کنند که چنین فاصله مفروض میان ذهنیت بیرونی و داده‌شدگی مستقیم کاملاً در تضاد با آشنایی زیسته ما با دیگران قرار

دارد. همان‌طور که هوسرل می‌گوید، شکل اصلی همدلی بیشتر «تجربه بی‌واسطه دیگران» است، که در آن درک مستقیم ما از شخص دیگر صرفاً به نحو غریزی با آن همراه نشده است، بلکه برعکس متضمن «تجربه مشخص از تجربه‌های زیسته دیگری» است، [چنان‌که] این انسان «کمال‌یافته همچون کسی است که تجربه اصیل از بدن (دیگری) دارد» (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۳۸۵، ۲۰۸).

همان‌طور که در بخش بعدی روشن خواهد شد، به جای آغاز با این پیش‌فرض که ذهن‌های دیگر موجوداتی (رؤیت‌ناپذیر) هستند که فقط از طریق فرافکنی حالات ذهنی خود شخص دسترس‌پذیر می‌شوند و گرنه اجسام بی‌جان هستند (لیپس)، اما روایت پدیدارشناختی از همدلی با این کوشش آغاز می‌شود که معنا و شیوه‌ای را به گونه نظام‌مند مفصل‌بندی می‌کند که در آن دیگران مستقیماً به مثابه اشخاص اندیشمند رؤیت‌پذیر شوند.

بنابراین، همدلی برای پدیدارشناسان هم حالت اصلی دسترسی به ذهنیت دیگران است و هم شکلی تقلیل‌ناپذیر از تجربه التفاتی با ساختاری تکین. همان‌طور که در دو بخش بعدی خواهیم دید، این حالت تکین از التفاتیت در عین اینکه چند-لایه است، حالت‌های گوناگون از کمال را با هم ادغام می‌کند. به‌علاوه، هرچند این ادعا که همدلی ساختار التفاتی خاص خودش را دارد، تصریح می‌کند که کنش‌های همدلانه از کنش‌های التفاتی دیگر تشکیل نشده یا با آن‌ها این‌همان نیست، اما این امر مانع از نمایش برخی ویژگی‌های بارز حالت‌های دیگر التفاتیت نمی‌گردد. درحالی‌که شکل اولیه همدلی می‌تواند به عنوان تجربه ادراک‌گونه^۱ توصیف شود،

1. perception-like

شکل فعال‌تر همدلی بیشتر همانند تخیل است.

۲. همدلی ادراک‌گونه

یکی از ویژگی‌های جالب توجه در روایت‌های پدیدارشناختی از همدلی، این ادعای مکرر است که شکل اولیه همدلی با تجربه ادراکی از موجودات نا-اندیشا، در ویژگی‌های مهم مشترک‌اند، بدون اینکه دقیقاً با همدیگر این همان باشند. یک صحنه ادراکی را تصور کنید که ممکن است با توصیف زیر بیان شود:

(۱) «در گذر از گوشه خیابان، ماشین آبی را دیدم که مستقیماً به سوی من در حرکت بود.»

(۱) نوع خاصی از صحنه ادراکی بیان می‌شود، و فردی با تأمل در آن ممکن است برخی ویژگی‌های کلی از تجربه ادراکی را شناسایی کند، که از آن میان ما فقط بر سه مورد تأکید داریم: الف) در ادراک موضوعی مانند «ماشین آبی» و یا وضع امور^۲ مانند «یک ماشین آبی در حال حرکت به سوی من»، آنچه ما به‌طور مستقیم و بی‌واسطه با آن مواجه می‌شویم، فقط خود همین موضوع ادراک‌شده یا وضع امور آن است. در چنین مواردی، ما موضوعی را برمی‌گیریم که برای ما همچون موضوع فضازمانی‌ای^۳ آشکار می‌شود که واقعاً پیش روی ما/است. این از شیوه‌ای که ما موضوعی را تجربه می‌کنیم و به آن «تخیل» گفته می‌شود، به نحو قابل ملاحظه‌ای متفاوت است: در تخیل «یک ماشین آبی در حال حرکت به سوی من»، ما نوعاً موضوع خیالی را با موجود بدنمای

-
1. non-minded
 2. state of affairs
 3. spatiotemporal object

واقعی که به سوی ما راه افتاده است، این همان نمی‌دانیم. می‌توانیم این ویژگی ادراک را جهت‌مندی^۱ بخوانیم. ب) یک ویژگی کلی دیگر از تجربه ادراکی نقش معرفتی آن است، یعنی ویژگی‌ای که می‌تواند مبنای توجیهی محکمه‌پسند برای داوری‌های (ادراکی) ما فراهم نماید. شخصی که فکر می‌کند امروز صبح تقریباً زیر گرفته شده بود، بدین خاطر چنین می‌اندیشد که قبلاً تجربه ادراکی از حرکت سریع ماشین به سوی خود داشته است. این شخص را با کسی مقایسه کنید که عین همین باور را دارد اما هیچ تجربه ادراکی مشابه [از قبل] نداشته است. شخص نخست قطعاً توجیهی برای باور خود دارد، حتی اگر باورش در نهایت نادرست باشد، اما فرد دوم فاقد آن است. به این ویژگی / اهمیت توجیهی ادراک گفته می‌شود. ج) ویژگی نهایی ادراک چیزی است که ما آن را خصوصیت چشم‌اندازی^۲ می‌نامیم. تجربه ادراکی بیان‌شده در (گزینه الف) تجربه‌ای از موضوع فضازمانی در حال حرکت است، اما این تجربه موردی است که در آن موضوع متحرک در پرتو یک جنبه^۳ یا چشم‌انداز خاص آشکار می‌گردد، یا دقیق‌تر، در پرتو سلسله ابعادی ظاهر می‌شود که به‌مثابه ماشین آبی در حال حرکت به ادراک‌کننده نزدیک می‌شود. در تمام این زنجیره، ادراک‌کننده هیچ جنبه نو را به‌عنوان موضوع نو تجربه نمی‌کند، بلکه دقیقاً همان ماشین را به‌عنوان پدیدار شونده‌ای در پرتو جنبه‌های نو می‌بیند؛ به این معنی که با هر تغییر جنبه، برخی از ویژگی‌های رؤیت‌پذیر یک موضوع این همان (به نحو آشکارتر) رؤیت‌پذیر می‌شود، درحالی‌که ویژگی‌های

-
1. directness
 2. perspectival character
 3. aspect

دیگرش از رؤیت‌پذیری بازمی‌ماند. به‌طور خلاصه، حتی در یک ظهور ادراکی گذرا می‌توان میان حضور موضوع و جنبه رؤیت‌پذیری آن به لحاظ پدیدارشناختی تمایز قائل شد، چنان‌که موضوع قابل تقلیل به جنبه نیست، و جنبه فقط تا حدی آن را آشکار می‌سازد (هوسرل ۱۹۰۷؛ مرلوپونتی ۱۹۴۵).

ما اکنون می‌توانیم ملاحظه کنیم که تجربه همدلانه تا چه اندازه می‌تواند این ویژگی‌های کلی را تجسم ببخشد. تجربه‌ای را در نظر بگیرید که با توصیف زیر بیان شده است:

(۲) «در گذر از گوشه خیابان، دیدم کسی با عصبانیت به من خیره شده است.»

این تعبیر چندان دقیق نیست که اگر کسی به گوشه‌ای بپیچد و با چنین شخصی روبرو شود، چیزی که به لحاظ تجربی با آن آشنا می‌شود صرفاً یک موجود بی‌جان است. بنابراین، ممکن است کسی از این (تعبیر) استنباط کند که فهم همدلانه از نگاه خشم‌آلود دیگری باید در قابلیت اضافی ریشه داشته باشد که حالت‌های ذهنی را به نحو داده‌شدگی مستقیم القا می‌کند. هرچند به لحاظ پدیدارشناختی نیز این ادعا نادرست است که آنچه مستقیماً در گزینه (۲) آشکار می‌شود، ضرورتاً همان است که در گزینه (۱) آشکار شد، و اینکه کسی که به گوشه خیابان می‌پیچد، فقط می‌اندیشد که کسی با عصبانیت به او خیره شده است، زیرا موجود (کاملاً فیزیکی) که او ادراک می‌کند، از آن نوعی است که فرآیند استنتاج یا شبیه‌سازی را به حرکت درمی‌آورد. برعکس، توصیف دقیق‌تر این تجربه به سادگی ادعا می‌کند که آنچه مستقیماً آشکار می‌شود، فقط شخصی است که با عصبانیت به او خیره شده است، و این با قطع نظر از هر گونه فرآیند تخیل یا تفکر است که شخص ممکن است انجام دهد. در



صحنه‌های تجربی مانند این، آنچه از حیث تجربی بلافاصله در برابر ما وجود دارد، مطمئناً یک پیکر مادی صرف نیست، بلکه یک شخص است، که حالت چهره‌اش هیجانی را نشان می‌دهد (ر.ک: Husserl, 1912-16: p. 252).

