



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج
سال شانزدهم - شماره دوم - پیاپی ۴۵ - تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج
مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی
سردبیر: محمد تقی چاوشی
مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
حمید پارسا نیا (دانشیار دانشگاه تهران)
محمد تقی 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)
محمد رضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)
مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج)
یدالله 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 حیاتی 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 حکمت‌إسرا، 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) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲).

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

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، **عنوان کتاب** (پررنگ bold)، 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

(پررنگ bold)، 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

مسئله ادراک ذات حق تعالی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی/ ۵

روح الله سوری

جایگاه فطرت الهی در تجربه دینی در منظر آیت‌الله جوادی آملی/ ۳۵

یاسر هاشمی | احمد ولیی ابرقوئی

تحلیل و تبیین افعال و ملکات نفسانی و تأثیر متقابل آن در اندیشه ملاصدرا/ ۶۳

ذبیح الله عصمت‌اللهی | سید مجید میردامادی | محمد اسحاق عارفی

تبیین عدالت در بستر جنسیت از منظر آیت‌الله جوادی آملی/ ۹۱

زهرا خانی | وحید سهرابی‌فر

نقد و بررسی ایمان‌آنتی‌رنالیستی دان کیوپیبت از مدخل بررسی مبانی فلسفه مدرن/ ۱۱۷

قربان علمی | سمیه زارعی

هگل ایرانی؛ گزارش و وصف خوانش سید جواد طباطبایی از گفت‌وگوی ملاصدرا و هگل/ ۱۴۳

علی چاوشی | سید محمدتقی چاوشی | نصرالله حکمت

المستخلصات/ ۱۶۹

176/Abstracts

مسئله ادراك ذات حق تعالى از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

روح الله سوری*

چکیده

ادراك ذات الهی مسئله‌ای پرچالش در عرفان و حکمت اسلامی است. استاد جوادی آملی دیدگاه ویژه‌ای در این باره دارد که تاکنون موضوع پژوهش مستقلی نبوده و مقاله پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین آن می‌پردازد. استاد جوادی آملی ذات الهی را «وجود لاشروط مقسمی» می‌داند و معتقد است: کنه ذات الهی به سبب تعیین ناپذیری و عدم تناهی، ادراك نمی‌شود. وی دلیل‌هایی بر ادراك ناپذیری ذات به دست می‌دهد و بر این باور است که علوم حصولی و شهودی هر یک تنگناهایی برای ادراك ذات غیبی حق دارند. او ادراك شهودی ذات پس از فنای عارفانه را نیز روا نمی‌داند. هم‌چنین ادراك بخشی از ذات که در توان عارف شهودگر باشد، را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا ذات الهی بسیط محض و بخش ناپذیر است. از نگاه ایشان آنچه ادراك می‌پذیرد ذات ظهور یافته است، نه ذات بما هی ذات. هویت مطلق الهی، غیب مطلق است و هیچ‌کس ارتباط مستقیم (بی واسطه)‌ای با او ندارد. این دیدگاه با نقدهایی روبروست که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

ذات الهی، ادراك ناپذیری، حکم ناپذیری، بخش ناپذیری، آیت‌الله جوادی آملی.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (souri@khu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴)

□ روح الله سوری (۱۴۰۳). مسئله ادراك ذات حق تعالى از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۴۵)، ۵ - ۳۴.

doi: 10.22034/isra.2024.482705.2023

مقدمه

ذات الهی از نگاه مکتب‌های گوناگون فکری، تلقی‌های متفاوتی دارد. حکیمان آنرا وجود بشرط لا (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۲، ص. ۳۳۰ و ج. ۶، ص. ۱۴۵ و ج. ۶، ص. ۲۸۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ج. ۳، ص. ۵۱۱)، عارفان وجود لابشرط مقسمی (قونوی، ۱۳۸۱: ص. ۱۱۶؛ قیصری، ۱۳۸۱: ص. ۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ص. ۳۰۸-۳۰۳) و صوفی‌نمایان وجود لابشرط قسمی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۱، ص. ۲۵۵-۲۵۶ و ج. ۲، ص. ۳۴۵ و ج. ۶، ص. ۱۰۸-۱۰۶).^۱ استاد جوادی آملی به پیروی عارفان، ذات الهی را وجود لابشرط مقسمی می‌داند که از همه قیدها رهاست و حتی به قید اطلاق نیز مقید نیست. او وجود نامحدود و بی‌کرانی است که هیچ تعینی را بر نمی‌تابد. عدم تناهی و تعین‌ناپذیری ذات الهی لوازمی در پی دارد که یکی از آنها ادراک‌ناپذیری اوست. ادراک‌ناپذیری ذات غیبی حق (وجود لابشرط مقسمی) کلیدواژه‌ای پرتکرار در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی است. از نگاه ایشان راه‌های سه‌گانه وحی، شهود و علم حصولی به‌رغم تمایزهایی که دارند همگی از ادراک وجود نامحدود الهی ناتوانند (جوادی آملی، ریحق مختوم: ج. ۱، ص. ۱۸۰ و ج. ۱۰، ص. ۴۷؛ همو، تحریر ایقاز النائمین: ج. ۱، ص. ۱۰۹؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۳۱۶؛ همو، تسنیم: ج. ۶، ص. ۲۶۳-۲۶۲ و ج. ۲۶، ص. ۴۹-۴۸ و ج. ۲۶، ص. ۴۷۶؛ همو، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۱؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن: ج. ۸، ص. ۲۷۰). حتی فیض منبسط که تجلی بی‌کران الهی است نیز به کنه ذات الهی راه ندارد (همو، تحریر رساله الولاية: ج. ۱، ص. ۲۷۸).

دیدگاه یادشده دیدگاه ویژه‌ای است که با مشهور حکیمان و عارفان تفاوت دارد و ضروری است که در پژوهش مستقلی تبیین گردد. از این‌رو مقاله پیش‌رو تنها به تبیین این دیدگاه منحصر خواهد شد. بررسی تفصیلی دیدگاه‌های رقیب و مقایسه میان آنها نکات بایسته‌ای است که

۱. برای تبیین تقسیم‌های وجود (وجود بشرط شیء، وجود بشرط لا، وجود لابشرط قسمی) و مقسم آن‌ها (وجود لابشرط مقسمی) بنگرید: (قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۲۴-۲۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۲، ص. ۳۱۱).

هریک به مقاله جداگانه‌ای نیاز دارد و نمی‌توان در یک مقاله به همه آنها پرداخت. استاد جوادی آملی هرگونه ادراک، تحلیل و صدور حکم را از ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) نفی می‌کند؛ چراکه هر ادراکی گونه‌ای از تعیین را همراه دارد و ذات الهی، لابشرط مقسمی و رها از همه تعیین‌ها است. حکیمان و عارفان دیگر نیز گاه به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا هرگونه ادراک را از ذات نفی کرده‌اند. اما بیش‌تر سخنان ایشان گویای آن است که ادراک اجمالی ذات را می‌پذیرند. از این رو بیش‌تر پژوهش‌گران کنونی بر این باورند که دیدگاه نهایی اندیشمندان مسلمان، بر ادراک اجمالی ذات استوار شده است. با این بیان جای شگفتی نیست که دیدگاه ویژه ایشان برای برخی دور از باور باشد. بلی، این دیدگاه ویژه‌ای است که با مشهور حکیمان و عارفان تفاوت دارد و ضروری است که در پژوهش مستقلی تبیین گردد. از این رو مقاله پیش‌رو با بررسی آثار آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه ایشان درباره ادراک‌ناپذیری ذات الهی را تبیین نموده و امتیاز و اشتراک آن‌را با دیدگاه مشهور نشان می‌دهد. هم‌چنین دلایل ایشان بر مدعای ادراک‌ناپذیری را ارائه می‌دهد و روشن می‌نماید که چرا علم حصولی و حضوری از ادراک ذات غیبی حق ناتوان هستند. این پژوهش با پاسخ به دیدگاه‌های رقیب پایان می‌یابد که البته مبتنی بر مبانی و اندیشه استاد جوادی آملی است.

ناگفته پیداست که پرداخت همه‌جانبه یک مسئله درگرو بررسی ادله، لوازم، تنگ‌ناها و نقدهای مربوط به آن است. اما هر یک از این امور به مقاله جداگانه‌ای نیاز دارد و نمی‌توان همه آنها را در یک مقاله به انجام رساند.

۱. پیشینه پژوهش

تا جایی که نگارنده جستجو کرد، پژوهشی با این عنوان تاکنون انجام نشده است. اما پژوهش‌های نزدیک به عنوان عبارتند از: ۱. «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی» (عشاقی،

۱۳۹۳: ص. ۸۵-۹۸). ۲. «حکم‌پذیری وجود» (نیکزاد، ۱۳۹۶: ص. ۲۹-۴۶). ۳. «تنگ‌نای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن» نگاشته (سوری، ۱۳۹۹: ص. ۱۳۲-۱۵۴). مقاله نخست تنها موانع حکم‌پذیری وجود را بیان کرده و به حکم‌ناپذیری گرویده است. اما از ادراک ذات حق و نحوه امکان یا سلب آن سخن نمی‌گوید. مقاله دوم حقیقت هستی را حکم‌پذیر دانسته و دیدگاهی مخالف با استاد جوادی دارد. مقاله سوم نیز به دیدگاه عارفان اختصاص دارد و متمرکز بر دیدگاه استاد جوادی نیست.

۲. ادراک‌ناپذیری ذات الهی از دیدگاه متون دینی و اندیش‌مندان علوم دینی

پیش از تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، برخی متون دینی و سخنان اندیش‌مندان که به گونه‌ای نزدیک به این نظر است، یاد می‌شود تا زمینه برای پذیرش دیدگاه استاد فراهم گردد. برخی آیات قرآن (آل‌عمران (۳): ۴۰؛ طه (۲۰): ۱۱۰؛ انعام (۶): ۹۱) و بسیاری از روایات این معنا را به دست می‌دهند؛ برای نمونه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله فرمود: «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۶۸، ص. ۲۳) و امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «لا یدرکه بعد الهمم ولا یناله غوص الفطن» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص. ۳۹). امام زین‌العابدین علیه السلام نیز چنین مناجات می‌نماید: «عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ وَ انْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظْرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ وَ لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۹۱، ص. ۱۵۰).

صدرالمتالهین نیز ادراک حقیقی ذات را نفی می‌کند و عجز از ادراک را نهایی‌ترین ادراک از ذات بر می‌شمارد؛ زیرا عقل محدود ما نمی‌تواند کمال نامتناهی او را ادراک نماید. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص. ۳۹). مشاهده ذات حق هم‌واره از ورای یک یا چند حجاب انجام می‌شود. حتی نخستین مخلوق نیز ذات الهی را به واسطه شهود نفس خویش،

مشاهده می‌نماید. بنابراین ذات خدا را به اندازه شهود خودش، می‌نگرد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ص. ۴۵۲). محیی‌الدین عربی نیز تجلی ذات را به اندازه گیرنده تجلی می‌داند. بنابراین گیرنده تجلی چیزی جز صورت خویش در آینه حق، را نمی‌یابد. این نهایت ادراک آدمی است (محیی‌الدین، ۱۹۴۶: ج. ۱، ص. ۶۲؛ همو، بی‌تا: ج. ۱، ص. ۱۲۶). او معتقد است: توحید [خدانشناسی] از اموری است که اثباتش به نفی‌اش می‌انجامد و شایسته سکوت و توقف است (همو، بی‌تا: ج. ۲، ص. ۲۹۰).

صدرالدین قونوی معتقد است: اسم مستثنا که یکی از اسمای ذاتی است، هیچ حکم و ظهوری در عالم ندارند و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نیز در برخی دعاهای خویش به این نکته اشاره فرموده است (قونوی، ۲۰۱۰: ص. ۱۴).^۱ او بر این باور است که: هیچ کس به ذات حق احاطه علمی نمی‌یابد؛ زیرا او نه به حکمی متعین می‌گردد و نه به وصفی مقید می‌شود، و متعین و متناهی نیست. آنچه تعین و تمایزی ندارد تعقل نمی‌پذیرد؛ زیرا عقل به آنچه انضباط و تمیز نپذیرد محیط نمی‌شود. حتی اگر ذات الهی به کوچک‌ترین نسبتی متعین گردد از جهت همان تعین معلوم می‌شود، نه از جهت اطلاقش. این اندازه شناختی است اجمالی که از کشف اجلی به دست آمده است. کشفی که هیچ واسطه‌ای جز خود تجلی معین، از ذات غیبی حق ندارد (قونوی، ۱۳۸۱: ص. ۱۰۴-۱۰۳).

قیصری نیز معتقد است همه انبیا و اولیا حتی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، در ذات الهی حیران هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۳۴۶). بنابراین ذات غیبی حق از جهت اسماء و صفاتش ادراک می‌شود، نه از جهت ذات؛ زیرا ذات الهی بدون لحاظ اسماء، با هیچ یک از ماسوا نسبتی ندارد تا معلوم آن‌ها قرار گیرد (همان: ص. ۳۹۲).

۱. دعای یادشده در منابع شیعی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: (کلینی، ۱۴۰۷: ج. ۲، ص. ۵۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج. ۱۲، ص. ۴۲۵).

۳. ادله ادراک‌ناپذیری ذات الهی

استاد جوادی آملی دلیل‌هایی بر ناتوانی آدمی از فهم یا شهود ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) اقامه می‌نماید: ۱. هرچه به ادراک حصولی فهمیده می‌شود مفهومی از مفهوم‌ها است که در عقل یا وهم یافت می‌شود. اما ذات الهی هستی محض خارجی است که هرگز به ذهن نمی‌آید. چنین حقیقتی منزّه است از این‌که مفهومی عقلی یا وهمی گردد و به ادراک حصولی درآید (جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائین: ج. ۱، ص. ۱۰۹). ۲. علم شهودی از طریق ربط و پیوند وجودی شاهد با مشهود به دست می‌آید. اما هستی مطلق، پیوند وجودی با چیز دیگر ندارد؛ زیرا چیزی جز او موجود نیست تا ربط وجودی بین او و وجود دوم تحقق یابد. اکنون که ربط و پیوند وجودی از او سلب شد، علم شهودی به او نیز نفی می‌گردد. او وجود صرفی است که مقید به قیدی نیست و تعلقی به غیر ندارد (همو، رَحِیق مَخْتوم: ج. ۱۰، ص. ۴۷-۴۸؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۳، ص. ۳۱۳). ۳. معرفت ممکنات هر اندازه قوی باشد، از اصل هستی آن‌ها قوی‌تر نیست. اکنون که ظهور هستی در آن‌ها محدود و مقید است، معرفت آن‌ها نیز محدود خواهد بود. از سوی دیگر هستی مطلق نامحدود است و شیء محدود توانایی احاطه و علم به نامحدود را نخواهد یافت (همو، رَحِیق مَخْتوم: ج. ۱، ص. ۴۷۳؛ همان: ج. ۲، ص. ۲۳۳). ۴. علم اعم از حصولی و شهودی نوعی تعیین است و هویت مطلق وجود، و رای همه تعیین‌ها است (همان: ج. ۳، ص. ۵۳۱).

۴. ناتوانی علم حصولی و شهودی از ادراک ذات

کارکرد عقل تبیین مفهوم و اثبات مصداق خارجی اوست. اما خود مصداق خارجی جز با وحی و شهود قابل دست‌یابی نیست. آنچه در ذهن پدید می‌آید مفاهیم تهی از هستی است (همو، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۰). مفاهیم صرف، بدون وجود خارجی‌شان، وجودهایی ذهنی هستند که جز حکایت از خارج، اثری ندارند؛ چنان‌که مفهوم خورشید بدون وجود ویژه‌اش، نه نور می‌دهد و نه گرم می‌کند. مفاهیم، هرگز خود وجود خارجی را، همان‌گونه

که در خارج است، به دست نمی‌دهند؛ برای نمونه اگر غسل را برای کسی که هیچ‌گاه در اختیار او قرار نخواهد گرفت، با الفاظ و مفاهیم توصیف یا تعریف کنند. این شخص درباره غسل تنها همین الفاظ و مفاهیم را در اختیار دارد، که البته هیچ‌یک نه غسل است و نه کام وی را شیرین می‌کند. درباره وجود لایبشرط مقسمی نیز تنها همین مفاهیم و الفاظ در اختیار ماست، و روشن است که آن وجود نامحدود این مفاهیم و الفاظ نیست (همو، تحریر ایفاظ الثائمین: ج. ۱، ص. ۱۱۱-۱۱۰). حتی مفهوم نامتناهی، به حمل شایع متناهی و محدود است و نمی‌تواند حقیقت نامتناهی را نشان دهد (همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۷). ذهن با بلند پروازی از هویت مطلق (لایبشرط مقسمی) و فیض مطلق (لایبشرط قسمی) سخن می‌گوید. اما هرگز نمی‌تواند صورتی در افق هویت مطلق در خویش ایجاد کند (همو، ریحی مختوم: ج. ۹، ص. ۵۰۷؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۴، ص. ۳۵۶).^۱ گرچه همین مفاهیم، اشاره اجمالی به ذات مطلق الهی دارد (همو، تبیین براهین اثبات خدا: ص. ۲۰۸-۲۰۷).

۱. در این جا دیدگاه دیگری هست که ادراک ذات حق را در مواردی جایز می‌شمارد. صائِن‌الدین ترکه می‌گوید: «ان لم تكن معقولة لأكثر العقول بكنه حقيقتها» (صائِن‌الدین، ۱۳۶۰: ص. ۹۴)، و به این ترتیب ادراک ذات را برای برخی عقول جایز می‌شمارد. نقد و بررسی دیدگاه صائِن‌الدین، عقل از آنجا که با واسطه به حقیقت می‌نگرد، می‌تواند به ذات غیبی حق اشاره نماید. برخلاف شهود که چون بی‌واسطه مفاهیم، با خود حقیقت خارجی رویارو است، توان ادراک ذات غیبی را ندارد؛ زیرا رویارویی محدود با نامحدود بسیط محال است (جوادی آملی، تحریر شرح فصوص: ج. ۴، ص. ۳۵۶). اما عقل با استلزام مفاهیم و فرایندهای تودرتوی ذهنی، مفاهیمی به دست می‌دهد که به آن حقیقت نامحدود اشاره می‌کنند. البته این اشاره و ادراک، چیزی بیش از سلب برخی نقائص، و تعدیل سلب به ثبوت نیست؛ مانند «نامتناهی» و «نامتعین» که علم خاصی را به دست نمی‌دهد. بنابراین ادراک کنه ذات توسط عقل منور، سخنی نادرست است. از این رو آیت‌الله جوادی آملی، سخن صائِن‌الدین را به طغیان قلم نسبت می‌دهد (همو، عین نضاخ: ج. ۲، ص. ۱۱۳).

مخالف دیگر عبدالکریم جیلی، معتقد است: گرچه ادراک ذات الهی به گونه مستقیم امکان‌پذیر نیست، اما اسماء و صفات او دروازه ادراک اویند؛ «فیشاهده العبد أولاً في أسماؤه و صفاته مطلقاً و يرقى بعد إلى معرفة ذاته محققاً» (جیلی، ۱۴۱۸: ص. ۲۱). وی معرفت شهودی به ذات نفس را سبب معرفت شهودی به ذات الهی می‌شمارد (همان: ص. ۳۹).

بررسی دیدگاه جیلی، علم به ذات الهی از روزنه اسماء، علم به ذات متعین است، نه ذات مطلق به اطلاق مقسمی. افزون بر این که عینیت ذات نفس و ذات رب که ستون دلیل اوست، امری وجود شناختی است. ممکن است بپذیریم که ذات حق به سبب اطلاق و عدم تعین خویش در همه تعین‌ها حضور دارد، اما ادراک این حضور توسط نفس، در بستر نفس رحمانی و ظهورهای اسمائی آن روی می‌دهد (گرجیان ۱۳۹۳: ص. ۷۱-۷۰).

علم شهودی گرچه با متن واقع رویارو است و محذور مفاهیم را ندارد. اما در این جا نیز قرب به هویت مطلق (وجود لابشرط مقسمی) سوزنده و رویارویی با آن ناممکن است؛ «لو دنوت أنملة لاحترقت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۱۸، ص. ۳۸۲)؛ زیرا واقع هرکسی به اندازه خود اوست نه هویت مطلق؛ «ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صفات (۳۷): ۱۶۴). حتی آن که در آفاق «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم (۵۳): ۹) نشسته، از ورای حجاب های نورانی؛ یعنی اسماء و تعینات الهی هویت مطلقه را شهود می کند؛ «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَجَهَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره (۲): ۱۱۵). لذا می فرماید: «ما عرفناك حق معرفتك» (جوادی آملی، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۱؛ همو، حیات عارفانه امام علی: ص. ۶۰). ذات خداوند (وجود لابشرط مقسمی) عظیم تر از آن است که به ادراک غیر درآید. کسی که او را قصد نماید ناگزیر جز اسم و وصف او چیزی نخواهد یافت (همو، ریحیق مختوم: ج. ۹، ص. ۵۳۴). انسان در قوس صعود از قلمرو مراتب و سرانجام از فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی) فراتر نمی رود (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۲۵۹؛ همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۹؛ همان: ج. ۳۰، ص. ۴۵). متعلق شهود نهایی عارف فیض خداست، نه ذات او. هویت مطلقه وجود در دسترس شهود نیست تا موضوع قضیه قرار گرفته و محمولی بر آن حمل شود. اگر از حضور وجود در اشیاء خبر داده می شود، منظور کنه ذات باری و هویت اطلاقی آن نیست بلکه حضور فیض منبسط او مراد است (همو، ریحیق مختوم: ج. ۱، ص. ۵۳۲؛ همان: ج. ۹، ص. ۴۶۱-۴۶۰؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن: ج. ۸، ص. ۲۷۰)؛ چنان که امام علی علیه السلام می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص. ۱۵۵).

۵. ادراک ناپذیری ذات الهی حتی پس از فنا

صدرالدین قونوی معتقد است: وجود خداوند از حیث اطلاق مقسمی اش، نمی توان هیچ اسم یا صفتی را به او نسبت داد. او محکوم به هیچ حکمی از احکام، چه سلبی و

چه ایجابی، نمی‌باشد. بنابراین صفات، اسماء و احکام به او نسبت داده نمی‌شوند مگر از حیث تعیناتش (قونوی، ۱۳۷۱: ص. ۳۰). قونوی هم‌چنین می‌گوید: شناخت حقیقت خدا، بدون اسم و رسم و حکم و نسبت، محال است. اگر کسی بویی از معرفت خدا استشمام نمود حتماً بعد از فنای رسم و انمحای حکم و تعیین و اسم خواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ص. ۱۴۰). علامه طباطبایی نیز ساحت ذات الهی را از هر اسم و رسمی برتر می‌داند. حتی از همین سلب، که مقام احدیت نامیده می‌شود، نیز بالاتر است. از این رو اطلاق واژه «مقام»، «مرتبه» و مانند آن بر ذات الهی، مجاز محض خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ص. ۱۷۶؛ همو، ۱۳۸۸: ج. ۲، ص. ۱۵۶).

ظاهر عبارات قونوی گویای آن است که سالک پس از فنا به ادراک ذات الهی دست می‌یابد. اما آیت‌الله جوادی آملی ابتدا این تفسیر را تعدیل نموده و می‌گوید: اهل معرفت ادراک‌کننده ذات الهی را تا هنگامی که تعیین بشری باقی است، محال می‌دانند و ادراک محدود حق را نیز تنها به فنای سالک و استهلاك او در توحید میسر می‌خوانند (جوادی آملی، رحیق مختوم: ج. ۱۰، ص. ۹۱). سپس از اساس چنین دیدگاهی را نفی نموده و می‌گوید: حتی در فنا نیز ذات غیب‌الغیوب مشهود نخواهد بود؛ زیرا فنا به معنای نابودی نیست بلکه به معنای عدم توجه به ذات خود و ذوات دیگر مخلوقات است (همان: ج. ۱، ص. ۲۵۲). انسان فانی گرچه خود را نمی‌بیند اما نابود نمی‌شود. از این رو هستی و تعیین او در حال فنا نیز حجاب است و به‌کنه ذات الهی راه نمی‌یابد. هرکسی تنها از افق تعیین خود به ادراک الهی نائل می‌گردد (همو، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۳۷-۳۸). حتی انسان کامل نیز در مقام فنا، تنها به فیض منبسط راه می‌یابد و در همین مرتبه با حق تعالی یکی می‌شود (همو، تسنیم: ج. ۹، ص. ۴۵-۴۶). لذا به «ظل» و «وجه» ذات حق پی می‌برد نه خود ذات؛ «کلّ من علیها فانّ» و بقی

وجه ربك ذوالجلال والإكرام» (الرحمن ۵۵: ۲۷-۲۶)؛ «كل شيء هالك إلا وجهه» (قصص ۲۸): (۸۸). در آیات یادشده تنها وجه خدا استثنا شده است؛ زیرا ذات خدا والاتر از آن است که موضوع بحث و مدار اتحاد در فنا باشد (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۳۱۸-۳۱۷). صدرالماتلهین نیز در پی عارفان، متعلق شناخت را فیض گسترده حق می‌داند، نه ذات او (همو، عین نضاح: ج. ۲، ص. ۳۳۷؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۹۵).

برای تشبیه معقول به محسوس، می‌توان از ارائه آینه‌های شفاف نسبت به فضایی نامتناهی سخن گفت. هر آینه گرچه حقیقت نامحدودی را که نزد او حضور دارد ارائه می‌دهد، اما ارائه هر يك مختص به زاویه محدود او بوده و هرگز نامحدود را آن‌گونه که برای خود ظاهر است، ارائه نمی‌دهد. انسان نیز در هر مقامی که باشد (حتی مقام فنا) و به هر معرفتی که دست یابد، مانند آینه‌ای است که آگاهی و شناخت او با اعتراف به عجز همراه است (همو، ریحیق مختوم: ج. ۱، ص. ۲۵۲؛ همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۸). سبب عجز مذکور آن است که مخلوقات در تعیین‌های هستی پدیدار می‌شوند، نه اینکه از متن هستی که لابشرط مقسمی است، تنزل یافته باشند. بنابراین مخلوق توان ادراک عقلی یا شهودی آن مقام منبع را ندارد (همو، ریحیق مختوم: ج. ۱، ص. ۲۵۲؛ همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۸).

۶. بخش‌ناپذیری ذات، دلیل ادراک‌ناپذیری او

شاید پنداشته شود: وجود نامحدود را نمی‌توان به‌تمامه ادراک نمود، اما ادراک بخشی از او که حاضر در عارف مشاهده است، مانعی ندارد. بنابراین هر مشاهدی به فراخور خویش، بخشی از وجود نامحدود را شهود خواهد نمود؛ مانند دریایی که هر غواصی در بخشی از آن غور می‌نماید. اما این سخن درست نیست؛ زیرا هویت مطلقه هستی محض، نامحدود و بسیطی است که هرگز تحلیل و تجزیه ذهنی و عینی نمی‌پذیرد.

ادراک بخشی از او که در توان مشاهد باشد، سخن نادرستی است؛ زیرا ادراک شیء بسیط یا به همه است، یا به هیچ. از آنجا که ادراک کامل هویت مطلقه محال است، پس هیچ راهی به ادراک او نیست (جوادی آملی، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۲؛ همو، شمس الوحی تبریزی: ص. ۳۰؛ همو، تسنیم: ج. ۶، ص. ۲۷۶؛ همان: ج. ۲۶، ص. ۴۷۸). او مانند دریا نیست که بخشی از او ادراک شود. اولیت او عین آخریت، و ظاهریتش عین باطن بودن اوست. بنابراین علم به بخشی از او ممکن نیست. لذا این بیان مولوی که فرمود: «آب جیحون را اگر نتوان کشید - هم ز قدر تشنگی نتوان برید» (مولوی، ۱۳۷۳: ص. ۸۱۹). درباره ظهور هویت مطلقه، و البته سخنی اقلانعی است. اما خود هویت مطلقه و رای هرگونه ادراکی است (جوادی آملی، عین نضاح: ج. ۱، ص. ۳۳۴-۳۳۲؛ همو، تحریر ایفاظ النائین: ج. ۱، ص. ۱۱۱).

۷. غیب مطلق بودن ذات الهی و ارتباط غیر مستقیم افراد با آن

شاید از سخنان بالا چنین برداشت شود که: ربط فیض منبسط با ذات، به منزله رابطه مستقیم افراد با ذات خدا و در نتیجه ادراک ذات توسط مخلوقات است. اما این نتیجه با مجموعه سخنان استاد جوادی آملی سازگار نیست؛ زیرا ایشان در بیش تر موارد ادراک ذات (وجود لایشرط مقسمی) را، از اساس نفی می‌کنند. ادراک ناپذیری ذات، از محکّمات دیدگاه ایشان است که سخنان متشابه بالا را باید بر اساس آن تفسیر نمود. در مقام جمع بین این دو دست عبارت، دو نکته قابل تامل است: نکته اول: عین‌الربط بودن فیض منبسط به ذات الهی به معنای ادراک ذات توسط فیض منبسط نیست. لذا حتی خود فیض منبسط نیز مدرک ذات نیست، تا تعیین‌ها و قیده‌های این فیض، توان ادراک ذات را پیدا کنند. لذا استاد در ادامه عبارت مورد مناقشه می‌گوید: «فیض منبسط با خدا مرتبط است و زمام این ارتباط از طرف ظاهر است که به مظهر؛ یعنی فیض منبسط می‌رسد؛ زیرا

فیض منبسط ربط است نه رابطی و فقر است نه فقیر، ارتباط او با خداوند بالأصله از آن جانب و جناب است و بالتبع از این جانب» (همان: ص. ۶۰).

نکته دوم: حتی بر فرض این که فیض منبسط توانایی ادراک ذات را داشته باشد باز هم افراد و تعین‌ها قادر به ادراک ذات نمی‌باشند؛ زیرا رابطه افراد با ذات الهی به واسطه فیض منبسط است؛ چراکه اطلاق فیض منبسط، بستر تحقق افراد مقید است. از این رو ادراک آن‌ها از ذات الهی به واسطه بستر وجودی‌شان؛ یعنی فیض منبسط، تحقق می‌یابد. سرانجام ادراک مستقیم ذات، بدون حجاب اسما و تعینات، برای افراد محال است.

آیت‌الله جوادی آملی ذات الهی را غیب مطلق دانسته و معتقد است: هویت مطلقه غیب و سرّ مطلق است؛ زیرا از همه پوشیده است. در برابر مراتب تشکیکی ظهور، که هر یک نسبت به بالاتر شهادت، و نسبت به پایین‌تر غیب هستند (همو، ادب فنای مقربان: ج. ۲، ص. ۱۷۹-۱۷۸). غیب مطلق در برابر شهادت نیست، بل که محیط به غیب و شهادت نسبی است (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۱۴۷). امام خمینی نیز موافق این دیدگاه است (خمینی، ۱۳۷۶: ص. ۱۴). صدرالدین قونوی، پیرامون آیه شریفه «عنده مفاتح الغیب» می‌گوید: مراد از غیبی که دارای کلید است، ذات الهی نیست؛ زیرا کلیدها مربوط به تعینات و لوازم اوست. قونوی تصریح می‌کند: «لا خلاف فی استحالة معرفة ذاته سبحانه من حیث حقیقتها لا باعتبار اسم أو حکم أو نسبة أو مرتبة» (قونوی، ۱۳۸۱: ص. ۱۴۰). آدمی در سیر صعودی از افق فیض حق تعالی فراتر نمی‌رود؛ گاه با فیض اقدس،^۱ گاه با فیض مقدّس^۲ و گاه نیز جامع بین دو فیض می‌شود. در عرفان نیز مسأله‌ای یافت نمی‌شود که هویت مطلق الهی موضوع آن

۱. «فیض اقدس» ساحتی از فیض منبسط است که تعین احدیت و واحدیت را در خود جای داده، و با نام صقع ربوبی شناخته می‌شود.

۲. «فیض مقدّس» حیطه‌ای از فیض منبسط است که عوالم سه‌گانه خلقی (عقل، مثال و ماده) را آشکار می‌نماید، و به نام عالم کون (آفرینش) شناخته می‌شود.

باشد (جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۹، ص. ۴۵۹؛ همان: ج. ۳، ص. ۵۳۱؛ همو، تَسْنِیم: ج. ۶، ص. ۲۷۵؛ همو، فلسفه صدر: ج. ۲، ص. ۲۹۰).

۸. حکم‌ناپذیری ذات الهی

ذات مطلق حق چنان پنهان است که موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود؛ زیرا همه قیده‌ها را به سلب تحصیلی از خود نفی می‌کند و مجالی برای گفتگو نمی‌گذارد. از این رو محمول نمی‌پذیرد. درباره او جز به تحیر سخنی نمی‌توان گفت، و این تنها تحیر ممدوح است (همو، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۷، ص. ۴۵). بنابراین ذات غیبی حق موضوع هیچ علمی، حتی عرفان نظری نیست. موضوع عرفان نظری رابطه ذات با خلق، و اسمای حسنا الهی است (فناری، ۱۳۷۴: ص. ۱۴۱؛ آملی، ۱۳۸۲: ص. ۲۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۷۱۵؛ عاملی، ۱۴۰۳: ج. ۳، ص. ۲۳۳؛ خمینی، ۱۴۱۰: ص. ۱۵۷؛ جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۳، ص. ۴۲۳؛ همو، عین نضاخ: ج. ۱، ص. ۲۱۵). اخبار از هویت مطلق در واقع اخبار از تعیین‌های اوست، نه خود او؛ زیرا وحدت موضوع و محمول به دست محمول است. بنابراین موضوع قضیه‌ای که پیرامون او شکل می‌گیرد تعینی از اوست که در افق محمول حضور دارد، نه خود او. اهل معرفت این تعیین را فیض منبسط و نفس رحمانی می‌نامند (همو، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۷، ص. ۴۴؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۲۵۹).

برای نمونه در سه قضیه «زید ناطق است»، «زید عالم است» و «زید ایستاده است»، موضوع واحد و محمول متعدد است. همین تفاوت محمول سبب تفاوت در محور اتحاد شده است. در قضیه نخست به دلیل این که محمول ذاتی موضوع است، محور اتحاد ذات موضوع بوده و زید در مقام ذات خود ناطق است. در قضیه دوم که محمول وصف زید می‌باشد، مدار پیوند، وصف موضوع بوده و زید در مقام وصف، متصف به عالم

بودن است. در قضیه سوّم به جهت این که ایستادن، فعل زید است، اتحاد بر محور فعل زید می‌باشد؛ یعنی زید در مقام ذات یا در مقام وصف نفسانی، متصف به ایستادن نمی‌شود بلکه در مقام فعل با ایستادن و قیام پیوند دارد. چون ذات الهی نامحدود و ناشناختنی است، او صافی که پیرامون آن بیان می‌شود گرچه موضوع آن‌ها اسم یا ضمیری باشد که به ذات باز گردد، اما از آنجا که اتحاد موضوع و محمول بر محور محمول می‌باشد، ذات به لحاظ تجلی و ظهوری که در مرتبه همان اسم یا وصف دارد به محمول متّصف می‌گردد (همو، ریحق مختوم: ج. ۳، ص. ۵۲۹؛ همان: ج. ۹، ص. ۵۳۷؛ همو، عین نضاح: ج. ۳، ص. ۳۶۹؛ همان: ج. ۳، ص. ۳۷۱؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۱۳۸؛ همو، تسنیم: ج. ۶، ص. ۲۷۳-۲۷۲؛ همان: ج. ۸، ص. ۱۰۷؛ همان: ج. ۲۴، ص. ۴۰۵-۴۰۴).