بنابراین، به نظر می‌رسد که یک توصیف قاطع^۱ با این ویژگی ادراکی تجربی (الف) تطابق می‌یابد، چون در اینجا موضوع التفاتی تجربه ما (یعنی شخص خیره شده با عصبانیت به ما) که مستقیماً برای ما آشکار می‌شود، به نحو رؤیت‌پذیری آنجاست. چنانچه توجه داشته باشیم که چنین مواردی، ویژگی (ب) را نیز نمایش می‌دهند، این ادعا وزن بیشتری پیدا می‌کند. شخصی که در حال تجربه مورد (۲) است، مطمئناً توجیهی محکم‌پسند دست‌وپا خواهد نمود تا باورکردنی شود که «شخصی با عصبانیت به من خیره شده است» نه اینکه «یک تکه گوشت «غضبناک‌نظر» جلوی من ایستاده است» - درواقع، چنانچه او به دومی باور داشته باشد و ادعا کند که به لحاظ ادراکی در انجام این کار موجه است، آن‌گاه شاید او را متهم نماییم که از گونه‌ای بیماری رنج می‌برد (یا شاید از اینکه به‌طور خاص فیلسوفی کله‌شق است). بنابراین، این ادعا قابل قبول به نظر می‌رسد که این صرفاً باورهایی درباره بدن دیگری نیست، بلکه همچنین حداقل برخی از آن‌ها به شخص دیگر به مثابه یک کل ربط پیدا می‌کند (به‌ویژه، این باور که او در حال حاضر خشمگین است)، که در چنین مواردی حکم ادراک‌گونه پیدا می‌کند. سرانجام، مواجهه با نگاه خشمگین دیگری، ویژگی (ج) را بازتاب می‌دهد، که در آن می‌توانیم بین موضوعی که مستقیم داده شده و جنبه‌ای که موضوع از طریق آن به لحاظ چشم‌انداز آشکار می‌شود، تمایز بگذاریم. درحالی‌که

1. compelling description

آنچه می‌بینیم، شخص خیره‌شده با عصبانیت به ما است، شخص خشمگین خیره‌شده همواره از یک جنبه معین داده می‌شود؛ با این همه، در هر لحظه از این صحنه ادراکی تنها برخی از ویژگی‌های بدن دیگری به گونه مستقیم رؤیت‌پذیر است.

هرچند، ممکن است کسی فکر کند که این نکته اخیر دقیقاً در برابر این ادعا قرار می‌گیرد که شکل اولیه همدلی با جهت‌مندی در ویژگی ادراک سهیم است. اگر پذیرفته شود که تنها برخی از ویژگی‌های بدن دیگری می‌تواند مستقیماً رؤیت‌پذیر باشد، آن‌گاه ممکن است به نظر آید که فهم دیگری به مثابه موجود اندیشمند هرگز با هیچ تجربه مستقیم از او به تنهایی محقق نمی‌شود. روایت پدیدارشناختی از همدلی این اعتراض را ملغی می‌سازد با تأکید بر اینکه حداقل وقتی سخن از نحوه ظهور دیگران به‌طور مستقیم برای ما پیش می‌آید، پیوند میان بدن و ذهن به‌عنوان یک ربط علی بین دو موجود جداگانه در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک ارتباط بیانی^۱ در نظر گرفته می‌شود (ر.ک: Jardine, 2015a, 2016). ما چهره‌ها و ژست‌های مستقیماً رؤیت‌پذیر شخص دیگر را صرفاً به‌عنوان رویدادهای فیزیکی بی‌معنی ادراک نمی‌کنیم. بلکه برای اینکه چنین حرکت‌های بیانی را مستقیماً در دیدرس داشته باشیم، باید معنای‌شان را فهمید، یعنی چیزی از حالت احساسی و شرایط عملی دیگران را باید دید:

همدلی با اشخاص چیزی نیست جز همان فهمی که احساس را درک می‌کند، یعنی آنچه بدن را در احساس خودش و در یگانگی احساسی‌ای که به دوش می‌کشد، می‌فهمد. انجام کنش همدلی به معنای درک ذهن به مثابه یک ابژه، توجه به وجود انسانی، دیدن انبوهی از مردم و... است. اینجا ما از بدن به مثابه حامل چیزی روانی درکی نداریم، به این

1. expressive relation

معنی که بدن همچون موضوع فیزیکی وضع شده (تجربه شده) است و سپس چیزی دیگر به آن افزوده شده است، چنان که بدن به عنوان چیزی در نسبت یا در ارتباط با چیزی دیگر درک می شود [بلکه] بدن آشکار می شود، اما آنچه ما انجام می دهیم کنش های ادراکی است، و آنچه ما می فهمیم اشخاص و شرایط شخصی «بیان شده» در محتوای آشکار شده بدن است. (Husserl 1912-16: p. 256, [translation modified 244])

در بیشتر موارد، ما ژست ها و حرکت های بدن دیگری را به عنوان تجسم بخش ذهنیت درونی، به مثابه حرکت هایی که توسط کسی زیسته شده است، تجربه می کنیم؛ ما آن ها را همچون حرکت هایی می بینیم که دیگری هدفمندانه به آن می رسد یا به طور ناخواسته گرفتارش می شود، البته هر کدام جهان ادراکی او را در جهات تازه ای هدایت می کند، یا اینکه آن را به مثابه جلوه های احساسات او می بینیم (اشتاین ۱۹۱۷: ص. ۶۱-۲، ۶۷-۸، ۷۵-۸۴؛ شلر، ۱۹۲۶: ص. ۲۶۰). بدین سان، ما اندام و پوست دیگری را به عنوان مکانی برای میدان های احساس می بینیم، چنان که هر گاه چیزی با بدن دیگری تماس یابد، ما این تماس را فوراً همچون لمسی زیسته و گاهی دردناک یا لذت بخش می فهمیم (اشتاین ۱۹۱۷: ص. ۵۷-۸). دوباره به نقل از هوسرل، «بدن نه تنها به طور کلی یک شیء است بلکه در واقع بیان ذهن است و در عین حال اندامی از ذهن» (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۱۰۲، ترجمه اصلاح شده [۹۶]). این نتیجه که حالت های ذهنی افراد دیگر اساساً رؤیت ناپذیر است، فقط از این مشاهده (معتبر) استنباط می شود که تنها ویژگی های جسمانی آن ها مستقیماً رؤیت پذیر هستند، (البته) اگر ما بدن را به عنوان موجود فیزیکی بی معنی تصویر کنیم. اما وقتی دریافتیم که بدن های خارجی مستقیماً به مثابه عرصه های بیان^۱ رؤیت پذیر هستند، چنین استدلالی به

شدت تضعیف می‌شود.

پیش‌تر تأکید شد که تجربه ادراکی از موضوعات غیربیبانی و همدلی ادراک‌گونه^۱ هر دو خصلت چشم‌اندازی دارند. راه دیگر برای پرداختن بدین نکته آن است که در همان کنش دیدن چیزی یا شخصی، ما موضوع دیده‌شده را به نحوی می‌فهمیم که بیش از آن‌چه بی‌واسطه به چشم می‌آید، اهمیت دارد. با رجوع به مثال پیشین، هنگام مواجهه با ماشین در حال حرکت به سوی ما، صرفاً یک کاپوت شناور و رها را نمی‌بینیم؛ بلکه به لحاظ ادراکی آن شیء را همچون ماشین تلقی می‌کنیم، و بدین لحاظ ما به آن به‌عنوان دارنده ویژگی‌های دیگر (مانند عقب، بخش زیرین، سقف و غیره) که فعلاً قابل رؤیت نیستند، «التفات ضمنی»^۲ داریم و به «نحو ضمنی»^۳ درک می‌کنیم. این ویژگی‌ها در ادراک ما «حضور ضمنی»^۴ دارند، چون آن‌ها به ما در [خلق] معنای کلی برای موضوع دیده‌شده کمک می‌کنند (هوسرل، ۱۹۱۸-۲۶: ص. ۳۹-۴۳).

از دیگر سو، وقتی از همدلی ادراک‌گونه سخن گفته می‌شود، بدن دیگری نه تنها به مثابه شیء مادی بیش از آنچه به چشم می‌آید دیده می‌شود، (بلکه) به‌عنوان بدنی بیانگر نیز دیده می‌شود که عناصری از زندگی تجربی دیگری را نشان می‌دهد. در نتیجه، با دیدن شخص دیگر نه تنها با بدن او در مادیتش از طریق ساختارهای رؤیت‌پذیر مستقیم و درک ضمنی آشنا هستیم؛ بلکه هوسرل مدعی است که برای فهمیدن بیانگری بدن او به یک «تصور» خاص از زندگی تجربی دیگری دست پیدا

-
1. perception-like empathy
 2. co-intend
 3. co-perceive
 4. co-present

می‌کنیم که به شیوه معین برای ما «حاضر سازی»^۱ می‌شود. بسیار حیاتی است که این ادعا اشتباه فهمیده نشود. از دیگر سو، هوسرل به‌طور ناگهانی اعتراف نمی‌کند که تماس همدلانه بنیادین ما با دیگران بر ظرفیت‌های تخیلی بنا شده است، بلکه، او پیوسته تأکید می‌ورزد تصویری که وی در ذهن دارد، صرف لحظه‌ای در ادراک ما از دیگری به مثابه یک کل بیانگر و متجسم است، لحظه‌ای که اساساً همان نقشی را دارد که توسط ادراک ضمنی^۲ در دیدن موضوعات غیربیانی ایفا می‌شود (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۲۰۸، ۱۷۰-۵ [۱۹۸، ۱۶۲-۶]).

بنابراین، تصور مورد نظر بیشتر یک احساس گنگ است که دیگری در معرض تجربه‌ی یک نوع خاص قرار می‌گیرد، یعنی موردی که دیگری نزد من «در» قالب حالات چهره و حرکات بدنی‌اش همچون [موجود] زنده دیده می‌شود. از طرفی، هوسرل نباید این‌گونه فهمیده شود که مدعی است درحالی‌که ویژگی‌های فیزیکی دیگری مستقیماً آرایه می‌شوند، ویژگی‌های ذهنی او صرفاً به‌گونه ضمنی حاضر سازی یا تصور می‌شوند. چنین ادعایی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا همان‌گونه که هوسرل اشاره می‌کند، بسیاری از چیزهایی که مستقیماً در اشخاص دیگر با آن مواجه می‌شویم، تنها در یک طرف تمایز ذهن و بدن قرار نمی‌گیرد، به بیان دیگر، از دم متجسم و تجربی هستند.

درواقع، احساسی وجود دارد که در آن هر حرکت از بدن دیگری مستقیماً آن‌گونه که هست، همچون امری «سرشار از روح»^۳، قابل رؤیت است. ملاحظه نمایید که ما

1. made present
2. co-perception
3. full of soul

چگونه «نشستن و برخاستن» یک شخص یا «شیوه راه رفتن، رقصیدن و سخن گفتن» او را می‌بینیم (ر.ک: Overgaard, 2012, 1912-16: p. 252). پس، این ادعای پدیدارشناختی که لحظه‌ی کارکردهای تصور در همدلی ادراک‌گونه به سادگی تأیید می‌کند که تجربه مستقیم ما از اشخاص به‌عنوان موجودات بیانگر به ضرورت مستلزم نوعی آگاهی مفصل‌بندی نشده^۱ است چنان‌که احکام تجسم‌یافته دیگری نه تنها برای سوژه همدلی‌کننده مستقیماً روشن است، بلکه همچنین [آنها را] آگاهانه به اندازه خود دیگری تجربه می‌کند.

۳. همدلی تخیل‌گونه^۲ و فهم میان‌فردی^۳

در آغاز این مقاله تأکید کردیم که مراد پدیدارشناسان از همدلی، تجربه ما از سوژه‌های دیگر و تجربه زیسته آنها است، و آنها مدعی هستند که چنین تجربه‌ای شامل دسته خاصی^۴ از کنش‌های التفاتی است. اکنون باید روشن گردد، این ادعای جسورانه تا حدی با این ملاحظه برانگیخته می‌شود که مواجهه ما با دیگران مستلزم نوع خاصی از تجربه ادراک‌گونه است، که دربرگیرنده جهت‌مندی، اهمیت توجیهی و ویژگی چشم‌اندازی^۵ تجربه ادراکی از موضوعات بی‌روح^۶ است، اما از این‌ها متفاوت می‌شود در اینکه مستلزم مواجهه مستقیم با شخص دیگر است که او به‌عنوان واجد

-
1. a certain inarticulate awareness
 2. Imagination-like
 3. interpersonal
 4. sui generis
 5. perspectival character
 6. inanimate objects

زندگی تجربی خاص خود بازشناسی می‌شود. هرچند، آشکارا اشتباه خواهد بود اگر فکر کنیم که تجربه (همدلانه) و فهم ما از زندگی‌های شخصی دیگران به تماس شبه‌ادراکی^۱ بی‌واسطه ما با آن‌ها محدود است. همان‌طور که اشتاین یادآوری می‌کند، هنگامی که غم و اندوه دیگری آن‌گونه که مستقیماً در حالات چهره‌اش نمایان شده، در برابر ما قرار می‌گیرد، ما اغلب «خود را تحت انقیاد آن احساس می‌کنیم» (۱۹۱۷: ص. ۱۹). به این معنا که درون‌مایه اهتمام همدلانه ما تنها این نیست که دیگری غمگین است، بلکه/ینکه او از چه چیزی غمگین است و چرا/ این وضع امور موجب غمگینی او شده است؟ در چنین مواردی، زندگی تجربی دیگری «به هیچ روی ابژه به معنای دقیق آن نیست. به بیان دقیق‌تر، مرا به درون خود کشانده است و من به هیچ وجه به این تجربه توجه نداشتم، بلکه متوجه ابژه آن بودم؛ [زیرا] من در جایگاه سوژه آن هستم». اینجا، ما صرفاً در حضور جسمانی دیگری به سوی او جهت‌دهی نمی‌شویم، بلکه تصور فعال‌تر نسبت به زندگی تجربی معطوف به جهان دیگری را ایفا می‌کنیم، آن را به ذهن ارائه می‌کنیم «انگار» که سوژه آن بوده‌ایم، به شیوه‌ای که بیشتر شبیه حافظه، انتظار یا تخیل است تا ادراک. مهم‌تر، اشتاین تأکید می‌ورزد که این ویژگی همدلی که او آن را شکلی از خود-جایگزینی^۲ یا بازتحقق^۳ خود توصیف می‌کند، از ویژگی بنیادی‌تر مشتق شده و توضیح می‌دهد که در بالا بحث شد (مثلاً ۱۹۱۷: ۱۰-۱۲، ۲۰ [۲۰-۲۱، ۱۸-۳۲-۳۳]). افزون بر این، همان‌گونه که دومی با تجربه

-
1. quasi-perceptual
 2. self-displacement
 3. re-accomplishment



ادراکی ما از موضوعات بی‌روح این همان نیست، این تصور یا بازتحقق فعال باید از تخیل متمایز گردد؛ زیرا دامنه متفاوتی از تجربیات (یعنی تجربیات دیگری را، نه یک اصلاح خیالی از خود) را هدف قرار می‌دهد و نوع متفاوتی از دستاورد و انگیزه معرفتی دارد (10-1: 1917; 2015b; cf. Jardine, 2015b). بنابراین، در اینجا نیز همدلی ویژگی تقلیل‌ناپذیری و تکین خود را حفظ می‌کند.

در همین راستا، هوسرل متذکر می‌شود می‌زانی که ما خودمان را برای داشتن درک کافی از کنش‌ها یا احساسات شخص دیگر درگیر می‌کنیم، عمدتاً به اهتمام‌های عملی ما بستگی دارد. در مواجهات روزمره‌مان با دیگران، اغلب به «بازنمایی شهودی از وجود انضمامی‌اندیش^۱ و زندگی ذهنی» رضایت می‌دهیم، به تعبیر دیگر، تجربه شبه‌ادراکی^۲ و مستقیمی که در آن شخص دیگر به گونه همدلانه فقط در مطابقت با «انواع کلی وجود انسانی» درک می‌شود (1915-17: ص. ۵۸۰، ۵۷۸؛ ر.ک. Taipale, 2016). یعنی، در شلوغی زندگی روزمره، ما اغلب علاقه نداریم به فراتر رفتن از درک اولیه‌مان از دیگری به‌عنوان نشانه‌ای از نوع کلی، «کسی»، یا همچون کسی که نوع خاصی از رفتار را به نمایش می‌گذارد (به عنوان فردی که تند راه می‌رود، با خوشحالی لبخند می‌زند، یا به فکر فرورفته است) و یا نوع یا نقش فرهنگی-اجتماعی خاصی را تجسم می‌بخشد (مسأله‌ای که در ادامه به آن بازخواهیم گشت). با این حال، اگر چنانچه ما چنین علاقه‌ای داشته باشیم، این امکان نیز برای ما فراهم است که درک همدلانه عمیق‌تر از رفتار دیگران را هدف بگیریم تا بکوشیم انگیزه‌های عملی،