ذات حقّ محض وجود عینی، صرف نور و فاقد ماهیت است تا جایی که ادراک او جز به شهود شعاع فیض او ممکن نیست. عقل پس از آن که در افق فهم خود به ادراک آن نائل آمد با نوعی حیرت که در پی مجاهدات برهانی حاصل می‌شود، به تحقق خارجی چنین وجود مطلق حکم می‌نماید. البته عقل متعارف که در بیش‌تر حکیمان و متکلمان یافت می‌شود، توان دریافت وحدت مطلقه خداوند را ندارد، بلکه عقل ناب که چشم باطنی او به سُرمه سرمد بینی روشنی یافتن توان چنین معرفتی را دارد (همو، ریحق مختوم: ج. ۹، ص. ۵۰۷). صدرالمتألّهین معتقد است: تمایز نهادن بین اطلاق مقسمی وجود و اطلاق‌های مفهومی کار دشواری است که جز عقول کامله توان آن را ندارند. پابندان استدلال محض در این وادی دچار حیرت‌اند و نمی‌توانند ادراک نمایند که مطلق در وجود خویش به مخصّص‌هایش مشروط نباشد (ملاصدرا، بی تا: ص. ۵-۶).

۹. نقد و بررسی اجمالی دیدگاه‌های رقیب

از مجموعه سخنان استاد جوادی آملی استفاده می‌شود که ایشان ادراک ذات بما هو ذات

(وجود لا بشرط مقسمی) را محال دانسته و آن را از حیطة هر حکم و تعینی مبرا می‌شمارد. بنابراین هر حکمی پیرامون ذات الهی، در واقع به ذات متعین و متجلی باز می‌گردد. با نگاه دقیق‌تر حکم‌ها از آن تعین و تجلی ذات است و به مجاز به ذات استناد می‌یابد. ذات بما هو ذات که غیب‌الغیوب نامیده می‌شود، متعلق هیچ ادراکی نیست؛ چه حصولی چه حضوری، چه اجمالی چه تفصیلی.

اما استاد یزدان‌پناه محقق برجسته عرفان نظری، معتقد است: ذات الهی به ادراک اجمالی در می‌آید و به همین اندازه احکامی برای او صادر می‌شود. احکامی که مناسب جایگاه اوست و جز برای او صادق نیست؛ مانند اطلاق مقسمی، عدم تناهی وجودی، وحدت ذاتی، تشکیک‌ناپذیری و... بنابراین مراد عرفا از ادراک‌ناپذیری ذات، نفی علم اکتناهی به ذات الهی است (جوادی آملی، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۱۳۸ «تعلیق یزدان‌پناه»). استاد یزدان‌پناه می‌گوید:

«عارف که وحدت اطلاق را برای ذات حق ثابت می‌داند، می‌گوید تنها وحدت اطلاق برای او ثابت است و هرگز نقیض آن برای ذات نخواهد بود... عارف که ذات حق را هستی مطلق و وجود من حیث هو هو می‌شمارد، به جد، هستی را برای او ثابت می‌داند و نقیض هستی را هرگز در آن ساحت راه نمی‌دهد... این بیان در همه احکام اطلاق حق، هم‌چون تشخیص اطلاق، و جوب اطلاق، خارجیت اطلاق، هم‌چون وجود اطلاق و وحدت اطلاق و خود اطلاق مقسمی (نامتناهی بودن) جریان دارد. همه احکام اطلاق برای خداوند سبحان ثابت‌اند و نقیضشان هرگز در آن مقام راه ندارد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ص. ۵۲-۵۱).

داوری در مسئله ادراک‌پذیری، در گرو داوری در مسئله دیگری است که مبنای مسئله کنونی قلم‌داد می‌شود. آن مسئله مهم جایگاه تمایز احاطی است. اگر تمایز احاطی بین

ذات حق و تعین‌ها برقرار شود، ادراک اجمالی ذات، ممکن است؛ زیرا ذات الهی وجود مطلق و محیطی است که در همه مقیدها حضور دارد و هر مقیدی می‌تواند وجود مطلق را در خود دریابد. اما اگر مدار تمایز احاطی فیض منبسط باشد و ذات الهی ورای چنین تمایزی باشد، مطلق که حاضر و محیط به مقیدها است، فیض منبسط خواهد بود. و هر مقیدی بیش از حضور فیض منبسط در خویش، چیزی ادراک نخواهد نمود. بنابراین ادراک ذات بما هو ذات ممکن نیست.

استاد جوادی آملی ذات الهی را ورای تمایز احاطی می‌داند و مضامینی چون «داخل فی الاشياء لا بالمازجة و خارج عنها لا بالمزایلة» را به فیض منبسط و ظهور بی‌کران الهی نسبت می‌دهد و سریان و حضور ذات غیب‌الغیوب در تعین‌ها را منجر به حلول و اتحاد می‌داند (جوادی آملی، ریحق مختوم: ج. ۲، ص. ۱۸). بر این اساس، هیچ‌یک از تعین‌ها، حتی انسان کامل که هم‌افق صادر نخستین است، توانایی ادراک ذات را ندارد؛ زیرا ذات به طور کلی ورای هر تعینی (حتی تعین اطلاق) است و به هیچ وجه، حتی اجمالاً، ادراک نمی‌شود.

از سوی دیگر استاد یزدان‌پناه تمایز احاطی را بین ذات و تعین‌ها برقرار نموده و می‌گوید: ذات حق، به نفس اطلاق عین اشیاست و در همه حضور وجودی دارد، و باز به نفس اطلاق غیر از آن‌ها است؛ زیرا اگر با هر یک از مقیدها یکی گردد، نمی‌تواند عین دیگران باشد. بنابراین مطلق در عین اتحاد با مقیدها، به هیچ مقیدی مبدل نمی‌گردد. تنزیه ذات از مقیدها، نیازمند آن نیست که عینیت، به تجلی و ظهور منحصر گردد (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۷۳ «تعلقیه یزدان‌پناه»؛ همان: ج. ۱، ص. ۹۷-۹۸ «تعلقیه یزدان‌پناه»؛ همان: ج. ۱، ص. ۲۵۸ «تعلقیه یزدان‌پناه»). بر این اساس ادراک اجمالی ذات الهی ممکن است؛ زیرا ذات محیط و حاضر در تعین‌ها است و هر تعینی می‌تواند حضور ذات در خویش را ادراک نماید.

پیش از هرگونه داوری، باید توجه داشت که محل نزاع در ادراک‌پذیری یا ادراک‌ناپذیری، ذاتِ بما هو ذات است که به غیب‌الغیوب تعبیر می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی ذاتِ بما هو ذات را ورای همه تعین‌ها، و مسلوب از هرگونه ادراک و حکم می‌داند. چنان‌که حتی خود «اطلاق مقسمی» نیز عنوان مشیر به اوست، نه وصف و حکم. برخی سخنان فناری در مصباح‌الانس نیز مؤید این معنا است (فناری، ۱۳۷۴: ص. ۱۴۳). البته سلب تعین‌ها و احکام از ذات الهی، به‌گونه سلب تحصیلی (سلب حکم) است، نه ایجاب عدولی (حکم به سلب). ایجاب عدولی، گزاره‌ای اثباتی است که تنها محمول آن سالبه است، اما خود قضیه موجب می‌باشد. بنابراین محمول سالبه، برای موضوع، ثابت می‌گردد. در نتیجه ایجاب عدولی یک حکم، خود گونه‌ای حکم است، اما حکم به سلب. بنابراین اگر بگوییم «ذات الهی حکم‌ناپذیر است» یا «ذات الهی نامتصف به اطلاق است» در واقع، محمول سالبه (حکم‌ناپذیر؛ نامتصف به اطلاق) را بر ذات حمل نموده‌ایم. در این جا استاد یزدان‌پناه می‌تواند اعتراض خود را وارد نموده و بگوید: سلب چنین احکامی از ذات الهی روا نیست؛ چراکه اگر ذات الهی متصف به اطلاق نباشد، به تقیید (عدم اطلاق) متصف خواهد شد؛ زیرا ارتفاع نقیضین محال است. از آن جا که اتصاف ذات به تقیید محال است، پس اتصاف آن به اطلاق، ضرورت دارد.

به نظر می‌رسد که این اعتراض وارد نیست؛ زیرا پیش فرض چنین اعتراضی آن است که سلب احکام از ذات الهی، به‌گونه ایجاب عدولی تصور شده باشد. در حالی که آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌نماید که مراد از سلب احکام، سلب تحصیلی است. در سلب تحصیلی اساس هر حکمی سلب می‌گردد؛ خواه حکم اثباتی (موجب محصله) و خواه حکم سلبی (موجب معدوله). بنابراین هیچ بار زائدی از جانب محمول بر موضوع حمل

نمی‌شود و موضوع، همان‌گونه که بود، باقی خواهد ماند. از این رو هنگامی که گفته می‌شود: «ذات الهی، حکم‌پذیر، نیست» یا «ذات الهی، متصف به اطلاق، نیست»، مراد سلب اطلاق و اثبات مقابل آن (تقیید) نیست، تا مورد اعتراض واقع شود. بل که مراد سلب حکم به اطلاق و حکم به تقیید است. بنابراین آن‌چه سلب می‌گردد حکم به اطلاق است، نه خود اطلاق. معنای این سخن آن نیست که خود اطلاق ثابت و تنها حکم آن منتفی می‌گردد. بل که مراد آن است که درباره ذات غیبی حق، هیچ حکمی به اثبات و سلب، نمی‌توان داشت. با این بیان به نظر می‌رسد اشکال استاد یزدان‌پناه به آیت‌الله جوادی آملی وارد نیست.

در این جا اشکال دیگری مبنی بر ارتفاع نقیضین، قابل طرح است؛ زیرا سلب تحصیلی احکام، به منزله رفع طرفین نقیض، از ذات الهی است که محال می‌باشد. اما این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا رفع حکم؛ غیر از حکم به رفع است. آن‌چه در سلب تحصیلی رخ می‌دهد رفع حکم است، که محال نیست. و آن‌چه محال است حکم به رفع نقیضین است که در سلب تحصیلی رخ نمی‌دهد، بل که در ایجاب عدولی رخ خواهد داد. حکما نیز، وجود و عدم را از ماهیت من حیث هی، سلب می‌کنند. در آن جا نیز مراد حکما رفع حکم از مرتبه ماهیت است، نه حکم به رفع نقیضین از ماهیت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ص. ۷۲).

تبیین دیدگاه حکما درباره سلب وجود و عدم از ماهیت، نقش شایانی در ادراک بهتر محل نزاع دارد. سلب چیزی از یک موضوع، اگر به گونه ایجاب عدولی باشد، در گرو تصور موضوع و محمول است؛ یعنی نخست باید ماهیت و وجود تصور شوند، سپس وجود از ماهیت سلب گردد. در حالی که قید «من حیث هی» راه را بر تصور هر محمولی برای ماهیت، می‌بندد؛ زیرا به محض تصور چیز دیگری غیر از ماهیت، ماهیت از قید

«من حیث هی» در آمده است. بنابراین سلب وجود، عدم و هر حکم دیگری از ماهیت من حیث هی، به‌گونه سلب تحصیلی است، که گویای برائت مرتبه ماهیت از هر غیر است. اساساً با تمرکز بر ماهیت، وجود و هیچ چیز دیگری به ذهن نمی‌آید تا سلب شود. مراد از سلب تحصیلی همین خروج تخصّصی احکام و محمول‌ها است. سلب تحصیلی احکام و تعیین‌ها از ماهیت من حیث هی، به سبب اطلاق مقسمی ماهیت است.

همان‌گونه که فیلسوف رفع نقیضین را از ماهیت من حیث هی، روا می‌شمارد، عارف نیز رفع نقیضین را از ذات بما هو ذات، که همان وجود من حیث هو وجود است، جایز می‌داند (رحیق مختوم: ج. ۴، ص. ۲۷۷). بل که اساساً در مرتبه ذات (وجود من حیث هو وجود)، مانند ماهیت من حیث هی، نقیضین قابل تصور نیستند؛ زیرا به محض تصور طرفین نقیض، جریان آگاهی، از ذات بما هو ذات، به ذات متجلی لغزیده است. مراد از رفع نقیضین از مرتبه ذات، چیزی بیش از تصورناپذیری نقیضین در آن مقام، نیست. بل که اساساً توجه به ذات بما هو ذات مقدور نیست و هرگونه آگاهی بر مدار ذات متجلی می‌گردد. مراد از ذات متجلی همان چهره گسترده و فیض منبسط الهی است که حجاب ذات غیبی حق است. در ذات غیبی حق، سخن از سلب مقابل ثبوت نیست، تا رفع آن‌ها محال باشد و ناگزیر یکی از دو طرف ثابت شود. بل که سخن از سلب اثبات و سلب است. بنابراین طرفین نقیض، مجال تصور نمی‌یابند و وحدت قاهر ذات الهی هر ثبوت و سلب مقابل آن را می‌سوزاند.

شاید گفته شود: احکامی که به سلب تحصیلی از ذات الهی رفع می‌شوند، احکام عالم کثرت و سرای تعین است، اما خود ذات احکام ویژه‌ای دارد که برای او به‌گونه ایجاب تحصیلی ثابت است؛ برای نمونه تقیید و اطلاق مقابل آن از ذات الهی سلب می‌گردد، اما

خود این سلب (اطلاق از تقیید و اطلاق مقابل آن)، برای او ثابت است. این سخن نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اثبات سلب مذکور، برای ذات الهی به منزله تقیید او به اطلاق است. در حالی که تقیید به اطلاق، ویژگی فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی) است و خود ذات (وجود لابشرط مقسمی) حتی از قید اطلاق نیز مبرا است. کسی که ذات الهی را به اطلاق، مقید می‌داند، در واقع به فیض او توجه نموده است؛ یعنی به محض توجه به ذات (وجود لابشرط مقسمی) ناخودآگاه فیض او را یافته، اما می‌پندارد که ذات را مورد اشاره قرار داده است. خود این خلط، نشان می‌دهد که ذات غیبی حق، نیافتنی است و آخرین چیزی که آدمی خواهد یافت جلوه جهان‌گیر و تجلی فراگیر ذات است. این، همان حجاب نورانی است که هرگز پاره نمی‌شود. فناری در این باره می‌گوید:

«فان قلت: لیس وجود الحق من حیث هو أو مطلقاً حتی عن قید الإطلاق، إشارة إلیه و عبارة عنه؟ قلت، نعم! لكن المنفی الإشارة إلی حقیقته، و هذا سلب الغیر عنه، کذا قیل. و التحقیق ان المنفی الإشارة إلیه ما دام مطلقاً و معتبراً من حیث هو، و الإشارة فی الجملة و من حیث تعینها الوصفی لا ینافی، و قد عرف فی ان المجهول المطلق یمتنع الحكم علیه، و فی ان المعدوم المطلق - اعنی ذهنناً و خارجاً - قسیم للآخرین» (فناری، ۱۳۷۴: ص. ۱۴۲).

شاید گفته شود: اگر ذات حق (وجود لابشرط مقسمی) نیافتنی است، چگونه پذیرفته می‌شود؟! اگر ذات نیافتنی بود، نباید هیچ سخنی پیرامون او مطرح می‌شد و فیض منبسط به منزله ذات خداوند قلم‌داد می‌گشت. اساساً پذیرش چیزی و رای فیض منبسط دلیل بر ادراک اجمالی اوست. وانگهی لازمه این پذیرش، حمل وجود بر ذات است. بنابراین دست‌کم یک حکم برای او ثابت می‌شود و حکم‌ناپذیری او را نقض می‌نماید. هنگامی که می‌گوییم: «ذات غیبی حق، موجود است»، ذات، موضوع قرار گرفته و به همین اندازه تصور (ادراک) شده است.

این نقد نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا بررسی و تحلیل عالم که از سر بیان فیض منبسط تشکیل شده است، می‌رساند که عالم (فیض منبسط) نیازمند به دیگری است. بنابراین حکمی که بر پایه این تحلیل عقلی یا شهودی، صادر می‌شود، چنین است: «فیض منبسط، مُفَیض و مُقَوِّمِی دارد». موضوع این گزاره فیض منبسط است، نه ذات. این گزاره غیر از آن است که گفته شود: «ذات غیبی حق، موجود است»؛ زیرا موضوع گزاره نخست فیض منبسط، و موضوع گزاره دوم، ذات غیبی خدا است. آنچه با تحلیل عالم و فیض منبسط نتیجه می‌شود گزاره نخست است، نه گزاره دوم. بنابراین ذات غیبی حق، هرگز و تحت هیچ شرایطی حکم نمی‌پذیرد و متعلق هیچ ادراکی قرار نمی‌گیرد.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَ الْإِضْطِرَّارُ مِنْهُمْ إِلَيْهِ أَثْبَتَ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ... قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَّثْتَهُ إِذْ أَثْبَتَ وُجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: لَمْ أَحَدَّهُ وَ لَكِنْ أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنْرِلَةً» (صدوق، ۱۳۹۸: ص. ۲۴۶).

نتیجه روایت شریف آن است که: مصنوع، یا دارای صانع است یا نیست. از آن‌جا که ارتفاع نقیضین محال است، یکی از دو طرف نقیض باید ثابت شود. با بررسی مصنوع و نیاز او به صانع، یافته می‌شود که طرف ثبوتی «المصنوع له صانع» درست است. چنین برهانی ذات الهی را محدود نمی‌نماید؛ زیرا نتیجه برهان ثبوت صانع برای مصنوع است، نه ثبوت وجود برای ذات صانع (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (ج): ج. ۳، ص. ۸۹-۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج. ۲، ص. ۳۶۲-۳۶۱). در نتیجه حکمی بر ذات الهی بار نشده تا آن‌را متعین و محدود سازد. بنابراین بیشترین معرفتی که نسبت به ذات می‌توان دریافت، تصدیق اوست. تصدیقی که به توصیف او نمی‌انجامد و توحید او را مخدوش نمی‌سازد؛ «كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص. ۴۰).

تصدیق ذات الهی بدون توصیف آن، همان استدلال یا شهودی است که نیاز تعیین‌ها (فیض منبسط) به چیزی و رای خودشان (ذات حق) را آشکار می‌سازد، گرچه هیچ اشاره‌ای به ذات نداشته و هیچ حکمی بر آن بار نمی‌نماید. کارگیری واژه «هو» از سوی برخی عارفان، به همین معنا اشاره می‌نماید. چنین تصدیق بی‌توصیفی، آخرین ادراکی است که از ذات الهی می‌توان داشت (جوادی آملی، عین نضاح: ج. ۲، ص. ۲۳۱). اگر مراد از ادراک اجمالی ذات الهی این معنا باشد، مورد پذیرش است، اما اگر ادراک اجمالی به گونه‌ای معنا شود که به حکم و توصیف ذات بی‌انجامد، پذیرفتنی نیست.^۱

بوعلی‌سینا نیز معتقد است ذات الهی برهان‌پذیر نیست و نمی‌توان وجود را برای او اثبات نمود؛ «فإن الأول لا فصل له، و إذ لا جنس له و لا فصل له فلا حد له، و لا برهان علیه، لأنه لا علة له، و لذلك لا لم له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (الف): ص. ۳۴۸)؛ «ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه، فإما بين بنفسه و إما لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي» (همو، ۱۴۰۴ (ج): ج. ۳، ص. ۹۴؛ همو، ۱۴۰۴ (ب): ص. ۷۰). البته تصور بوعلی از ذات الهی، وجود متصف به وجوب (واجب الوجود) است که بر وجود بشرط لا تطبیق می‌شود. چنین چیزی تعیین ذات و برهان‌پذیر است (جوادی آملی، عین نضاح: ج. ۳، ص. ۴۶). اما ذات غیبی حق (وجود لابشرط مقسمی) که هیچ وابستگی به غیر خود ندارد، معلول چیزی نیست تا با حد وسط قراردادن علتش، وجود او به گونه برهانی اثبات گردد. بنابراین اصل سخن بوعلی‌سینا مبنی بر برهان‌ناپذیری ذات الهی درست است، اما مصداق آن وجود متصف به وجوب نیست، بل که وجود بحت و لابشرطی است که حتی از اتصاف به وجوب، مبرا است.^۲

۱. برخی پژوهش‌گران سه معنای برای علم اجمالی به ذات ذکر نموده‌اند: ۱. قضیه مهمله، که همان تصدیق بدون توصیف است؛ ۲. شناخت به نقیض، چنان‌که ذات حق چیزی قلم‌داد می‌شود که و رای آن عدم مطلق است؛ ۳. جهل بسیط، چنان‌که عارف می‌یابد که نمی‌یابد و خود این نیافتن، نهایت یافتن اوست (گرجیان، ۱۳۹۳: ص. ۸۵-۸۴).
 ۲. برای تحقیق بیشتر درباره قاعده «ما لا سبب» بنگرید: (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶: ۱۱۸-۹۷؛ نوری، ۳۹۴۱: ص. ۷۴-۶۱).

نتیجه‌گیری

ادراک‌ناپذیری ذات الهی در متون دینی به تصریح یا کنایه تایید شده است. حکیمان و عارفان نیز سخنانی در تایید این دیدگاه دارند، گرچه سخنان دیگری نیز دارند که گویا ادراک اجمالی ذات الهی را می‌پذیرند و ادراک‌ناپذیری را به ادراک تفصیلی اختصاص می‌دهند. اما استاد جوادی آملی با تلقی ویژه‌ای که از ذات الهی دارد، هرگونه ادراک را از ذات نفی می‌نماید. ایشان ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» می‌داند و بر این اساس معتقد است: ذات الهی هیچ تعین و قیدی ندارد. او وجود نامحدودی است که حتی به خود اطلاق نیز مقید نیست. از این رو هرگونه ادراک و حکم، که گونه‌ای تعین هستند، را از ذات الهی نفی می‌کند.

ستون علم حصولی مفاهیم است. مفاهیم وجود ذهنی محدودی دارند و هرگز وجود نامحدود خارجی را به دست نمی‌دهد. افزون بر این که مفهوم حاکی از خارج است و هرگز وجود خارجی را آن‌چنان‌که در خارج هست، احضار نمی‌کند. علم شهودی نیز به اندازه گنجایش شهودگر است و از آن‌جا که شهودگر محدود و محاط است، توان شهود امر نامحدود و محیط را نخواهد داشت. از این رو حتی پس از فنا عارفانه نیز شهود ذات غیبی حق، دست نخواهد داد؛ زیرا فنا ندیدن خویش است، نه نابودی خود. بنابراین در فنا نیز تعین باقی است، گرچه دیده نمی‌شود. عارف فانی نیز از روزنه تعین خویش با حقیقت رویارو می‌شود و هیچ‌گاه وجود نامحدود را آن‌گونه که هست، نمی‌یابد. از سوی دیگر نمی‌توان گفت: عارف فانی بخشی از ذات را که در او حاضر است، ادراک نموده و بخش دیگری را نخواهد یافت؛ زیرا ذات حق بسیط محض و بخش‌ناپذیر است. استاد جوادی آملی هم‌چنین معتقد است: ذات غیبی حق قابل پرستش نیست؛ زیرا

پرستش فرع بر شناخت است و ذات، ناشناختنی است. آخرین چیزی که شناخته و پرستیده خواهد شد ذات ظهورکننده یا همان ظهور ذات است. این ظهور فراگیر و بی‌کران که «فیض منبسط» نام دارد، حجاب دیدار اوست؛ حجابی نوری که هرگز کنار نخواهد رفت. او غیب مطلق است که هیچ‌کس ارتباط مستقیمی با او ندارد. ارتباط آدمی و دیگر آفریده‌ها تنها از دریچه تعیین خودشان و محدود است.

ذات بما هو ذات، حکم و محمول نمی‌پذیرد؛ زیرا محور اتحاد موضوع و محمول، محمول است. بنابراین هر حکمی که به ذات نسبت داده شود، در واقع ویژگی خود ذات را بیان نکرده است، بل که ویژگی ظهور ذات در تعینی خاص (محمول) را تبیین نموده است. برخی پژوهشگران تنها ادراک تفصیلی ذات را محال دانسته، و ادراک اجمالی آنرا ممکن می‌دانند. ایشان در اثبات مدعای خود می‌گویند: ذات بما هو ذات نیز احکام ویژه‌ای مانند موجود بودن، اطلاق مقسمی و... دارد، که زیربنای آن علم اجمالی به اوست. این دسته از پژوهش‌گران تمایز احاطی را بین ذات و اشیاء برقرار کرده و می‌گویند: ذات حق به جهت اطلاقش حاضر در تعین‌ها است و هر تعینی می‌تواند حضور ذات حق در خویشتن را دریابد.

این نگاه، چالشی فرا روی دیدگاه استاد جوادی آملی است که هرگونه ادراک را با بساطت و بی‌تعینی ذات، ناسازگار می‌داند. این پژوهش با تکیه بر مبانی استاد، به چالش یادشده پاسخ داده است. کوتاه سخن این‌که: حضور و سریان در تعین‌ها و ویژگی فیض منبسط است، نه ذات. ذات الهی ورای هر تعینی است، حتی تعین اطلاق و سریان. بنابراین نمی‌توان ذات الهی را به حضور در تعین‌ها، ادراک اجمالی و حکم‌پذیری محکوم کرد. البته سلب اطلاق از ذات، به معنای اثبات تقیید برای و نیست؛ زیرا آنچه سلب

می‌گردد اساس حکم‌پذیری است، نه خود اطلاق. به دیگر بیان: سلب احکام از ذات غیبی حق به‌گونه سلب تحصیلی است، نه ایجاب عدولی. در نتیجه سلب یک حکم (اطلاق)، مستلزم اثبات مقابل آن (تقیید) نیست.

ذات غیبی حق نه به اطلاق محکوم می‌شود و نه به تقیید. او هیچ حکمی را بر نمی‌تابد و به هیچ تعینی در نمی‌آید. مراد از سخن یادشده رفع حکم به نقیضین (اطلاق و تقیید) است، نه رفع خود نقیضین. چنان‌که فیلسوفان مطلق احکام را از مرتبه ماهیت (ماهیت لابشرط مقسمی) سلب می‌کنند، عارفان نیز مطلق احکام را از مرتبه ذات (وجو لابشرط مقسمی) سلب می‌نمایند.

آدمی با تحلیل عقلانی یا شهودی فیض منبسط، می‌یابد که این فیض به چیزی ورای خویش نیازمند است. آن‌گاه حکم می‌کند: «فیض منبسط، مقوم می‌دارد». اما این غیر از آن است که گفته شود: «ذات غیبی حق، موجود است»؛ زیرا موضوع قضیه نخست فیض منبسط، و موضوع دومی، ذات غیبی خدا است. بنابراین ذات غیبی حق، هرگز و در هیچ شرایطی حکم نمی‌پذیرد و متعلق هیچ ادراکی قرار نمی‌گیرد. اگر مراد حکیمان از علم اجمالی به ذات، همین اشاره غیرمستقیم باشد پذیرفتنی است، اما اگر علم اجمالی به خود ذات قصد شود، هرگز پذیرفتنی نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۸۲ش)، انوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة، نور علی نور، قم.
۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، سیدالشهدا، قم.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، جامعه مدرسین، قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق «الف»)، الالهیات (الشفاء)، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۶. _____ (۱۴۰۴ق «ب»)، التعليقات، مکتبة الاعلام الاسلامی، بیروت.
۷. _____ (۱۴۰۴ق «ج»)، المنطق (الشفاء)، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۸. بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد (۱۳۷۳ش)، مثنوی معنوی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۹. بهایی (شیخ بهایی)، محمدبن حسین (۱۴۰۳ق)، الکشکول، أعلمی، بیروت.
۱۰. ترکه اصفهانی، صائن الدین علی (۱۳۶۰ش)، تمهید القواعد، تصحیح آشتیانی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، ادب فنای مقربان، تحقیق صفایی، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۴ش)، تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق پارسانیا، اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۹۴ش)، تحریر ایفاظ النائمین، اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۹۳ش)، تحریر رسالة الولاية، تحقیق ابراهیمی، قم اسراء.
۱۵. _____ (بی تا)، تحریر شرح فصوص، نشر داخلی اسراء.
۱۶. _____ (زمستان ۱۳۸۹ش)، تسنیم (ج ۴)، تحقیق قدسی، قم، اسراء، ج ۶.
۱۷. _____ (تابستان ۱۳۸۹ش)، تسنیم (ج ۶)، تحقیق واعظی محمدی، قم، اسراء، ج ۸.
۱۸. _____ (تابستان ۱۳۸۸ش)، تسنیم (ج ۸)، تحقیق واعظی محمدی، قم، اسراء، ج ۳.
۱۹. _____ (زمستان ۱۳۸۸ش)، تسنیم (ج ۹)، تحقیق واعظی محمدی، قم، اسراء، ج ۳.
۲۰. _____ (زمستان ۱۳۸۸ش)، تسنیم (ج ۱۶)، تحقیق عابدینی، قم، اسراء، ج ۲.
۲۱. _____ (۱۳۹۱ش)، تسنیم (ج ۲۴)، تحقیق قدسی و رزقی و فراهانی، قم، اسراء، ج ۴.
۲۲. _____ (۱۳۹۱ش)، تسنیم (ج ۲۶)، تحقیق رزقی و ایوبی و عیسی زاده، قم، اسراء، ج ۲.

۲۳. _____ (۱۳۹۲ش)، تسنیم (ج ۳۰)، تحقیق ایوبی و عیسی زاده، قم، اسراء، چ ۲.
۲۴. _____ (۱۳۸۹ش)، حیات عارفانه امام علی، تحقیق اسلامی، اسراء، قم، چ ۷.
۲۵. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۱)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۶. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۲)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۷. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۳)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۸. _____ (تیر ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۴)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۹. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۷)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۳۰. _____ (تیر ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۹)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۳۱. _____ (تیر ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۱۰)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۳۲. _____ (بهار ۱۳۹۵ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۱۶)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۱.
۳۳. _____ (۱۳۸۷ش)، سروش هدایت (ج ۴)، تحقیق صادقی، قم، اسراء، چ ۱.
۳۴. _____ (۱۳۸۵ش)، سیره رسول اکرم در قرآن، تحقیق شفیعی، اسراء، قم، چ ۵.
۳۵. _____ (۱۳۸۸ش)، شمس الوحی تبریزی، تحقیق روغنی موفق، اسراء، قم، چ ۵.
۳۶. _____ (۱۳۸۷ش)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق پارسانیا، اسراء، قم.
۳۷. _____ (۱۳۸۷ش)، فلسفه صدرا، تحقیق بادپا، اسراء، قم.
۳۸. _____ (۱۳۸۹ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق واعظی، اسراء، قم.
۳۹. جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، الإنسان الكامل، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۰. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵ش)، دیوان حافظ، زوار، تهران.
۴۱. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البیت، قم.
۴۲. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶ش)، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۴۳. _____ (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، پاسدار اسلام، قم.
۴۴. رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق صالح، هجرت، قم.
۴۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ش)، شرح المنظومة، نشر ناب، تهران.

۴۶. سلیمانی امیری، عسگری (۱۳۸۶ش)، «برهان‌های وجوب و امکان و قاعده ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، معرفت فلسفی، ش ۱۶، صص ۹۷-۱۱۸.
۴۷. سوری، روح‌الله، (۱۳۹۹)، «تنگنای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن»، فلسفه، دوره ۴۸، شماره ۲، صص ۱۳۲-۱۵۴.
۴۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، دار احیاء التراث، بیروت.
۴۹. _____ (۱۳۵۴ش)، *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۵۰. _____ (بی‌تا)، *ایفاظ النائمین*، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌جا.
۵۱. _____ (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الأثریة*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۵۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ش)، *بررسی‌های اسلامی*، بوستان کتاب، قم.
۵۳. _____ (۱۴۱۷ق)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، علامه طباطبایی، مشهد.
۵۴. _____ (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمة*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
۵۵. عشاقی، حسین (۱۳۹۳)، «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی»، معرفت فلسفی، شماره ۴۳، صص ۸۵-۹۸.
۵۶. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۳ش)، *منطق الطیر*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۵۷. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴ش)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود تصحیح خواجه‌جوی*، مولی، تهران.
۵۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱ش)، *إعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن*، تصحیح آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۵۹. _____ (۲۰۱۰م)، *مفتاح الغیب (در مصباح الانس)*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۶۰. _____ (۱۳۷۱ش)، *النصوص*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۶۱. قیصری، داود (۱۳۸۱ش)، *رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية (رسائل قیصری)*، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۶۲. _____ (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آتشیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۴. گرجیان، محمدمهدی (۱۳۹۳ش)، «تعطیل در عرفان اسلامی»، قبسات، ش ۷۲، صص ۹۶-۶۱.
۶۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۶۶. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۷. محیی‌الدین عربی (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، دارالصادر، بیروت.
۶۸. _____ (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، دار إحياءالکتب العربیة، قاهره.
۶۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ش)، آموزش فلسفه، امیر کبیر، تهران.
۷۰. نوری، محمدعلی (۱۳۹۴ش)، «اعتبار برهان لم و ان، بر پایه قاعده ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، خردنامه صدرا، ش ۸۱، صص ۷۴-۶۱.
۷۱. نیکزاد، عباس (۱۳۹۶)، «حکم‌پذیری وجود»، معرفت فلسفی، شماره ۵۵، صص ۲۹-۴۶.
۷۲. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، موسسه امام خمینی، قم.
۷۳. _____ (۱۳۸۴ش)، «عقل‌گریزی عرفان؟!»، معرفت فلسفی، شماره ۴، صص ۶۶-۳۹.

جایگاه فطرت الهی در تجربه دینی در منظر آیت الله جوادی آملی

یاسر هاشمی* | احمد ولیعی ابرقوئی**

چکیده

یکی از راه‌های ویژه برای ارتباط بین حق و خلق، بحث «فطرت الهی» انسان است. قبول این دیدگاه می‌تواند مباحث مطرح در بحث تجربه دینی را دچار تحولات درخور توجهی نماید. از این رو، در این مقاله سعی می‌شود با بیان چستی و انواع تجربیات دینی، بالخصوص دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی از فطرت الهی انسان؛ به بررسی چگونگی مصداق‌پذیری این دیدگاه در ذیل انواع تجربیات دینی اهتمام ورزیده شود. همچنین با این بررسی، چرایی وجود فطرت نیز تبیین می‌شود. با انجام این بررسی به روش تحلیلی - اسنادی و با تطبیق صورت گرفته شده بین تجربیات دینی و فطرت الهی از منظر استاد جوادی آملی، مشخص می‌شود؛ فطرت در دیدگاه ایشان، از مصادیق تجربه دینی و از انواع آن بوده و با توجه به نوع نگاه ایشان در این باره، در ذیل تجربیات عرفانی چه در معنای عام و چه در معنای خاص آن قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

فطرت، تجربه دینی، تجربه عرفانی، آیت‌الله جوادی آملی.

* دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول) (hyaser2736@gmail.com)

** دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران، پردیس فارابی قم (Ahmad.valiee1@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴)

□ یاسر هاشمی؛ احمد ولیعی ابرقوئی (۱۴۰۳). جایگاه فطرت الهی در تجربه دینی در منظر آیت الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت

Isra Hikmat، ۲۰(۴۵)، ۳۵-۶۲. | doi: 10.22034/isra.2024.471779.2000

بیان مسأله

از نگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی، یکی از راه‌های ویژه برای ارتباط بین حق و خلق، بحث «فطرت الهی» انسان است. از منظر ایشان، چنین ارتباط فطری بین انسان و خداوند، به نحو تجربه‌ای شهودی و عرفانی تحقق پیدا می‌کند. این بینش شهودی و گرایش بندگی، همان «فطرت» است که در حال عادی مستور و در لحظه اضطرار و برطرف شدن پرده‌های پندار و گسیختگی علل صوری شکوفا می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۹۵)

به دلیل نوع نگاه خاصی که ایشان به بحث فطرت دارند، می‌توان این سوال را مطرح نمود که آیا فطرت الهی انسان می‌تواند به نوعی جزئی از تجربه دینی قرار گیرد؟ به دیگر بیان، آیا مواجهات فطری در ذیل تجربه دینی در معنای اصطلاحی آن در بین فلاسفه دین قرار می‌گیرد یا خیر؟

در صورت اثبات این مطلب دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با فطرت و، حالت همگانی فطرت الهی و حضور آن در درون همه انسان‌ها، می‌توان تجربیات فطری انسان از خداوند را تجربه دینی‌ای دانست که همه انسان‌ها از آن برخوردار بوده و در نتیجه، همه انسان‌ها، می‌توانند حضور خدا را در زندگی خود تجربه و درک کنند. از این رو ضرورت دارد که ضمن تبیین هرچه بیشتر دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی در این باره، به تحلیل و توضیح ارتباط آن با بحث تجربه دینی پرداخته شود. از این رو در این نوشتار سعی می‌شود با بیان چستی و انواع تجربیات دینی، و همچنین دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی از فطرت الهی انسان؛ به بررسی چگونگی مصداق‌پذیری این دیدگاه در ذیل انواع تجربیات دینی اهتمام ورزیده شود.