1. concrete minded being

2. quasi-perceptual

ارزش‌ها و اهداف آن شخص را کشف کنیم (۱۹۱۵-۱۷: ص. ۷۳۲-۳). هوسرل ادعا می‌کند که این قابلیت ارتباط تنگاتنگی با دانش ما درباره شخصیت فردی آن شخص دارد. از یک سو، فهم عمیق کنش‌ها، احساسات و باورهای شخص دیگر از اینکه چه میزان دانش درباره شخصیت فردی دیگران داریم، سود می‌برد؛ و از سوی دیگر، چنین فهمی دقیقاً راه اندوختن و افزودن چنین دانشی است (۱۹۱۵-۱۷: ص. ۷۳۴-۵). در نتیجه، توانایی ما برای تحصیل فهم غنی‌تر از سیاق انگیزشی کنش‌های دیگری عالی به نظر می‌آید آن سان که در جریان روابط شخصی راسخ می‌شود، در روابطی که آشنایی معرفتی ما با شخصیت فرد دیگر به تدریج از طریق درک همدلانه مکرر و شاید، مشارکت ارتباطی، بهبود می‌یابد. (۱۹۱۲-۱۶: ص. ۲۸۶-۷، ۱۷۰) هرچند، هنگامی که شخصیت یک فرد را خوب بشناسیم، گاهی قادر می‌شویم از طریق تصور فعالانه و «احیا»ی چشم‌انداز عاملانه خود دیگری^۱ به فهم کامل‌تری از «چیستی» و «چرایی» کنش‌های او دست یابیم. این شامل بازنمایی شبه‌تخیلی^۲ وضعیتی است که «انگار» من دیگری بوده‌ام، البته با در نظر گرفتن ارزش‌ها، عادات، باورها و هدف‌های پایدار شخص دیگر، و بدین سان درک می‌کنیم که وضعیت دیگری چگونه/و را به کنش وامی‌دارد. همان‌گونه که هوسرل تأکید می‌کند، این امر با این تخیل ساده که من در موقعیت دیگری چگونه عمل خواهم کرد، کاملاً متفاوت است؛ زیرا ممکن است من قادر به تحصیل چنین فهمی باشم حتی اگر به وضعیت دیگری به روش کاملاً متفاوت پاسخ دهم، و به همین دلیل است که چنین تصور فعالی از وضعیت شخصی

1. "re-living" the other's own agential perspective
2. quasi-imaginatively

دیگری شکلی از همدلی است، و نه صرفاً شکلی از تخیل (۱۹۱۵-۱۷: ص. ۷۵۹، ۷۵۵-۶).

۴. از طبقه‌بندی اجتماعی به «همدلی جمعی»

برای به دست آوردن روایت چندبعدی از فهم همدلانه، پدیدارشناسان نوعاً تأکید کرده‌اند که ما باید از تمرکز صرف بر بیانگری بدنی فراتر برویم، و بفهمیم که زمینه‌های اجتماعی گسترده‌تر چه نقشی را ایفا می‌کنند که خود و دیگری در آن غوطه‌ورند (ر.ک: Szanto & Moran 2016; León & Zahavi 2016; Chelstrom 2015 and 2016). (2013) به‌طور کلی، ممکن است کسی تعدادی از مسائل مرتبط اما متمایز را در خصوص همدلی در زمینه‌های جمعی و اجتماعی گسترده‌تر شناسایی کند. نخست، این مسأله ناظر به جهت‌کنش‌های همدلانه و متناظر با دو طرف (سوژه و ابژه) نسبت رابطه‌ی همدلانه است. به‌عنوان مثال، از حیث رابطه همدلی‌کننده-هدف^۱، ممکن است بخواهیم بدانیم که آیا ما رابطه فرد-بافرد یا فرد با جفت‌هایی از افراد، فرد با گروه یا گروه با گروه داریم. مسأله دیگر در خصوص نقش متقابل و تعامل^۲ میان همدلی‌کننده و هدف است، ممکن است این‌ها افراد باشند یا بالقوه گروه‌ها باشند. سرانجام، پدیدارشناسان کلاسیک درباره ارتباط میان همدلی و حیث‌التفاتی جمعی مباحث مفصلی را مطرح می‌سازند. در واقع، به جرات می‌توان گفت که پدیدارشناسی نخستین سنت فکری بود که نه تنها هر دو مسأله را بلکه به علاوه، روابط متقابل پیچیده آن دو را به‌طور کامل بررسید (بنگرید: Stein, 1922; Gurwitsch; Walther 1923).



-
1. the empathiser-target relation
 2. the role of reciprocity and interaction

Szanto ؛ Scheler 1926a, 1962b ؛ Husserl 1905–1921-28 ؛ Schütz 1932؛1931 ر.ک. هدف ما در ادامه برجسته کردن این مسأله است که همدلی چگونه می‌تواند از طریق زمینه‌های تعاملی و اجتماعی گوناگون میانجی‌گری کند و مطابق آن، صور اجتماعی گوناگون را بپذیرد. ما پیش از اینکه برخی از صور مازادِ فهم میان‌فردی یعنی *همدلی متقابل و تعاملی* و سرانجام *همدلی مشترک و جمعی* را مدنظر قرار دهیم که توسط پدیدارشناسان بحث شده است، با در نظر گرفتن نقش طبقه‌بندی اجتماعی در همدلی آغاز خواهیم کرد.

مسأله مهمی که مسلماً در مباحث معاصر به اندازه کافی بازشناسی نشده است، مربوط به نقش مرکزی *طبقه‌بندی اجتماعی* در همدلی است، مسأله‌ای که به‌طور مشروح در جامعه‌شناسی پدیدارشناختی شوتز مورد بررسی قرار گرفته است. شوتز قاطعانه استدلال کرده است که در همه موارد واقعی مواجهه میان‌فردی، شما با یک طبقه‌بندی کمابیش شفاف و مشخص یا خوش‌نما از دیگر(ان) سروکار دارید. افزون بر این، این فرآیند مرزهای واضح و مشخص ندارد، آن‌گونه که معمولاً انتقال متقابل یا متداخل از دیگری شخصی و کمابیش انضمامی در مواجهه مستقیم چهره به چهره با نماینده‌ی «بی‌نام و نشان» یا به نیابت از طبقه اجتماعی رخ خواهد داد. چنین طبقه‌بندی برای شوتز مستلزم شناخت و به چنگ آوردن یک «شبکه عینی از معانی»^۱، عملکردها یا واقعیت‌های اجتماعی است که سوژه‌ها همواره و از پیش در آن غوطه‌ورند. برای نمونه، وقتی به پستی‌ای که تازه نامه‌ای را به دست شما داده است، سلام می‌کنید، شما به نحوه همدلانه‌ای با مرد جوان زیبا و خندان و همچنین مردی ناشناس که امروز

صبح مشتاقانه منتظرش بودید، آشنا می‌شوید و حتی ممکن است با نماینده فوق‌العاده صمیمی خدمات دولتی آشنا شوید که اخیراً به خاطر کارمندان بد اخلاق و حقوق پرداختی بخورنمیرش مورد انتقاد قرار گرفته بود (Schutz & Schütz, 1932: p. 90-227; cf. Zahavi, 2010; Luckmann, 1974: p. 98-139).

به همین منوال، گورویچ مدعی است که دیگران همواره در افق‌های معنایی کمابیش آشنا، شفاف و در عین حال معمولی، به‌عنوان «حاملان نقش‌ها»^۱ و نیز تا حدی در «وضعیت» اجتماعی خاص داده می‌شوند. (Gurwitsch: 1931, p. 111). او چنین بیان می‌کند:

[دیگران] «ناگهان»، «تصادفی» یا «شانسی» ظاهر نمی‌شوند. برعکس، آن‌ها بی‌واسطه همچون موجود عینی در وضعیت «درهم‌تنیده» پدیدار می‌شوند. نه تنها هر «چیز انسانی» به گونه غیرمنتظره و گاه و بیگاه پدیدار می‌شود؛ بلکه حقیقت مسأله این است که این شرایط در افق‌هایی رؤیت‌پذیر می‌شوند که در آن‌ها فروشندگان، خریداران ناشناس، تأمین‌کنندگان، کارفرمایان، شنوندگان، خوانندگان، اربابان، خدمات و غیره نقش خود را ایفا می‌کنند. (Gurwitsch: 1931, p. 97)

به‌علاوه، گورویچ مدعی است که حتی حالت‌ها و ژست‌های بنیادین چهره مانند تکان دادن دست و چین خوردگی پیشانی «به خودی خود صریح نیستند»، بلکه به بیان دقیق‌تر، فهم چنین «پدیدارهای بیانی به‌راحتی از دانش درباره وضعیت به دست می‌آید که در آن وضعیت من با دیگران هستم، و در این دانش به‌عنوان یکی از لحظات آن وضعیت گنجانده می‌شوم». (Gurwitsch: 1931, p. 113) اینجا، گورویچ آشکارا از

1. bearers of roles

ایده «دستور زبان جهانی» شیلر که مناسبات «ابتدایی» میان تجربه و بیان آن را تنظیم می‌کند، فاصله می‌گیرد. (Scheler, 1926 b: p. 11 ;cf. Husserl, 1912–16: p. 5-174)

دیگر شکل مهم همدلی در جایی خلق می‌شود که همدلی‌کننده و هدف، به شیوه‌های گوناگون، در همدلی‌ورزی مستقیماً تعامل نمایند، و حتی ممکن است در فعالیت مشترک مشارکت جویند.

نخست، چیزی را ملاحظه کنیم که می‌توانیم همدلی متقابل بنامیم، و به‌عنوان مثال، آن‌چه را که اشتاین با پیروی از لیپس، به همدلی تکراری و همدلی واکنشی دسته‌بندی می‌کند (۱۹۱۷: ص. ۱۸، ۸۸-۹). اینجا، محتوای التفاتی کنش همدلانه سوژه س ۱ نسبت به ی ۱، شامل کنش همدلانه دیگر سوژه س ۲ با ی ۲ می‌شود، درحالی‌که ی ۲ ممکن است به سوی سوژه‌های شخص ثالث معطوف شده باشد (یعنی تکراری) یا به سمت خود س ۱ (یعنی همدلی واکنشی). چنین چیزی ممکن است بدون این افتراض واجب رخ دهد که س ۲ فهم همدلانه‌ای از همدلی‌ورزی س ۱ دارد یا به هر نحوی به آن توجه می‌کند. هرچند، معمولاً در چنین شرایطی هر دو سوژه به گونه متقابل متوجه می‌شوند که آنها با یکدیگر (و مواضع همدلانه‌شان) همدلی می‌کنند، و چنین فهمی ممکن است از حیث بیان صریح باشد یا نباشد.

یک مورد مرتبط اما متمایز، همان چیزی است که گوروپچ در قالب اصطلاحات «باهم بودن در وضعیت مشترک»^۱ و به‌طور خاص، در وضعیت «همکاری» درباره اقدام هماهنگ، یا به‌طور کلی، به اصطلاح «همبسته هم بودن»^۲ بررسی کرده است. بر

1. being together in a common situation
2. consociate being together

اساس دیدگاه گورویچ، با صرف تعین بخشیدن و دریافتن نقشی که شما ایفا می‌کنید، یا با مشارکت فعال در یک وضعیت، و شاید حتی با هماهنگ کردن کنش‌های خود با دیگران، یا همکاری کردن برای دستیابی به یک هدف مشترک، شما به فهم عمیق از نقش‌های دیگران دست پیدا می‌کنید. این به نوبه خود فهم غنی‌تری از تمایلات، انگیزه‌ها و مقاصد دیگران را امکان‌پذیر می‌سازد، زیرا این مسأله شما را با سیاق «ارتباط»ی آشنا می‌سازد که مختص آن وضعیت است و مقاصد و انگیزه‌های عاملان را ره‌نمایی می‌کند. پس به عبارتی، شما یک «دید درونی»، یعنی از درون وضعیت باهم بودن به دست می‌آورید.

شخص هنگامی که با شریک زندگی‌اش مشورت می‌کند، با خواسته‌ها، هدف‌ها و علایق شریک زندگی خود روبرو می‌شود که حتی وقتی به صراحت بیان نشده باشند، با تنظیم این چیزها به دست می‌آیند. با توجه به طرز رفتار شریک زندگی در طول گپ‌وگفت‌ها می‌توان هدف‌ها، انگیزه‌ها و دیگر چیزهای او را کشف کرد. یکی طرز رفتار خود را با احترام به موضع اتخاذشده توسط شریک زندگی‌اش سازگار می‌کند [...] در نتیجه، طرز رفتار خود شخص در این موقعیت با دیگری همخوان شده و به او اهمیت می‌دهد. (Gurwitsch 1931: p.105)

مسأله در اینجا صرفاً این نیست که چنین «همدلی تعاملی»، آن گونه که کسی بخواهد بنامد، هماهنگی فعالیت مشترک بین شریک‌های زندگی را تسهیل می‌کند - هرچند، ممکن است چنین شود - بلکه همچنین، و برعکس، نفس واقعیت باهم بودن در وضعیت مشترک با نقش‌های معین برای هر شخص، یا حتی در وضعیتی با هدف‌های مشترک و اقدام هماهنگ، سرنخ‌هایی برای همدلی کردن به گونه متقابل

فراهم می‌سازد که ممکن است واقعاً به راحتی در دسترس نباشد یا به هیچ وجه در دسترس نباشد.

سرانجام - و احتمالاً بحث‌برانگیزترین مورد - امکان همدلی مشترک یا جمعی است. همدلی مشترک در مواردی اعمال می‌گردد که در آن‌ها جفتی از افراد یا حتی گروهی کاملاً حاضر موضوع همدلی است، اینکه اعضایش در حرکتهای بدنی هماهنگ‌شان، حالت التفاتی مشترک یا صحنه تجربی را نشان می‌دهند. مثال گویا برای همدلی مشترک، سناریوی معروف شیلر درباره والدین، ای و بی، است که به خاطر فقدان فرزند متوفای خود سوگواری می‌کنند، درحالی‌که یک دوست (سی)، آن‌ها را می‌بیند که بر بالین بچه ایستاده‌اند، از باب همدلی احساس مشترک‌شان را می‌فهمد و سرانجام درباره مصیبت‌شان ابراز همدردی می‌کند (Scheler 1926 b: 12-13).

به‌علاوه، ممکن است مواردی وجود داشته باشد که در آن‌ها سوژه‌های همدلی‌کننده به گونه مشترک در فهم همدلانه جمعی درگیر شوند و بدین‌سان، یک جفت یا گروهی از همدلی‌کنندگان را تشکیل دهند. در این زمینه، می‌توان پرسید که آیا انجمن‌ها، شرکت‌ها یا گروه‌های دیگر می‌توانند سوژه‌های مناسب (و نه صرفاً ابژه‌های) همدلی کردن باشند، یا خیر؟ (ر.ک: Szanto, 2015)

در صورت امکان، کنش همدلی نه تنها بین اعضای فردی توزیع می‌شود، بلکه، به عبارتی، سوژه جمعی را چونان حامل خود دارد. اما حتی اگر کسی امکان این صور بی‌حد و مرز همدلی را انکار کند، احتمالاً هنوز به صور واقعی و جمعی از همدلی در مواردی تمایل دارد که دو یا چند فرد به صورت همکاری یا به صورت مشترک با شخص سوم همدلی می‌کنند و کنش‌های همدلی‌کننده احترام‌آمیز خود را با این موارد

هماهنگ می‌نمایند.

به‌عنوان نمونه معکوس از مثال شلر در نظر بگیرید که دو همدلی‌کننده الف و ب به صورت مشترک به بیان ترس و دل‌تنگی شخص سوم ج توجه می‌کنند. در این کار، الف و ب نه تنها مرکز توجه همدلی خود را به سوی ج به اشتراک می‌گذارند، بلکه ممکن است به گونه انعکاسی با یکدیگر نیز همدلی کنند، و ممکن است این را به یکدیگر و / یا به ج نشان دهند. وقتی ج به گریه می‌افتد، الف و ب که با هم آن را مشاهده می‌کنند، ممکن است نگاه‌های غمگینی با همدیگر مبادله کنند و حتی به یکدیگر علامت دهند که دوست ندارند این مورد توسط ج دیده شود، تا باعث ناراحتی بیشتر وی نگردد. در چنین موردی، احتمالاً با تجربه همدلانه مشترکی روبه‌رو باشیم، به گونه‌ای که می‌توان گفت که الف و ب، ظاهراً، همدلی‌کننده‌ای از خودشان را تقویم می‌کنند.

۵. اشارات پایانی

هدف ما در این مقاله این بود که نشان دهیم، سنت پدیدارشناختی چارچوب مفهومی دقیقی برای موضوع‌بندی همدلی پرورش می‌دهد، چارچوبی که همچنان برای بحث‌های معاصر اهمیت دارد. برای پدیدارشناسان، همدلی یک نوع خاص از کنش التفاتی است که شکل بنیادین آن قائم به تجربه مستقیم و ادراک‌گونه از تجسد سایر ذهن‌های بماهو است. افزون بر این، آن‌ها استدلال می‌کنند که حالت خواستنی‌تر شناختی از فهم همدلانه که به تخیل شباهت دارد، البته بدون اینکه به آن تقلیل‌پذیر باشد، مستلزم تصور احساسات و کنش‌های شخص دیگر از چشم‌انداز شخصی خودشان است.