تعریف تجربه دینی

در تعریف تجربه دینی بین دانشمندان غربی اختلاف نظر زیادی وجود دارد. در نتیجه، تعریف واحدی که همه بر روی آن اتفاق نظر داشته باشند وجود ندارد؛ (مایلز، ۱۳۸۰: ص. ۵۹) از این رو برخی پرسش از ماهیت و تعریف تجربه دینی را، اساساً مشکل و پیچیده می‌دانند. (رو، ۱۳۸۱: ص. ۲۸۷) برخی معنای عام و گسترده‌ای برای آن در نظر گرفته و هر رویداد مبهمی را که بیانش دشوار باشد، در این محدوده جای می‌دهند؛ در مقابل، برخی معنای خاصی برای آن قائل‌اند و آن را صرفاً شامل آگاهی‌هایی می‌دانند که با روش‌های خاصی از تأمل به دست می‌آیند. (هرد، ۱۳۸۲: ص. ۶۳)

برای آن‌که بتوان تصویری از این اصطلاح را به دست آورد، می‌توان با بررسی آرای دانشمندان در این زمینه و مقایسه و تحلیل آن‌ها، به تصویری هرچند مبهم و نارسا از تجربه دینی دست یافت؛ در این راستا شلایر ماخر به عنوان یکی از فلاسفه برجسته دین، دو رکن اساسی برای تجربه دینی در نظر می‌گیرد: ۱. تجربه دینی، تجربه امری متعالی (امر غایی) است؛ ۲. این تجربه، دارای نوعی احساس وابستگی و اتکای تام به امر متعالی می‌باشد، که از آن به «وابستگی مطلق» تعبیر کرده است. وی با تأکید ویژه بر این احساس خاص، تجربه دینی را ادراکی متعلق به حس تعالی یا سرسپردگی مطلق به امر غایی می‌داند. (گیسلر، ۱۳۹۱: ص. ۲۹-۳۰)

ویلیام آلستون معتقد است، عام‌ترین معنای تجربه دینی، دربرگیرنده هر تجربه‌ای است که شخص در نسبت و مواجهه با حیات دینی خود دارد. از این رو تجربه دینی در نگاه وی، کسب نوعی آگاهی تجربی از خداوند است. (استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ص. ۶۸-۷۰) پراودفوت، تجربه دینی را تجربه‌ای دانسته است که فاعلش فهمی دینی از آن دارد. ممکن است برخی

تجربه‌های دینی، معلول عوامل طبیعی باشد، اما این مسئله موجب دینی نبودن این تجربه نمی‌شود؛ زیرا عنصر مهم در اطلاق این عنوان، نگاه دینی تجربه‌گر است.

بر این اساس، از نظر تجربه‌گر، متعلق تجربه در تجربه دینی، می‌بایست حقیقتی ماورای طبیعی داشته باشد؛ یعنی در نگاه او، تجربه شخص باید یا شامل خداوند و یا یک فعل او باشد و یا موجودی که به نحوی به او مربوط است را شامل گردد. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۴۴) دیویس نیز تجربه‌ای را دینی می‌داند که صبغه‌ای دینی داشته باشد، این وصف می‌تواند به جهات مختلفی از سوی صاحب تجربه به آن نسبت داده شود؛ وی در این باره می‌گوید:

صاحبان تجربه گاه برخی از تجربه‌های خود را، به جهت محتوای دینی آن‌ها یا موقعیت دینی‌ای که آن تجربه‌ها در آن رخ می‌دهند، دینی می‌دانند؛ مانند مشاهده یا مکاشفه‌ای که محتوایی دینی دارد، یا احساس آرامشی که در حال نپایش یا اجرای عشای ربانی پدید می‌آید. (Davis, 1989: 19 & 30)

با دقت در تمامی تفسیرهایی که از تجربه دینی ارائه شده، این فهم حاصل می‌شود که عنصر مشترک همه آن‌ها، «مواجهه با امر متعالی و یا الوهی» است؛ به عبارت دیگر، هسته مشترک این تعاریف، همان احساسی است که در ساحت‌های مختلف حسی یا شهودی، و در موقعیت مواجهه با امر متعالی تحقق می‌یابد؛ (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۷: ص ۱۵۶؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۴۳-۴۱) از این رو نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی*، متعلق تجربه دینی را امر متعالی می‌دانند که در ادیان مختلف به گونه‌ها و تعبیر متفاوتی تفسیر شده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۳۷)

از جمله نکات اساسی دیگری که باید در مورد تجربه دینی مدنظر قرار داد، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. تجربه دینی، نوعی احساس شخصی است، نه مفهوم عقلی؛ ۲. تجربه دینی، اگرچه دارای مراتب شدید و ضعیف است، اما برای هر شخصی ممکن است به وقوع

بپیوندد؛^۳ وجود و حضور امر متعالی (خداوند)، عنصری اساسی در همه تجارب دینی است؛^۴ مواجهه فاعل تجربه با امر متعالی، عنصر اساس دیگری است که در هر تجربه دینی ملاک است؛^۵ همه تجارب دینی همراه با توصیف، تعبیر و تفسیرند. (پناهی آزاد، ۱۳۹۵: ص. ۶۵)

با توجه به نکاتی که بیان شد، در نهایت به نظر می‌رسد تجربه دینی، نوعی تجربه و یا تبیینی مافوق طبیعی است که متعلق آن ممکن است مواجهه قلبی با خدا، یا امر متعالی و یا موجودات دیگر ماورای طبیعی باشد؛ مانند فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ، بهشتیان، جهنمیان و (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۱۷؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۳۶)

انواع تجربه دینی

غالب دانشمندانی که به بحث درباره تجربه دینی پرداخته‌اند، بر تنوع آن صحه گذاشته‌اند. برخی چون سوئین‌برن آن را به پنج نوع (Swinburne, 2004: 298-302) و امثال دیویس به شش نوع قابل تقسیم می‌دانند؛ در ادامه به شرح و تبیین تقسیم‌بندی دیویس که از بقیه تقسیم‌بندی‌ها مشهورتر و بیشتر مورد توجه بوده است، خواهیم پرداخت.

۱. تجارب تفسیری:^۱ تجربه‌ای است که دینی نامیدن آن به خاطر خود تجربه نیست، بلکه به سبب تفسیر ویژه‌ای است که فاعل تجربه از آن دارد. به عنوان مثال یک بیماری فی‌نفسه پدیده‌ای دینی محسوب نمی‌گردد، اما اگر یک مسیحی آن را برای مشارکت در رنج و مصایب مسیح بداند، و بر اساس این تفسیر پیشین تعبیری دینی از آن ارائه هد، این تجربه را تجربه تفسیری می‌نامند. (Davis, 1989: 33)

۲. تجارب شبه حسی:^۲ اگر در تجربه‌ای عنصری از حس و یا ادراکاتی که از حواس

1. interpretive experiences

2. Quasi-sensory experiences

مادی پنج گانه نشأت می گیرند، دخیل باشد، آن تجربه را شبه حسی می نامند. این تجارب شامل احساس درد و رنج، رؤیا و یا شنیدن صداهاى خاص می شوند، مانند رویای حضرت یوسف علیه السلام.

۳. تجارب وحیانی: ^۱ تجاربی که در هنگام الهام و یا موقعیت نزول وحی واقع می شوند، تجارب وحیانی هستند. این گونه تجارب ویژگی هایی دارند: الف) گاهی اوقات تأثیراتی طولانی دارند، هرچند وقوع آنها ناگهانی و آنی است؛ ب) صاحبان چنین تجربه هایی، به معرفت بی واسطه ای دست می یابند؛ ج) صاحب تجربه، معرفت حاصل از آن را خالص و بدون دخالت عامل بیرونی می داند؛ د) نتیجه چنین تجربه ای ایمانی راسخ و استوار برای فاعل تجربه است.

۴. تجارب احیاگر: ^۲ انسان های معمولی گاهی اوقات به هنگام عبادت به تجربه هایی دست می یابند که دین (اعتقاد) جدیدی را به آنها اعطا می کند. تأثیر این حالات و تجربه ها، در روح این شخص می تواند به مراتب بیش از عقاید رسمی و خشک دینی و انجام آداب و مناسک بی روح باشد. این تجارب دامنه گسترده ای دارند که شامل انواعی چون تجربه شفابخش، تجربه هدایت گر و ... می گردند. (Davis, 1989: 36-44)

۵. تجارب مینوی: ^۳ رودولف اتو در کتاب *مفهوم امر قدسی* به این نوع خاص از تجارب اشاره می کند که می توان آن را از ابتکارات او در این حوزه دانست. به اعتقاد او در امر مینوی سه نوع احساس دیده می شود: نخست، احساس تعلق مطلق و وابستگی به امر متعالی (خدا)؛ دوم، احساسی هیبت انگیز و همراه با خوف که به هنگام مشاهده و درک

1. revelatory experiences
2. regenerative experiences
3. numinous experiences

حضور خدا به انسان دست می‌دهد و لرزه بر پیکر او می‌اندازد؛ سوم، احساس شوق و بی‌تابی نسبت به این وجود متعالی. (Davis, 1989: 48)

۶. تجارب عرفانی: این نوع تجربه، نسبت به سایر انواع، دارای ویژگی‌های خاص و منحصر به فردی است. از جمله: الف) درک واقعیت مطلق توسط عارف؛ ب) رها شدن عارف از حصار زمان و مکان؛ ج) همراه بودن با شهود وحدت و اتحاد با آن حقیقت غایی یا امر متعالی؛ د) ارمغان آوردن سعادت، آرامش، صلح و عشق برای عارف. (Davis, 1989: 54)

تجربه عرفانی

در بررسی انواع تجارب دینی، روشن شد که تجربه عرفانی یکی از اقسام و مصادیق مهم این نوع از تجارب به شمار می‌رود. در این تجربه، درک حقیقتی متعالی بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای رخ می‌دهد؛ از این رو برخلاف سایر حالات که شخص صاحب تجربه، متعلق تجربه خویش را با یکی از قوای نفسش (هم‌چون خیال) درک می‌کند، اما عارف با کل وجودش و نه یکی از قوا، متعلق تجربه خود را ادراک کرده و با آن متحد می‌شود. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۵۶-۴۶۱)

این نوع از تجربه، تقریباً هم راستا با قسم پنجم از تقسیمات پنج‌گانه سوئین برن می‌باشد؛ چه این که در این گونه تجارب نیز حقایق نادیدنی که کاملاً عاری از قالب‌های حسی‌اند، بدون وساطت امور حسی، ادراک می‌گردند. (Swinburne, 2004: 300) همچنین آن‌چه در آموزه‌های دینی با عنوان «فطرت خداشناسی» تعبیر می‌شود نیز ذیل این دسته قرار می‌گیرد؛ چون بدون یاری حس، حقیقت خالق را به انسان می‌نمایاند. (یوسفیان، ۱۳۹۱: ص. ۲۵۸؛ یوسفیان، ۱۳۹۷: ص. ۸۵) امری که می‌توان در کشف رابطه فطرت و تجربه دینی بسیار راهگشا باشد. به همین جهت از میان همه انواع تجارب دینی ذکر شده، به طور جداگانه به بررسی دقیق‌تر این قسم پرداخته می‌شود.

معنا و ماهیت تجربه عرفانی

در مورد ماهیت و چیستی تجربه عرفانی نیز، آرای مختلفی وجود دارد. در نتیجه برای رسیدن به تعریف این نوع از تجارب دینی نیز، لازم است به کاوش و سپس تحلیل و سنجش نظرات پژوهش‌گران این حوزه در فضای غربی و اسلامی پرداخته شود.

در بین دانشمندان غربی، شلایر مایر تجربه عرفانی را تجربه‌ای از جنس حضور و احساس دانسته و آن را از مقوله معرفت نمی‌داند. او از احساسی که عارف در تجربه خویش به دست می‌آورد به «احساس وابستگی تام به یک حقیقت مطلق» تعبیر کرده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۴۱)

در نگاه پراودفوت، این قسم از تجارب دینی، همراه با مواجهه با امری مقدس، ماورای طبیعی و غایی است. این حالت به گونه‌ای است که تجربه‌گر علت آن را بنا بر پیش‌فرض‌ها و باورهای خویش، امری مقدس می‌داند و این دیدگاه، مکنون تجربه اوست. مقصود نهایی او از این نوع مواجهه، مشاهده‌ای حضوری و قلبی، از اعتقادات و باورهایی است که تجربه‌گر نسبت به امر مقدس و متعالی دارد. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۶۴)

ردولف اتو، معتقد است که شهود و تجربه عارفانه، همراه با احساس خاصی است که او از آن به «احساس مخلوقیت» تعبیر کرده است؛ ماهیت این احساس از منظر وی، آمیخته با درک عدم و نیستی تجربه‌گر در مقابل وجود صرفی است که برتر و متعالی از تمام هستی و موجودات است. (اتو، ۱۳۸۰: ص. ۵۴)

ویلیام جیمز تجارب عرفانی را حالتی می‌داند که از نظر شخص واجد آن، تماس با واقعیت‌های متعالی است. از نظر او این دسته از تجارب، همراه با نیرو و شدت زیاد و وجد صاحب تجربه در برابر حقیقت متعالی است؛ همچنین تجارب عرفانی، حالاتی تحول‌آفرین

دارند که نگاه تجربه‌گر را به جهان و هستی تغییر می‌دهند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ص. ۶۰)

از منظر فلاسفه و عرفای مسلمان نیز تجارب عرفانی دارای تحلیل‌های ژرفی می‌باشند. ابن‌سینا، از اولین فیلسوفان مسلمانی است که به بررسی تجارب عرفانی عنایت داشته است. وی، این تجارب را نوعی ادراک می‌داند که متعلق آن خیر محض و جمال مطلق بوده و غایتش، رسیدن به نهایت درجه نفس ناطقه انسانی می‌باشد. این غایت در نگاه او با صیرورت نفس به جهانی عقلی تحقق می‌یابد. در این حالت خیر محض و صرف و حقایق معقول که از مبدا کل نشأت می‌گیرند، در نفس که واجد این تجربه است، مرتسم می‌گردند و این حالت تا زمانی ادامه می‌یابد که هیئت و صورت کل وجود در او متحقق گردد و عارف در ژرفا و عمق وجودش، مشاهده‌گر خیر و جمال مطلق گردیده و با او متحد می‌گردد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص. ۴۲۶)

از نگاه ملاصدرا، ماهیت مکاشفه و شهود از سنخ آگاهی و ادراک است. متعلق این ادراک، ذومراتب بوده و ضمن این که مشاهده حقایق مثالی و ملکوتی را دربردارد، اعلی درجه آن، شهود جمال حق تعالی است. تجربه عرفانی در نهایت درجه خود منجر به نفی انانیت شخص سالک و واجد این تجربه شده و موجب اتحاد او با عقل فعال می‌گردد؛ در این مرحله نفس صاحب تجربه، صیرورتی وجودی یافته و حقایق تمام هستی در او متحقق می‌شود. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ص. ۲۵۰)

در بین عرفای محقق مسلمان نیز از تجارب عرفانی، تحت عنوان «کشف و شهود» نام برده می‌شود. کشف در لغت به معنای رفع و برداشتن حجاب و حائل است. بنابراین معنای این اصطلاح در نگاه عارفان مسلمان، فراهم آوردن ادراک و آگاهی بدون واسطه، مستقیم و حضوری، از اموری است که از آن‌ها به «معانی غیبی» و «امور حقیقی» تعبیر

کرده‌اند. این امور از نظر آن‌ها در پوشش و حجاب‌های مادی و غیرمادی قرار دارند.

(قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۱۰۷)

در عرفان اسلامی، خیال که جایگاه کشف و شهود و تجارب عرفانی است، در چهار معنا به کار رفته است: الف) خیال متصل (قوه متخلیه): از قوای نفس بوده و واسطه ارتباط بین ادراکات عقلی و حسی است. کشف و شهود مربوط به این بعد از نفس انسان است؛ ب) خیال منفصل: عالمی است که بین حقایق مجرد و عاری از ماده و عالم مادی قرار دارد؛ ج) نفس انسان که بین روح او و جسمش قرار دارد؛ د) کل هستی غیر از خدا، که بین وجود صرف و محض (خدا) و عدم محض قرار دارد و به تعبیر عرفانه موجود است و نه معدوم و یا هم موجود است و هم معدوم. عرفا از این مرحله با عبارت «هولا هو»

یاد می‌کنند. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶)

واجدان حالات عرفانی، در واقع با پانهادن به عالم خیال منفصل، حقایق را به طور صوری ادراک می‌کنند. آن‌ها در این حالات، صورت‌های نفسانی‌ای را تجربه می‌کنند که نه مجرد صرف‌اند و نه مادی صرف. همه این موارد، مربوط به سه معنای اول خیال است که اختصاص به عرفا ندارد و همه می‌توانند در آن سهیم باشند. تجربه عارفانه، مربوط به معنای چهارم است؛ یعنی ادراک پارادوکس «هولا هو» یا به بیان بهتر، رسیدن به مرحله وحدت آفاقی و انفسی است؛ وحدت آفاقی یعنی شهود اتحاد همه موجودات با خدا (شهود وحدت در عین کثرت) و وحدت انفسی، اتحاد نفس عارف و وصال او با

خداست. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶)

تجربه عرفانی در معنای اخیرش، اخص از تجارب دینی است، بدین معنا که جز شخص عارف، بقیه افراد از آن بهره‌ای ندارند. در سایر حالات عرفانی‌ای که ممکن است

برای عموم مردم هم رخ دهد، غالباً مکاشفه شخص صاحب تجربه در قالب صورت رخ می دهد. در این گونه موارد، امر متجلی بر شخص، توسط حقیقت مثالی حواس پنج گانه - که این حواس مادی تنزل یافته و رقیقه آن است - در عالم خیال (خیال منفصل و عالم مثال) ادراک می گردد. در همه این مصادیق، بین مدرک و مدرک جدایی و تفاوت وجود دارد. اما در تجربه عرفانی به معنای خاصش، بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست و عرفا از این حالت با اصطلاح «فنا» تعبیر می کنند. در حالت فناست که عارف این اتحاد را می یابد، او در این مرحله در عین تجربه معدوم بودن (فنا)، وجود حقیقی و محض (خدا) را حضوراً می یابد. ادراک این معنا، همان پارادوکس «هو لا هو» است که فقط عارف آن را ادراک می کند. به بیان دیگر، در سایر حالات، شخص صاحب تجربه متعلق تجربه خویش را با یکی از قوای نفسش (خیال) درک می کند، اما عارف با کل وجودش و نه یکی از قوای آن، متعلق را ادراک کرده و با آن متحد می شود. (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶)

در بررسی تطبیقی دیدگاه فلاسفه غربی و مسلمان می توان گفت که قدر مسلم نظرات درباره ماهیت تجربه عرفانی، توأم بودن آن با نوعی تجربه بی واسطه است، گرچه قطعاً ماهیت این پدیده در فضای اسلامی و غربی یکی نیست؛ واضح است که نمی توان انسان ها را به صرف داشتن چنین حالاتی، واجد تجربه های عرفانی ای که مخصوص عرفاست دانست.

بنابراین در نهایت به این نتیجه می رسیم که تجربه عرفانی دارای دو مفهوم گسترده (عام) و محدود (خاص) است. مفهوم گسترده تجربه عرفانی عبارت از تجربه ای معرفت بخش، که آگاهی به حقایق در آن با روش های معمول ادراک حسی و یا کیفیات حسی به دست نیامده و همراه با نوعی کشف و شهودند.

اما تجربه عرفانی در مفهوم خاص خود، تجربه‌ای وحدت‌آمیز است که شخص واجد چنین تجربه‌ای، به وحدت و یگانگی با متعلق تجربه خویش رسیده و بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست؛ نمونه‌هایی از این نوع تجربه عبارت‌اند از تجربه وحدت شخصیه وجود در عرفان اسلامی، تجربه یکی‌انگاری همه طبیعت، اتحاد با خدا در عرفان مسیحی، اتحاد آتمن با برهمن در تجربه هندو که طی آن نفس فرد با وجود ابدی مطلق عینیت می‌یابد، محو همه کثرات، تجربه بی‌ساختار بودایی و تجربه‌های یکتانگار. (وکیلی، ۱۳۸۵: ص. ۶۹-۷۲)

بررسی نگاه ویژه استاد آیت‌الله جوادی آملی به فطرت الهی

استاد آیت‌الله جوادی آملی، فطرت الهی انسان را چه در بعد بینش‌ها و چه گرایش‌ها فطری، از جنس شهود دانسته و معتقدند انسان‌ها می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که فطرت الهی خویش را شهود کنند؛ البته درک انسان‌ها از فطرت الهی و مرتبط بودن از طریق آن با حق، دارای درجات و مراتب گوناگونی است که بالاترین و ژرف‌ترین حد آن، شهود چنین ارتباط فطری، در قالب تجربه شهودی و عرفانی است.

استاد آیت‌الله جوادی آملی، انسان را از نظر امکان برقراری ارتباط با حق دارای قابلیت تام می‌دانند، زیرا هر یک از مجاری ادراک باطنی انسان تجلی ظهور الهی است. از نظر ایشان مهم‌ترین ظرفیتی که در انسان وجود دارد و سبب تام بودن این قابلیت می‌گردد، فطرت شفاف و درخشان الهی انسان است که همواره هم‌چون آینه‌ای رو به حق دارد. هر اندازه جلا و صفای این آینه فطرت بیشتر باشد، به همان اندازه تجلی حق در آن بیشتر است. انسان از این طریق همواره با حق در ارتباط است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص. ۴۷)

ایشان درباره ظرفیت بالای فطرت در ارتباط بین خلق و حق می‌گویند: «بین انسان و

پروردگار او یک بینش شهودی و همچنین گرایش عبادی برقرار است و این همان فطرت است که گاهی پژمرده و زمانی شکوفا خواهد شد». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۱) وی در ادامه، به عنوان تحلیل شهودی بودن مقوله فطرت در درون انسان، این توضیح را می‌افزاید که بین معلول و علت غایی‌اش رابطه و پیوندی برقرار است، بنابراین باید بین انسان و غایت آفرینش نیز این رابطه برقرار باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲-۱۸۱)

از این جهت واقعیت انسان و حقیقت عینی هدفش از آفرینش، ایجاب می‌کند که این ارتباط نیز، پیوندی تکوینی باشد. در نتیجه ارتباط تکوینی بین علت و معلول، چه در علت فاعلی و چه در علت غایی، جدای از معلول یا همان مربوط نیست، بلکه عین آن است؛ به بیان دیگر، ارتباط بین انسان و علت غایی‌اش، خود وجود انسان است و چون انسان موجودی مجرد و آگاه است، ربط و پیوند او با علتش، عین شهود علتش است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲-۱۸۱)

در واقع، ایشان فطرت و سرشت انسانی را چیزی جز شهود پروردگار خویش نمی‌دانند؛ بنابراین این گونه نیست که فطرت شهودی انسان به مانند وصفی عارضی بر ذات و سرشت انسان باشد، بلکه خود، سرشت انسان است. به اعتقاد ایشان، این که قرآن از فطرت الهی انسان تعبیر به «فطرت الله» می‌کند، اثبات کننده این نکته است و نشان می‌دهد فطرت خدا بین و خداخواه انسان این گونه نیست که هنگام بلوغ فکری و براساس تحقیق، خدا را بشناسد و به او گرایش پیدا کند؛ بلکه باید گفت سرشت او عین شهود خالقش است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۶۴)

به عنوان نمونه‌ای در تایید نکته‌ای که بیانش گذشت، ایشان در یکی از آثارشان این‌طور گفته‌اند: «نحوه هستی او بینای حق و پذیرای حق است و این نحوه خاص هستی

او که همسرش اوست، بلکه خود سرشت اوست، درجه نازل از شهود و گرایش است که به سمت عالی از بینش و پرستش مجذوب است». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲)

از این رو توجه به فطرت، در واقع مصداقی از شهود پروردگار خود و درجه نازل آن است که قابلیت رشد و شکوفایی بیشتر داشته و انسان باید با علم و عمل صالح آن را باور سازد و به درجات عالی تر از شهود حق نایل شود؛ باز به عنوان نمونه، استاد آیت الله جوادی آملی در این باره این مطالب را خاطر نشان شده اند:

الف) «آنچه برای انسان در حال خطر با گسیختن اسباب و علل ظاهری روشن می شود، حق محض است که نهان انسان، حضرتش را با بینش شهودی می بیند و این شهود حضوری خطا بردار نیست. هنگامی که این کمال محض را مشاهده کرد و این قدرت صرف را معاینه نمود، به او عشق می ورزد و محبت پیدا می کند و از او نصرت می طلبد و به سوی او جُوار و لابه و ناله سر می دهد ... این بینش شهودی و گرایش بندگی همان «فطرت» است که در حال عادی مستور و در لحظه اضطرار و برطرف شدن پرده های پندار و گسیختگی علل صوری شکوفا می گردد». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: الف: ص. ۲۹۵)

ب) «... البته این گرایش به کمال محض و ارادت به قدرت صرف و امید به هستی بی کران، اختصاص به حال در ماندگی و احساس خطر ندارد، بلکه در همه احوال وجود دارد، لیکن در آن حال ظهور می کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۴: الف: ص. ۳۰۶)

در نهایت می توان در مورد نگاه استاد آیت الله جوادی آملی در مورد فطرت الهی انسان این گونه گفت که فطرت که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد و بی روح یافت می شود و غیر از غریزه است که در حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی اش موجود است. این ویژگی فطرت، از آن جهت است که با بینش شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود همراه است. بنابراین، اصل فطرت دارای هویت و حالتی شهودی است، منتها همیشه این شهود بالفعل

نیست؛ به عبارت دیگر، همیشه علم (حضور و شهودی) به این علم و شهودش ندارد، البته برای انسان کامل این توجه همیشگی و به صورت مقام است و برای مؤمنان مطابق با درجات ایمانشان به صورت تشکیکی، ولی برای همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر در لحظه اضطرار محض، این بینش شهودی بالفعل می‌شود. یکی از ویژگی‌های فطرت شدت و ضعف‌بردار بودن آن است، پس این شهود نیز شدت و ضعف‌بردار خواهد بود.

رابطه دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی در مورد فطرت، با تجربه دینی و عرفانی

روشن شد که فطرت از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی، ماهیتی شهودی داشته که برخی از انسان‌ها با زدودن غفلت‌ها اختیاراً به شهود فطرت الهی خویش نایل می‌شوند و برخی نیز در حالت اضطرار به چنین شهودی دست می‌یابند؛ حال با توجه به این که چنین حالتی یکی از مصادیق تجربه‌های عرفانی به معنای عام آن است، می‌توان به روشنی از سخنان ایشان این برداشت را داشت که فطرت، چون خود نوعی از شهود پروردگار بوده و از این طریق زیرمجموعه تجارب شهودی و عرفانی - به عنوان یکی از مهم‌ترین انواع تجارب دینی - قرار می‌گیرد در نتیجه مصداقی از تجارب دینی خواهد بود.

از آن‌جا که یکی از ویژگی‌های فطرت، همگانی بودن آن است، بنابراین باید گفت همه انسان‌ها، گرچه با شدت و ضعف، از این طریق این نوع از تجربه دینی و عرفانی، دارای درک و تجربه خدا و ارتباط با او بوده و از طریق فطرت خویش از این تجربه برخوردارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۵۴-۵۶)

در ادامه برای آن که بتوان این مطلب را به گونه دقیق‌تری اثبات نمود، لازم است با دقت در عناصر و ویژگی‌هایی که در تعریف تجربه‌های دینی توسط فلاسفه دین بیان شده، تطبیق آنها را با نگاه ویژه استاد آیت‌الله جوادی آملی در مورد ماهیت فطرت، مورد سنجش بیشتری قرار دهیم.

عنصر مشترک همه تجارب دینی، «مواجهه با امر متعالی و یا الوهی» است؛ به عبارت دیگر، این مؤلفه، هسته مشترکی است که در ساحت‌های مختلف حسی یا شهودی، در موقعیت مواجهه با امر متعالی تحقق می‌یابد؛ (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۹؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص. ۴۱-۴۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ۷: ص. ۱۵۶) بر همین اساس برخی محققان، تجربه دینی را هرگونه تجربه‌ای دانسته‌اند که فرد در ارتباط با خدا از سر گذرانده باشد. (Brightman, 1947: 413-415)

این ویژگی همان ویژگی‌ای است که فطرت الهی انسان از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی، برخوردار بوده و در تمامی مراتب آن ارتباط و مواجهه با خدا، وجود دارد. مؤند این مطلب آن است که ایشان در آثار خود، فطرت الهی انسان را برخوردار از کشش شاهدانه به حق می‌دانند؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۵) همچنین معتقدند از نظر قرآن، فطرت دارای سه ویژگی مهم است که یکی از آن‌ها شناخت نسبت به خدا و گرایش به اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۷)

علاوه بر این ویژگی، در برخی تعاریف تجربه دینی، بر خصوصیت دیگری نیز تأکید شده و آن «سرسپردگی تام به امر متعالی است». (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ص. ۲۶-۲۵) می‌توان به جای این ویژگی، تعبیر آشنای «پرستش» را به کار ببریم؛ چه این که در واقع عبادت چیزی جز نگاه ارزش‌مدارانه و البته غایی به امری متعالی نیست؛ البته باید توجه داشت این معنا، معنای عام عبادت و پرستش است، و گرنه روشن است که عبادت در معنای خاصش همراه آداب و شرایط ویژه‌ای است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ص. ۴۹-۵۲)

ویژگی‌ای که فطرت از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، از آن نیز برخوردار بوده و این خصوصیت فرع بر شهود و مواجهه با امر متعالی می‌باشد. به بیان دیگر، نتیجه و ثمره آن است. ایشان در این باره می‌گویند: «پس این گرایش صحیح، فرع آن بینش شهودی

راستین است. چون با علم حضوری حق را می‌یابد خالصانه و خاضعانه به پیشگاه او استغاثه می‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص. ۱۳۷) ایشان در برخی آثار خود به صراحت این گرایش همراه با خشوع و استغاثه را به خدا و امر متعالی، همان پرستش و بندگی دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴: ص. ۱۳۹)

در کنار این دو ویژگی اساسی و زیربنایی که بیان شد، تجربه دینی از منظر دانشمندان غربی دارای ویژگی‌های دیگری نیز هست، هم‌چون: ۱. امکان عمومی و همگانی و مختص نبودن به گروهی خاص مانند پیامبران؛ ۲. امکان راه‌یابی خطا در تجربه دینی؛ ۳. همواره همراه تفاسیر بشری بودن؛ ۴. متأثر بودن تجارب دینی از مولفه‌های فرهنگی یک جامعه مانند زبان و ... دست‌کم در مقام تعبیر و تفسیر. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ص. ۲۵۳-۲۴۴)

از این رو برای آن که انتساب نظریه ایشان در رابطه با فطرت، با تجربه دینی، اتقان دوچندان پیدا کند، باید این ویژگی‌ها را نیز در کلام استاد آیت‌الله جوادی آملی مورد پیگیری و مذاقه قرار داد تا تصور صحیحی از انطباق نظر ایشان در مورد فطرت با تجربیات دینی و عرفانی صورت پذیرد. در ادامه به بررسی چهار ویژگی مورد اشاره در آثار ایشان پرداخته می‌شود.

داشتن ویژگی اول در فطرت، امری روشن است و نیاز به توضیح و اثبات ندارد. درباره سه ویژگی بعدی باید گفت استاد آیت‌الله جوادی آملی، نکاتی بیان کرده‌اند که می‌تواند بیانگر راه‌یابی این ویژگی‌ها در فطرت باشد؛ چه این که در رابطه با ویژگی دوم و سوم ایشان معتقدند که اصل فطرت چون از نوع امیال و گرایشات عینی در وجود انسان است، خطاناپذیر خواهد بود؛ زیرا خطا در مورد علم حصولی و مفهوم، هنگام عدم تطبیق درست آن بر مصداق حقیقی‌اش رخ می‌دهد. در عین حال انسان گاهی اوقات دچار

گرایش‌های کاذب می‌شود و باید پاسخ این تعارض را جستجو کنیم؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۳۸) بنابراین ایشان معتقد است که وجود خطا نه از جهت اصل آن شهود فطری می‌باشد؛ بلکه از جهت تفاسیر و برداشت‌های فرد در تحلیل‌های حصولی خود می‌باشد. هم‌چنان که از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی حقیقت فطرت انسان چه در حالتی که مورد غفلت نیست و چه در حالتی که در زیر غبار غفلت‌ها محجوب است، همواره چیزی جز بیش و شهود حق و سپس گرایش به او نیست؛ البته نکته شایان توجه از نظر ایشان این است که در حالت غفلت، انسانی که فطرتش محجوب است به غیر خدا امید می‌بندد و غیر او را جای کمال مطلق می‌نشاند؛ ولی این مطلب از حاجب و ساتر فطرت که غفلت‌ها و گناهان انسان است، نشأت می‌گیرد نه خود فطرت. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۶۰)

نکته حائز اهمیت این است که، سرشت و فطرت الهی انسان که از نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی عین یکدیگرند، کشش و جاذبه به سمت کمال مطلق است و او در این جاذبه مجذوب و واله به سمت محبوب و معشوق خود می‌گردد. از این رو هر کدام از انسان‌ها پس از قرار گرفتن در مغناطیس قدرتمند این جاذبه، تفسیری از او ارائه داده و تعبیری از آن می‌کنند. اگر آن چه به عنوان محبوب مطلق در ذهن خود ترسیم و تصویر کرده‌اند، همان کمال مطلق حقیقی باشد، با وصال او به آرامش می‌رسند و چنانچه این گونه نباشد، با وصال به محبوب‌های کاذب به آرامش نخواهند رسید. در نتیجه تفسیرها و برداشت‌های انسان از این محبوب و معشوقی که در پی آن‌اند، هرچند به غلط باشد و گرچه سراب را به جای آب حقیقت بنشانند، تغییری در واقعیت و هویت سرشت فطرت الهی انسان که جاذبه به سمت کمال مطلق است، ایجاد نخواهد کرد.

برخی از محققانی که در زمینه تجربه دینی آثار و پژوهش‌هایی دارند نیز با این نظر استاد آیت‌الله جوادی آملی هم‌سو بوده و معتقدند در هر دو تقریر برهان فطرت، ممکن است خطاها و تفسیرها و برداشت‌های ناصواب در مورد حقیقت متعالی و برتری که در لحظات اضطرار انسان‌ها به آن امید دارند و همچنین کمال مطلق که مجذوب او هستند، راه یابد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ص. ۱۰-۷)

در مورد ویژگی چهارمی که پرادفوت برای تجربه دینی بیان کرده بود، استاد آیت‌الله جوادی آملی معتقدند فطرت الهی انسان در اصل به حق گرایش دارد، هر چند گرایش به باطل هم در ذات انسان وجود دارد؛ لکن گرایش به باطل حالت عارضی داشته و در صورتی ایجاد می‌شود که انسان یکی پس از دیگری مراتب تنزل به حیوانیت را طی کند؛ در این صورت، با تبدل فطرت او، به جای تمایل به حق، تمایل به باطل و انحراف در او بالفعل می‌شود. ایشان یکی از مولفه‌های مهمی را که باعث چنین حالتی در انسان می‌شوند، تأثیرات فرهنگی و اجتماعی آلوده می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ص. ۴۳-۴۲)

بنابراین می‌توان از این نکات ایشان چنین برداشت کرد که خطا و ارائه تفسیرهای نادرست همانند تجربه دینی، البته با توضیحی که گذشت، در فطرت الهی انسان نیز راه می‌یابد. انسان‌هایی که خود را از هویت انسانی خود تنزل درجه داده باشند و تحت تأثیر فرهنگ و جامعه آلوده باشند، نسبت به مبدا متعالی ناامید بوده و به غلط بر غیر او امید می‌بندند؛ همچنین به محبوب‌های دروغین و خیالی و محدود به جای کمال مطلق دل‌بسته و تفسیرهای نادرستی نیز درباره ماهیت و هویت کمال مطلق ارائه می‌دهند.