سرانجام، آن‌ها این روایت انتزاعی‌تر را با ملاحظه دقیق حالتی ضمیمه می‌کنند که در آن همدلی توسط سیاق‌های گوناگون اجتماعی و جمعی وساطت شده و مطابق آن می‌توانند صور اجتماعی مختلفی را مفروض بگیرند. شاید تأکید بر این مسأله ارزشمند باشد که چنین حالت‌های اجتماعی از همدلی، ساختار بنیادین آن را به‌مثابه یک کنش التفاتی خاص که می‌تواند شباهتی به ادراک یا تخیل داشته باشد، به گونه ریشه‌ای تغییر نمی‌دهد.

البته این تنها موردی نیست که طبق معمول درک همدلانه، حداقل برای انسان‌های بالغ، بعضی مراحل طبقه‌بندی اجتماعی را استخدام می‌کند. پدیدارشناسان همچنین ادعا خواهند نمود که ما می‌توانیم بین آن دسته‌هایی از همدلی متقابل، تعاملی، مشترک و جمعی که در سطح نزدیک به ادراک قرار دارند، و آن‌هایی که تا سطح نزدیک به تخیل پیشرفت می‌کنند، تمایز بگذاریم. در نگاه آن‌ها، همدلی یک حالت چندلایه و در عین حال واحد از حیث التفاتی است که شامل آرایه‌ای سرشار از حالت‌ها و امکانات برای فهم میان‌فردی است.

1. Chelstrom, E. (2013) *Social Phenomenology: Husserl, Intersubjectivity, and Collective Intentionality*, Lanham et al.: Lexington.
2. Coplan, A. (2011) "Will the Real Empathy Please Stand up? A Case for a Narrow Conceptualization," *The Southern Journal of Philosophy* 49(s1), 40–65.
3. Goldie, P. (2000) *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press.
4. Gurwitsch, A. (1931 [1979]) *Human Encounters in the Social World*, transl. F. Kersten, Pittsburgh: Duquesne University Press.
5. Husserl, E. (1905–20 [1973]) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920*, ed. I. Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.
6. Husserl, E. (1907 [2010]) *Thing and Space: Lectures of 1907*, transl. R. Rojcewicz, Dordrecht: Kluwer.
7. Husserl, E. (1912–16 [1989]) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. R. Rojcewicz & A. Schuwer, Dordrecht: Kluwer. [(1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. M. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff.]
8. Husserl, E. (1915–17 [2016]) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftstheorie*, ed. D. Fonfara, Dordrecht: Springer.
9. Husserl, E. (1918–26 [2001]) *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, transl. A. Steinbock, Dordrecht: Kluwer.
10. Husserl, E. (1921–8 [1973]) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921–1928*, ed. I. Kern, The Hague: Martinus Nijhoff.
11. Jardine, J. (2015a) "Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy: Perception and Explication," *Synthesis Philosophica* 29(2), 273–88.
12. Jardine, J. (2015b) "Stein and Honneth on Empathy and Emotional Recognition," *Human Studies* 38(4), 567–89.

13. Jardine, J. (2016) "Wahrnehmung und Explikation: Husserl und Stein über die Phänomenologie der Einfühlung," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64(2), 352–74.
14. León, F., & Zahavi, D. (2016) "Phenomenology of Experiential Sharing: The Contribution of Schutz and Walther," in A. Salice & H. B. Schmid (eds.), *Social Reality: The Phenomenological Approach*, Dordrecht: Springer.
15. Lipps, T. (1907) "Das Wissen von fremden Ichen," in T. Lipps (ed.), *Psychologische Untersuchungen I*, Leipzig: Engelmann.
16. Lipps, T. (1909) *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Overgaard, S. (2012) "Other People," in D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.
17. Merleau-Ponty, M. (1945 [2012]) *Phenomenology of Perception*, transl. D. A. Landes, London, New York: Routledge.
18. Salice, A., & Taipale, J. (2015) "Group-Directed Empathy: A Phenomenological Account," *Journal of Phenomenological Psychology* 46(2), 163–84.
19. Scheler, M. (1926a [1973]) *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, transl. M. S. Frings & R. L. Funk, Evanston: Northwestern University Press.
20. Scheler, M. (1926b [1954]) *The Nature of Sympathy*, transl. P. Heath. London: Routledge & Kegan Paul.
21. Schütz, A. (1932 [1967]) *The Phenomenology of the Social World*, transl. G. Walsh & F. Lehnert, Evanston: Northwestern University Press.
22. Schutz, A., & Luckmann, T. (1974) *The Structures of the Life-World*, transl. R. M. Zaner & H. Tristram Engelhardt, London: Heinemann.
23. Spaulding, S. (2015) "Phenomenology of Social Cognition," *Erkenntnis* 80(5), 1069–89.
24. Stein, E. (1917 [1989]) *On the Problem of Empathy*, transl. W. Stein, Washington, D.C.: ICS Publication [(2008) *Zum Problem der Einfühlung*, Freiburg: Herder].
25. Stein, E. (1922 [2000]) *Philosophy of Psychology and the Humanities*, transl. M. C. Baseheart & M. Sawicki, Washington, D.C.: ICS Publication.
26. Szanto, T. (2015) "Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Proposal," *Human Studies* 38(4), 503–27.

27. Szanto, T. (2016) "Husserl on Collective Intentionality," in A. Salice & H. B. Schmid (eds.), *Social Reality: The Phenomenological Approach*, Dordrecht: Springer.
28. Szanto, T., & Moran, D. (eds.) (2015) Empathy and Collective Intentionality: The Social Philosophy of Edith Stein, *Special Issue: Human Studies* 38(4).
29. Szanto, T., & Moran, D. (eds.) (2016) *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, London, New York: Routledge.
30. Taipale, J. (2016) "From Types to Tokens: Empathy and Typification," in T. Szanto & D. Moran (eds.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. London, New York: Routledge.
31. Titchner, E. B. (1909) *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*, New York: Macmillan.
32. Vischer, R. (1873) *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*. Leipzig: Hermann Credner.
33. Walther, G. (1923) "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften," *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6, 1–158.
34. Zahavi, D. (2010) "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz," *Inquiry* 53(3), 285–306.



المستخلصات

المعاد الجسمانيه عند السيد على مدرس زينوزى وآية الله جوادى آملى

محمد إبراهيم نتاج^١

الملخص

والإيمان بالبعث من أصول الإسلام، وجسدته من أصول الدين. إن مناقشة القيامة الجسدية هي في الواقع مناقشة لجسدية الأفكار والأفعال البشرية في القيامة. وقد نوقشت هذه القضية منذ بداية الإسلام ونزوله، وبالإضافة إلى القرآن الكريم فقد أكد على هذه المسألة الزعماء الدينيون من النبي ﷺ إلى الأئمة وعلماء الدين وحتى بعض الفلاسفة الإسلاميين. ومن علماء الإسلام، حكيم مدرس زينوزي وآية الله جوادى آملى، معتبرين أنهما يقبلان مبدأ القيامة الجسدية استناداً إلى القرآن والأحاديث وكذلك مبادئ الحكمة المتعالية، ولكن لديهم وجهة نظرهم الفريدة في هذا الشأن. مشكلة. ويرى حكيم زينوزي أن جسد كل إنسان بعد الموت يرتبط بروحه وفي القيامة سيصل الجسد إلى الروح ويبقى معه، أما البروفيسور جوادى آملى فيرى أن أفعال الإنسان لها وجود داخلي في المستويات العليا التي هي معه تبقى النفس في انسجام مع ذلك العالم، ولا يلجأ الجسد إلى النفس.