از آن‌جا که گفته شد از انواع تجربیات دینی، فطرتی که استاد آیت‌الله جوادی آملی مطرح می‌کند، ذیل تجربیات عرفانی قرار می‌گیرد؛ شایسته است تطبیق اوصاف و

ویژگی‌های این دست از تجربیات نیز با بحث فطرت الهی بررسی گردد. از ویژگی‌های تجربه عرفانی، توأم بودن آن با نوعی تجربه بی واسطه است و از منظر استاد آیت‌الله جوادی آملی، فطرت نیز حائز این خصیصه می‌باشد؛ چه این که کشف حق در فطرت انسانی به نحو کشف شهودی بوده و در نتیجه معرفت حاصله از آن، بی‌واسطه خواهد بود.

همچنین همان‌طور که گفته شد، تجربه عرفانی در مفهوم خاص خود، تجربه‌ای وحدت‌آمیز است که شخص واجد چنین تجربه‌ای، به وحدت و یگانگی با متعلق تجربه خویش می‌رسد. این معنا نیز در فطرتی که استاد آیت‌الله جوادی آملی تبیین می‌کنند، وجود دارد؛ زیرا ایشان معتقد است بین معلول و علت غایی اش رابطه و پیوندی عینی و تکوینی برقرار است، بنابراین باید بین انسان و غایت آفرینش نیز این رابطه برقرار باشد؛ از این رو واقعیت انسان و حقیقت عینی هدف از آفرینش او، ایجاب می‌کند که این ارتباط نیز، پیوندی تکوینی باشد.

بنابراین ارتباط تکوینی بین علت و معلول، چه در علت فاعلی و چه در علت غایی، جدای از معلول یا همان مربوط نبوده و بلکه عین آن است؛ به بیان دیگر، ارتباط بین انسان و علت غایی اش، خود وجود انسان است و چون انسان موجودی مجرد و آگاه است، ربط و پیوند او با علت خود، عین شهود علتش است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲-۱۸۱)

تعبیری از ایشان که با صراحت دلالت بر این مطلب دارد، به این صورت است: «ربط تکوینی بین معلول و علت او، خواه علت فاعلی و خواه علت غایی، جدا از مربوط نیست؛ بلکه عین معلول است که ذاتاً ربط به علت دارد؛ پس پیوند تکوینی معلول با علت غایی او همان وجود ویژه خود معلول است که ذاتاً با هدف نهایی خود مرتبط است و اگر

معلول یک وجود مجزّد و آگاه باشد، ربط او عین شهود و حضور علمی علت خواهد بود؛ بنابراین، انسان که هدف او شناخت خداوند و پرستش اوست، با این هدف ربط شهودی دارد؛ یعنی با مرحله کامل از عرفان و عبادت ربط حضوری دارد؛ یعنی نحوه هستی او بینای حق و پذیرای حق است و این نحوه خاص هستی او که همسرشت اوست، بلکه خود سرشت اوست، درجه نازل از شهود و گرایش است که به سمت عالی از بینش و پرستش مجذوب است». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۴، ص. ۱۸۲)

در عبارت فوق، ایشان با صراحت، سرشت انسان را همان عین فطرت او دانسته، مصداقی از شهود پروردگار خود و درجه نازل آن می‌دانند که قابلیت رشد و شکوفایی بیشتر دارد و انسان باید با علم و عمل صالح آن را باورتر سازد و به درجات عالی‌تر از شهود حق نایل شود.

این معنا همان معنایی است که در رابطه با تجربیات عرفانی گفته شده است که بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست و عرفا از این حالت به اصطلاح «فنا» تعبیر می‌کنند. در حالت فناست که عارف این اتحاد را می‌یابد. او در این مرحله در عین تجربه معدوم بودن (فنا)، وجود حقیقی و محض (خدا) را حضوراً می‌یابد؛ (کاکایی، ۱۳۸۱: ص. ۴۶۱-۴۵۶) در این زمینه ایشان این‌طور گفته‌اند: «شناخت ارتباط تکوینی خالق و خلق، والاترین کمالات عقل نظری به شمار می‌رود؛ چنان که علم حضوری به آن، زمینه ساز والاترین مراتب عقل عملی، یعنی فناء فی الله و بقاء بالله است؛ زیرا مُحال است انسان حقیقت خود را که فقر محض و ربط صرف است و حقیقت خدای سبحان را که غنا و هستی مطلق است، همچنین وابستگی و اعتصام خود به خدایش را به خوبی بداند و آن را بیابد؛ با این همه خویش را فانی در آن حقیقت نامتناهی نداند و نیابد!» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج. ۷، ص. ۱۷۰) از

این‌رو ایشان به نقطه نظری مهم دست پیدا می‌کنند؛ ایشان معتقد است تنها یک منبع به لحاظ معرفتی برای بشر وجود دارد و آن عبارت است از وحی؛ بنابراین عقل و نقل و حتی تجارب دینی و عرفانی، به مانند سراج و چراغی هستند که برای کشف از وحی که صراط مستقیم است تلاش می‌کنند. در واقع ایشان معتقدند که وحی، همان صراط مستقیمی است که برای بشر از لحاظ اراده تشریعی خداوند قرار داده شده است و عقل، نقل و تجارب دینی و عرفانی سراج‌هایی هستند که کاری جز کشف ندارد. (جوادی آملی،

۱۳۸۴: ص. ۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج. ۳، ص. ۲۷۹-۲۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص. ۶۲)

نتیجه‌گیری

در بررسی دیدگاه استاد آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان گفت که قدر مسلم درباره ماهیت تجربه دینی توأم بودن آن با نوعی تجربه بی‌واسطه است. واضح است که نمی‌توان انسان‌ها را به صرف داشتن چنین حالاتی، واجد تجربه‌های عرفانی‌ای که مخصوص عرفاست دانست. بنابراین در نهایت به این نتیجه رسیده می‌شود که تجربه دینی دارای دو مفهوم گسترده (عام) و محدود (خاص) است. مفهوم گسترده تجربه دینی عبارت از تجربه‌ای معرفت‌بخش، که آگاهی به حقایق در آن با روش‌های معمول ادراک حسی و یا کیفیات حسی به دست نیامده و همراه با نوعی کشف و شهودند. همچنین، تجربه دینی در مفهوم خاص خود، تجربه‌ای وحدت‌آمیز است که شخص واجد چنین تجربه‌ای، به وحدت و یگانگی با متعلق تجربه خویش رسیده و بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست؛ معنایی که در خوانش استاد آیت‌الله جوادی آملی نیز از بحث فطرت مشاهده می‌شود؛ ایشان در رابطه با فطرت الهی انسان این‌گونه گفته‌اند که اصل فطرت دارای هویت و حالتی شهودی است، منتها همیشه این شهود بالفعل نیست؛ به عبارت دیگر، همیشه علم (حضور و شهودی) به این علم و شهودش ندارد، البته برای انسان کامل این توجه همیشگی و به صورت مقام است و برای مؤمنان مطابق با درجات ایمانشان به صورت تشکیکی وجود دارد؛ ولی برای همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر در لحظه اضطرار محض، این بینش شهودی بالفعل می‌شود. از این‌رو، یکی از ویژگی‌های فطرت شدت و ضعف‌بردار بودن آن است، پس این شهود نیز شدت و ضعف‌بردار خواهد بود؛ البته طبق نظریه عقلانیت و حیانی ایشان، همه انواع تجارب دینی در کنار عقل و نقل، تنها در صورتی قابل اتکا بوده و دارای ارزش معرفتی‌اند که کاشف از منبع اصلی معرفت، یعنی

وحی که همان کشف اعلا و معصومانه است، باشند.

بنابراین مشخص می‌شود، فطرتی که از منظر آیت‌الله جوادی مطرح می‌گردد، از مصادیق تجربه دینی و از انواع آن بوده و با توجه به نوع نگاه ایشان در این باره که توضیحش در این نوشتار بیان شد، در ذیل تجربیات عرفانی چه در معنای عام و چه در معنای خاص آن قرار می‌گیرد. همچنین با بررسی‌های انجام شده در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی روشن شد، ویژگی‌هایی که فلاسفه دین برای تجربه دینی بیان کرده‌اند، می‌تواند با در نظر داشتن نکاتی، با نگاه ایشان در مورد فطرت الهی انسان مطابق باشد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۴ ه.ق)، **الشفاء - الهیات**، به تصحیح سعید زائد و الاب قنواتی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. اتو، رودلف اتو، (۱۳۸۰)، **مفهوم امر قدسی**، ترجمه همایون همتی، تهران: شرکت انتشارات نقش جهان.
۳. استامپ و دیگران، النور، (۱۳۸۳)، **درباره دین**، ترجمه مالک حسینی و همکاران، تهران: هرمس، چاپ اول.
۴. پترسون و دیگران، (۱۳۷۶)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۵. پراودفوت، وین، (۱۳۷۷)، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول.
۶. پناهی آزاد، حسن، (۱۳۹۵)، **تبیین و بررسی هستی و چیستی ادراک امر متعالی در تجربه دینی**، اندیشه نوین دینی، سال ۱۲، شماره ۴۵، ص ۵۹-۷۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، **ادب فنای مقربان**، ج ۷، محقق مجید حیدری فرد و احسان ابراهیمی، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____، (۱۳۸۴ ج)، **تبیین براهین اثبات وجود خدا**، محقق حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. _____، (۱۳۸۳)، **توحید در قرآن**، محقق حیدرعلی ایوبی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۸۴ ب)، **حیات حقیقی انسان در قرآن**، محقق غلامعلی امین دین، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۶)، **سرچشمه اندیشه**، ج ۶ - ۱، محقق عباس رحیمیان محقق، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۱۲. _____، (۱۳۸۴ الف)، **فطرت در قرآن**، محقق محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.

۱۳. _____، (۱۳۸۴ د)، *وحی و نبوت در قرآن*، محقق علی زمانی قمشه‌ای، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۴. _____، (۱۳۸۷)، *عین نضاح*، ج ۳، محقق حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۵. _____، (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، محقق احمد واعظی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و مسئله عینیت، قیسات*، دوره ۷، شماره ۲۶، ص ۳۰-۴۲.
۱۷. _____، (۱۳۸۸)، *چیستی تجربه دینی، فصلنامه علمی و پژوهشی کلام اسلامی*، سال هجدهم، شماره ۷۰، ص ۲۰-۲۸.
۱۸. رو، ویلیام، (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علمی، تبریز: انتشارات آیین.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، *الشواهد الربوبیه*، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۰. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.
۲۱. قیصری، داود بن محمود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ - ۹، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۲۳. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
۲۴. گیسلر، نورمن، (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
۲۵. مایلز، توماس ریچارد، (۱۳۸۰)، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران: سهروردی.
۲۶. وکیلی، هادی، (۱۳۸۵) *فلسفه تجربه عرفانی، قیسات*، دوره ۱۱، شماره ۳۹ - ۴۰، ص ۶۷-۹۲.
۲۷. هرد، گری لکود، (۱۳۸۲)، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه لطف الله جلالی و محمد سوری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۸. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۱)، **کلام جدید**، تهران: سمت؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.

۲۹. یوسفیان، حسن، (۱۳۹۷)، **مبانی اندیشه اسلامی دو**، قم: دفتر نشر معارف، چاپ هفدهم.

30. Brightman, E.S., (1947) **A Philosophy of religion**, New York: Boston university.

31. Davis, Caroline Franks, (1989) **The Evidential force of Religious Experience**, New York: Oxford University press.

32. Swinburne, Richard, (2004) **The Existence of God**, New York: Oxford University Press.

تحلیل و تبیین افعال و ملکات نفسانی و تاثیر متقابل آن در اندیشه ملاصدرا

ذبیح الله عصمت اللهی* | سید مجید میردامادی** | محمد اسحاق عارفی***

چکیده

در این مقاله، افعال و ملکات نفسانی و تاثیر متقابل آن دو از منظر نظام فلسفی حکمت متعالیه بحث می‌شود و آشکار می‌گردد که رابطه افعال و ملکات دو سویه است و روی هم‌دیگر تاثیر متقابل می‌گذارند. ملاصدرا صدور فعل ارادی را مبتنی بر مبادی خاص می‌داند و باور دارد، در انسان عقل عملی خاستگاه اصلی صدور افعال است و در حیوانات وهم و خیال این کارکرد را دارند. ملکات نیز در اثر تکرار فعل و ممارست تحقق پیدا می‌کنند و بعد از تحقق در صدور افعال نقش دارند. در واقع، افعال و ملکات هر کدام در خلق دیگری تاثیر گذار می‌باشند. البته افعال و ملکات انواع و مراتب مختلف دارند و مانند خود نفس دچار شدت و ضعف هستند. نفس انسان در هر مرتبه‌ای افعال و ملکات مخصوص خود را دارد و متناسب با جایگاه وجودی خود قادر به انجام امور می‌شود و در اثر ممارست زیاد اخلاق متناسب با همان درجه وجودی را در نفس خود نهادینه می‌سازد. با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی، چستی، نحوه شکل‌گیری، انواع فعل و ملکه و تاثیر متقابل آن دو مورد بحث و ژرف‌نگری قرار می‌گیرد. مطمئناً التفات به نفس انسانی از حیث افعال و ملکات ابعاد متفاوت‌تری از حقیقت نفس را برجسته خواهد کرد، به ویژه، اینکه اثر و مقاله‌ای مستقیماً بدان نپرداخته است، لذا بحث از این موضوع ضرورت پیدامی‌کند.

کلیدواژه‌ها

نفس، فعل، ملکه، تاثیر متقابل، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه خراسان (نویسنده مسئول). (zem1360@yahoo.com)

** عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه خراسان.

*** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی. (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴)

□ ذبیح الله عصمت اللهی، سید مجید میردامادی، محمد اسحاق عارفی (۱۴۰۳). تحلیل و تبیین افعال و ملکات نفسانی و تاثیر متقابل آن در اندیشه ملاصدرا، فصلنامه حکمت اسراء، ۲(۴۵)، ۶۳ - ۹۰. doi: 10.22034/isra.2024.480151.2014

طرح مساله

در علم النفس فلسفی سخن گفتن از افعال، ملکات و تاثیرات متقابل به معنای آشکارسازی منطق کنش‌گری و فعالیت نفس است و به نحوی روند شکل‌گیری و تحقق نفس را بیان می‌کند، به ویژه براساس مبانی اندیشه ملاصدرا نفس با کنش‌گری و فعالیت‌های خود به خویشتن تحقق می‌بخشد و ماهیت و حقیقت خود را رقم می‌زند؛ حقیقت نفس در اثر افعال و ملکات دگرگون می‌گردد و ایجاد می‌شود. افعال و ملکات نه تنها حقیقت نفس را دچار تحول می‌سازند، بلکه جایگاه او را به لحاظ هستی‌شناختی و در نظام وجود نیز دگرگون می‌سازند و متناسب با نوع کارها و دستاوردهای خود را مقام و مرتبه‌اش را در نظام وجود رقم می‌زند؛ نفس در ابتدا یک امر جسمانی است، اما در اثر کنش‌گری و فعالیت‌های خود می‌تواند حیات‌های گوناگون مثالی و عقلی تجربه کند و اصولاً حقیقت خود را متحول سازد.

ما در زندگی روزمره خود به گونه وجدانی التفات پیدا می‌کنیم که تجربه انسان از خودش در تجربه او از فعالیت ارادی‌اش رقم می‌خورد و انسان از این فعل ارادی آگاهی دارد. این فعل ارادی از جهتی، منشا و خاستگاه بسیاری از امور قرار می‌گیرد و تاثیراتش در نفس انسانی نیز معکس می‌شود. از جهت دیگر، خود این فعل مبتنی بر مبادی خاصی است و صدور آن از انسان فرآیند مشخصی را طی می‌کند؛ یعنی فعل در قوام‌بخشی و تعالی‌بخشی ذات انسان نقش حیاتی دارد و همچنین تنزل وجودی انسان با افعال و اعمالش پیوند مستقیم و ناگسستگی دارد. همچنین ملکات نیز، چه در صدور افعال و چه در جهت‌مندی‌سازی سیر نفس نقش برجسته و تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. بنابراین، بررسی دقیق این مساله از دیدگاه ملاصدرا نه تنها بر مساله افعال، ملکات و تاثیرات متقابل آن دو

پرتو خواهد افگند، بلکه دورنمای کلی تحولات و دگرگونی‌های بنیادینی را که نفس انسان قادر به تجربه‌اش است، نیز ترسیم خواهد کرد.

معنای لغوی و اصطلاحی فعل

فعل در لغت به کردن کار، انجام دادن، رفتار کردن، عمل، کنش، کردار، اثر کردن، بازی کردن، نمایش دادن، تقلید کردن، مرتکب شدن، به کار انداختن، است. (جمعی از مولفان، ۱۳۸۴:

ماده فعل؛ معلوف، لويس، ۱۳۸۱: ۱۴۲۳ق)

در فلسفه اسلامی فعل در معانی گوناگون به کار رفته است. قبل از هر چیزی فعل از مقولات نه‌گانه عرضی محسوب می‌شود و عبارت از تحرک در کیف است؛ یعنی حالت موثریت چیزی در چیز دیگر را فعل یا مقوله آن یفعل می‌گویند و حالت تاثیرپذیری شیء از شیء دیگر را مقوله آن ینفعل می‌نامند. در معنای دیگر، فعل به معنای خروج از قوه به فعلیت است؛ اگر این خروج دفعی بود، به آن کون و فساد اطلاق می‌شود و چنانچه تدریجی بود حرکت است. گاهی فعل به معنای ایجاد، احداث و خلق چیزی به کار می‌رود. البته فعل به لحاظ غایت به دسته‌های گوناگون، نظیر فعل ارادی، فعل باطل، فعل جزاف، فعل ضروری، فعل طبیعی، فعل عادی، فعل محکم، فعل مزاجی و فعل نفسانی تقسیم می‌شود.

علامه طباطبایی فعل را هیئتی می‌داند که از تاثیر یک فاعل حاصل می‌شود و تا زمانی که این تاثیر وجود داشته باشد، مطمئناً فعل نیز هست، لذا نمی‌توان مدعی شد که فعل در همان لحظه‌ای که احداث شد، تمام می‌شود. (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۰: ص. ۱۰۶) مرحوم مطهری انسان را دارای دو نوع فعل می‌داند: فعل طبیعی غیر ارادی و فعل ارادی. (مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲: ج. ۷، ص. ۳۵۵) ملاصدرا از جهت دیگر فعل را به طور کلی به

سه دسته‌ی عقلی، طبیعی، و صناعی تقسیم می‌کند: «لأنه اما ان یصدر عن الفاعل بلاسبب عنصری اولاً... و الثانی اما ان یکون فاعله فی عنصره او لا و الاول هو الثانی و الثانی هو الثالث.» (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲: ج. ۲، ص. ۱۱۰۰) فعل عقلی آنست که بدون سبب عنصری و مادی از فاعل صادر شود، اما فعل طبیعی و صناعی با اسباب مادی انجام می‌شوند؛ اگر فاعل بخشی از خود عنصر فعل بود، فعل طبیعی، یعنی این فعل اقتضای طبیعت خود شیء است، ولی اگر فاعل بخشی از عنصرش نبود، فعل صناعی است و توسط فاعل خارجی ایجاد شده است. ملاصدرا در جای دیگر در توضیح فعل عقلی می‌گوید، منشا و خاستگاه افعال عقلی انسان نفس شخصی‌اش است. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۸۱) البته برای انجام دادن فعل عقلی هیچ نیازی به زمان، حرکت، وضع و مقدار نیست، بلکه نفس وجود فاعل و ماهیت قابل برای پذیرش کافی است. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲: ج. ۲، ص. ۱۰۵۶)

معنای لغوی و اصطلاحی ملکه

ملکات جمع ملکه، در لغت به معنای سرعت ادراک، استواری هوش، فراست، قوت حصول چیزی در ذهن، ملکه شدن و زوال ناپذیرگشتن، صفت راسخ نفسانی که قابل زوال و تغییر نیست، می‌باشد. (معین، ۱۳۸۶: ص. ۴؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ص. ۱۳) ابن فارس ملکه را از ریشه‌ی « ملک یملک» از باب « ضرب یضرب» می‌داند که به معنای قوه‌ای در وجود انسان است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج. ۵، ص. ۳۵۲)

فیلسوفان، از باب تعرف الاشیاء باضدادها، ملکه را معمولاً در برابر حال قرار می‌دهند و باتوجه به آن برایش تعریف ارائه می‌کنند. ملاصدرا در اسفار اربعه در باب حال و ملکه می‌گوید، کیفیات نفسانی که صاحبان نفوس از آن بهره مند می‌شوند، به

حال و ملکه تقسیم می‌شود: اگر این کیفیات راسخ در نفوس نباشد و سریع الزوال باشد، حال گفته می‌شود ولی اگر راسخ باشد و ماندگاری داشته باشد، به آن ملکه اطلاق می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۴، ص. ۱۱۰) در واقع، ملکات نفسانی به صفات و کیفیاتی اطلاق می‌شود که در اثر ممارست و تکرار انسان در عملی در نفس او حادث می‌شود و رسوخ پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که به جوهر نفس تبدیل گردیده و قابل زوال و تغییر نمی‌باشد. البته این ملکات اگر صفات خوب و پسندیده انسان مانند عفت، صداقت، عدالت و.. باشند، ملکات فاضله نامیده می‌شوند و چنانچه صفات بد وی مانند حسد، بخل، حرص و.. باشند، ملکات رذیله خوانده می‌شوند. نفس منشا افعال نیک و بد انسان هست. ملکاتی که منشا افعال نیکو هستند فضیلت و ملکاتی که منشا افعال بد هستند، رزیدلت نامیده می‌شوند.

فرایند شکل‌گیری و صدور فعل اختیاری

ملاصدرا در شمارش تعداد مبادی فعل به نحوی تابع ابن سینا است و مبادی فعل را چهار امر می‌داند؛ یعنی برای تحقق فعل اختیاری پیشاپیش می‌بایست چهار مساله وجود داشته باشد، علم، مشیت، اراده و قدرت انجام کار. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲: ج. ۱، ص. ۵۸۰) البته در مواردی بر مبادی پنج‌گانه فعل تصریح می‌کند و آن را به متکلمان نسبت می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۴، ص. ۱۱۴) دیدگاه مشهور حکما را در این خصوص چنین برمی‌شمارد؛ تصور، اعتقاد به نفع یا دفع ضرر، شوق، اجماع یا اراده و قوه محرکه. برخی اجماع را عین شوق موکد دانسته‌اند. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۴، ص. ۱۱۴) ملاصدرا قوای ادراکی را به مثابه مبادی بعیده در نظر می‌گیرد؛ وهم و خیال در حیوان مبدا و خاستگاه فعل است و در انسان عقل عملی به این امر مبادرت می‌ورزد؛ کسی که

قصده انجام کاری را دارد، در گام نخست باید از آن تصور و آگاهی داشته باشد و بداند که انجام آن برایش فایده‌مند است. مطمئناً تنها از این علم اراده و عزم انسان برای تحقق بخشیدن به آن فعل جزم می‌شود و انگیزه‌ی انجامش به وجود می‌آید. پیامد این انگیزه و عزم شوقی است که در انسان برانگیخته می‌گردد و باعث می‌شود نیروهای موجود در عضلات حرکت نمایند و به فعل تحقق عینی ببخشند. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴: ص. ۲۵۷؛ همو، ۱۹۸۱م: ج. ۵، ص. ۳۴۲)

ملاصدرا در باب نطق و تخیلی که مبدا فعل قرار می‌گیرند، مشخص می‌سازد که مراد از نطق همان ادراک عقلی است که از طریق فکر یا غیر فکر به نحو تجدد و حدوث حاصل می‌شود. تخیل نیز همان ادراک جزئی باطنی است که در اثر احساس در نفس حادث می‌شود. در واقع، عقل عملی منشا افعال ارادی انسانی است و ریاست قوای مدرکه و محرکه را بر عهده دارد. عقل عملی از فکر و رویه در افعال و صنایع برای تحقق آنچه خیر است یا می‌پندارد که خیر است، بهره می‌می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۲: ج. ۲، ص. ۵) عقل عملی با وجود ریاست بر قوای بدنی خود خادم عقل نظری است و در بسیاری از امور عقل نظری از او استفاده می‌کند، زیرا آرای کلی از آن عقل نظری است و عقل عملی با آرای جزئی سروکار دارد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۲، ص. ۲۰۱)

عقل نظری ناظر به صدق و کذب، وجوب، امکان و امتناع سخن می‌گوید اما وظیفه عقل عملی التفات به خیر و شر و زشت و زیبا می‌باشد. البته عقل عملی در کارهای خود به بدن محتاج است و با استفاده از قوای بدنی به امور خود رسیدگی می‌کند. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۲: ج. ۲، ص. ۲۰۱) در نتیجه کار عقل نظری ادراک تصورات و تصدیقات است و کار عقل عملی بکارگیری قوای تحریکی و آلات با فکر و حدست و الهام برای

انجام افعال جزئی است. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲: ج. ۲، ص. ۶۶۳)

عقل عملی هنگامی که این رای کلی را درک نمود، تلاش می‌ورزد از آن صدق جزئی را استنباط نماید و چنین حکم می‌دهد: این امر مشخص صادق است و سزاوار است به هر امر صادقی عمل شود. این همان رای جزئی است که عقل عملی با استمداد از عقل نظری، درکش می‌کند. از این حیث عقل عملی خادم است، همانطور که در مرتبه بعدی قوه شوقیه در خدمت عقل عملی قرار می‌گیرد و برای تحقق این رای جزئی اراده را تحریک می‌کند تا سرانجام با تعلق اراده به آن، نیروهای عضلانی حرکت نمایند و فعل جامه عمل پوشد. البته در حیوانات قوه شوقیه در خدمت وهم و خیال قرار دارد و با استفاده از ادراکات جزئی آن دو برانگیخته می‌شود. به تعبیر دیگر، شوق در انسان همان اراده است و در حیوان شهوت می‌باشد. همانگونه که فعل و غایت در انسان عقلی است و در حیوان تخیلی می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۲: ج. ۲، ص. ۶۶۸) البته غایت عقلی در مورد انسان یک امر دائمی است مانند عیادت مریض به خاطر رضای خداوند و در حیوان یک امر وهمی دایره‌ای است، مانند عیادت به خاطر جلب منافع دنیوی. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱: ج. ۲، ص. ۶۶۸) بنابراین، در انسان‌ها نیز وقتی وهم و خیال قوه شوقیه را متأثر ساخت، حکم حیوان را پیدا می‌کند، چون امر انسانی با عقل گره خورده است و در صورتی که آرای جزئی از عقل عملی نشأت نگرفته باشند، بلکه وهم و خیال خاستگاه آن‌ها باشند، دیگر آن فعل و غایت را نمی‌توان انسانی قلمداد کرد، هر چند از انسان صادر شده باشد.

ملاصدرا در عبارت دیگر قوای محرکه را به دو دسته فاعله و باعته تقسیم می‌کند. قوه باعته همان شوق است که از مدرکات خیال و وهم یا توسط وهم و خیال از مدرکات عقل عملی تبعیت می‌کند و آنچه را آن‌ها ادراک نموده است، با توجه به شرایط برای

برانگیختن طلب یا ترک حمل می‌کند. این قوه شوق خود دارای دو شعبه شهوانی است که برای جلب ضروری برمی‌انگیزاند. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۲: ج. ۲، ص. ۲۰۰) پس از حصول ادراک نسبت به شیء خارجی شوقی در انسان ایجاد می‌شود و قوه شوقیه برای به انجام رساندن فعل تحریک می‌شود. بنابراین، این قوه تابع قوه مدرکه است و به قوه خیال وصل می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱: ج. ۸، ص. ۵۵) انسان به دلیل نقص در فاعلیت، برای انجام دادن هر فعل اختیاری نیازمند برانگیخته شدن شوقی است که پس از تصور فعل و تخیل آن پدیدمی‌آید. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۱۹۰) ملاصدرا جایگاه قوه شوقیه در حیوان و انسان را یکسان نمی‌داند، بلکه این قوه را در حیوانات رئیس قوای فعلی اعلام می‌کند همانطور که رئیس قوای ادراکی حیوانی و هم است. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا: ص. ۲۳۳) اما در انسان بعد از عقل عملی ریاست به اراده می‌رسد و شوق که خود به دو شعبه شهوت و غضب منشعب می‌شود، در مرتبه بعد قرار دارد. بعد از شوق قدرت مباشر فعل هست که همان تحریک عضلات باشد (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا: ص. ۲۳۳).

ملاصدرا اراده را کمال شوق می‌داند و باور دارد شوق میل طبیعی و اراده میل اختیاری است. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۳۷۸) باتوجه به همین مساله شوق مربوط به قوه حیوانی و اراده مربوط به عقل عملی است. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۳۵۴) به تعبیر دیگر، شوق از آنجا که اختیاری نیست، مقدمه انفعالی، و اراده باتوجه به اختیاری بودنش، مقدمه فعلی خوانده می‌شود. (مطهری، مرتضی، بی تا: ص. ۶۲۲) در صورتی که شوق شدت یابد اراده و نیت ایجاد می‌شود. در واقع اراده همان شوق موکد است و تغایر شان در شدت و ضعف می‌باشد. دلیل تغایر این دو آنست که گاهی شوق حاصل می‌شود، اما اراده و نیتی

وجود ندارد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۳۴)

اراده از نظر ملاصدرا نهایی‌ترین مرحله از مراحل شکل‌گیری افعال شناخته می‌شود. وی وجود اراده را کیفیت نفسانی، مانند دیگر کیفیت‌های نفسانی نظیر لذت و الم، از امور وجدانی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۳۳۶) در واقع، اجماع قوا و جزم بر انسجام توانایی‌ها، برای انجام دادن فعل در همه حرکت‌های اختیاری ارادی، پس از شکل‌گیری تصور، تصدیق و شوق به انجام دادن آن فعل حاصل می‌گردد، اما آنچه در فهم ماهیت اجتماع قوا مهم است، توجه به فصل ممیز آن از شوق و دیگر مفاهیم و عناصر سازنده فعل ارادی است. از نگاه وی، این معنا به حالتی اطلاق می‌گردد که پس از تردید در انجام دادن و عدم انجام دادن فعل پدید می‌آید. (حسینی، سید عبدالرحیم، ۱۳۹۷: ص. ۱۰۱)

خاستگاه بی‌واسطه فعل قوه فاعله است که در عضلات جا به جا شده‌اند. پس از حصول شوق و اراده قوه محرکه برانگیخته می‌شود و عضلات را برای تحقق فعل بکار می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۴، ص. ۱۱۴) بنابراین، شاکله اراده‌ی فعل و اهتمام انسان به انجام دادن و تحصیل آن، بدین صورت است که پس از تصور فایده فعل و تصدیق این فایده، البته متعلق این تصدیق ممکن است خیر حقیقی باشد یا خیر کاذب، شوق نفسانی شکل می‌گیرد و با تشدید شوق و ازدیادش اراده به آن تعلق می‌گیرد.

سرانجام آن فعل تحقق می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۳۵۴)

اصل اتحاد نفس و قوا و لزوم تبعیت هر از یک از مراحل صدور فعل نسبت به مرحله قبلی، سیر منسجم و یکپارچه از مبادی علمی صدور فعل تا ایجاد فعل خارجی را آشکار می‌سازد و رابطه تشکیکی میان اراده و شوق در تمام مراحل صدور فعل تسری می‌یابد. بدین‌سان، فرایند صدور فعل که از مرحله‌ی نخستین و مبدای علمی آن آغاز

می‌شود و تا تحقق خارجی فعل امتداد می‌یابد، تماما یک امر واحد به هم پیوسته است. (وفائیان و قراملکی، تابستان ۱۳۹۶: ش. ۱۱، ص. ۹) مسیر و فرایندی که از ذات نفس شروع شده و به صدور فعل می‌انجامد. به تعبیر دیگر، هراندازه به مرحله تحقق عینی فعل نزدیک تر می‌شویم مراحل صدور شدت می‌یابد و به سوی کمال پیش می‌رود. از این منظر، تصور اولیه یک وجود ضعیف است که با اشتداد وجودی و استکمال در مراحل مختلف به فعلیت می‌رسد و در خارج عینیت پیدا می‌کند. فرایند صدور فعل از ادراک آغاز نمی‌شود، بلکه از نفس فاعل شروع می‌شود. درواقع، این نفس است که در تنزل وجودی خود از مرتبه ذات تا مرتبه وجود طبیعی و صدور فعل، چگونگی و کیفیت فعل را رقم می‌زند. (وفائیان و قراملکی، ۱۳۹۶: ش. ۱۱، ص. ۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۳۴۱)

پس ذات نفس مدرک تمام انواع ادراک و فاعل تمام انواع فعل است و دو جهت صعود و نزول را خود نفس می‌پیماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص. ۳۸۷) البته حضور در هر مرتبه نشان همان مرتبه را با خود دارد و نفس در هر مرتبه‌ای از مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی و در هر حال از حالات و در هر ملکه‌ای از ملکات نفسانی که قرار داشته باشد، ادراکات و افعال متناسب با همان مرتبه را دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج. ۹، ص. ۸۵)

اقسام فعل

ملاصدرا برای عقل عملی سه گونه کارکرد قایل می‌شود. ۱. انفعالات نظیر تعجب، خجالت، ترس، امید و... که به دنبال آثاری مانند خنده، سرخی صورت و گریه در انسان به وجود می‌آید، امور مخصوص نفس انسانی هستند و براساس فعل و انفعالات درونی نفس از انسان سر می‌زنند. این انفعالات در اثر ارتباط عقل عملی با دو قوه شهوت و غضب یا همان قوای نزوی حیوانی تحقق می‌پذیرند. بدین صورت که ابتدا عقل عملی

حکم جزئی را صادر می‌کند و در پی آن این‌گونه انفعالات از انسان صادر می‌شوند. ۲. از طرفی، عقل عملی قوای حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر در امور حادث و استنباط صنایع انسانی استخدام می‌کند، مانند کشاورزی، نجاری؛ به این صورت که خیال ترکیبات و تفصیلات متنوع صور مخزون خود را بر این عقل عرضه می‌نماید و عقل عملی با استخدام متخیله و با استفاده از تصرفات آن، صنایع انسانی را استنباط می‌کند. به همین جهت افعال انسانی تنوع می‌پذیرد و صنایع گوناگون خلق می‌شود.

۳. همچنین عقل عملی در مقایسه با خودش و با استمداد از عقل نظری به آرایبی دست می‌یابد. در واقع، همان‌طور که نفس نسبت به ادراکات جزئی حسی و خیالی شبیه به مبدع است، در ادراکات عملی مستنبط از کلیات نیز چنین است، یعنی نفس در مرتبه عقل عملی با استفاده از کبرای کلی اعطا شده توسط عقل نظری و اخذ صغرای جزئی از واهمه، جزئی را بدست می‌آورد. این جزئی حاصل فعالیت علمی عقل عملی است نه خود کار عقل عملی، چون کار این عقل استنباط است و در مرتبه بعد از استنباط و ادراک جزئی توسط عقل عملی، قوای مادون برای تحقق فعل تلاش می‌کنند.

اما ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خود متناسب با هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی نفس برای آن افعال خاص قایل است. ملاصدرا متناظر با مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی برای نظام آفرینش نیز سه مرتبه و عالم طبیعی، خیالی و عقلی قایل است. نفس انسان قادر است در اثر اشتداد وجودی و حرکت در جوهر تمام این عوالم سه‌گانه را در خود ایجاد نماید و موجودی مضاهی عالم عین گردد. مطمئناً متناسب با هر مرتبه‌ای از

نفس فعل خاص صادر می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص. ۳۸۷)

بنابراین، انسانی که در مرتبه نفس حیوانی قرار دارد، همواره ادراک، انگیزه و اراده خیالی

و افعالی اش متناسب با آن خواهد بود. چون فعل دقیقاً مطابق با گونه نفس و چگونگی تصویر فاعل از خویش است. ملاصدا آیه شریفه «کلّ يعمل علی شاکله» را نیز حمل بر همین معنای مورد خود می‌نماید و می‌گوید: «لکلّ درجات عملوا اذ العمل ینشا من النیه و العزم... اذکلّ انا انما یترشح بما فیه فکل احد منا حیث قصد» (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳: ص. ۵۴۳) پس از این معلوم می‌شود که قوه سمع و بصر و بطش و مشی ما به نفس است، و با نفس می‌شنویم و می‌بینیم، و به آن سایر افعال از ما صادر می‌گردد. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص. ۴۷۹)

بدین سان، باید میان مقام تحلیل مفهومی و تبیین وجودشناختی نزد ملاصدرا تفکیک قایل شد. در مقام تحلیل مفهومی وی اراده، شوق و... را همچون مشاء، به مثابه مفاهیم متباین بیان نمود، اما در مقام وجودشناختی این مراحل همچون مراتب یک حقیقت واحد تشکیک‌مند ارائه می‌کند.

به علاوه، در هر مرحله از مراحل صدور فعل در نفس انسانی، از آن حیث که از موجودات عالم هستی محسوب می‌شود، همه اوصاف کمالی مانند اراده، علم، شوق و... نیز به گونه همزمان و تومانی حضور دارند. به تعبیر دیگر، در مرتبه ادراک، اراده و شوق نیز وجود دارد و در شوق، اراده و ادراک نیز هستند. و اراده از از شوق و ادراک خالی نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۲۴۲-۲۴۳)

بدین ترتیب، فعل در هر مرتبه‌ی انجام شود، فعل خود نفس محسوب می‌شود، همانطور که فعل حقیقی قوه‌ای که در آن مرتبه است، به شمار می‌رود. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۳۷۷) به همین جهت، ملاصدرا از اتحاد نفس و بدن سخن می‌گوید، چون نفس به صفات بدن متصف می‌شود و هرگاه چیزی به صفات امر دیگری اتصاف پیدا کرد، حتماً عین آنست. (آشتیانی، ۱۳۷۶: ص. ۲۳)

دو نوع فعل نفس از منظر ملاصدرا

نفس دو نوع فعالیت دارد؛ فعالیت بی‌واسطه و فعالیت با واسطه.

فعالیت بی‌واسطه نفس همان فعل قیومی نفس است. این فعل به گونه‌ای از نفس صادر می‌شود که میان نفس و فعلش هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود ندارد. صادرکننده همواره حضور دارد و به محض غیبت، صادر معدوم مطلق می‌گردد، مانند وجود ذهنی زید که اثر نفس است و نفس در ظرف وجود آن حضور دارد. به محض اینکه از آن غفلت کند وجود ذهنی زید پاک خواهد شد. افعال با واسطه اموری است که در خارج از ذهن تحقق پیدا می‌کنند، مانند نقشه‌ای که تبدیل به ساختمان می‌گردد. (محقق داماد، ۱۳۸۱: ش. ۲۸، ص. ۲۲). البته از حیث دیگر، نیز نفس افعال خود را بدون واسطه و همکاری قوا انجام می‌دهد؛ در صورتی که از بدن منسلخ گردد و وجود کاملاً عقلی پیدا نماید. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص. ۴۸۰)

ملاصدرا باور دارد، نفس در نشئات وجودی خود توان خلق و ابداع دارد، یعنی به محض علم و اراده، مراد او به عنوان شانی از شئونش محقق می‌شود، اما وجه خلاقیت نفس دارای مراتب مختلف شدت و ضعف است. البته خلاقیت و فاعلیت نفس به معنای نشان و تطور است نه تولید و ابداع امری مابین با نفس. (سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۰: ص ۴۸۶)

ملاصدرا نفس را مانند خداوند دارای عوالم غیب و شهادت می‌داند و باور دارد نفس علاوه بر نشئه بدنی که همان شهادت و خلق است، عوالم غیبی زیادی دارد که در تمام این عوالم قادر به انشاء می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶: ج. ۸، ص. ۴۵) ملاصدرا، برخلاف دیدگاه سهروردی که صور متخیله را موجود در عالم مثال منفصل می‌داند، این صور را در صقع خود نفس انسانی موجود می‌داند و از افعال نفس برمی‌شمارد:

أن الصور المتخیلة لنا موجودة فی صقع نفسنا و فی عالمنا الخاص لا فی عالم

المثال الأعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة وأضغاث الأحلام ونحوها.

(صدرالدین شیرازی، بی تا: ص. ۱۳۲)

نفس انسانی به گونه‌ای خلق شده است که توانایی ایجاد صور امور مجرد و مادی را دارد. چون از موجودات ملکوتی است و به ملکوتیان این قدرت داده شده است که صور و موجودات عقلی قائل به ذات و تکوین موجودات مادی قائم به مواد را دارند. این امور پس از ایجاد توسط نفس، به او قیام صدوری دارند، یعنی حصول آن‌ها برای نفس مانند تحقق همه‌ی موجودات نزد خداوند است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۱، ص. ۳۱۴)

درواقع، نفس انسانی در مرتبه ذات عالم مخصوص به خود را دارد و جواهر و اعراض مادی و مجرد، افلاک متحرک و ساکن، عناصر و امور مرکب و دیگر خلائق در آن مرتبه تحقق دارند و نفس به گونه مستقیم آن‌ها را مشاهده می‌کند. چون خداوند نفس انسانی را از حیث ذات، صفات و افعال مانند خودش خلق نموده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج. ۴، ص. ۳۱۵) اما نفس انسان از آن حیث که در مراتب نزولی عالم واقع شده و بین او و واجب و سائط زیادی وجود دارد، در نشئه دنیا از وجود ضعیف برخوردار می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج. ۴، ص. ۳۱۶) در نتیجه افعالی که از او در این نشئه ایجاد می‌شوند، در غایت ضعف می‌باشند، به گونه‌ای که بر آن‌ها هیچ‌گونه آثار عینی مترتب نمی‌شود. البته اگر این نفوس در همین مرتبه دارای سعه و جودی باشند، می‌توانند موجوداتی خلق نمایند که از آثار عینی نیز برخوردار باشند. بنابراین، انشائات یا همان مخلوقات نفس دو دسته می‌شوند؛ اموری که دارای آثار عینی‌اند و وجود عینی و خارجی نامیده می‌شود، اموری که فاقد چنین آثاری می‌باشند، وجود ذهنی و ظلمی بر آن‌ها اطلاق می‌گردد، مانند صور خیالی و عقلی که از مصادیق همین وجودهای ذهنی‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج. ۱، ص. ۲۶۵-)

۲۶۸) به عقیده ملاصدرا تمام انسان‌ها می‌توانند در مملکت وجود خود این صور را ایجاد کنند و همنشینی با ماده باعث شده است که این مخلوقات در عالم عین تاثیر نداشته باشند، اما مانع تاثیر نفس در ساحت خودش شده نمی‌توانند. به تعبیر دیگر، نیروی خلاق نفس با توجه به اشتغال به بدن در جهان ماده ضعیف می‌شود و قادر به خلاقیت در عالم عین نمی‌باشد، مگر کسانی که از تاثیرات این همنشینی کاسته باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ج. ۱، ص. ۳۶-۳۷؛ همو ۱۳۸۳: ص. ۳۱۶) بنابراین، در جهان طبیعت فقط تعداد انگشت شمار از اصحاب کرامات و اولیاء الهی قادر به خلق موجودات عینی می‌باشند اما در نشئه آخرت همه انسان‌ها می‌توانند چنین نمایند. (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۳: ج. ۲، ص. ۹۶۵-۹۶۴) بنابراین، نفس در دو عرصه درون و بیرون صاحب خلاقیت است و می‌تواند فعل انجام دهد. مراد از درون همان عالم غیبی و باطنی است و مراد از بیرون نیز عالم طبیعت و ماوراء طبیعت می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج. ۴، ص. ۳۱۶-۳۱۷)

یکی از افعال نفس، علم است. در واقع، علم از نفس صادر می‌شود. علم از جمله افعالی است که در نفس حضور دارد، یعنی از فعالیت‌های درونی نفس محسوب می‌شود و به آن تعلق حضوری دارد. البته تفکیک علم از نفس محال است. (حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰: ص. ۱۱۸)

نحوه شکل‌گیری ملکات

ملاصدرا ملکه را امر نفسانی و اکتسابی می‌داند و باور دارد در مرحله نخست ملکات به گونه امور ضعیف ظاهر می‌شود و به آن‌ها حال اطلاق می‌شود، اما در صورت تقویت و شدت یافتن در نفس رسوخ پیدا می‌کنند و به عنوان یک ویژگی ماندگار می‌شوند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ج. ۱، ص. ۲۱) ملاصدرا منشا و خاستگاه ملکات را افعال می‌داند و تکرار و ممارست را تعیین کننده می‌خواند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ج. ۱، ص. ۲۳۱) چنانکه شارحان گفته‌اند:

نفوس در اول تکون در جمیع ملکات و کمالات، خواه حسی و خواه خیالی و خواه عقلی، بالقوه است، لکن در مدتی که به بدن تعلق دارد ناچار آراء و ملکاتی را کسب می‌کند شریفه یا خسیسه و قوه‌اش از آن ملکات فعلیت پیدا می‌کند، یا نوریه ملکیه و یا ناریه شیطانیه، و به این سبب مرتبه قوه و استعداد تحصیل کمالات از نفس باطل شده است، و تمنی رجوع به قوه با حصول فعلیت. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص. ۵۴۲)

ملاصدرا می‌گوید، با دقت در مساله آشکار می‌شود که هر فعلی که انجام می‌دهیم و یا هر کلامی که بر زبان مان رانده می‌شود، اثر و حالتی در نفس ما ایجاد می‌نماید. این اثر و حالت تا مدتی باقی می‌ماند و در صورتی که این کارها و حرکات تکرار شود، این آثار نیز در نفس استحکام پیدا می‌کنند و حالات به ملکات راسخ و صورت‌های ثابت در نفس تبدیل می‌پذیرند. این‌ها همان صورت افعال هستند و مبدایشان نیز مشخص می‌باشد، مانند حرارت ضعیفی که در زغال است زمانی که شدت پیدا کند به صورت آتش سوزاننده درمی‌آید و چون آتش می‌سوزاند. کیفیتی که در نفس حادث می‌شود نیز چنین است، یعنی بعد از اینکه تشدید شد به ملکه تبدیل می‌شود و منشا افعال می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ص. ۱۶۸)

با حصول ملکات افعال به آسانی و بدون فکر و رویه از نفس صادر می‌شوند. هرچند، در ابتدا با تکلف و مشقت صادر می‌شدند. صنایع و عادت‌های علمی و عملی نیز با همین شیوه حاصل می‌شوند و در اثر تکرار برای انسان ملکه می‌شوند. اگر برای نفس انسانی چنین تاثیری وجود نداشت و افعال در آن موثر واقع نمی‌شد، در گام بعدی این تاثرات و اثرپذیری‌ها روز به روز تشدید نمی‌شدند، اصولاً برای هیچ فردی تعلیم صنایع و بدست آوردن حرفه‌ها مقدور نبود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۴۴) از دیگر سو، ادب

کردن و تمرین نیز منتفی می‌شد و در تادیب کودکان و تمرین دادن اعمال به آن‌ها نیز فایده‌ای قابل تصور نبود، چون تادیب و تعلیم قبل از رسوخ یافتن و نهادینه شدن حالات متضاده در نفوس آن‌ها مطلوب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۴۴)

به عقیده ملاصدرا نفوس انسانی در آغاز آفرینش مانند دفتر سفید است که مستعد پذیرش هر گونه نقش و صورتی می‌باشد. به همین جهت تادیب کودکان و تعلیم آنان در سنن پایان وجه پیدا می‌کند و بستر رشد درست و مطابق با اصول انسانی را در آن‌ها فراهم می‌سازد. ملاصدرا می‌گوید، افراد انسانی در روز قیامت به چهره‌های گوناگون برانگیخته می‌شوند و این چهره‌ها و صورت‌ها برآیند اعمال خودشان می‌باشد که به گونه مکرر در دنیا از آن‌ها سرزده است، لذا انسان‌ها انواع متکثر و زیادی می‌شوند که بعضی از جنس چهارپایان، برخی همچون وحوش، تعدادی مانند شیاطین و برخی نیز همچون فرشتگان می‌گردند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۱۶۷) ملاصدرا در آثار مختلف خود در خصوص نحوه شکل‌گیری ملکات در نفس سخن می‌گوید و بر تکرار به مثابه خاستگاه اساسی ملکه تاکید می‌ورزد. از منظر ملاصدرا حال و ملکه دو مرتبه ضعیف و شدید از کیفیت نفسانی‌اند و ملکه در نحوه رسیدن به فعلیت و صورت نسبت به حال از شدت بیشتری برخوردار است. ملاصدرا مطابق مبانی خود در باب تشکیک وجود و مراتب تشکیکی نفس حالات و کیفیات نفس انسانی را نیز یک امر تشکیک‌مند می‌داند. کیفیات از مرتبه ضعیفه‌ی حال آغاز می‌شود و در اثر تکرار و تمرین زیاد به گونه‌ی شدت پیدا می‌کنند که چونان یک امر راسخ و ماندگار درمی‌آید و در نفس نهادینه می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص. ۲۰۳)

ملاصدرا برای حال و ملکه مثال‌های نیز بیان می‌کند؛ حال، مانند کتابت در همان ابتدای که نوشته شده است و یا ظن ضعیف و ناراحتی بردبارانه. حال و امور انفعالی از حیث

زوالی پذیری با هم مشترک‌اند. ملکات، مانند همان کتابت بعد از راسخ شدن، دانش بعد از نوشته شدن و بیماری‌های مزمن و عادت‌های نهادینه شده است و از حیث ثبات و رسوخ به انفعالیات شباهت دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲هـ.ق: ص. ۳۱)

اقسام ملکات

ملاصدرا برای ملکات اخلاقی سه خاستگاه متفاوت قایل است: ملکات شهوانی، غضبی و عقلی، زیرا منشا و خاستگاه ملکات سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله است؛ حد اعتدال را به مثابه فضیلت اخلاقی می‌پذیرد: «واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية و الاخلاق الانسانية التي هي مبادئ الاعمال الحسنه ثلاثه الشجاعه و العفه و الحكمة و مجموعها العدالة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۴، ص. ۱۱۵) در مجموع، انسان عادل کسی است که میان همه‌ی قوای خود اعتدال برقرار کرده باشد و با کنترل قوای حیوانی، آن‌ها را در مسیر رشد و کمال عقلی به کار اندازد. حکمت، عفت و شجاعت سه ملکه اخلاقی است که رؤس سایر فضایل به شمار می‌رود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۹۰-۹۱)

باتوجه به مبانی فلسفی ملاصدرا دیدگاه وی در باب حال و ملکه نیز به گونه تشکیک‌مند مطرح می‌شود. نفس همانگونه که در هر مرتبه و نشاء وجودی خود افعال خاص دارد و قادر به فعالیت‌های ویژه‌ای می‌گردد، متناسب با آن اوصاف و کیفیات مشخصی در او نهادینه می‌گردد. در نتیجه ملکات حاصل شده از مرتبه طبیعت با ملکات دو مرتبه خیال و عقل متفاوت خواهد بود؛ زیرا براساس اصول مانند حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و تشکیک جوهره و ذات نفس تطور پیدا می‌کند و تمام مراتب سه‌گانه هستی را پوشش می‌دهد. این تحول وجودی و طی مراتب نیز در اثر ملکه شدن علوم و افعال رقم می‌خورد.

از دیگر سو، نفس حیوانی و همه قوا و مدرکات آن مجرد از ماده هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۸، ص. ۴۴-۴۲) پس، کیفیات نفسانی و ملکات اخلاقی نیز مجرد از ماده و قائم به نفس می‌باشند. به گونه‌ای که این ملکات پس از مرگ و قطع تعلق نفس با بدن، همچنان باقی خواهند ماند و در آن دنیا منشا اثر می‌شوند. البته ملاصدرا برای مزاج در خلق ملکات نقش قایل است و کثرت روح بخاری در مغز و اعصاب را موجب شدت نشاط و شجاعت و شهوت می‌داند و کمبود آن ناراحتی و مالیخولیا در پی دارد. اما از آنجا که وی ملکات اخلاقی را مجرد از ماده و امور بدنی می‌داند، لذا تاثیر روح بخاری بر آن‌ها را به مثابه علت معده و زمینه‌ساز مطرح می‌کند.

ملکه نفسانی ادراکی

تاکنون ملکاتی سخن گفته شد که منشا و خاستگاه‌شان رفتار و افعال بودند و البته ملکات نیز منشا بسیاری از کارها قرار می‌گیرند، اما به باور ملاصدرا همان گونه که رفتارهای انسان می‌توانند منشا خلقی و ملکه‌ای داشته باشند، ادراکات نیز می‌توانند منشا ملکه‌ای داشته باشد. (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۳م: ص. ۴۹۶) به تعبیر دیگر، ملکه ادراکی نیز داریم و ادراکات نیز در اثر تکرار می‌توانند در نفس و ذهن نهادینه شوند؛ امور ادراکی که بیشتر از جانب بدن به سمت نفس روانه می‌شد، اکنون مبدا آن‌ها می‌تواند نفس باشد؛ یعنی نفس انسان می‌تواند آموزش ببیند یا تربیت شود، در اثر آن شکل‌های خاصی ادراک برایش تحقق پیدا می‌کند. مثلاً اینکه انسان در دروه‌ای از حیات خود قادر به درک بهتر امور می‌گردد و می‌تواند برخی امور را بهتر ببیند، بهتر بشنود یا بهتر تصور نماید، تماماً به تکرار گونه‌ای خاص از ادراکات بازگشت می‌کند که در این مدت از زندگی خود بیشتر با آن مانوس بوده و انجام‌شان داده است. نمونه روشن برای این گونه یادگیری ادراکی صنایع و حرف

است که در آموختن این‌ها، ملکاتی در نفس پدید می‌آید و این ملکات از فعل ادراکی ناشی شده‌اند که در سطح بدن واقع شده است. تکرار و تمرین این صفت ادراکی و افعال مرتبط با آن، بستر شکل‌گیری ملکه‌ای حرفه و صنعت در نفس می‌گردد. (حسنی و موسوی، سید حمید رضا و هادی، ۱۳۹۷: ص. ۱۵۸) و یا اینکه نفس در اثر ممارست زیاد در تفکر و ادراکات عقلی به فیض اتصال یا اتحاد با عقل فعال نایل می‌شود و به منبع اصول حقایق عالم طبیعت دسترسی پیدا می‌کند.

تأثیر متقابل افعال و ملکات

همانطور که گذشت، خاستگاه ملکات افعال و تکرار و ممارست است و ملکات در اثر کنش‌گری نفس اعم از فعلی و کلامی تحقق پیدا می‌کند. از طرفی، ملکات نیز در صدور افعال نقش بازی می‌کنند و نه تنها باعث سهولت صدور فعل می‌شوند و لازم نیست انسان در باب آن مسائل به تفکر و تعمق روی آورد. همچنین ملکات در انتخاب انسان نیز تأثیرگذاراند و تا حد زیادی نوع انتخاب ما را متأثر می‌سازد. پس از اینکه ملکات در نفس رسوخ یافت، آثار مختص به خود را تحقق می‌بخشند که همان صدور افعال از آن‌ها بدون رویه و فکر است. این افعال به نوبه خود زمینه را برای شکل‌گیری ملکات جدید در نفس فراهم می‌سازند. در واقع، نفس در آغاز خلقت یک امر بالقوه است و از هر گونه فعلیتی تهی می‌باشد، اما در اثر انجام دادن کاری، ایراد نمودن سخنی، عمل کردن به یک امر نیکو و صالح و یا نزدیک شدن به معصیتی از بالقوگی خارج می‌شود و در نفس حالت و اثری به وجود می‌آید. این کیفیت نفسانی گونه‌ای از صورت و نقش است و در اثر تکرار تبدیل به ملکات می‌گردد. در زبان اهل تصوف از آن به «مقام» تعبیر می‌شود. باتوجه به این ملکات از نفس افعال مناسب‌شان صادر می‌شوند؛ اگر

ملکات نفس فضایل بودند، افعال نیکو صادر خواهد و چنانچه رذایل در نفس نهادینه شده باشد، منشا آثار ناپسند خواهد شد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج. ۵، ص. ۳۰)

به تعبیر دیگر، گونه‌های متفاوت افعال انواع گوناگونی از شدن را برای انسان رقم می‌زند. در واقع، انسان با انجام دادن هر گونه عملی، نوعیت متمایزی برای خود رقم می‌زند. (جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۰۰: بخش ۴، ج. ۸، ص. ۱۰۷) نفس افراد خوشبخت و سعادت‌مند از صورت‌های نیکو متنعم می‌گردند و افراد شقی در اثر رسوخ یافتن صورت‌های قبیح درد و تالم را تجربه می‌نمایند. مانند انسان بخیل که در اثر تکرار این رذیله بخل صورت انسانی‌اش شده است:

بنابراین، نوع فعل در ثابت شدن ملکه متناسب با آن در نفس نقش حیاتی دارد، همانطور که رسوخ یافتن نوعیت ملکه در صدور افعال معین از نفس بنیادی است. در مجموع، دو گونه ملکات داریم؛ ملکات رذیله و ملکات فاضله و هر کدام در اثر کارهای که انسان انجام می‌دهند در نفس رسوخ پیدا می‌کنند.

بنابراین، افعال و ملکات همان رفت و آمدهای نفس محسوب می‌شوند. در سیر صعود و در اثر ممارست با افعال خاص به ملکات می‌رسد، به تعبیر دیگر، این ملکات راه صعود را می‌گشایند و از دیگر سو، این ملکات خاستگاه سیر نزولی و تحقق افعال دیگر می‌گردند. پس در حلقه‌ی حرکتی نفس افعال و ملکات هر دو هم منشا به شمار می‌روند.

نفس در ابتدا از تمام کمالات حسی، خیالی و عقلی تهی است و از همین جهت بدون ماده بدنی استوار نمی‌گردد، اما هنگامی که به بدن تعلق گرفت اخلاق، عادات، آراء و ملکات شریف و پستی را کسب می‌کند و این‌گونه از حالت بالقوگی خارج می‌گردد و

به فعلیت می‌رسد. حتی همین ملکات و اندوخته‌های نفس سعادت‌مندی و یا شقاوت اخروی‌اش را نیز مشخص می‌سازد، چون اگر ملکات فاضل و عادات نیکو را در خود نهادینه سازد از جنس ملائک می‌گردد و در سلک آن‌ها درمی‌آید، اما در صورتی که گرفتار ملکات زشت و رفتارهای زذیله شود، در آن دنیا نیز روزگار خوشی نخواهد داشت. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص. ۳۳۱)

کسب ملکات نوری و ملککی و مجاور شدن با ملائکه و سعادت‌مندی نفس و همین طور حصول ملکات ناری و شیطانی که در اثر آن نفس با شیطان همنشین می‌گردد و گرفتار آتش می‌گردد، فعل و دست رنج قلب قلمداد می‌شود. افعال قلبی از زمره افعال بی‌واسطه، درونی یا همان افعال جوانحی محسوب می‌شود. البته این مطلب صرفاً به مرتبه‌ای از افعال و ملکات اشاره دارد. پس همانطور که افعال جوارحی در تحقق ملکات تاثیر گذاراند، افعال جوانحی نیز از چنین جایگاهی بهره‌مند می‌باشند و در حصول ملکات نقش ایفا می‌کنند.

ملکات در اثر تکرار افعال حاصل می‌شوند و نفسی که در امور خیر و کارهای نیکو ممارست داشته باشد، به ملکات فاضله و نیکو دست پیدا می‌کند، به تعبیر ملاصدرا ملکان همان شدت یافتن افعال و مرتبه شدید آن‌ها می‌باشند. در واقع، نقطه ثقل افعال حصول ملکات است و با حصول ملکات نفس جایگاه خود را تثبیت می‌کند و از حالت تزلزل وجودی خارج می‌گردد. هر چند، افعال در تحقق مراتب کمالی نفس نقش دارند، اما این نقش وقتی کامل می‌شود و به نتیجه‌ی مورد نظر می‌رسد که شاهد تراکم و انباشتگی افعال باشیم. با انباشتگی فعل خاص و تکرار زیاد آن تغییر حالت نفس به یک امر پایدار تبدیل می‌شود و در آن نهادینه می‌گردد. در واقع، ملکات نتیجه افعال است و برآیند انباشتگی آن می‌باشد.

در اثر تحقق ملکات حقیقت نفس متحول می‌گردد و صورت جدید مطابق ملکات نفسانی حاصل می‌شود. در واقع، تحقق ملکه‌ی خاص صفت مشخصی را در نفس نهادینه می‌سازد و با حصول ملکه‌های گوناگون اوصاف متفاوت در نفس نهادینه می‌گردد. به دیگر سخن، در این زمینه نیز انباشتگی ملکات باعث دگرگونی وجود نفس می‌گردد و متناسب با ملکات حاصله مرتبه وجودی انسان تعیین پیدا می‌کند.

بنابراین، رابطه افعال و ملکات یک رابطه دو سویه است؛ همانگونه که افعال منشا ملکات هستند و با تکرار یک فعل اثر آن در نفس رسوخ پیدا می‌کند، ملکات نیز بعد از تحقق و ثابت شدن در نفس منشا افعال می‌شوند و روی تصمیم‌گیری‌های نفس اثر می‌گذارند. گونه‌ای تاثیر و تاثر چندلایه و متداخل میان افکار و افعال و ملکات رخ می‌دهد. از سویی، افکار و افعال بر همدیگر تاثیر متقابل دارند و از دیگر سو، برآیند تعامل آن دو بر ملکات تاثیر می‌گذارد و البته ملکات نیز بعد از تحقق بر افعال و حتی افکار تاثیرگذار واقع می‌شود. تاثیرگذاری متقابل افعال و ملکات در تمام مراتب نفس به گونه دو سویه است؛ ابتدا در اثر تکرار و تراکم افعال ملکات خلق و ایجاد می‌شوند، در گام بعدی ملکات در تحقق افعال متناسب با خود نقش ایفا می‌کنند. بدین سان، ماهیت تاثیرگذاری افعال و ملکات واحد است و اینگونه نیست که در مرتبه ادراکات درونی و یا در مرتبه عقل با نوع دیگری از تاثیرگذاری با فرایند دگرگونه‌ای مواجه باشیم، بلکه فرمول اساسی آن همین رابطه دو سویه و متقابل است.

نتیجه‌گیری

صدور فعل نفس فرایند مشخصی را طی می‌کند و بعد از درک عقلی یا خیالی امری، قوای شوق، اراده، عضلات و... به کار می‌یفتند و فعل در خارج تحقق پیدا می‌کند. ملاصدرا در این مساله نیز نگاهی تشکیکی دارد و قوای مانند شوق، اراده و... را یک حقیقت واحد می‌داند که نسبت شان به فعل دچار شدت و ضعف است. باتوجه به ذومراتب بودن نفس افعالش در هر مرتبه‌ای متفاوت است و نفس منشا افعال مختلف قرار می‌گیرد، لذا افعال رذیله و فاضله هر دو از نفس صادر می‌شود. این مساله باتوجه به مبانی ملاصدرا تبیین بسیار منطقی پیدامی‌کند، زیرا نفس به هر مرتبه دست پیدا کند به لحاظ وجودی و ذات دگرگون می‌گردد و حقیقتش متحول می‌شود، در نتیجه افعالش نیز باتوجه به همان حقیقت و ذاتش صادر می‌شوند. بنابراین، حتی صدور فعل واحدی مانند انفاق باتوجه به مراتب نفوس انسانی ماهیت متفاوت پیدامی‌کند و به هیچ وجه انفاق کسی که در مرتبه طبیعی قرار دارد با انفاق اولیاء الهی یکسان نیست و منزلت واحد ندارند. دقیقاً مانند مراتب وجود و نفس افعال نیز مراتب مختلف پیدا می‌کنند و منشا و خاستگاه صدور نوعیت آن را رقم می‌زند.

باتوجه به این مساله می‌توان از انواع افعال سخن گفت و هر مرتبه‌ای مقتضی فعل خاص خودش است. البته برای افعال تقسیم بندی‌های مختلف ذکر شده است، مانند افعال فاضله و رذیله، افعال بی‌واسطه یا درونی و افعال باواسطه و بیرونی. هر کدام از افعال فاضله و رذیله و یا بی‌واسطه و باواسطه متناسب با مرتبه وجودی نفس تعیین خاص پیدا می‌کند، لذا فعل فاضله‌ی مانند محبت و دوستی در مرتبه طبیعی هویت طبیعی دارد و دارای سازگارهای خاص خودش می‌باشد، اما همین فعل در مرتبه مثالی و عقلی هویت

متفاوت پیدا می‌کند. البته، افعال، انشائات و مخلوقات نفس از جهتی دو دسته می‌شوند؛ انشائاتی که آثار عینی دارند وجود عینی و خارجی نامیده می‌شود. انشائاتی که فاقد آثار خارجی هستند. دسته دوم وجود ذهنی و ظلمی خوانده می‌شوند، مانند صور خیالی و عقلی که از مصادیق همین وجودهای ذهنی‌اند.

هنگامی که فعل از نفس صادر می‌شود، علاوه بر تاثیرات بیرونی خود نفس نیز از فعل خود اثر می‌پذیرد و احوالش متحول می‌گردد. در واقع، فعل با اینکه محصول فعالیت انسان است در عین زمان روی خود انسان نیز تاثیر می‌گذارد و باعث تغییر حالت در نفس می‌گردد. البته دگرگونی حالت نفس بسته به نوع فعل خواهد بود؛ اگر شخص کارهای نیک و فضایل را انجام دهد و بر این امر ممارست ورزد، حالت نفس نیز متناسب با همین افعال متغیر خواهد شد و به مرور ملکات فاضله در نفس او نهادینه خواهند شد و چنانچه مرتکب رذایل شود، نفس حالات متناسب را تجربه می‌کند و ملکات رذیله را بدست خواهد آورد.

در مجموع افعال و ملکات روی هم دیگر تاثیرات متقابل می‌گذارند و رابطه‌ی شان دو سویه است، یعنی همان گونه که افعال در حصول ملکات برای نفس نقش دارند و تکرار آن باعث نهادینه شدن حالت‌ها در نفس می‌شوند، ملکات نیز در صدور افعال نقش دارند و نفوسی که دارای ملکات خاص هستند، منشا افعال مشخص قرار می‌گیرند و امکان صدور افعال خلاف آن ملکات از آن‌ها تضعیف می‌گردد. در واقع، انسان با فعل وجود خویش را بسط می‌دهد و تداوم می‌بخشد. هر فعلی می‌تواند منشا کیفیت زود گذر یا پایدار گردد؛ از این حیث، فعل منشا و خاستگاه ملکات است و در اثر تکرار فعل اوصافی مشخص در نفس انسانی رسوخ پیدا می‌کنند.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، شرح رساله المشاعر، چاپ اول، انتشارات امر کبیر، تهران.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقائیس اللغه، ج ۵، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. جمعی از مولفان، فرهنگ المعجم الوسیط، عربی - فارسی، مترجم محمد بندر ریگی، انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۳۸۴، قم.
۴. معلوف، لوئیس، (۱۳۸۱ ه.ش / ۱۴۲۳ ه.ق)، المنجد فی اللغه، انتشارات ذوی القربی، الطبع الرابعه.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۰)، ریحیق مختوم، بخش چهارم از ج هشتم، مرکز نشر اسراء چاپ اول، قم.
۶. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۰)، سفر نفس، تقریر عبد الله نصری، نقش جهان، چاپ اول.
۷. حسینی و موسوی، سید حیدر رضا و هادی، (۱۳۹۶)، انسان کنش شناسی صدرایی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۷، قم.
۸. حسینی اردکانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۹. حسینی، سید عبدالرحیم، (۱۳۹۷)، آرای اخلاقی ملا صدرا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، دانشگاه تهران، تهران.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۰)؛ تعلیق بر الشواهد الربوبیه، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۲. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۱)، شرح اصول الکافی، مکتبه المحمودی، چاپ سنگی، تهران.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۴. _____ (۲۰۰۳ م)، مفاتیح الغیب، الجزء الاول، تعلیقات علی نوری، تحقیق محمد خواجوی، مؤسسه تاریخ العربی، چاپ دوم، بیروت.
۱۵. _____ (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، کتاب العقل والجهل، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران.

۱۶. _____ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية، ج ۱، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مطبوعاتي ديني، چاپ اول.
۱۷. _____ (۱۳۲۲ه ق)، شرح الهدايه الاثريه، موسسه التاريخ العربی، چاپ اول، بيروت.
۱۸. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۱۹. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران.
۲۰. _____ (بی تا)، الحاشيه على الهيات شفا، بيدار، چاپ اول، قم.
۲۱. _____ (۱۳۶۶)، شيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ۸، ناشر بيدار، چاپ دوم، قم.
۲۲. _____ (۱۳۸۳)، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه، انتشارات بنياد حکمت اسلامي صدر، چاپ اول، تهران.
۲۳. _____ (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعاليه، دار الاحياء التراث العربي، بيروت.
۲۴. _____ (۱۳۶۰)، أسرار الآيات، انجمن اسامي حکمت و فلسفه ايران، چاپ اول، تهران.
۲۵. _____ (۱۳۸۴)، رساله سه اصل، مقدمه و تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولي، چاپ دوم.
۲۶. _____ (۱۳۸۲)، شرح و تعليقه بر الهيات شفا، ج ۲، بنيا حکمت اسلامي صدر، تهران.
۲۷. _____ (۱۳۸۵)، مجموعه رسائل فلسفي صدر المتالهيين، موسسه انتشارات حکمت، چاپ سوم، تهران.
۲۸. طباطبائي، سيد محمد حسين، (۱۳۸۰)، بدايه الحكمة، موسسه النشر الاسلامي، قم.
۲۹. محقق داماد، سيد مصطفي، (۱۳۸۱)، نفس و خلأقيت های آن، خردنامه صدر، شماره ۲۸، تابستان.

۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، ج ۷، ۸، نشر صدرا، تهران.
۳۱. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ بیست و چهارم.
۳۲. مجموعه من المؤلفین، (۱۳۷۴)، معجم الوسیط، ج ۱، دار الدعوه.
۳۳. وفائیان و قراملکی، محمد حسین و احد فرامرزی، (۱۳۹۶)، تحلیل وجودشناختی فرآیند صدور فعل از منظر ابن سینا و صدرالمتهلین، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال ششم شماره ۱۱، بهار و تابستان.

تبیین عدالت در بستر جنسیت از منظر آیت‌الله جوادی آملی

زهرا خانی* | وحید سهرابی فر**

چکیده

عدالت از مسائل مورد توجه ادیان الهی و مکاتب بشری بوده و اندیشمندان مختلف به بحث از آن پرداخته‌اند. سطح جدید مطالعات در زمینه عدالت، پرداختن به نگرش‌هایی همچون مطالعه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی‌ها است که درون مایه محتوایی عدالت را می‌سازد. عدالت حوزه‌های گوناگونی را دربردارد. یکی از این حوزه‌ها، مطالعه عدالت بین دو جنس زن و مرد است که امروزه تحت عنوان عدالت جنستی از آن یاد می‌شود. از آنجا که عدالت جنسیتی مفهومی ترکیبی است، در مطالعه آن علاوه بر فهم عدالت؛ با توجه به شناخت انسان، کیفیت آفرینش او، تفاوت‌های بین زن و مرد، حقوق زنان به ارائه مبنای عدالت ضرورت می‌یابد. بررسی و ارائه معیار در تحقق عدالت جنسیتی مسئله‌ای است که کمتر پژوهشی به آن پرداخته است. از آنجا که آیت‌الله جوادی آملی یکی از فیلسوفان معاصر به‌شمار می‌آید که در زمینه انسان‌شناسی، مسئله زنان، برابری، عدالت و تفاوت‌های جنسیتی صاحب‌نظر است، نظرات ایشان با روش توصیفی-تحلیلی و با محوریت بررسی معیار در تحقق عدالت جنسیتی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این مقاله به دنبال آن است که معیارهای تحقق عدالت جنسیتی را از منظر آیت‌الله جوادی آملی متناسب با جایگاه‌های مختلف انسانی شناسایی و تحلیل کند. در این راستا، در مسائل مربوط به هویت انسانی، عدالت با معیار تساوی و برابری سنجیده می‌شود؛ در کیفیت تربیت و محیط پرورش که تفاوت‌های بین زن و مرد حقیقی نیستند، عدالت با معیار استحقاق افراد تحقق می‌یابد؛ و در امور زیست‌شناختی جنسی، عدالت با توجه به تناسب مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی تعیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، برابری، استحقاق، تفاوت، جوادی آملی.