الكلمات المفتاحية: القيامة الجسدية، الروح، الأفعال، الجسد، تجسيد الأفعال، مدراس

زينوزي، جوادى أمولى

١. أستاذ مساعد، قسم اللاهوت والدراسات الإسلامية، جامعة بايام نور؛ إيران طهران. (المؤلف المسؤول)

السعادة من وجهة نظر آية الله جوادى آملي: غاية جامعة أم غالبية؟

طاهرة صالحى^١

يحيى صباغشى^٢

الملخص

من بين القضايا المهمة والمثيرة للجدل حول السعادة، تفسيران اثنان هما غاية جامعة وغاية غالبية. يتم تحليل هذين التفسيرين بناءً على مدى تأثير العوامل التي تساهم في السعادة. وفقاً لتفسير الغاية الجامعة، فإن السعادة مفهوم له مكونات متعددة، لكل منها قيمة مستقلة. بينما وفقاً لتفسير الغاية الغالبة، فإن السعادة لها عنصر واحد فقط، بينما العناصر الأخرى هي مقدمة أو وسيلة لتحقيق تلك السعادة الحقيقية. تسعى هذه المقالة إلى استكشاف رؤية آية الله جوادى آملي لماهية السعادة وشرح السعادة المتعالية، والإجابة على السؤال التالي: هل وجهة نظره حول السعادة هي تفسير غاية غالبية أم غاية جامعة؟ تخلص هذه الدراسة إلى أن السعادة المتعالية في أعماله تُطرح على أنها كمال وجودي للنفس، وأن الفضائل العلمية والعملية والعقلية والدينية هي مقدمة لتحقيق هذه السعادة. وبالتالي، فإن وجهة نظره تتوافق أكثر مع تفسير الغاية الغالبة للسعادة. تم استخدام طريقة البحث الوصفي التحليلي في عرض وتقديم نتائج هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: جوادى آملي، السعادة، الغاية الغالبة، الغاية الجامعة

١. دكتوراه في الدراسات الشيعية، مدرس في قسم الفلسفة الإسلامية والحكمة جامعة الزهراء.

طهران. إيران. (٩٦١@salehi@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد بمركز التربية الإسلامية والعلوم الإنسانية بجامعة شريف. طهران. إيران.

(sabbaghchi@sharif.edu)

دراسة ونقد الحل العدمية الشرور في رأى آية الله جوادى آملي

محمد جواد حسن زاده مشكاني^١

الملخص

تعتبر مشكلة الشر من أهم التحديات الفلسفية اللاهوتية في جميع الديانات الدينية كالإسلام والمسيحية. لقد قام العديد من المفكرين بتحليلها بطرق مختلفة. يعتبر البعض أن شر العالم متناقض مع وجود الله وصفاته، والبعض لا يقبل تعارض الشر مع الأسس اللاهوتية ويحاول الإجابة عليه. وقد أصبحت هذه المشكلة القديمة من أكثر المواضيع إثارة للجدل في الدين الجديد وفلسفة الدين في القرنين الأخيرين. وبحسب آية الله جوادى آملي، فإن مناقشة الشر لها أهمية خاصة لعدم توافقها مع الفهم الصحيح والتوافق مع أصول الاعتقاد كتوحيد الأفعال والعدالة الإلهية والحكمة الإلهية والنظام الصالح، كما أن الكثير من الملحدين والمتعصبين لا يتفقون مع هذا الأمر. المعتقدات المنحرفة مثل الإيمان بمبدأين لملكية العالم ينشأ من التحليل الخاطئ لمشكلة الشر. وحاول من خلال تقديم عدة حلول الإجابة على مشكلة عدم توافق الشر وأسس العقيدة الإسلامية. وفي اعتقاد المعلم أن الخير يساوي الوجود، ولهذا السبب لا يمكن إصدار الشر من مصدر الخير والوجود. التظاهر بعدم وجود الشر هو الحل الأهم لهم. هذا البحث، مع طريقة جمع البيانات، والدراسات المكتبية، والتحليل النقدي للمواد بناءً على المصادر الموجودة في أعمال البروفيسور جوادى آمولي، يهدف إلى فحص وانتقاد حله للمشكلة العدمية لطبيعة الشر.

الكلمات المفتاحية: مشكلة الشر، نظام احسان، الحكمة الالهية، غياب الطبيعة الشريرة، آية الله جوادى آملي.

١. طالب دكتوراه في كلية الهيات، فرع الفارابي، جامعة طهران، قم، إيران. (hasanadeh14630@gmail.com)

الأسس الأنثروبولوجية لتكوين وصلاحيّة الحياة الفكرية

مهدي نصرتيان عحور^١

الملخص

الموضوع الرئيسي للبحث الحالي هو دراسة تأثير الأسس الأنثروبولوجية المختلفة في تحليل تكوين وحجية السيرة العقلانية. منهج هذه الدراسة هو منهج تحليلي غير نقدي. عدم تحليل الأسس الأنثروبولوجية للسيرة العقلانية في الدراسات السابقة يعد من ضرورة البحث وهذا المحور هو جهة الإبتكار في الدراسة.

من نتائج البحث الحالي: أن حجية السيرة العقلانية من وجهة نظر المنهج التطوري لا تحتاج إلى الإثبات شرعا، و اتصاله بزمن المعصوم عليه السلام ليس بشرط في حجيتها خلافا لنظرية الإنتشارية (الإنتقال الثقافي) حيث إن حجيته رهن تاييد من الشارع و توقيعه لكن النظرية البنيوية خالفت كلتا النظريتين و عدت السيرة العقلانية من الحجج الفطرية بحيث لا تحتاج الى تاييد من الشارع.

الأنثروبولوجيا الدينية بالإعتماد على المجال الفكري للإنسان وخاصة الإلتزام بأصليين: أصالة تعميم الفهم والعمل و أصالة التعليم (العلاقة العقل بالنبوة) وبالإستفادة من مجال الفطرة الإنسانية وكذلك الإعتناق بتعدد الإبعاد الوجودية للإنسان والتأكيد على كرامة الإنسان المكتسبة اجتماعيا يلعب دوره في تحليل طريقة تكوين السيرة العقلانية. كما أنه يثبت حجية سيره العقلانية من خلال المجال العقلي للإنسان، وخاصة الإعتماد على أصلي الوصول إلى الواقع و التلائم الفكري والعملي، ومن خلال الإستفادة من المسؤولية الإجتماعية للإنسان، كما أنه يستخدم أصاله الهداية لإثبات هذه الحجية.

الكلمات المفتاحية: حجية السيرة العقلانية، تكوين السيرة العقلانية، الأنثروبولوجيا

الثقافية و الاجتماعية، الأنثروبولوجيا الدينية

١. أستاذ مشارك في القرآن والحديث جامعة قم. قم. إيران. mehdi.nosratian@gmail.com

وحدة الأنا الاستعلائي والتجريبي في فينومينولوجيا هوسرل

سيد حسن حسينيان اصل^١

على فتحى قرخلو^٢

الملخص

تناول هذه الدراسة مسألة هوية الأنا الاستعلائي في فينومينولوجيا هوسرل باستخدام الطريقة التوصيفية التحليلية وبالرجوع إلى آثاره الرئيسية. تكشف الأهمية المركزية لهذه النظرية، من جهة، والغموض والانتقادات الأساسية من الفلاسفة التابعين لسنة الفينومينولوجيا، من جهة أخرى، عن ضرورة البحث في هذا الموضوع. يتناول هوسرل مسألة العلاقة بين الأنا المحض والتجريبي، والتي تعتبر نقطة مركزية للانتقادات، بناءً على الصورة العامة لطبيعة الحياة الأنوية وقدرتها على الانشقاق. يعبر هوسرل عن نظريته بناءً على فرضية إنتاج الأنا الاستعلائي من خلال نشاط الأنا التجريبي الخاص، حيث يرى أن الأنا التجريبي يمتلك القدرة الأساسية على التعرف على نفسه بطرق مختلفة ويقوم بإنتاج مجموعة جديدة من الأناوات التي يمتلك كل منها تيار وعي فريد خاص به. لذلك، بينما يعبر هوسرل عن فكرة التواجد المشترك للأنا الاستعلائي والتجريبي، فإنه يؤكد على طريقتين للنظر إلى الأنا: يمكن رؤية الأنا كموضوع في العالم وأيضاً من منظور علاقة التجربة بالعالم بهدف اكتشاف الهياكل الجوهرية للتجربة. بناءً على ذلك، يمنحنا الأنا الاستعلائي كالبقايا الفينومينولوجية الوحيدة للتقليل الاستعلائي إمكانية الوصول إلى منطقة جديدة مطلق من الوجود.

الكلمات المفتاحية: الأنا الاستعلائي، الأنا التجريبي، الذاتية، التقويم، التقليل

الاستعلائي، الفينومينولوجيا

١. ماجستير في الفلسفة من مجمع الفارابي، جامعة طهران، قم، إيران (hosseinianasl@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، كلية الإلهيات، كلية الفارابي، جامعة طهران، قم، إيران (ali.fathi@ut.ac.ir)

Coexistence of transcendental and empirical ego in Husserl's Phenomenology

Seyyed Hassan Hosseinian Asl ¹

Ali Fathi Gharakhlo (author in charge)²

Abstract

This research has investigated the challenge of transcendental ego identity in Husserl's phenomenology. On the one hand, the central position of this theory, the ambiguities and fundamental criticisms from philosophers affiliated with the phenomenology tradition reveal the necessity of research in this regard. Based on the general picture he presents of the nature of egoic life and its ability to split, Husserl deals with the relationship between pure and empirical ego, which has been considered the central point of criticism. Based on the thesis of the production of a transcendental ego through the activity of the specific experimental ego, he has expressed the theory that the experimental ego has the basic ability to recognize itself in different ways and to start producing a multitude of new egos, each of which it has its unique stream of consciousness. Therefore, Husserl, while expressing the idea of the coexistence of the transcendental and empirical ego, has emphasized two ways of looking at the ego. Ego can also be viewed as an object in the world or from the perspective of the relationship between experience and the world to discover the inherent structures of experience. Therefore, the transcendental ego, as the only phenomenological residue of transcendental reduction, allows us to access a new area of existence that is absolute.