* فارغ‌التحصیل دکتری، رشته دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب. (zah.khani20@gmail.com)

** استادیار، فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب. | (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۳/۰۴/۲۸)

□ زهرا خانی؛ وحید سهرابی فر (۱۴۰۳). تبیین عدالت در بستر جنسیت از منظر آیت‌الله جوادی آملی، *فصلنامه حکمت / اسراء*، ۲۰ (۴۵)،

۱- مقدمه

عدالت یکی از مفاهیمی است که همواره مورد توجه ادیان الهی و مکاتب بشری بوده و اندیشمندان مختلف به بحث از آن پرداخته‌اند. حسن عدالت و قبح ظلم، بایستگی عدالت و ارزشمندی آن، کمتر محل اختلاف نظرها قرار گرفته و در پژوهش‌های بسیاری، به این مباحث خصوصاً ذیل بحث از مفهوم‌شناسی عدالت و عدالت‌های مضاف توجه شده است. اما آنچه سطح مطالعات در زمینه نظریه‌های عدالت را ارتقا می‌بخشد و بستر بروز اختلاف نظرها است، نگرش‌های فلسفی، هستی‌شناسانه، پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه و ... است که درون‌مایه نگرش‌های محتوایی در عدالت را می‌سازد. از همین رو برای شناخت نظریه عدالت، پیش از هر چیز باید هستی‌شناسی و انسان‌شناسی‌ها مورد مطالعه قرار گیرد. از سوی دیگر عدالت ابعاد و حوزه‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد. یکی از این حوزه‌ها، مطالعه عدالت در عرصه جنسیت و بین دو جنس زن و مرد است که امروزه تحت عنوان عدالت جنستی از آن یاد می‌شود. طیف وسیعی از دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگون در مورد ماهیت برابری و عدم تبعیض میان انسان‌ها و خصوصاً دو جنس زن و مرد وجود دارد که هر یک مدل مطلوب خود را از برابری با تاکید بر مبنایی خاص عرضه می‌کنند. توجه بر این حوزه از عدالت با تمرکز بر نگرش انسان‌شناسانه و ارائه معیار در تحقق عدالت جنسیتی از منظر نظریه‌پردازان مسلمان نیازمند کاوش و مطالعه بیشتری است. از آنجا که عدالت جنسیتی مفهومی ترکیبی است، در مطالعه آن علاوه بر فهم عدالت؛ با توجه به شناخت انسان، کیفیت آفرینش او، تفاوت‌های بین زن و مرد، حقوق زنان به ارائه مبنای عدالت و ... ضرورت می‌یابد.

برخی از فمینیستها مبتنی بر انسان‌شناسی خود، مراد از عدالت را به تساوی و برابری

کامل بین دو جنس تعبیر کردند و شماری از آنان ذیل نظریات سیاسی و اقتصادی رایج، بر عنصری خاص به صورت پایه و اساس اصول عدالت خویش تکیه کرده‌اند. در نگرش سنتی عدالت که «استحقاق» نقش محوری ایفا می‌کند، وجود یک مبنای طبیعی برای حقوق و آفرینش مطرح است؛ به عبارتی حق طبیعی مقدم بر هر چیزی است (بیغامی، ۱۳۹۵: ص. ۹۰). در رویکرد لیبرالیستی به عدالت، چون آزادی liberty ارزش بنیادین و محور اصلی آدمی را تشکیل می‌دهد، ضروری است قوانینی که در میان انسان‌ها وجود دارد این آزادی‌ها را به حداکثر برساند؛ یعنی تقدم آزادی بر هر حقی. درحالی‌که نزد سوسیالیست‌ها عنصر نیاز need ارزشی بنیادین است. بدین‌روی ساختار اجتماع به گونه‌ای واقع می‌شود که نیازهای اساسی آحاد جامعه به بهترین وجه تأمین شود؛ یعنی تقدم نیاز بر هر حق و آزادی (واعظی، ۱۳۸۳: ص. ۱۹۳).

بر همین اساس فمینیسم لیبرالی در پرتو ذاتی نبودن تفاوت‌های میان دو جنس، به بحث درباره حقوق برابر برای زنان به معنای برخورداری زنان همانند مردان از حقوق شهروندی می‌پردازد و قائل به مبارزه علیه قوانین و حقوقی می‌شود که اختصاص به مردان و نه زنان دارد (آبوت، ۱۳۹۵: ص. ۲۴۶). فمینیست‌های لیبرال از ایدئولوژی مساوات طلبانه مدرن همراه با تأکید آن بر شأن و شخصیت انسانی تأثیر پذیرفته‌اند و به اعتقاد آنان، زنان و مردان هر دو به عنوان موجوداتی انسانی ذاتاً برابر هستند و این مردان بوده‌اند که انسانیت را مردانه نشان داده‌اند و در طول تاریخ حوزه‌های مردانه و زنانه را جداگانه تعریف کرده‌اند و از این طریق زنان را در موضع فرودست قرار داده‌اند. تعریفی که این دسته از فمینیست‌ها از فرودستی زنان دارند و الگوی برابری آن را دنبال می‌کند مبتنی بر فردیتی است که برای زنان قائل است (مشیرزاده، ۱۳۸۱، ۲۴۰) و آن فردیت از طریق ایجاد فرصت برابر با مردان ایجاد

می‌شود. از این رو آنان خواهان چیزهایی هستند که مردان دارند، نه چون و چرا کردن در ارزش و کمیت آن‌ها (بیسلی، ۱۳۸۵: ص. ۸۷).

در مقابل، فمینیست سوسیالیست‌ها رهایی زنان را زمانی محقق می‌دانند که نظام اقتصاد سرمایه داری همراه با استثمار آن از زنان در خانه و کارخانه برانداخته شود. از منظر آنان زیست‌شناسی و روانشناسی انسان، مجموعه‌ای از خواستها و نیازهای انسانی را ایجاد میکند و جوامعی که این خواستها و نیازها را نادیده بگیرند عموماً چندان دوام نمی‌آورند. از همین رو باید به روابطی که مناسبات دلبخواهی تلقی می‌شود مانند روابط فرودست/بالادست، ارباب/بنده و... بین دو جنس زن و مرد اعتراض شود؛ چون این مناسبات در تقابل با خواست‌ها و نیازهای اصلی و عادی اشخاص عمل می‌کنند و افراد درگیر در آنها، با وجود چنین روابطی امکان شکوفایی نخواهند داشت و برای ایجاد عدالت و از بین رفتن نابرابری، نه تنها باید سرمایه داری و ستم سرمایه‌داری از میان برداشته شود، بلکه باید مردسالاری نیز از بین رود (تانگ، ۱۳۸۷: ص. ۷۲).

نوع نگرش این مکاتب به انسان و تأکید بر یک معیار خاص در تحقق عدالت به تفاسیر مختلفی از عدالت می‌انجامد. این تنوع در تفسیرها ضرورت فهم نظریه عدالت اسلامی در بستر جنسیت را افزایش می‌دهد، چرا که این نظریه‌ها از پیش فرض‌ها و مبانی متفاوتی برخوردارند و برای تحلیل صحیح نظریه عدالت جنسیتی اسلامی، باید به این تفاوت‌ها توجه کرد.

پژوهش‌های پیشین به بررسی مفاهیم عدالت و جنسیت در اسلام پرداخته‌اند. خراسانی و احمدوند در «تاملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی» به ایضاح مفهومی عدالت جنسیتی موجود در اسناد بالادستی می‌پردازند و رابطه بین عدالت و جنسیت را

ذیل گفتمان اسلامی و غربی مورد بررسی قرار می‌دهند. رودگر در «عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری» دو مفهوم عدالت و جنسیت را از منظر علامه طباطبایی و شهید مطهری مورد بررسی قرار داده و نتیجه می‌گیرد که تنها مرجع حقوق، نظام آفرینش است که طبق غایت‌مندی فعل الهی، بین حق و عدالت رابطه برقرار کرده است. شجریان نیز در مقاله «درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی» با نقد برخی مبانی انسان‌شناسانه فمینیست‌ها، مبانی انسان‌شناسانه حکمت متعالیه را برای دستیابی به عدالت جنسیتی تبیین می‌نماید و در مقابل عدالت مساوات طلبانه فمینیست‌ها، به اثبات عدالت استحقاقی تحت عنوان خروجی انسان‌شناسی صدرایی روی می‌آورد.

عدالت جنسیتی به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در حوزه حقوق بشر و مطالعات زنان، در سال‌های اخیر مورد توجه فزاینده‌ای قرار گرفته است. با وجود این فقدان معیارهای مشخص برای تحقق این مفهوم در اندیشه اسلامی، چالش‌هایی را در تبیین و اجرای آن به وجود آورده است. آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان معاصر، دیدگاه‌های جامعی در خصوص انسان‌شناسی، حقوق زنان، برابری و عدالت ارائه کرده است. بررسی دیدگاه‌های ایشان در خصوص عدالت جنسیتی، می‌تواند به غنی‌سازی ادبیات موجود در این حوزه و ارائه فهمی دقیق‌تر و کاربردی‌تر از این مفهوم کمک کند. بنابراین هدف اصلی این مقاله، تبیین معیارهای عدالت جنسیتی از منظر علامه جوادی آملی است؛ زیرا مفهوم عدالت، به ویژه در بستر جنسیت، مفهومی پیچیده است که نیاز به معیارهای مشخصی برای فهم دقیق دارد و در این مقاله، تلاش می‌شود تا با تحلیل آثار و نظرات آیت‌الله جوادی آملی، به شناسایی و ارائه این معیارها پرداخته شود.

۲- مفهوم عدالت

تحدید معنای لغوی برای عدل دشوار است و برای آن معانی متعددی برشمرده‌اند، تا بدان‌جا که گاهی این معانی متضاد با یکدیگر به‌شمار می‌روند. معانی همچون میانه‌روی، تساوی، تماثل، تشابه، راستی و راست ایستادن، همتا و معادل، رعایت حد وسط، حکم به حق و انصاف، قول یا حکمی که مورد رضایت و خشنودی مردم واقع شود و ضد جور استفاده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج. ۱۱، ص. ۴۳۰؛ الزبیدی، ۱۳۸۶: ج. ۱۵، ص. ۴۷۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج. ۴، ص. ۲۴۷؛ العسکری، ۲۰۱۴: ج. ۱، ص. ۲۳۴).

از منظر علامه جوادی آملی عدل و ظلم دارای مفهومی بدیهی است که شناخت حقیقت آن همانند دیگر امور بدیهی دشوار است، مانند وجود که مفهوم آن از روشن‌ترین معانی و شناختش پیچیده است و تفاوت‌ها در مفهوم عدالت بیشتر ریشه در تعریف به مصداق دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ج. ۳، ص. ۶۱). از همین رو عدالت مفهومی مشترک معنوی با مصادیق متفاوت معرفی می‌شود.

تعاریف و تفسیرهای گوناگون درباره عدالت می‌تواند به علت اختلاف رویکرد و مسلک افراد باشد. متفکران مختلف با توجه به رویکردهای متفاوت، تعاریف متعددی را ارائه کرده‌اند: عدالت به معنای اعطای متناسب با استحقاق؛ یعنی با مردم مطابق استحقاق‌ها و امتیازهایشان معامله شود و به هرکسی متناسب با حقش داده شود. این دیدگاه فلاسفه کلاسیک است که در ادبیات متفکران مسلمانان نیز تحت عنوان «إعطاء كل ذي حق حقه» مطرح می‌شود. در معنای دوم، عدالت عبارت است از رفتار برابر و مشابه با انسان‌ها؛ زیرا در این نگاه فرصت‌ها و حقوق انسان‌ها مشابه است. این رویکردی است که لیبرال‌ها مدافع آن هستند. معنای دیگر که تفسیر سوسیالیست‌ها از عدالت است،

اعطای به‌اندازه نیاز عدالت نامیده می‌شود؛ یعنی با مردم مطابق نیازها و توانایی‌هایشان رفتار شود (فرانکنا، ۱۳۸۳: ص. ۱۱۴-۱۱۵).

آیت‌الله جوادی آملی مانند بسیاری از اندیشمندان مسلمان، عدالت را به معنای إعطاء کلّ ذی حقّ، حقه یعنی قرارداد هر چیزی در موضع مناسبتش بیان می‌کند. او برای تبیین معنای صحیح از عدل رابطه عدالت با مساوات را تبیین می‌نماید. مراد از تساوی نزد معتقدین به این معنا، یکسان بودن قانون همه اعضای جامعه است، به‌گونه‌ای که هیچ تفاوت قانونی میان افراد وجود نداشته باشد. وی به بیانی از حضرت امیر علیه السلام استناد می‌کند که در جریان تقسیم بیت‌المال، اموال را به سه دسته تقسیم می‌کردند. یک دسته از اموال یکسان در میان همه تقسیم می‌شود و همه در برخورداری از آن مساوی هستند. دسته‌ی دوم میان افراد به شکل متفاوت توزیع شده و دسته‌ی سوم از اموال به طور ویژه و اختصاصی بین برخی تقسیم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص. ۲۱۷). مساوات در جایی است که همه افراد در انجام کاری به‌صورت همسان ایفای وظیفه کرده باشند و در این صورت گفته می‌شود مساوات با حق و عدالت برابر است. اما در جایی که استعدادها و بهره‌های جسمی و روانی و هوشی افراد متفاوت باشد، رعایت مساوات به معنای ظلم خواهد بود (همان: ص. ۲۲۰). با تعریف عدالت به «اعطاء ذی حق، حقه» نزد جوادی آملی، ابتدا باید معنای حق و منشأ انتزاع حقوق مشخص شود. حق را نحوه‌ای سلطنت، ملکیت، منفعت، قدرت تعریف کرده‌اند و تنوع تعاریف به موضوع علمی بستگی دارد که حق در آن بیان می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ص. ۱۸). از منظر او همان‌گونه که قرآن می‌فرماید «الحق من ربک» (بقره، ۱۴۷)، منشأ همه حقوق خداوند است، اما حقوق طبیعی‌ای که ساختار خلقت الهی رقم می‌زند. در نگرش توحیدی، خداوند هم حقوق فطری و طبیعی انسان را معین کرده است و هم حقوق

فردی و اجتماعی او را (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ص. ۱۵۸). از همین رو به سخن دقیق‌تر منشأ حقوق انسان، طبیعت و فطرتی است که خداوند آن را خلق کرده است.

آیت‌الله جوادی آملی تفاوت‌ها را لازمه نظام تکوین می‌داند و به تعبیر او عدالت خداوند در آفرینش اعطای هر آن چیزی است که برای نظام هستی بشر و جهان لازم است. عدالت خداوند به معنای ایجاد مساوات در نظام خلقت نیست. همان گونه که قرآن می‌فرماید «أهم يقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليؤخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمت ربك خير مما يجمعون» (زخرف، ۳۲) ما انسان‌ها را از جهت استعدادها و اشتیاق‌ها یکسان نیافریدیم، وگرنه کارها فلج می‌شد و هرگز حیات بشری از نظام احسن برخوردار نبود. بدین منظور ما افراد را گوناگون و با استعدادها و اشتیاق‌های متنوع آفریدیم، تا با تسخیر متقابل آنان نظام احسن تحقق یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲: ص. ۶۲۲). این تسخیر متقابل مایه قوام نظام احسن است و معیار ارزش‌گذاری به شمار نمی‌آید؛ بنابراین لازمه آفرینش متفاوت تعریفی از عدالت است که تفاوت‌ها نیز در آن لحاظ گردد نه آن‌که با مساوات، تفاوت‌ها را نادیده گیرد و خود شکلی دیگر از ظلم را ایجاد کند.

در تعریف از عدالت، فلاسفه کلاسیک که ریشه حقوق را طبیعت می‌دانند و تناسب نظام را در وجود تفاوت‌ها و به تبع نابرابری‌ها بیان می‌کنند به نوعی دارای رویکردهای «ذات‌گرایانه»^۱ هستند؛ زیرا برای عدالت در عالم واقع یک وجود و تعریف واقعی در نظر می‌گیرند؛ به این معنا که عدالت در مقام ثبوت، واقعیت و حقیقتی دارد. نگرش ذات‌گرایانه چنانچه در عالم اثبات نیز پذیرفته شود، منجر به پذیرش نابرابری‌های

اجتماعی می‌گردد، یعنی پذیرش تفاوت‌هایی که ذاتی اشیا است، افراد را به وضعیت و جایگاهی که در آن قرار دارند قانع می‌کند. ارائه قاعده عام در باب عدالت هرچند در مقام ثبوت امری ممکن به شمار آید، اما به علت وسعت موضوع عدالت در مقام اثبات^۱ و کثرت مصادیق آن نمی‌توان چنین قاعده‌ای را عرضه داشت (پیغامی، ۱۳۹۵: ص. ۹۸)، بنابراین در وجه معرفت‌شناختی عدالت لازم است بین انواع عدالت تفاوت قائل شد. البته به این معنا نیست که عدل مشترک لفظی بوده و از جهت معنا در هر قسم معنای خاص خود را دارد، بلکه به بیان جوادی آملی «عدل» مشترک معنوی است و معنایی مشترک در همه اقسام خود داراست گرچه هر قسم با دیگری تفاوت مصداقی دارد. بر همین اساس عدل در مسائل ارزشی و عالم اثبات، به اعتبار مصداق، مفهومی اعتباری است و در امور تکوینی و عالم ثبوت به آن اعتبار، مفهومی حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ص. ۴۰).

عدل در عالم اثبات دارای مفهومی اعتباری است، هرچند اعتباری بودن آن به منزله قراردادی بودن صرف آن نیست و ریشه در تکوین دارد. در این حوزه نمی‌توان گفت معنای عدالت ذات‌گرایانه و مطلق است؛ زیرا حوزه اعتبار هرچند با هست و نیست‌های عالم ثبوت سروکار دارد، اما چون خود وجود خارجی ندارد و به اعتبار معتبر به وجود می‌آید، از مقتضیات زمان و مکان تبعیت می‌کند. از این‌رو عدل در عالم اثبات نیز از مفهومی پویا و دینامیسمی برخوردار می‌گردد (پیغامی، ۱۳۹۵: ص. ۶۵).

فلاسفه از زمان افلاطون تا اکنون، به دنبال پیدا کردن و کشف یک قاعده عام مثل اعطاء کل ذی حق حقه بودند که با این یک قاعده عام، تمام مسائل عدالت را حل کنند؛ در مقابل برخی این روش را غلط پنداشته و از ضرورت وجود نظریه‌های کوچک سخن

۱. تحقق خارجی و عینیت فعلی

گفتند؛ یعنی وجود نظریه‌های عملی. در اندیشه اسلامی هم از ضرورت حکمت نظری سخن می‌رود و هم از حکمت عملی که در این صورت ضمن ضرورت وجود قواعد عام، باید قواعد عملی را نیز مورد توجه قرار داد (همان: ص. ۷۶). قواعد عملی نیز کلیت عدالت را تخصیص زده و جنبه کارکردی به آن می‌دهد. جوادی آملی در تقسیم بین ادراکات، انسان را در حکمت نظری ادراک کننده حقایق موجود در عالم^۱ می‌داند. از آنجاکه انسان در این ادراکات کاشف حقایق است و چیزی را نمی‌آفریند، وجود این قسم از حقایق ارتباطی با وجود انسان ندارد، اما در بخش حکمت عملی انسان پدیدآورنده اعتبارات^۲ به شمار می‌آید و جایگاه این اعتباریات حوزه اعتبار خود انسان است. این ادراکات تابع مقتضیات زندگانی هستند و اگر کسی نباشد که آن را تعقل و لحاظ کند، دیگر هیچ موجودیتی نخواهد داشت، هر چند مسبوق به ملاک‌های واقعی و ملحق به پاداش یا کیفر حقیقی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج. ۱۰، ص. ۴۳۳-۴۳۶).

باتوجه به تقسیم عدالت به تکوینی و انسانی، عدالت تکوینی ذیل حکمت نظری قرار می‌گیرد، اما عدالت انسانی در حوزه حکمت عملی و اعتباریاتی است که مسبوق به امور تکوینی شناخته می‌شود. البته آنچه در تفکیک بین دو نوع ادراک و انواع عدالت اهمیت دارد، نحوه استفاده جوادی آملی از پویایی و کارکرد عدالت در تفسیر آیات مرتبط است. نزد آیت‌الله جوادی آملی، عدالت ناظر به مصادیق گسترده آن معنا می‌یابد؛ یعنی از آن رو که معیار عدالت در مصادیق متکثر، گوناگون است، معنایی متفاوت پیدا می‌کند. ناظر به استناد وی به کلامی از حضرت علی در تقسیم بیت‌المال که سه معیار تساوی، تفاوت و اختصاص را برای تقسیم عادلانه برمی‌شمرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص. ۲۱۶)، می‌توان

۱. هست و نیست‌ها

۲. باید و نبایدها

نتیجه گرفت در تبیین علامه جوادی آملی از آیات قرآن ناظر بر جنسیت نیز معیارهای متفاوت عدالت، معنای آن را تعریف می‌کند. بدین‌روی در برخی آیات عدالت با معیار تساوی فهمیده شده و در برخی دیگر با معیارهای دیگری مانند استحقاق، کارکرد، شایستگی و... تفسیر می‌شود.

۳- عدالت در بستر جنسیت

یکی از شاخه‌های عدالت که در رابطه با جنسیت در سال‌های اخیر مورد توجه واقع شده، عدالت جنسیتی است. تبیین این مفهوم مرکب، نیازمند شناخت دو مفهوم عدالت و جنسیت است. عدالت مفهومی مشترک معنوی بیان شد که در ترکیب با جنسیت شایسته است ابتدا جنسیت و نگرش به آن بررسی شده و سپس عدالت در بستر جنسیت ارزیابی گردد.

۳-۱. جنسیت

در مفهوم جنسیت، سه مسئله اساسی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد: هویت انسانی، جنس و جنسیت.

۳-۱-۱. هویت انسانی

توجه به خلقت و هویت انسان‌ها، هرگونه نابرابری را نفی کرده و ماهیت واحد بین آنان را اثبات می‌نماید. برخلاف برخی تفاسیر و اندیشه‌هایی که قائل به تفاوت هویت انسانی هستند، جوادی آملی مبتنی بر هستی‌شناسی توحیدی و با استناد به آیات قرآن وحدت هویت انسان‌ها را بیان می‌کنند «یاایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء» (نساء، ۱).

آیت‌الله جوادی آملی مقصود از نفس در آیه مذکور را ذات و حقیقت بیان می‌کند و

«خلقکم من نفس واحده» به معنای آفرینش همگی از یک حقیقت و ذات است، بنابراین هرگونه امتیازی بین انسان‌ها رد می‌شود؛ زیرا من در «من نفس واحده» از منظر وی نشویه بوده که اشاره به منشأ نفس واحده همگان دارد. قرآن از «نفس واحده» تعبیر می‌کند که دلالت بر اتحاد حقیقت انسان‌ها دارد، نه تعبیری شبیه «خلقکم من آدم» که به خلقت انسان‌ها از پدری مشترک اشاره دارد. ذات و حقیقتی که وحدت آن برای انسان‌ها ثابت می‌شود فقط اشاره به جنبه ماورا طبیعت وجود انسان ندارد، بلکه باتوجه به آیات دیگر، مبدأ قابل همه انسان‌ها در خلقت و ماده اصلی که انسان‌ها از آن به وجود آمده‌اند نیز مشترک است. قرآن گاهی از مبدأ مادی خاک در آفرینش انسان سخن می‌گوید و گاهی مبدأ قابل صلصال و حماء مسنون را بیان می‌کند که این مبدأ در آفرینش همگان نیز مشترک است.

در نگرش او، ماهیت انسان متشکل از یک اصل و یک فرع تبیین می‌شود که در ادبیات قرآنی اصل همان جان و نفس، و جسم و بدن فرع حقیقت او است. گرچه انسان به ترکیب حقیقی، مرکب از بدن و نفس است، اما در این ترکیب هر دو بُعد نقش یکسانی ندارد و قوام حقیقت انسان به نفس صورت می‌پذیرد نه بدن. تا زمانی که انسان در دنیا زندگی می‌کند، بدن در شیئیت او سهم دارد و هنگامی که از این دنیا رخت بر بندد فقط نفس باقی می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۱۳، ص. ۲۰۹).

انسان همچون دیگر موجودات جهان هستی ویژگی‌هایی دارد که منحصر به او است. چون نفسی که مقوم حقیقت انسان به شمار می‌رود در همگان یکسان است، این ویژگی‌ها در همه انسان‌ها وجود دارد و آیات فراوانی در قرآن به تبیین این ویژگی‌ها می‌پردازند. این ویژگی‌ها تحت عنوان عقل، فطرت و کرامت به تفصیل در انسان‌شناسی

مورد بررسی قرار گرفته است. بررسی این ویژگی‌ها هم با تمسک به آیات قرآن و هم از نظر فلسفی، عدم اختلاف انسان‌ها را بیان می‌کند؛ زیرا این سه ویژگی مقوم نفسی است که آن نفس مقوم حقیقت انسانی محسوب می‌شود. از آن‌رو که نفس در همه انسان‌ها مشترک است، همگان در برخورداری از این سه ویژگی نیز مشترک هستند، بنابراین هیچ انسانی با ویژگی‌های شخصیتی، نژادی، جنسیتی یافت نمی‌شود که بدون سرشتی ویژه یا قوه عقل و بی‌کرامت آفریده شده باشد. البته تفاوت بین انسان‌ها در برخورداری از این خصائص، مقول به تشکیک است و در ارتباط با اختیار و اراده فرد شکل می‌گیرد.

۲-۱-۳. تفکیک جنس و جنسیت

امروزه نظریه‌پردازان با ایجاد تمایز میان جنس^۱ و جنسیت^۲، جنس را ناظر به تمایزات زیست‌شناختی معرفی می‌کنند؛ بدان‌معناکه هر فرد از جهت زیستی یا مرد است یا زن، اما جنسیت را مجموعه‌ای از رفتارها و صفاتی می‌دانند که برساختی از فرهنگ و جامعه است و به مرد یا زن نسبت داده می‌شود. مبتنی بر چنین تقسیمی، تفاوت‌های جنسی امری طبیعی به نظر می‌رسد، برخلاف تفاوت‌های جنسیتی که ریشه در فرهنگ داشته و متغیرند (ابوت، ۱۳۹۵: ص. ۴۲۹).

بسیاری از صاحب‌نظران فمینیست از تمایز میان جنس و جنسیت به‌عنوان مبنایی برای نظریه‌پردازی‌های خود استفاده کرده و منشأ تمام تفاوت‌های غیرفیزیولوژیک بین زنان و مردان را اجتماعی- فرهنگی بیان می‌کنند؛ زیرا تفاوت‌های زیست‌شناختی- فیزیولوژی در انواع حیوان نیز وجود دارد. در مقابل برخی از اندیشمندان معتقد به چنین تمایزی نیستند. از آنجاکه در نگرش آنان، بسیاری از تفاوت‌های غیر زیست‌شناسانه حد

1 . sex

2 . gender

وسط میان تفاوت‌های طبیعی و تفاوت‌های اجتماعی - فرهنگی قرار می‌گیرند؛ یعنی هم خاستگاه طبیعی داشته و هم به عوامل غیرطبیعی بستگی دارند، بنابراین چنین تفاوت‌هایی نمی‌تواند متأثر از عوامل اجتماعی و فرهنگی صرف باشد. مثلاً برخی از تفاسیر زن را به علت طبیعت باروری و نقش مادری دارای عاطفه بیشتر و گرایش متفاوت از مرد به نوع اشتغال می‌دانند (بستان، ۱۳۹۱: ص. ۷۲).

۳-۱-۲-۱. جنس

علامه جوادی آملی پس از اثبات برابری زن و مرد به تبیین تفاوت‌های این دو جنس روی می‌آورد وی برابری بین زن و مرد را در حقیقت انسانیت بیان کرده و هرگونه تفسیری را که بین هویت زن و مرد تفکیک قائل شده و یا جنسی را برتر از دیگری معرفی می‌کند، طبق معارف قرآن ابطال می‌نماید.

از منظر آیت‌الله جوادی آملی اختلافات بین زنان و مردان از دو جهت قابل بررسی است. یک جنبه آن اختلافات زیست‌شناختی و فیزیولوژیکی تکوینی است که در طی قرون و اعصار هیچ‌گونه تفاوتی در آنها رخ نمی‌دهد؛ و دسته دیگر ناظر به کیفیت تربیت و محیط پرورش است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۶). البته بخشی دیگر از اختلافات وجود دارد که محل بحث نیست و آن اختلافاتی روان‌شناسی بین انسان‌ها است که نه صرفاً متعلق به زن و مرد، بلکه نسبت به تمام انسان‌ها وجود دارد.

او در بیان جنبه اول از اختلاف با تمسک به دو اصل فلسفی «حرکت جوهری» و «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» بودن نفس، به تبیین چگونگی خلقت انسان و وجود تفاوت‌های جنسی در او می‌پردازد و تذکیر یا تأنیث را از خصوصیت‌های ماده معرفی می‌کند نه صورت. از آنجاکه صورت، تعیین‌کننده حقیقت هر چیزی است، پس نوع

جنس-تذکیر یا تأنیث- در حقیقت انسان نقشی ایفا نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج. ۴۴، ص. ۵۶۶). مطابق با اصل جسمانیة الحدوث، نفس در بادی امر جسمانی بوده و متشکل از ماده و صورت است. خصوصیت ماده‌ای که جایگاه تذکیر و تأنیث به شمار می‌آید، پذیرش و انفعال محض بوده و صورت به آن تحصیل می‌دهد از همین رو گفته می‌شود جنس انسان در حقیقت آن نقشی ایفا نمی‌کند.

دلیل دیگر بر اینکه نوع جنسیت در هویت انسانی مؤثر نیست، وجود تذکیر و تأنیث در حیوانات و نباتات است. به بیان فلسفی، انسان نوع متشکل از جنس و فصل است و چون حیوانات و نباتات نیز دارای خصوصیت زنانگی و مردانگی هستند، بنابراین گفته می‌شود این خصلت جنس منطقی انسان است نه فصل او، تا به حقیقت انسانی قوام بخشد. در نتیجه اختلافات انسان‌ها در تذکیر یا تأنیث نوع ساز نیست تا ادعا شود یک نوع انسان نامش مرد است و نوع دیگر زن، بلکه این تفاوت صنف‌ساز به شمار می‌آید؛ یعنی نوع انسان دارای اصناف و افراد مختلفی است که در عوارض خارجی و شکل آفرینش از یکدیگر متفاوت‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج. ۴۴، ص. ۵۶۶). این تفاوت‌های فیزیولوژیکی شامل دستگاه تولیدمثل، قدرت‌های عضلانی، هورمون‌ها و ترکیب استخوان‌ها می‌شود.

۳-۱-۲- جنسیت

نظریه پردازان با تقسیم تفاوت‌های بین زنان و مردان، دسته دوم تفاوت‌ها را محیطی-اجتماعی عنوان می‌کنند؛ یعنی زنانگی و مردانگی تحت تأثیر محیط و فرهنگ شکل می‌گیرد نه به صورت تکوینی. همان گونه که گذشت این تقسیم مخالفانی دارد و برخی زنانگی و مردانگی را نه صرفاً امری تربیتی که آن را در ارتباط با جنس طبیعی تعریف می‌کنند.

آیت‌الله جوادی آملی پس از تقسیم انواع تفاوت‌های زنان و مردان، تفاوت‌های فیزیولوژیک را تکوینی دانسته، اما تفاوت‌های غیر زیست‌شناختی را ناظر به کیفیت تربیت و محیط پرورش بیان می‌کند؛ تفاوت‌هایی که تحت‌تأثیر نگرش جامعه، محیط و تربیت‌های متفاوت ایجاد می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۶). بر این مبنا، جنسیت در قلمرو فرهنگ قرار گرفته و فرهنگ نیز فعل انسانی است، نه هویت و ذات او؛ بدین سبب تفاوت‌های جنسیتی نیز ذاتی زنان و مردان نیستند. در ادبیات فلسفی، جنسیت تدبیر نفس انسان برای مدیریت نیازهای مادی است (صادقی، ۱۳۹۱: ص. ۱۱۲) و زنانگی و مردانگی که صفات و رفتارهای زنانه و مردانه محسوب می‌شود، امری ذاتی نیست. از همین رو جوادی آملی ویژگی‌های نفس همچون کرامت، فطرت و عقل را مشترک بین زن و مرد عنوان می‌کند و علت انتساب خصوصیات مانده نقصان عقل در زنان را محیط و تربیت می‌داند، نه آن‌که ذات مرد عاقل‌تر از ذات زن باشد.

او در تفسیر آیه ۱۸ سوره زخرف «او من ینشا فی الحلیة و هو فی الخصام غیر مبین» برخلاف برخی از مفسرین که این دو صفت - رشد در زینت و دشمنی غیر آشکار - را علت عواطف و شفقت بیشتر زنان و تعقل ضعیف‌تر نسبت به مردان می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج. ۱۸، ص. ۱۳۴)، بحث کیفیت تربیت زنان در جاهلیت را مطرح می‌کند. از آن جهت که جاهلیت برای جنس زن ارزشی قائل نبود و او را بی‌ارزش‌تر از مرد می‌دانست، دختران را شبیه خدا و پسران را به خود اختصاص می‌داد، بنابراین قرآن می‌فرماید: هنگامی که به یکی از آنان مژده ولادت دختری داده می‌شود که شبیه و هم جنس خدا قرار دارند پر از اندوه و خشم صورتش سیاه می‌شود. آیا کسی را شریک خدا می‌کنند که در زر و زیور پرورش یافته و در مجادله، بیانش غیر روشن است؟ (زخرف، آیه ۱۶-۱۸) به

اعتقاد جوادی آملی آیه به کیفیت تربیت زنان در جاهلیت اشاره دارد که برای زن ارزشی قائل نبوده و او را پایین‌تر از خود می‌دانستند. از این رو به نحوی او را تربیت کردند که با آرایش و زیور به سر می‌برد و در استدلال‌های علمی یا مجاهدت‌ها حضور ندارد. چنین موجودی که در زر و زینت است، در چنان جامعه‌ای ارزشی ندارد و همین موجود بی‌ارزش را به خداوند منسوب کردند. بنابراین آیه در صدد بیان ضعف زنان نسبت به مردان نیست؛ زیرا با آیات دیگر سازگاری ندارد، بلکه آیه در مقام بیان اوضاع جامعه جاهلی است (جوادی آملی، ۱۳۹۴).

۴- عدالت در بستر جنسیت

نظر به تبیین‌هایی که از مسئله جنسیت صورت پذیرفت، شایسته است نسبت عدالت با تفاوت‌های جنسیتی مشخص گردد؛ زیرا از منظر جوادی آملی این تفاوت‌ها تکوینی هستند و در زمینه آفرینش زن و مرد و اشتراک آن‌ها در انسانیت، عدالت به معنای تساوی جریان دارد.

دو رویکرد کلی در باب مسئله عدالت جنسی صرف‌نظر از تعدد دیدگاه‌ها مطرح است: رویکردی که غالب فمینیست‌ها بدان پایبندند و عدالت را به معنای برابری و تشابه بین زن و مرد در نظر می‌گیرد. فمینیست‌های برابری طلب خواستار دست‌یابی زنان به موقعیت‌های برابر با مردان هستند و این خواسته خود را با تأکید بر جنبه انسانی زن، ناچیز شمردن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و نفی تأثیرگذاری آن در حوزه عمومی پیش می‌برند. بر برابری کامل حقوق و فرصت‌ها بین زنان و مردان تأکید دارد. فمینیست‌های برابری طلب معتقدند که تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد نباید در حوزه عمومی تأثیرگذار باشد و بر جنبه‌های انسانی مشترک بین زنان و مردان تأکید می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳).