Key words: transcendental ego, experimental ego, subjectivity, constitution, transcendental reduction, phenomenology

1. Master of Philosophy from Farabi Campus of Tehran University, Qom, Iran (hosseinianasl@gmail.com).
2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran (ali.fathi@ut.ac.ir).

The anthropological foundations of the formation and validity of the intellectual life

Mehdi Nosratian Ahour¹

Abstract

The main topic of the present research is to investigate the impact of different anthropological foundations in analyzing the formation and validity of the intellectual way of life. The method used in the present study is a non-critical analytical approach. The necessity of the research is due to the fact that the previous researches did not analyze the anthropological foundations of the intellectual way of life, and this axis is the innovation of the present research.

The results of the present research are as follows: the authenticity of the way of the wise from the point of view of evolutionism is such that it does not need to be confirmed by the Shariah, nor is it connected to the time of the Infallible, peace be upon him, but the established way of life is also the proof, unlike the way of the wise from The view of diffusionism that the authenticity of the life is subject to the approval and signature of the Shariah. However, in structuralism, there is opposition to both results, and it is considered to be natural evidence and does not need to be approved by the Shari'ah.

Religious anthropology by relying on the intellectual sphere of man, especially adhering to the two principles of "the ideal of generalization of understanding and action" and "the ideal of teaching" (the relationship between reason and prophecy) and by taking advantage of the realm of human nature, recognizing the multifacetedness of man and emphasizing the acquired dignity Human socialization is helpful in analyzing the way of formation of intellectual life. Also, considering the intellectual space of man, especially relying on the two principles of arriving at reality and the principle of intellectual and practical coherence, and by taking advantage of the social responsibility of man, he insists on the validity of the way of life if there is no opposition, just like the principle of guidance (need to be guided) is used to prove authenticity.

Keywords: validity of intellectual life, formation of intellectual life, cultural and social anthropology, religious anthropology.

1. Associate Professor of Qur'an and Hadith University of Qom. Qom. Iran. (mehdi.nosratian@gmail.com)

Examination and criticism of the evil nihilism solution in the view of Ayatollah Javadi Amoli

Mohammad Javad Hassanzadeh Meshkani¹

The problem of evil is one of the most important philosophical-theological challenges in all religious religions such as Islam and Christianity. Many thinkers have analyzed it with different approaches. Some consider the evil of the world to be contradictory to the existence and attributes of God, and some do not accept the incompatibility of the evil with the theological foundations and try to answer it. This ancient problem has become one of the most controversial topics in the new religion and philosophy of religion in the last two centuries.

According to Ayatollah Javadi Amoli, the discussion of evil is of special importance because its lack of correct understanding and compliance with the fundamentals of belief such as the monotheism of verbs, divine justice, divine wisdom and the good system are incompatible, and many atheistic and deviant beliefs such as the belief in two principles To have the world arises from the wrong analysis of the evil problem. By presenting several solutions, he tried to answer the problem of the incompatibility of evil and the foundations of Islamic theology. According to the teacher's belief, good is equal to existence, and for this reason, it is impossible to issue evil from the infinitive of good and existence. Pretending the non-existence of evil is their most important solution.

This research, with the method of data collection, library studies, critical analysis of materials based on the sources in the works of Professor Javadi Amoli, is to examine and criticize his solution to the nihilistic problem of the nature of evil.

KeyWords: the problem of evil, Nizam Ahsan, divine wisdom, the absence of evil nature, Ayatollah Javadi Amoli.

1. Doctoral student of Faculty of Theology, Farabi Campus of Tehran University. Qom. Iran.
(hasanadeh14630@gmail.com)

Redemption from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli: Inclusive or Dominant End?

Tahira Salehi¹

Yahya Sabbaghechi²

Among the important and controversial issues about Redemption are the two interpretations of Inclusive and dominant End of Redemption. These two interpretations are analyzed based on the degree of effectiveness of the factors involved in Redemption. According to the Inclusive End interpretation, Redemption is a concept that has several components, each of which has independent value; and according to the dominant End interpretation, Redemption has only one constituent component, and other components are the introduction or means of achieving that true Redemption. This article seeks to explore the views of Ayatollah Javadi Amoli on the nature of Redemption and the explanation of transcendental Redemption, and to answer the question of whether his view of Redemption is an interpretation of the dominant End or a Inclusive End. The result of this research is that transcendental Redemption in his works is as the existential perfection of the soul, and scientific, practical, rational and religious virtues are an introduction to achieving this Redemption. Therefore, his view is more in line with the dominant interpretation of Redemption. The descriptive-analytical method has been used in presenting and presenting the findings of this research.

Keyword: Javadi Amoli, Redemption, dominant End, Inclusive End.

1. Ph.D. in Shia Studies, Lecturer in the Department of Islamic Philosophy and Wisdom of Al-Zahra University. Tehran. Iran. (961.tsalehi@gmail.com)
2. Assistant Professor of Islamic Education and Humanities Center of Sharif University. Tehran. Iran. (sabbaghchi@sharif.edu).

Abstracts

Physical resurrection according to Mr. Ali Modares Zenozi and Ayatollah Javadi Amoli

Mohamad ebrahim Nattaj¹

Belief in the resurrection is one of the principles of Islam and its physicality is one of the religious principles. The discussion of the physical resurrection is actually the discussion of the physicality of human thoughts and actions in the resurrection. This issue has been discussed since the beginning and descent of Islam, and in addition to the Holy Quran, religious leaders from the Prophet (PBUH) to imams, religious scholars and even some Islamic philosophers have emphasized on this issue. Among the Islamic scholars, Hakim Modares Zanouzi and Ayatollah Javadi Amoli, considering that they accept the principle of physical resurrection based on the Qur'an and hadiths, as well as the principles of transcendental wisdom, but they have their own unique point of view on this issue. Hakim Zanouzi believes that the body of every human after death is related to his soul and in the resurrection the body will reach the soul and will remain with him, but Professor Javadi Amoli believes that human actions have an inner existence in the higher levels that are with him. The soul remains in harmony with that world, and the body does not turn to the soul.

KeyWords: physical resurrection, soul, actions, body, embodiment of actions, Madras Zenozi, Javadi Amoli.

1. payame noor assistant professor, Department of theology and education. (Mohamad.nataj@pnu.ac.ir)

Table of Contents

Physical resurrection according to Mr. Ali Modares Zenozi and Ayatollah Javadi Amoli.....	198
Mohamad ebrahim Nattaj	
Redemption from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli: Inclusive or Dominant End?	197
Tahira Salehi	
Yahya Sabbaghchi	
Examination and criticism of the evil nihilism solution in the view of Ayatollah Javadi Amoli.....	196
Mohammad Javad Hassanzadeh Meshkani	
The anthropological foundations of the formation and validity of the intellectual life.....	195
Mehdi Nosratian Ahour	
Coexistence of transcendental and empirical ego in Husserl's Phenomenology	194
Seyyed Hassan Hosseinian Asl	
Ali Fathi Gharakhlo (author in charge)	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

A Scholarly-Research quarterly Journal of Philosophy
Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences
sixteenth Year, No 44, spring 2024

Publisher: Isra'Research and Cultural Institute

Manager in Charge: Murtaza Waiz Jawadi

Editor in Chief: Mohammad Taqi chavoshi

Managing Editor: Hadi Yasaqi

Editorial Board:

Ahmad Waezi

Ghulamriza Fayyazi

Hamid Parsania

Masoud Azarbajani

Mohammad Taqi chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza

Mustafapur

Murtaza Waeze Jawádi

Yadullah Yazdanpanah

Isra is a Bi-quarterly Journal of Islamic Sciences which has been granted the "Scholarly-Research Grade" by the Council of Authorizing and Evaluating Scholarly Ranks of Journals of the Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas) on January 4, 2011.

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & Typesetting: Mahdi Ahmadi



Address: Isra' Journal, the Third Floor Isra' International Foundation of Revelatory Sciences
Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351

Tel: +9825-37189231- **Fax:** +9825-37189231

Site Address: <http://hikmat.isramags.ir>- **Email:** israhikmat@yahoo.com