ص. ۴۷۵؛ تانگ، ۱۳۸۷: ص. ۳۹). رویکرد دیگر که رویکرد مورد اعتقاد اندیشمندان دینی و محافظه‌کاران غربی که قائل‌اند بین دو مفهوم عدالت جنسی و برابری جنسی تلازم منطقی وجود ندارد و در مواردی قابل انفکاک از هم هستند (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸: ص. ۱۸۸). این رویکرد به تفاوت‌های ذاتی و طبیعی بین زن و مرد تأکید دارد و بر این باور است که این تفاوت‌ها باید در قوانین و سیاست‌ها در نظر گرفته شوند. فمینیست‌های تفاوت‌طلب معتقدند که برابری به معنای یکسانی نیست و حقوق و وظایف زنان و مردان باید بر اساس تفاوت‌های طبیعی آن‌ها تنظیم شود (ریترز، ۱۳۹۳: ص. ۴۷۰؛ فریدمن، ۱۳۸۹: ص. ۳۶).

در رویکرد دینی که هستی‌شناسی توحیدی در آن نقش محوری را ایفا می‌کند، قانون‌گذاری به تبع اندیشه توحیدی حق خداوند معرفی می‌شود و برخلاف اندیشه فمینیسم، خدا در مقام وضع قانون قرار دارد نه انسان‌ها؛ بنابراین اعتقاد به این اصل اساسی و غایت‌مندی نظام خلقت، پذیرش و تسلیم مقابل تفاوت‌های طبیعی خدادادی را در پی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر اساس هستی‌شناسی توحیدی و انحصار حق قانون‌گذاری در توحید ربوبی اعطاء حق را از دو جهت مورد بررسی قرار می‌دهد: تساوی در شرائط مساوی و تفاوت در شرائط متفاوت. از سویی دیگر با استناد به روایتی از حضرت علی علیه‌السلام ناظر به تقسیم بیت‌المال، معیارهای متفاوتی را برای تقسیم عادلانه ذکر می‌کند که اعم از تساوی، تفاوت و اختصاص است. از آنجاکه عدالت در عالم اثبات دارای مصادیق گوناگون شناخته می‌شود، هر مصداق با معیار خود تعریف می‌گردد. اعطای حقوق انسانی به زن و مرد به صورت مشابه ناظر به هویت انسانی آنان باید به صورت مساوی صورت پذیرد و معیار عدالت در این مقام برابری است، اما نمی‌توان این تساوی را به حقوق برآمده از تفاوت‌های جنسی نیز تسری داد؛ زیرا در این زمینه شرایط و

ویژگی‌های جنسی متفاوت، رفتار متفاوتی را می‌طلبد و رفتار مساوی به ظلم می‌انجامد، بنابراین معیار عدالت نیز تغییر می‌کند.

تعریف علامه جوادی آملی از عدالت، ایجاد تناسب و اعطای حق به هر صاحب حق و قرارگرفتن هر چیزی در جای خود است، اما او تعیین «جای خود» در هر امر را با تمسک به معیارهای متکثر در مصادیق گوناگون انجام می‌دهد.

به‌عنوان مثال، چون در نگرش ایشان عقلانیت و ویژگی جنسیتی است نه جنسی، پس بین عقل زن و مرد تفاوتی وجود ندارد و تساوی بین زن و مرد حاکم است. همچنین به علت عدم تمایز جنسیتی بین زن و مرد نمی‌توان گفت قوامیت ذاتی مردان است، بلکه وظیفه‌ای در جایگاه زناشویی بوده و این وظیفه معلق به وصف است. اگر قوامیت و ویژگی جنسی و ذاتی مردان باشد، زن در جایگاهی خارج از نظام خانواده نیز نمی‌تواند دارای قوامیت باشد؛ حال آن‌که جوادی آملی برای زن در جایگاه مادری نسبت به فرزند پسرش نقش قوامیت قائل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۹۳). از آن‌رو که در منظر آیت‌الله جوادی آملی تفاوت‌های جنسی - بیولوژیکی، ذاتی زن و مرد است، حقوق متفاوتی را برای هر یک مانند وجوب حجاب بر زنان و وجوب جهاد بر مردان رقم می‌زند و در این مقام حقوق متفاوت به منزله تبعیض یا نابرابری نیست. البته شناخت و تعیین تفاوت‌های تکوینی جنسی، نیازمند پژوهش مستقلی است. بر مبنای نگرش ایشان ضرورت دارد باید‌ها به هست‌ها مستند گردند و این تفاوت‌های حقوقی زن و مرد نیز باید مستند به تفاوت‌های تکوینی باشد. قدر متیقن در این تفاوت‌های حقوقی این است که از تفاوت‌های تکوینی استنباط شده‌اند. اما کدام تفاوت تکوینی در زن و مرد به‌صورت مصداقی سبب ایجاد تفاوت‌های حقوقی شده است؟ ادله‌ای چون ظرافت زن، قدرت جسمی مرد و... تبیین‌هایی است که هر شخصی از

نزد خود ارائه می‌دهد و قرآن راجع به علت تفاوت چنین احکامی سخنی نفرموده است. او لازمه عدالت را تساوی همه در برابر قانون می‌داند؛ یعنی همه انسان‌ها به خضوع مقابل قانون ملزم هستند، اما این تساوی با تساوی قانون برای همگان متفاوت است. این نوع تساوی، تشابه را به دنبال دارد که خود منجر به ظلم می‌گردد؛ زیرا تشابه لازمه تساوی است و اعمال تشابه در جایی که تفاوت وجود دارد، نادیده گرفتن تفاوت‌ها است. بر مبنای هستی‌شناسی الهی، باتوجه به مبدأ و غایت متعالی و هدفمندی خلقت، ویژگی‌های زن و مرد به صورت حکیمانه و با هدف معینی در طبیعت وی تعبیه شده است و همان گونه که بیان شد هرگونه تغییر در هویت جنسی زن و مرد حرکت خلاف نظم طبیعتی است که بر آن آفریده شده‌اند.

عطف به انسان‌شناسی علامه جوادی آملی که اصالت از آن روح به شمار می‌آید، طبیعت جنسی زن و مرد نیز به منزله ابزاری برای روح است، از همین رو تفاوت‌های جنسی آنان به منظور تقسیم وظایف متقابل در پاره‌ای از برنامه‌ها صورت می‌پذیرد و این تقسیم وظایف متناسب با تفاوت‌های طبیعی زن و مرد لازمه نظام هستی برای تشکیل جامعه است که تنها در امور اجرایی و در محدوده زندگی اجتماعی نمود پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱۱، ص. ۲۶۵). البته بخشی از احکامی که تفاوت اجرایی زن و مرد را بیان می‌کند، زن و مرد را در نظام خانواده مدنظر قرار داده و احکامی را وضع کرده است و نباید بحث حقوق «زن و مرد» را که یک اصل جامع است با موارد دیگر مانند «زن و شوهر» در آمیخت (همان، ۲۷۳).

از این منظر، مراد از تفاوتی که در طبیعت زن و مرد وجود دارد، شبیه تفاوت‌هایی است که میان اعضای بدن ایجاد شده است. هر یک از اعضای ضروری بدن، همچون مغز

و قلب در عین اینکه وجودشان برای حفظ نظام زندگی انسان حیاتی است، اما با یکدیگر در ماهیت و عمل متفاوت‌اند. آیا می‌توان گفت عملکرد کدام یک ضروری‌تر از دیگری است؛ یا آیا به نام تساوی و سیالیت هویت می‌توان عملکرد آن‌ها را متغیر خواند و در این صورت مغز به جای قلب کار پمپاژ خون را انجام دهد و قلب تمام عملکردهای فیزیولوژیک و ذهنی جاندار را.

با توجه به تکوینی دانستن این تفاوت‌ها، تعیین مفهوم عدالت و تحقق آن متناسب با تفاوت‌های جنسی یا جنسیتی نیاز به ارائه معیار دارد. آیت‌الله جوادی آملی با تفکیک بین جنس و جنسیت، برخی از امور اجرایی را متعلق به مسئله جنسیت و برساختی بودن آن‌ها عنوان می‌کند، اما نزد ایشان بعضی دیگر از امور اجرایی در ارتباط با جنس معنا پیدا می‌کند. مثلاً در تشریح نبوت تشریحی که رهبری جامعه، مسئولیت اجرایی اعم از بیان حلال و حرام، واجب و مستحب، مکروه و مباح و ... را بر عهده دارد، این مسئولیت اختصاص به مردها دارد؛ زیرا این دست از امور اجرایی اقتضای حشر با مردم، رهبری جنگ و صلح و دریافت مسائل مالی و توزیع اموال و تنظیم کار جامعه را در بردارد و انجام این امور هم با لزوم پرهیز از تماس با نامحرم توسط زنان در اسلام هم‌خوانی ندارد. در مقابل انجام برخی امور نیز از عهده مرد خارج است و فقط زن بر اساس طبیعت و استعدادی که بر آن خلق شده است از پس انجام آن امور بر می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ج. ۴۱، ص. ۵۰۶). از آنجا که انجام برخی امور اجرایی در ارتباط با جنسیت بیان شده و برخی دیگر مرتبط با جنس، تعیین معیار برای برساختی بودن یک نقش و ذاتی بودن نقش دیگر ضرورت می‌یابد.

علامه جوادی آملی از یک سو معتقدند نظام زندگی خانوادگی متشکل از دو طرف

است که وظایف هر یک متناسب با شکل خلقت طبیعی آن‌ها مقرر شده است. همان‌گونه که قوامیتِ مرد، وظیفه‌ی اجرایی اوست، برخی وظایف دیگر نیز در زندگی خانودگی وجود دارد که وظیفه اجرایی زن است و مرد نمی‌تواند آن‌ها را به نیکی ایفا نماید. از همین رو قرآن متناسب با وضعیت جسمی مرد و زن این تقسیم وظایف و محور مسئولیت‌ها را مشخص کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج. ۱۱، ص. ۲۶۵). از سوی دیگر بر اساس خوانشی که ایشان از آیه ۳۴ سوره نساء و قائم به وصف بودن قوامیت مرد بر زن خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص. ۳۹۳)، می‌توان مدعی شد که نقش‌های جنسیتی علی‌رغم تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، ذاتی زن و مرد و جایگاه‌های آنان نیستند. از همین رو در تعیین معنای عدالت و تحقق آن، تفاوت‌های بیولوژیکی نیز می‌تواند مترتب با تغییر در نقش جنسیتی تحول پیدا کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، به تبیین معیارهای عدالت جنسیتی از منظر آیت‌الله جوادی آملی با رویکردی انسان‌شناسانه پرداخته شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عدالت جنسیتی از دیدگاه ایشان مفهومی سیال و پویا است که در نسبت با ساحت‌های مختلف زندگی انسان، معیارهای متفاوتی را به خود می‌گیرد. در ساحت هویت انسانی، زن و مرد از نظر فطری و ذاتی دارای کرامت و منزلت یکسان هستند و در برخورداری از فضیلت‌ها و رذیلت‌ها، امور وجودی و حقوق اساسی انسانی با یکدیگر برابرند. در این ساحت، معیار عدالت جنسیتی بر مبنای تساوی و برابری استوار است. با وجود برابری ذاتی زن و مرد، تفاوت‌های طبیعی و فطری در ساحت جنسیت وجود دارد که ناشی از اختلافات در تربیت و محیط پرورش است. این تفاوت‌ها حقیقی نبوده و عدالت جنسیتی در این ساحت با معیار استحقاق افراد تحقق می‌یابد. به این معنا که با زن و مرد در امور مرتبط با تفاوت‌های تربیتی و جنسیتی، متناسب با توانایی‌ها و استعداد‌هایشان رفتار می‌شود. در ساحت امور فیزیولوژیکی و زیست‌شناختی جنسی، شرایط و ویژگی‌های متفاوت زن و مرد، رفتار و حقوق متفاوتی را ایجاب می‌کند. در این ساحت، رفتار برابانه می‌تواند منجر به ظلم و اجحاف شود. بنابراین، معیار عدالت جنسیتی در این ساحت، تناسب و توازن در رفتار و حقوق متناسب با تفاوت‌های طبیعی و فطری زن و مرد است.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
۲. ابوت، پاملا؛ كلر والاس (۱۳۹۵)، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نی.
۳. أحمد بن فارس، أبو الحسين، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۴. العسکری، ابو هلال، (۲۰۱۴م)، الفروق اللغویه، قاهره: دارالعلم.
۵. المرتضی الزبیدی، (۱۳۸۶ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دارالهدایة.
۶. بستان، حسین، (۱۳۹۱)، کوششی در جهت ارائه چارچوبی اسلامی برای جامعه شناسی جنسیت، اسلام و علوم اجتماعی (۸): ۵۵ - ۷۳.
۷. بیسلی، کریس، (۱۳۸۵)، چستی فمینیسم، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۸. پیغامی، عادل و محمدصادق تراب زاده جهرمی و سیدعلیرضا سجادیه، (۱۳۹۵)، گفتارهایی در عدالت اجتماعی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۹. تانگ، رزمی، (۱۳۸۷)، نقد و نظر، درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی، مترجم منیژه نجم عراقی، تهران: نشر نی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تسنیم، جلد دو، علی اسلامی، قم: اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، جلد ده، سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۶)، تسنیم، جلد یازده، سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۹۶)، تسنیم، جلد چهل و یک، سید محمد غروی، قم: اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۹۴)، رحیق مختوم، جلد سیزده، حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۸)، زن در آینه جلال و جمال، محمود لطیفی، قم: اسراء.
۱۶. _____، (۱۳۸۸)، حق و تکلیف، الف، تنظیم مصطفی خلیلی، قم: اسراء.
۱۷. _____، (۱۳۸۸)، روابط بین الملل در اسلام، ب، تنظیم سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۹)، فلسفه حقوق بشر، تنظیم ابوالقاسم حسینی، قم: اسراء.
۱۹. _____، (۱۳۹۷)، سروش هدایت، جلد سه، تنظیم جعفر آریانی، قم: اسراء.
۲۰. _____، (۱۳۸۸)، ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)، جلد پنجم، قم: اسراء.

۲۱. _____، (۱۳۹۴)، مدرسه فقاہت، [دسترسی: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/tafsir/94/941009/>] ۹ دی ماه ۱۳۹۴.
۲۲. خراسانی، رضا؛ ولی محمد احمدوند، (۱۳۹۷) تاملی نظری در مفهوم عدالت جنسیتی، *قبسات*، سال بیست و سوم، شماره ۹۰، ۱۷۱-۱۹۸.
۲۳. رودگر، محمدجواد، (۱۳۸۸)، عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری، *مطالعات راهبردی زنان*، شماره ۴۶، ۴۹-۸۰.
۲۴. ریتزر، جورج، (۱۳۹۲)، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: نی.
۲۵. زیبایی نژاد، محمدرضا، (۱۳۸۸)، *هویت و نقش‌های جنسیتی*، تهران: پژوهشکده زن و خانواده.
۲۶. شجریان، مهدی، (۱۴۰۱)، درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی، *معرفت فلسفی*، سال نوزدهم بهار شماره ۳، ۵۷-۷۴.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۸)، *المیزان*، مترجم محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. صادقی، هادی (۱۳۹۱)، *جنسیت و نفس*، قم: مرکز نشر هاجر.
۲۹. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، مترجم هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۳۰. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۱)، *از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم*، تهران: نشر پژوهش شیرازه.
۳۱. واعظی، احمد، (۱۳۸۳)، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، *قبسات* (۳۳): ۱۸۹ - ۲۰۸.

نقد و بررسی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت

از مدخل بررسی مبانی فلسفه مدرن

قربان علمی * | سمیه زارعی **

چکیده

مسئله اصلی این نوشتار، بررسی ابعاد دین‌پژوهانه نظرگاه آنتی رئالیستی دان کیوپیت _ الهی‌دان انگلیسی _ از مدخل بررسی نظرگاه وی درباره خدا، دین، عرفان و نیز یافت تحلیلی ریشه‌های فلسفی آنتی رئالیسم و نقد آن‌ها می‌باشد. کیوپیت، رئالیسم را متعلق به جهان پیش از دوران نقد تاریخی و آنتی رئالیسم را متعلق به دوران انتقادی پس از مدرنیته می‌داند. از منظر کیوپیت، خدا، دین و جهان به مثابه واقعیتی مستقل از ذهن و زبان وجود ندارند و شناخت بشر از جهان نیز از طریق نظریات صورت می‌گیرد. پژوهش حاضر ضمن بررسی دقیق ابعاد مختلف آنتی رئالیسم دان کیوپیت، مبانی فلسفی آن را با تأکید بر پیشگامان اندیشه مدرن و مبانی فلسفی جدید در سه ساحت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی تحلیل نموده و از رهگذر تحلیل مبانی فلسفی آنتی رئالیسم، به نقادی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت پرداخته است؛ منظری که شاید بتواند در درک ریشه‌های شکاکیت در عصر مدرن، مؤثر بوده و از منظری نو، جستجوی واقع‌گرایانه محفوف در شکاکیت بشر امروز را تحلیل نماید.

کلیدواژه‌ها

آنتی رئالیسم دینی، مبانی فلسفه مدرن، ایمان ناواقع‌گرایانه، خدای مدرن، دین.

* استاد گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. (gelmi@ut.ac.ir)

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد؛ گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران،

ایران (نویسنده مسئول). (zareisomayeh@ut.ac.ir) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱)

□ قربان علمی؛ سمیه زارعی (۱۴۰۳). نقد و بررسی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت از مدخل بررسی مبانی فلسفه مدرن، فصلنامه

حکمت / سراء، ۲(۴۵)، ۱۱۷-۱۴۲. | doi: 10.22034/isra.2024.461663.1991

مقدمه

دین از منظر کیوپیت، امری بشری و برساخته هویت فرهنگی و اجتماعی انسان است و اعتقادات دینی با تلاش انسان ساخته می‌شود و لذا عقاید دینی، واقعیت بیرونی نداشته و وابسته به افراد و جوامع می‌باشند. کیوپیت یکی از دلایل نبود واقعیت عینی را تنوع اعتقادات و حتی گاه متناقض بودن آن اعتقادات می‌داند و اگر واقعیت عینی، وجود می‌داشت اختلاف و تناقض هم مطرح نبود. وجود مثلاً خدایان هندو یا یونانی نشانگر آن است که دین مردم نماد هویت جمعی آن‌ها است.

بررسی پیشینه این پژوهش چنین نشان می‌دهد که در مقاله «نقد و بررسی ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا با قرائت دان کیوپیت» ضمن تبیین نظرات دان کیوپیت، نگاه وی بر عقل‌گرایی انتقادی پوزیتویسم استوار است و منجر به نسبت‌گرایی مطلق خواهد شد. همچنین پژوهشی با عنوان «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوپیت، پل بلام و دی. زی. فیلیپس» رویکردی مقایسه‌ای داشته و مستمسک کیوپیت برای ناواقع‌گرایی را نوعی خوانش از آرای فلاسفه مدرن بالأخص نیچه و در پیوند با نفی متافیزیکی اندیشی و نوعی از نسبت‌گرایی می‌داند. همچنین در مقاله «نقد و بررسی ناواقع‌گرایی در باب خدا، در اندیشه‌ی دان کیوپیت» ضمن تبیین نظر کیوپیت، صرفاً به نقد آرای ناواقع‌گرایانه دان کیوپیت و مبانی و پیامدهای منفی ناواقع‌گرایی دینی پرداخته شده است. در پژوهشی دیگر با عنوان «ایمان ضد واقع‌گرایانه‌ی کیوپیت و نقد آن از منظر دیویس» مناظره‌ای میان اندیشه کیوپیت و نظرگاه دیویس شکل گرفته است و نقد دیویس بر کیوپیت ارزیابی گشته است. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «دریای ایمان: بررسی خوانش ناواقع‌گرایانه دان کیوپیت» ضمن بیان نظرگاه کیوپیت، دفاعیه‌های

الاهیات واقع‌گرا، با تکیه ویژه بر نقد برایان هبلث‌ویت، در قالب سه رویکرد کارکردی، زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد توجه قرار گرفته و در نهایت برتری رویکرد معرفت‌شناختی بر زبان‌شناختی به‌عنوان ایده نهایی آن پیشنهاد شده است. نظر بر این پیشینه نشان می‌دهد که اولاً در اکثر مقالات پیرامون این موضوع، مبادی فلسفه مدرن با تأکید بر آغازگاه آن در دوره رنسانس مورد مذاقه واقع نگشته است؛ حال‌آنکه درک اندیشه آنتی رئالیستی دان کیوپیت جز از این رهگذر ممکن نخواهد بود.

پژوهش حاضر ضمن بررسی دقیق ابعاد مختلف آنتی رئالیسم دان کیوپیت از منظری دین‌پژوهانه، به تبیین و بررسی این نظرگاه پرداخته و از گذار این تبیین، مبانی فلسفی آن را با تأکید بر نقطه عطف تاریخی رئالیسم و آنتی رئالیسم در نظرگاه دان کیوپیت با تأکید بر مبانی فلسفه مدرن تحلیل و نقادی نموده است؛ منظری که شاید بتواند درک ریشه‌های شکاکیت در عصر مدرن، مؤثر بوده و از منظری نو، جستجوی واقع‌گرایانه محفوف در شکاکیت بشر امروز را تحلیل نماید.

رئالیسم و آنتی رئالیسم دینی

«واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبنی بر این‌که جملات خبری مستقل از نظام‌های فکری بشری و یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق یا کذب آن‌ها، یا صادق‌اند و یا کاذب» (تالیافرو، ۱۳۸۲: ص. ۸۳)؛ و «ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه‌ی جملات خبری درباره‌ی عالم، به‌صورت ابژکتیو نه صادق‌اند و نه کاذب؛ در اینجا «ابژکتیو» به‌معنای مستقل از همه‌ی زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است» (تالیافرو، ۱۳۸۲: ص. ۸۳). حال‌آنکه در منظر ناواقع‌گرایانه به دین، باورهای دینی، به‌مثابه ادعاهای متافیزیکی روشنی در باب واقعیت تلقی نمی‌شود (سگال، ۱۳۹۱: ص. ۴۸۳). به تعبیری دیگر گویی

«ضدواقع‌گرا علاقه‌مند است برداشت‌های ما از حقیقت و واقعیت را به نوع پیوند زبان بشری با شیوه‌های خاص عمل کردن، محدود کند ... و تصورات ما از واقعیت را به شرایط خاصی که ممکن است این تصورات در ساحت آن‌ها شکل بگیرد، مرتبط سازد» (ادواردز، ۱۴۰۱: ص. ۲۸۶)؛ بنابراین رهیافت‌های مختلفی در درک زبان دینی و فهم ماهیت متون مقدس، وجود دارد (نک. جوردن و دیگران، ۱۴۰۲: ص. ۳۱۸-۳۲۰).

رنالیسم پیش‌انتقادی و آنتی رنالیسم انتقادی در نظرگاه دان کیوپیت

دان کیوپیت، قرون قبل از قرن هفدهم را روزگار حاکمیت کلاسیک عقل‌گرایی عینی می‌داند که در آن خداوند، جهان را آماده می‌کرد و همواره کاربرنده زبان بود و میان زبان و جهان، تناسب برقرار می‌کرد. «هر شناختی به‌سان هدیه‌ای محسوب می‌شد. روش تحقیق برای تهذیب خود به‌منظور اشراق از بالا قلمداد می‌شد» (کیوپیت، ۱۳۹۷: ص. ۵۵).

کیوپیت در نقد رنالیسم عنوان می‌کند که طرز تفکر پیش از دوران تفکر انتقادی که همان تفکر رنالیستی است واقعیتی را از پیش تعیین شده در عالم در نظر می‌گرفت و سپس انسان را با آن وفق می‌داد و می‌خواست که انسان به شناختی صادقانه از آن واقعیت دست یابد؛ اما در تفکر انتقادی موضوع معکوس می‌شود. تفکر انتقادی «نوعاً دید انسان‌مدار دارد. بدون شکوه و شکایت این حقیقت را می‌پذیرد که به‌رغم حرف‌ها شناخت بشر صرفاً شناخت بشر است، یعنی مصنوعی و موقتی و خطاپذیر است» (کیوپیت، ۱۳۹۶: ص. ۳۳۰). این شناخت انسان است که موضوعیت یافته و قدرت شناسایی، زبان و روابط اجتماعی، آغازکننده کار هستند و جهان، دارای وجوه کلی مقررکننده‌ی همین‌ها می‌شود.

در نظرگاه کیوپیت در دوران مدرن آنچه او از آن با عنوان رنالیسم الهیاتی یاد می‌کند،

مسلط بود اما در قرن نوزدهم برهان‌های خدا باورانه به سبک جدید مطرح گشت «این‌ها استدلال‌هایی بود برای اثبات وجود خداوند که بر «احساس وابستگی مطلق» (شلایر ماخر)، احساس زیبایی‌شناختی (ویکتور کوزین)، تجربه اخلاقی (نیومن، الاهی‌دان نوکانتی و دیگران) و احساس آگاهی از آزادی اخلاقی فرد انسان پیشین بود. در واقع آن استدلال‌ها بر بی‌مانندی و کاهش ناپذیری آگاهی ذهنی به معنای دقیق کلمه استوار بود» (کیوپیت، ۱۳۹۷: ص. ۶۴).

در این نظرگاه آنتی رئالیسم ریشه در تفکر انتقادی قرن هفدهم دارد. در قرن هفدهم، برداشت و استنباط از همه‌چیز مورد نقد قرار گرفت حتی برداشت از ایمان، دین و خدا. دیدگاه انسان‌گرای جدید می‌گوید زبان، روابط اجتماعی و فناوری ما رتبه نخست را دارد، بدین معنا که دیگر ابتکار عمل در دست خدایان نیست و همه‌چیز را خدایان انجام نمی‌دهند. تجربه دینی نیز شامل ظهور مسائلی می‌شود که پس از اختراعات و ساخته‌ای بشری است.

خدا در نظرگاه دان کیوپیت

از منظر رئالیسم، مفاهیم دینی عینیت خارجی دارند و با یکدیگر به نحوی در تعامل هستند. در رأس این امور دینی خداوند است که نقش فاعلی دارد. «خدا را وجودی می‌دانستند که باعث هستی جهان شد و خود علت غایی همه رویدادهاست و گه‌گاه به شیوه‌ی مخصوصی در امور دخالت می‌کند و پاره‌ای حوادث را باعث می‌شود. پس خدا هم «وجود» داشت متنها به مفهومی خاص» (کیوپیت، ۱۳۹۶: ص. ۳۳۴).

کیوپیت در رابطه با مفهوم خدا می‌گوید: «من با کنار نهادن مفهوم متافیزیکی واقع‌گرایانه خدا، به‌عنوان یک ابرشخص بی‌زمان همه‌توان، خدا را در عوض بیشتر شبیه

شخصی مرده میدانم؛ یعنی کسی که در مرگ کامل شده و کاملاً خودش شده است؛ کسی که مثل دیگر مریبان مرده من و رفقای همیشگی ام به خاطر نبودش در مرگ همیشه با من است. ما در مرگ، با خدا یکی می شویم و در نهایت و به صورت غیر قابل تغییری خودمان می شویم» (کیویت، ۱۳۹۷: ص. ۱۹۷).

معنای دینی جدید خدا، مانند معنای قدیم نخواهد بود. در واقع خدا دیگر شخصی متمایز و متعالی در مقابل ما نیست و در واقع حضور خدا در درون ماست (نک. کیویت، ۲۰۰۱: ص. ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵ و ۹۸). هیچ مرجعی جهت تشخیص صدق و کذب برداشت‌های متعدد از خداوند نیز وجود ندارد. اصلاً درستی و نادرستی باورهای گوناگون در اینجا معنای خود را از دست می دهد «عالی ترین طریق و راهی که به ملکوت و بهشت منتهی می شود با آمال و منویات طی می شود نه با گام‌های پا» (کیویت، ۱۳۹۷: ص. ۲۱۶). در واقع خدا محصول یک تجربه‌ی درونی و احساسی است و نه واقعیتی در بیرون که ملزم به شناخت آن باشیم. در باور کیویت شناخت ما از امور، متأثر از جهان اجتماعی است و جهان اجتماعی، جهان معنا و جهان زبان را شامل می شود.

کیویت، خدا را حقیقتی عینی در بیرون نمی داند بلکه خداوند را صورت امید و ارزش‌های والای انسانی نظیر مهر و محبت، در وجود آدمی می بیند که در باطن به ما یاری می رساند. در این باور، اعتقاد به خدا باید فایده‌ای داشته باشد و نقشی مؤثر در شیوه تفکر بشر ایفا کند و گرنه بسان دنده‌ای بیکار در ماشین است. اعتقاد به خدای عینی ثمری برای بشر ندارد و کاری را برای او پیش نمی برد بنابراین چنین اعتقادی پوچ و بی حاصل است؛ بنابراین کیویت ناواقع‌گرا منکر وجود خدا نیست، بلکه به خدایی اعتقاد دارد که با شرایط و اقتضائات زمانه، روزآمد شده است.

دین در نظرگاه دان کیوپیت

دان کیوپیت، دین را امری وابسته به شرایط محیطی می‌داند که نوع زیست انسانی در شکل‌گیری و تکامل آن مؤثر بوده. او قائل به یک چارچوب مشخص، ثابت و عینی برای دین نیست، بلکه به باور وی تلقی‌های گوناگونی از دین وجود دارد و باور دینی واحد نمی‌تواند منشأ اقتدار برای دین باشد بلکه دین بایستی با رویی گشاده، عصبیت و توهمات را دور بیندازد و خود را از ساحت افسون و اسطوره خارج سازد و همانند علم مسیر تقدس زدایی را پیموده و خود را به بوته‌ی نقد بگذارد تا از جزمیت خارج شده و بالنده گردد، همان‌گونه که علم، جامه‌ی تقدس و تعصب را از تن به درآورد و با در معرض انتقاد و شکاکیت قرار گرفتن، به ساختاری مستحکم دست یافت.

به باور کیوپیت تنها یک جهان وجود دارد و هیچ چیزی در بیرون از آن نیست و باورهای دینی در جهان زندگی انسان و در جهان زبان شکل گرفته است. در واقع «این ما هستیم که باورها را می‌سازیم و مسئول آن‌هاییم» (Cupitt, 1993, 4). باورهای دینی نشانه و توصیفی از جهان واقع نیستند بلکه اعتقاد و تلقی گروهی خاص از مردم‌اند. دین و ارزش‌های دینی ریشه در وابستگی و دل‌بستگی به نحوه‌ای از زندگی و سنت‌های حاکم بر آن دارد که محصول یک دستگاه فکری خاص است و نشان از پیوند انسان‌ها با جوامع خود دارد. جهان‌شمول نبودن و عدم کلیت و تنوع دینی نیز شاهده‌ی بر این مدعاست. اعتقادات انسان‌ها خود را در نحوه زندگی و تعاملات و آداب و سنن به نمایش می‌گذارد که حاکی از تعلقات آن‌ها به ارزش‌های خاصی است که با ارزش‌های دیگری تفاوت دارد.

در باور کیوپیت دین اختراع انسان و نتیجه ذهن، تاریخ و جوامع انسانی است؛ بنابراین تلقی دینی را نباید به جهان بیرون و خارج از ذهن بشر ارجاع داد. این مسئله وی را

نسبت به تفکر دینی و تغییر و تحول آن مسئول می‌سازد؛ اما الاهی‌دانان بشر را آفریده خدایانی در خارج از وجود خود می‌دانند و صفات بشری همچون سخن گفتن، قانون‌گذاری و حتی کمک به انسان‌ها را به آنان نسبت می‌دهند.

عرفان در نظرگاه دان کیوپیت

کیوپیت بر این باور است که هیچ امری اولیه و ابتدائی نیست و بنابراین درباره عرفان نیز به عرفان ثانویت باور دارد. «هیچ چیز، اولیه نیست. هیچ نقطه آغاز، اصل اولیه یا مبنایی که به نحو خاصی ممتاز و استوار باشد و بتوان از آنجا آغاز کرد، وجود ندارد»

(کیوپیت، ۱۳۹۷: ص. ۲۴-۲۳).

در نظرگاه وی تجربیات دینی، امور درونی، ذهنی و ثانوی هستند بنابراین صحبت از چیزی در ورای این جهان و چیزی ماورائی نمی‌شود. در عرفان ثانویت، امور دینی، وجود خارجی ندارند بلکه در وجود شخص عارف است و عارف آن‌ها را از طریق گفتار و زبان خود بیان می‌کند. در این نوع تفکر هیچ اولیتی و آغازی وجود ندارد. همه‌ی امور به صورت نسبی و ثانوی است. دیگر از هیچ امر مطلق و قادر و قاهری که بر ما پادشاهی کند و ما خود را اسیر در قلمرو فرمانروایی او بدانیم خبری نیست.

دان کیوپیت برداشت رایج از موهبت ایمان و فقدان ایمان و مؤمن و نامؤمن را نمی‌پذیرد و معتقد است که وقتی ایمان مبتنی بر اولیتی باشد و امور دینی ثابت و اولی باشد، در طول زمان نابخردانه و خودکامه‌تر می‌شود. به اعتقاد دان کیوپیت تاریخ تفکر نشان داده است که این امور دینی چیز ثابتی نیست که باعث تقسیم‌بندی‌های مشخص شود بلکه در طول زمان توسط اندیشمندان تغییر می‌کند و به‌روزتر می‌شود.

نقد و بررسی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت از مدخل بررسی مبانی فلسفه جدید

نقد ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت از مدخل بررسی مبانی فلسفه جدید و با توجه به مبنای تاریخی آن تقریر می‌گردد. در واقع ایمان آنتی رئالیستی در جهانی شکل می‌گیرد که وجود، غایب گشته و موجود، به متعلق شناسایی صرفی تقلیل یافته که بر محور فاعل شناسا بشری ادراک می‌گردد؛ بنابراین خدا نیز، نه خدای حاضر جهان متقدم بلکه به مثابه متعلق شناسایی که ذات نهایی آن دور از دسترس بشر است و در پرتو مقولات فاهمه فاعل شناسا، معنا می‌یابد درک می‌شود. چنانکه کیوپیت وجود خدا را به معنایی خاص می‌پذیرد. او می‌گوید: «خدا هم «وجود» داشت متنها به مفهومی خاص» (کیوپیت، ۱۳۹۶: ص. ۳۳۴). این معنای خاص مفروض برای وجود خدا در نگاه کیوپیت همان سکولاریسم مدرن است که حقیقت غایی، متعالی و مقدس وجود وی را غایب دانسته و آن را به متعلق شناسایی صرفی فرو می‌کاهد که واقعیتش را از فاعل شناسا می‌گیرد. بنابراین فروکاست انگاری خدا یکی از مهمترین نقد ها به آنتی رئالیسم است. چنانچه کیوپیت بدین نکته اشاره دارد که واقعیت خدا، گزارش شده از تجربه اخلاقی و دینی بشر است (نک. کیوپیت، ۱۳۹۷: ص. ۶۶-۶۷). کیوپیت به صراحت با تشبیه خدا به شخصی مرده (نک. کیوپیت، ۱۳۹۷: ص. ۱۹۷)، تصدیق به متعلق شناسایی انگاشتن وی می‌کند. و با انکار واقعیت متافیزیکی خدا، راهی به نسبی انگاری دینی می‌گشاید.

بنابراین در رویکرد نقادانه این نوشتار، نقد آنتی رئالیسم دینی ملازم با نقد مبانی فلسفی مدرن است. برای نقد ایمان ناواقع گرایانه دان کیوپیت باید شیوه تفکر وی را مورد مذاقه قرار داد؛ در واقع دان کیوپیت بدان جهت نظرگاهی آنتی رئالیستی درباره ایمان دارد که نگاه فلسفی او بر مبادی فلسفه مدرن استوار است و بنابراین این نوشتار با التزام به

نوعی نقد بنیادین و سلبی، مبانی فلسفی مدرن را نقادی نموده و در تعمیم این نقد، ضمن بیان نسبت و ارتباط انگاره‌های رویکرد دین پژوهانه دان کیویت با مبانی فلسفی مدرن، ریشه‌های آنتی رئالیسم دین پژوهانه وی نیز مورد انتقادی نظری واقع می‌شود؛ اگرچه نقادی حقیقی آن در پرتو گسست بنیان معرفتی مدرن رخ می‌نماید که این گسست با صرف یک نقد تئوریکال و نظری ممکن نیست و مستلزم یک تحول وجودی در انسان و یافت نسبتی نو با حقیقت و مستلزم نقادی وجودی است. این نوشتار همچنین در تلاش است در نقادی که در ذیل می‌آید، بنیانی معرفتی فراهم کند که به مثابه تمهید و مقدمه‌ای برای نقد و تحول وجودی انسان باشد.

دان کیویت در مناقشه رئالیسم و آنتی رئالیسم، به مدرنتیه نگاه ویژه‌ای دارد؛ گویی در نظرگاه وی رنسانس به مثابه آغاز دوران انتقادی است که رئالیسم را می‌توان مربوط به تفکر و تاریخ پیشاانتقادی مدرن و آنتی رئالیسم را می‌توان مربوط به تفکر و تاریخ پسا انتقادی مدرن دانست. در تحلیل نسبت آنتی رئالیسم و دوران پس از مدرنتیه می‌توان چنین گفت که بشر به مثابه محور و ملاک و مناطی برای حقیقت لحاظ گشته و بنابراین درک خدا، دین و حقیقت از دریچه ذهن انسان معنا می‌یابد. این مسئله را می‌توان مقدمه‌ای برای هراس از هرگونه تفسیر نظام‌مند ایدئولوژیک و تئولوژیک از یک حقیقت نهایی و بنیادین و شکاکیت و تعلیق حکم در مورد وجود یا عدم وجود آن و برداشتی جدید از نیهیلیسم به مثابه عدم باور به وجود یک حقیقت استعلایی دانست (نک. عبدالکریمی، ۱۳۹۹: ج. ۱، ص. ۱۱۱).

در واکاوی مبانی فلسفی نظرگاه دان کیویت، می‌توان به معرفت‌شناسی مدرن، شک و روش‌شناختی جدید، کوگیتوی دکارتی، تباین جوهر اندیشنده از جوهر جسمانی،

دیدگاه تکامل انگارانه به تاریخ، تقدم شناخت‌شناسی بر هستی‌شناسی، انقلاب کوپرنیکی، دیدگاه انسان مدارانه مدرن، ایدئالیسم استعلایی، اطلاق مقولات فاهمه فاعل شناسا بر جهان و همچنین تفکیک نومن و فنومن، فلسفه انتقادی، نیهیلیسم و سکولاریسم اشاره نمود. در ادامه از مدخل بررسی این مبانی فلسفی مدرن، به تحلیل و نقد ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت با نظر بر سه ساحت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی پرداخته خواهد شد.

۱. نقد وجودشناختی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت

از مهم‌ترین بنیان‌های اندیشه مدرن در ساحت وجودشناختی، نیهیلیسم و نادیده انگاشتن وجود و تحویل حقیقت و هویت موجود به متعلق‌شناسایی صرف متعلق شناخت‌فاعل شناسای شناسنده است. چنانکه «نیچه از نیهیلیسم روزگار جدید به مرگ خدا تعبیر می‌کرد و این رویداد بزرگ در بسط تاریخی خویش به مرگ حقیقت و مرگ اخلاق و به تبع آنها به مرگ خود انسان انجامیده است. واقعیت‌هایی که از بارزترین شاخصه‌های فلسفی و متافیزیکی روزگار ماست» (عبدالکریمی، ۱۴۰۰: ص. ۴۶). بر این مبنا توصیف کیوپیت از جهان بدین گونه شکل می‌گیرد که جهان همین یک جهان است که ما ساخته‌ایم و این جهانی است که دین هم در آن به شکلی آنتی رئالیستی حضور دارد. در واقع نظرات دان کیوپیت را می‌توان در اینکه جهان، محصول افکار انسان است و نیز در نفی واقعیت مستقل از ذهن و زبان جست‌وجو کرد چراکه از منظر او واقعیت عینی در بیرون وجود ندارد.

در بسط نقد نیهیلیسم وجود شناختی مدرن، انتقاداتی در ابعاد فردی و اجتماعی رخ می‌نماید از جمله با مرگ وجود و حقیقت، زندگی از معنا تهی می‌شود و ریشه

بسیاری از نابسامانی‌های روحی بشر نیز در همین است. گویی «اگر بپذیریم که هیچ خدایی و حقیقتی نیست بنابراین آنگونه که داستایوفسکی به درستی نتیجه آن را اعلام می‌دارد، همه چیز مجاز خواهد بود. بدین ترتیب آزادی بشر به نهایی‌ترین حد ممکن خواهد رسید، اما در جهانی که آزادی هست لیکن هیچ حقیقت و معیاری برای انتخاب وجود ندارد» (عبدالکریمی، ۱۴۰۰: ص. ۴۷). بنابراین آزادی و قدرت بی حد و مرز بشری حقیقت را به محاق می‌برد. پس یکی از مهمترین انتقادات به آنتی رئالیسم دینی کیوپیت، ابتناء بر نیهیلیسم وجود شناختی است که بسط آن ابعاد روان شناختی و اجتماعی نیز خواهد داشت.

در واکاوی رویکرد دان کیوپیت، بنیان این نظر را می‌توان در کتاب نقد عقل محض کانت با نشانیدن معرفت‌شناسی به جای وجودشناسی یافت؛ جایی که مسئله اصلی فلسفه که پرسش از وجود است بدین مسئله اساسی تحویل می‌یابد که «فاهمه و عقل، مستقل از هر نوع تجربه، چه چیزی را و به چه میزانی می‌توانند بشناسند؟» (کانت، ۱۴۰۱: ص. ۳۸)؛ این سخن، گویای بررسی حدود شناخت در دوره جدید است. هم‌چنانکه مارتین هیدگر این تحول را چنین توضیح می‌دهد: «ما فقط و فقط زمانی برای نخستین بار در آستانه علم به عنوان تحقیق قرار می‌گیریم که حقیقت به یقین تمثلی^۱ تبدیل شده باشد. برای نخستین بار در مابعدالطبیعه دکارت، موجود به عنوان شیء بودن تمثلی^۲ و حقیقت به عنوان یقین تمثلی تعریف شد» (Heidegger, 1977). در این اندیشه حقیقت وجود، نیست انگاشته شده و موجودیت موجود نیز به متعلق شناسایی صرفی تحویل می‌یابد که شناخت آن در قالب مقولات فاهمه فاعل شناسا ممکن می‌شود. در واقع دان کیوپیت از نوعی آفرینش جهان

1. certainty of representing

2. Objectiveness of representing

توسط زبان سخن می‌گوید و گویی واقعیت در نظر او چیزی جز بازنمایی‌های انسانی نیست و گویی جهان، صرف کلمات ما و درک ما از آن است (نک. کیوپیت، ۱۹۹۰: ص. ۱۲). چنانچه کیوپیت می‌گوید: «از آنجایی که زبان جهان را شکل می‌دهد، نتیجه می‌شود که چیزی به نام جهان وجود ندارد، فقط دنیای ما، محصولی فرهنگی است» (Cupitt 1984, 20). بنابراین انسان مدرن از حضور و مواجهه با وجود غایب می‌شود و همه موجودات را در پرتو سوپژکتیویسم وجود خود، نیست می‌انگارد و همچنین «در این تلقی و نگاه، امر قدسی و راز پوشیده می‌شود» (داوری اردکانی، ۱۳۹۹: ص. ۲۴). چنانکه کیوپیت خدا را چون شخص مرده می‌انگارد و بنیان مرگ خدا در نگاه دین شناسانه کیوپیت در مبنای نیهیلیسم وجود شناختی فلسفه مدرن است چرا که گویی «درک وجود محورانه و نیهیلیست از جهان، دو تلقی بنیادین از جهان هستند که در تقابل با یکدیگرند» (عبدالکریمی، ۱۳۹۹: ج. ۳، ص. ۲۲۹). بنابراین «در جهان سوپژکتیو/ سکولار مدرن و با سوپژه خود بنیاد جدید هر دینی نیز سوپژکتیو/ سکولار یعنی از درون مایه دینی و قدسی‌اش تهی خواهد بود و امر دینی امکان ظهور نخواهد یافت» (عبدالکریمی، ۱۳۹۹: ج. ۳، ص. ۲۳۳). و از آنجا که این مسئله عین به محقق رفتن حقیقت است، شایسته نقدی تاریخی است تا شاید سوپژه سکولار مدرن متحول گشته و بتواند راهی به امکان یافت حقیقت دینی بیابد.

۲. نقد معرفت‌شناختی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت

از مهم‌ترین بنیان‌های اندیشه مدرن در ساحت معرفت‌شناختی ایمان آنتی رئالیستی وی، معرفت‌شناسی مدرن است. در نظرگاه کیوپیت مبنی بر این نظرگاه که تفکر انتقادی مبتنی بر نظریه است، شناخت بشر از جهان نیز از طریق نظریات صورت گرفته و از آنجاکه نظریه‌ها نیز همواره در حال تغییرند، بنابراین تحول در عقاید دینی امری ناگزیر است.

چنانکه خود دان کیوپیت نیز به این مسئله واقف است. او می‌گوید: «بررسی انتقادی شگرف کانت درباره شناخت، پژوهش او درباره چگونگی تغییر و تبدیل تجربه بی‌شکل و خام به شناخت عینی منظم در ذهن انسان، تحولی انقلابی در دیدگاه او پدید آورد. کانت دریافت که ذهن، گیرنده عینیت نیست؛ دهنده عینیت است» (کیوپیت، ۱۳۹۶: ص. ۳۲۰-۳۲۱).

همچنین بنابر ارغنون نوی بیکن روش شناخت و معرفت پیشین بشر مورد تردید واقع می‌گردد. او روش علمی جدید را رهنمودی به تسلط و سروری بشر بر جهان می‌داند. «ما بر همه چیز مسلط خواهیم شد و همه چیز را از نو خواهیم ساخت» (جهانگیری، ۱۳۶۹: ص. ۱۶۷). هم‌چنانکه دکارت نیز در روش شک خویش، بنای معرفت پیشین بشر را فرو می‌ریزد و بنیاد معرفت مدرن را بر *Cogito ergo sum* یعنی می‌اندیشم پس هستم بنا می‌نهد. او می‌گوید: «سرانجام باید به این نتیجه‌گیری قطعی و ثابت برسیم که این قضیه که: من هستم، من وجود دارم، هر بار که آن را ادا یا در ذهن تصور کنم ضرورتاً حقیقی است» (Descartes, 2008). بنابراین دکارت در فلسفه مدرن «نقطه‌ی اتکای اهرم ارشمیدسی جدیدی را کشف و تعریف کرد و با تکیه بر آن توانست جهان مفهومی فلسفه‌ی اسکولاستیک را از جا برکند» (کاسیرر، ۱۳۸۸: ص. ۱۹۵). این نقطه اتکا در اهرم ارشمیدسی در معرفت‌شناسی مدرن در فلسفه کانت به اوج خود می‌رسد. کانت درباره ماهیت شناخت جدید بر این باور است که شناخت در دوره مدرن کشف متعلق شناخت نیست بلکه اطلاق صورت فاهمه فاعل شناسا بر متعلق شناسایی‌های معرفتی است؛ چنانچه او چنین می‌گوید: «عقل فقط آن چیزی را می‌بیند که خود مطابق با طرح خود ایجاد می‌کند» (کانت، ۱۴۰۱: ص. ۴۶). گویی عقل با اصول پیشین خود جهان را می‌شناسد و نه آنکه به کشف واقعیت جهان دست یازد. این مسئله در بیان کیوپیت درباره باور و معرفت چنین می‌آید که وی معتقد است: «این ما هستیم که باورها را می‌سازیم و مسئول آن‌هاییم» (Cupitt, 1993, 4).

کانت سپس بر نکته‌ای کلیدی تأکید می‌کند؛ در نظرگاه وی متعلق شناخت باید خود را با شناخت فاعل شناسا هماهنگ کند. «تابه‌حال فرض می‌شد که کل شناخت ما باید خود را با اشیاء هماهنگ سازد، اما همه تلاش‌ها در این راه که درباره اشیاء چیزی را به نحو پیشینی از طریق مفاهیم بدانیم تا از آن طریق شناخت ما گسترش یابد، مطابق با پیش فرض مذکور، بی‌نتیجه ماندند. حال باید تلاش کرد و دید که آیا مسائل متافیزیک از این طریق بهتر جلو نمی‌روند که فرض کنیم متعلق شناسایی‌ها باید خود را با شناخت ما سازگار کنند؟» (کانت، ۱۴۰۱: ص. ۴۸).

این نکته بیانگر آن است که فاهمه بشر مدرن صرفاً به‌مثابه آینه باز نمودی برای متعلق شناسایی شناخت نیست بلکه گویی شناخت فاهمه ملازم با نحوی تصرف در متعلق شناسایی است. در واقع به نظر می‌رسد؛ «این خود انسان است که داده‌های خارجی را صورت و سازمان می‌بخشد» (مجتهدی، ۱۳۹۰: ص. ۲۲). پس می‌توان گفت دان کیوپیت نیز با ابتناء بر بنیان فلسفه جدید، معرفت‌شناسی را مقدم بر هستی‌شناسی می‌داند و بر این باور است که این پرسش که «کار خدا چیست؟» به‌مراتب، جالب توجه‌تر از این پرسش است که «آیا خدا وجود دارد؟» همچنین او برای یافت معنا و مفهوم، به ذهن و زبان اشاره می‌کند و نسبت آن با عالم عینی را در نظر نمی‌گیرد. این مسئله چنانکه بیان شد عین سوپژکتیویسم در ساحت معرفت‌شناختی است و سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی جدید نیز عین تصرف در متعلق شناسایی شناخت است یعنی در معرفت‌شناسی دینی کیوپیت که در بستر معرفت‌شناسی مدرن شکل می‌گیرد، میان واقعیت معنوی و درک و برداشت‌هایی که از این واقعیت صورت می‌گیرد در یک چهارچوب کانتی تمایز و شکافی عمیق وجود دارد.

در بیان اجمالی این دیدگاه کانت می‌توان گفت وی در نهایت تأملات فلسفی خویش بدین مسئله رهنمون می‌شود که اولاً شناخت ذات نهایی اشیا غیرممکن است و ثانیاً در شناخت پدیدارها هم همان مسئله مطرح است که در مورد شناخت خود اشیا دیده می‌شود، یعنی در هر صورت مفهوم محض فاهمه همان قدر از شیء فی‌نفسه جدا است که از پدیدار جدا است (نک. مجتهدی، ۱۳۸۸، ۷۶). در واقع کانت با غیرممکن انگاشتن شناخت ذات نهایی اشیا، ضمن آنکه معرفت‌شناسی متقدم را نامعتبر دانسته است، نومن اشیا را از دسترس شناخت انسانی به دور انگاشته و همچنین درباره فنومن اشیا نیز، شناخت را نه باز نمود محض پدیدار شیء، بلکه به‌مثابه اطلاق مقولات فاهمه بر شیء می‌انگارد. مبتنی بر این بنیان فلسفی این نقد بنیادین به سوپژکتیویسم و به تبع آن به آنتی رئالیسم دینی کیویت وارد می‌گردد که معرفت و درک خدا و به تبع آن باور به خدا در معرفت‌شناسی وی، نه درک حقیقت خدا بلکه مبتنی بر پرسپکتیو و تفسیر فاعل شناسا است و به تعبیری خدا، به‌مثابه متعلق شناسایی برای فاعل شناسا است و در چارچوب منظر وی فهم می‌گردد و این خداشناسی نوعی خداشناسی محدود و ناقص و دور از حقیقت است که البته در بستر تاریخی مدرن گریزی از آن نیست. همچنین این خداشناسی به شناخت اعتقادات، اخلاقیات، اعمال و... دینی نیز اینچنین بسط می‌یابد که درک و شناخت معارف دینی، دستورات اخلاقی و اعمال دینی نیز در منظر فاعل شناسا محقق می‌گردد و این مسئله منجر به نحوی پرسپکتیویسم و تفسیر‌گرایی دینی می‌شود؛ در این نظرگاه معارف و اعتقادات دینی امری نیست که از جایگاه خدای متعالی و کتاب مقدس دینی سریان یابد بلکه نظر و تفسیر فاعل شناسا در آن دخیل است و بنابراین چه بسا که آن معرفت دینی نه معرفتی دینی بلکه اعتقاد و معرفت سوپژکتیو فاعل شناسا

خودبنیاد است. همچنین از آنجا که لزوماً تفسیر و نظرگاه فاعل شناساهای بشری با یکدیگر هماهنگ نیست چه بسا به کثرت نظرگاه‌ها در یک دین می‌انجامد که گاهی می‌توانند با یکدیگر متعارض باشند. همچنین درباره تعهدات اخلاقی و عملی دینی نیز، فاعل شناسا آنها بر محور درک خود می‌فهمد و عمل می‌کند و نه منبعث از امری متعالی که باید در برابر آن به تسلیم و رضا آراسته گشت.

پس اندیشه کیویت درباره خدا در نسبت با نظرگاه وی درباره شناخت است. او بر این باور است که «شناخت بشر فقط شأن بشری دارد و بدین سبب موقتی، خطاپذیر و ساخته آدمی است و بنابراین بی‌معنی است که گمان بریم ما می‌توانیم به نحوی از محدوده اندیشه و تجربه بشر فراتر برویم» (کیویت، ۱۳۹۶: ص. ۳۲۶). در این بیان محوریت فاعل شناسا در شناخت و عدم انفعال او در فرایند ادراکی روشن می‌گردد. در واقع «ذهن انسان فقط جهان خارجی را منعکس نمی‌کند بلکه خود در تشکیل شناسایی سهم عمده‌ای دارد» (مجتهدی، ۱۳۹۰: ص. ۲۲). ذهن، وظیفه ترکیب و تألیف داده‌های پیشین و اطلاعات مقولات فاهمه بر جهان را به عهده دارد و بدین واسطه، نه آنکه به سخن جهان گوش بسپارد بلکه جهان را به سخن گفتن مطابق با مقولات فاهمه و داده‌ها پیشین ادراک، وادار می‌کند. بنابراین انسان در شناخت اشیاء و در تعبیر دین پژوهانه آن در شناخت خدا و دین نه صرفاً منفعل بلکه فعال است؛ در باور دان کیویت، دین، خدا، باورهای دینی و... باز نمود ذهن و تاریخ بشری است.

مسئله این است که آیا حد معرفت بشری و رای فاعل شناسا نیست؟ آیا شناخت و معرفت جز از گذار مقولات فاهمه فاعل شناسا ممکن نیست؟ پاسخ بدین مسئله در نسبت با نقادی تاریخی این است که در تاریخ جهان مدرن، معرفت بر بستر فهم

فاعل شناسا استوار است و بنابراین در شناخت جهان و دین در نظرگاه دان کیوپیت نیز سریان می‌یابد.

۳. نقد دین‌شناختی ایمان آنتی‌رنالیستی دان کیوپیت

در نقد و واکاوی ایمان آنتی‌رنالیستی کیوپیت، به نظر می‌رسد این نظرگاه ساختی دین‌شناختی نیز دارد که متقوم به فروکاستن دین است. از منظر کیوپیت، خدا آن‌گونه که ما او را شناخته‌ایم دیگر حضور ندارد و همچنین دین، امری بشری و برساخته هویت فرهنگی و اجتماعی انسان است. ابتدای این نظرگاه دان کیوپیت بر این است که در دوره مدرن «خدا از مقام رفیع خود در آسمان، که معماری کلیساهای جامع گوتیک با عظمتشان رو به سوی او داشتند، به جهان مسائل انسانی به زیر آورده می‌شود» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ص. ۲۴). همچنین در اندیشه مدرن «تأکید بر صدای درونی عقل و نه ندای برونی خدا، زمینه را برای تفوق وجه درون‌بودگی الهیات فراهم ساخت، آنچه ویژگی بارز الهیات مدرن از زمان دکارت بود» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ص. ۲۷). بنابراین خدای ناسوتی مدرن، خدایی متفاوت از خدای جهان قدیم است (گلدمن، ۱۳۹۴: ص. ۱۱۴).

بنابراین در این نظرگاه خدا، امر قدسی و حقیقت متعالی، از جایگاه متعالی خود به بازنمود صرف تقلیل یافت، فاعل شناسا فروکاسته شده و دین، دارای هویتی فرهنگی اجتماعی تلقی می‌شود. و با نظر بر چارچوب فلسفی کانت می‌توان گفت که مبتنی بر تمایز نومن و فنومن، تمیزی قابل توجه میان واقعیت معنوی و برداشت‌هایی که از این واقعیت صورت می‌گیرد وجود دارد. همچنین مبتنی بر مبنای مدرن، می‌توان حقیقت غایی در پس ادیان متکثر را متناظر با نومن و ادیان مختلف را متناظر با فنومن در نظر گرفت. این فنومن‌های متکثر ادیان، در تکثرگرایی آنتی‌رنالیستی از آنجا که بازنمود فاعل

شناسا بشری هستند، در وجوه فردی آن بستاری گسترده برای تفسیر دین و التزام و اعتقاد اخلاقی و عملی بدان می‌کشایند که چه بسا حقیقت دین را به محاق برده و بدین ترتیب حاکمیت اراده خدا در دین به سلطه اراده معطوف به قدرت بشر مدرن تحویل می‌یابد و در نتیجه دین را دچار آشفتگی و تغییر و تزلزل و بی‌بنیادی می‌نماید، مراد از سستی بنیاد دین، سست شدن بنیاد حقیقت است که باز نمود این وجه در عرصه اجتماعی، منجر به از بین رفتن وحدت و وفاق و هم‌بستگی نه تنها ادیان متکثر بلکه پیروان یک دین می‌شود. چرا که مایه وحدت و وفاق دین حقیقت است و حال آنکه مبتنی بر این بنیان فلسفی و به تبع آن دین آنتی رئالیستی کیوپیت، بنیاد حقیقت به قدرت فاعل شناسا بشر تحویل می‌یابد و قدرت چه بسا که بنیاد کثرت و نزاع گردد. همچنین این مسئله منجر به ناکامی در جنبه آخرت شناسانه اخلاق می‌شود و حتی آخرین بنیاد دین در جهان مدرن که اخلاق است را نیز رو به انحطاط می‌برد. پس بنیاد همه این مسائل را می‌توان در نیهیلیسم یافت، چنانکه الیاده نیهیلیسم را متضمن این معنا می‌داند که هیچ یک از دعاوی انسان نسبت به حقیقت زمینه عینی نداشته باشد و در این صورت انسان معیار همه چیز خواهد گشت (نک. الیاده، ۱۳۷۹: ج. ۲، ص. ۱۲۲).

بنابراین مبنا در جهان مدرن تنها انسان، مطلق است و وجود و موجود و خدا و دین و حقیقت همه نسبی انگاشته شده و در چنین عالمی -بالاخص در زمانه پسامدرن و پرسش و تردید در مبانی مدرن- بنیاد امور، که انسان منفصل از حقیقت است، چه بی بنیاد خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در بررسی نظرات دان کیوپیت، الهی دان انگلیسی به این نتیجه رسیدیم که خدا حقیقتی عینی در بیرون ندارد؛ بلکه امری درونی و مطابق با تلقی هر انسان است؛ و به نسبت تعداد انسان‌ها، برداشت‌های مختلفی از خدا وجود دارد. دان کیوپیت از دو نوع تفکر نام می‌برد. تفکر اساطیری و جزمی که می‌توان آن را مبتنی بر اعتقاد رئالیستی دانست و تفکری که آن را عرفان ثانویت می‌نامد و می‌توان آن را بر پایه‌ی اعتقاد آنتی رئالیستی دانست. در تفکر اساطیری و جزمی قائل به وجود جهانی ماوراء این جهان، علت‌های ماوراء طبیعی و امور ماورائی است که نادیدنی است اما وجود دارد؛ به عبارت دیگر برای امور دینی قائل به عینیت در جهان خارج هستند و در رأس این امور، خدایی قرار دارد که امر مطلق و اولی است. او دارای قدرت و حاکمیتی است که کسی را یارای گریز از آن نیست؛ و ما بر پایه‌ی این برداشت به زندگی خود معنا می‌دهیم.

رئالیست‌ها، معتقد به جهانی غیر از جهان زیست ما هستند که حقایق امور و اداره جهان و به‌طور کلی نادیدنی‌ها متعلق به عالم بالا هستند؛ اما به باور کیوپیت تنها یک جهان وجود دارد و هیچ چیزی در بیرون از آن نیست و باورهای دینی در جهان زندگی انسان و در جهان زبان شکل گرفته است. کیوپیت با توجه به دیدگاه آنتی رئالیستی خویش معتقد است که هیچ خدایی بیرون و مستقل از زبان ما وجود ندارد. هیچ خدای متعالی و جهانی دارای نظامی معقول عینی و مستقل از زبان ما وجود ندارد. همه‌ی اندیشه‌های ما وابسته به زبان است.

در باور کیوپیت، دین و عقاید دینی ساخته و پرداخته انسان است بنابراین اموری موقت و تغییرپذیرند؛ چراکه این عقاید از ذائقه آدمی نشأت می‌گیرند و ذائقه آدمی

همواره در حال تغییر و تحول است و با تغییر آن، عقاید آدمی نیز دچار تغییر می‌گردد، بنابراین حساسیت و تعصب نسبت به آن‌ها بی‌مورد است. این نوع نگاه به تفکر انتقادی برمی‌گردد. تفکر انتقادی مبتنی بر نظریه است. در این تفکر شناخت بشر از جهان از طریق نظریات صورت می‌گیرد و نظریه‌ها نیز همواره در حال تغییرند، بنابراین تحول در عقاید دینی لابد، است. زبان، نقش معنا بخشی دارد و در امر شناسایی مدرسان است و شناخت و ادراک به واسطه نشانه‌های زبانی امکان‌پذیر است.

همچنین تبیین گشت که ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت، مبتنی بر مبانی فلسفی فلسفه جدید است و در جهانی شکل می‌گیرد که وجود، غایب گشته و موجود، به متعلق شناسایی صرفی تقلیل یافته که بر محور فاعل شناسا بشری ادراک می‌گردد؛ بنابراین خدا نیز، نه خدای حاضر جهان متقدم بلکه به مثابه متعلق شناسایی که ذات نهایی آن دور از دسترس بشر است و در پرتو مقولات فاهمه فاعل شناسا، معنا می‌یابد درک می‌شود. سپس ضمن اشارتی اجمالی به سه ساحت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت این مسئله مورد نقادی واقع گشته است و به این نکته پرداخته شده که نقد ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت و معرفت‌شناسی مدرن تنها در پرتو تأملات بشری دیگر و رای فاعل شناسا مدرن ممکن است.

در نقد و واکاوی ساحت وجود شناختی نظرگاه دان کیوپیت، چنین روشن شد که نظرگاه وی مبتنی بر نیست‌انگاشتن وجود و موجود و تحویل حقیقت به متعلق شناسایی صرف متعلق شناخت فاعل شناسای شناسنده است. در بسط نقد نیهیلیسم وجود شناختی مدرن، انتقاداتی در ابعاد فردی و اجتماعی رخ می‌نماید که عبارت از بی‌معنا شدن زندگی و نابسامانی‌های روحی بشر و آزادی و قدرت بی‌حدومرزی که حقیقت را به محاق می‌برد است.

در نقد و واکاوی ساحت معرفت شناختی نظرگاه دان کیوپیت، چنین بیان شد که ابتدای معرفت شناختی دان کیوپیت بر معرفت‌شناسی مدرن است. در نظام معرفت جدید، معرفت پیشین بشر فرو ریخته و بنیان معرفت مدرن، به فاعل شناسا استوار می‌گردد. چنانچه کیوپیت نیز بر شأن بشری شناخت و معرفت تأکید می‌کند. در معرفت‌شناسی دینی کیوپیت که در بستر معرفت‌شناسی مدرن شکل می‌گیرد، میان واقعیت معنوی و درک و برداشت‌هایی که از این واقعیت صورت می‌گیرد در یک چهارچوب کانتی تمایز و شکافی عمیق وجود دارد. در این نظرگاه معرفت و درک خدا، نه درک حقیقت خدا بلکه مبتنی بر نحوی پرسپکتیویسم و تفسیرگرایی فاعل شناسا محورانه است.

در نقد و واکاوی ساحت دین شناختی نظرگاه دان کیوپیت، چنین تبیین گشت که مبنای نظرگاه وی را می‌توان دین در اندیشه مدرن دانست. بنابراین در این نظرگاه خدا، امر قدسی و حقیقت متعالی، از جایگاه متعالی خود به بازنمود صرف تقلیل یافت فاعل شناسا فروکاسته شده و دین، دارای هویتی فرهنگی اجتماعی تلقی می‌شود. از دیگر انتقادات بیان شده به بعد دین شناختی آنتی رئالیسم می‌توان به تمییز میان واقعیت معنوی و برداشت‌هایی که از این واقعیت صورت می‌گیرد، همچنین تناظر حقیقت غایی در پس ادیان متکثر با نومن و تناظر ادیان مختلف با فنومن و تکثرگرایی آنتی رئالیستی دین مبتنی بر سوژکتیویسم در وجوه فردی و اجتماعی آن اشاره نمود که همه مبتنی بر مطلقیت انگاری فاعل شناسا محقق می‌گردد.

بنابراین نقد نظرگاه دان کیوپیت منفک از مبنای تاریخی آن، عمق و دقت کافی ندارد و شناخت آنتی رئالیستی دین و خدا در اندیشه دان کیوپیت با نظر بر این مبنای تاریخی ممکن است. باید توجه نمود که مواجهه مستقیم با امر متعالی و مقدس و یافت حقیقت

دین در زمانه پسا انتقادی مدرن تنها از گذار یافت حقیقت ممکن است. آیا خدا، انسان، متن، تاریخ، آموزه‌ها و سنن دینی واقعیتی و رای فاعل شناسا بشری ندارند؟ پاسخ بدین مسئله در نسبت با تاریخ ممکن است و به مبنای فهم آنکه پاسخ می‌گوید، برمی‌گردد. حال آیا و رای تاریخ مدرن انسانی هست که جهان را جز از مدار چشم فاعل شناسا بنگرد؟ اگر آری، نقد ایمان آنتی رئالیستی دان کیوپیت با افق نگاهی که وجود را نیست نینگاشته و موجود را جز از گذار یافت فاعل شناسا می‌فهد، ممکن است.

منابع

۱. تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه‌ی دین در قرن بیستم*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.
۲. جوردن، آن و لاکیر، نیل و تیت، ادوین (۱۴۰۲). *فلسفه‌ورزی درباره دین*. تهران: نشر نی.
۳. جهانگیری، محسن. (۱۳۶۹). *احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن*. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۹). *درباره غرب*. تهران: هرمس.
۵. سگال، رابرت (۱۳۹۱). *راهنمای دین پژوهی: آشنایی با ده رویکرد در مطالعه ادیان*. مترجمان: محمد حقانی فضل، محسن زندی. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۹). *تاملاتی بر ساحت قدس، وجود و تاریخ (ساحت قدس، جامعه و امر سیاسی)*. تهران: نقد فرهنگ.
۷. عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۰). *در جستجوی معاصریت*. تهران: نقد فرهنگ.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۴۰۱). *نقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری. چاپ هشتم. تهران: ققنوس.
۹. کیویت، دان (۱۳۹۶). *دریای ایمان*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
۱۰. کیویت، دان (۱۳۹۷). *عرفان پس از مدرنیته*. ترجمه الله کرم کرمی پور. تهران: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۱. گرنز، استنلی و اولسن، راجر (۱۳۹۰). *الاهیات در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: ماهی.
۱۲. گلدمن، لوسین (۱۳۹۴). *فلسفه روشنگری*. ترجمه شیوا کاویانی. چاپ سوم. تهران: اختران.
۱۳. مجتهدی، کریم (۱۳۸۸). *افکار کانت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مجتهدی، کریم (۱۳۹۰). *فلسفه نقادی کانت*. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
۱۵. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۸). *فرد و کیهان در فلسفه رنسانس*. مترجم یدالله موقن. تهران: ماهی.
16. Cupitt, D. (2001). *Taking leave of God*. SCm Press.
17. Cupitt, D. (1993). *Anti-Realist Faith. In Is God Real?* (pp. 45-59). London: *Palgrave Macmillan UK*.
18. Cupitt, D. (1984). *The Sea of Faith*. British Broadcasting Corporation. London.

19. Cupitt, D. (1990). *Creation out of nothing*. SCM Press, London.
20. Descartes, R. (2008). *Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*. Oxford University Press. USA.
21. Heidegger, M. (1977). The age of the world picture. In *Science and the Quest for Reality* (pp. 70-88). London: *Palgrave Macmillan UK*.

هگل ایرانی؛ گزارش و وصف خوانش سید جواد طباطبایی از گفت‌وگوی ملاصدرا و هگل

علی چاوشی* | سید محمدتقی چاوشی** | نصرالله حکمت***

چکیده

بیش از یک و نیم قرن از مواجهه ایرانیان با اندیشه هگل می‌گذرد. در این مدت، مراجع «ما» به هگل، تحولاتی داشته لذا بجاست پس از این همه هگل پژوهی، ترجمه هگل و هگل خوانی، دست به یک ارزیابی از نسبتی که با هگل ساخته‌ایم بزنیم و ببرسیم؛ آیا پس از این همه مدت، هگل را در سنت خودمان اخذ کرده‌ایم؟ به بیان دیگر آیا می‌توان در عداد سنت‌های تفسیری گوناگونی که از هگل وجود دارد مثلاً هگل راست و چپ و پیر و جوان و انگلیسی و فرانسوی و غیره، سخن از یک هگل ایرانی گفت؟ آیا اساساً امکان فهم هگل -ولو متفاوت از سایر فهم‌ها- برای ما گشوده است؟ پاسخ این پرسش‌ها ارجاع به تاریخ فلسفه و سنت فکری ما دارد. شاکله مفاهمی «ما»، باید ظرفیت شنیدن هگل و سخن گفتن با او را داشته باشد. این بیان آشکارا پرسش از معاصرت فلسفه اسلامی است. پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی خوانش‌هایی است که از اندیشه هگل در بستر فلسفه اسلامی رخ داده است. از آنجا که اندیشه ملاصدرا، تمامیت فلسفه ماست، خوانش‌های ما از هگل عمدتاً در بستر فلسفه ملاصدرا و در امتداد و بسط آن اندیشه، شکل گرفته است. لذا ما تمرکز خود را بر سنجش مواجهات صدرا با هگل قرار دادیم. سید جواد طباطبایی یکی از متفکران معاصر ایرانی است که دست به تطبیق‌هایی میان صدرا و هگل زده است. از همین رو توصیف مواجهه‌اش با هگل ضرور است و ما در پی آنیم تا بتوانیم به ارزیابی دقیق از یکی از مهم‌ترین هگل خوانی‌های ما در بستر سنت به تفکر درآمده شده ما یعنی فلسفه ملاصدرا برسیم و یکی از اضلاع کلان پروژه «هگل ایرانی» را تبیین نماییم.

کلیدواژه‌ها

هگل ایرانی، گفت‌وگو، هگل، ملاصدرا، ایده‌آلیسم، معقول بالذات، اتحاد عقل و عاقل و معقول.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات، گروه فلسفه، تهران، ایران. (chavoshi.ali@ut.ac.ir)
 ** استادیار گروه فلسفه غرب پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. پژوهشکده غرب‌شناسی و علم پژوهی. (m.tschawuschiihcs@ac.ir)
 *** استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی. (n_hekmat@sbu.ac.ir)
 (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶)

□ علی چاوشی؛ سید محمدتقی چاوشی؛ نصرالله حکمت (۱۴۰۳). هگل ایرانی؛ گزارش و وصف خوانش سید جواد طباطبایی از گفت‌وگوی ملاصدرا و هگل، فصلنامه حکمت اسراء، ۲، (۴۵)، ۱۴۳ - ۱۶۸. | doi: 10.22034/isra.2024.459842.1989

مقدمه

سیدجواد طباطبایی از جمله متفکران ایرانی است که بسیار به بحث از «ایران» پرداخته و «ایران» را مساله‌ای می‌داند که هر متفکر ایرانی می‌بایست نخست به آن پردازد تا امکان نظریه پردازی بیابد. از این رو محوری‌ترین نظریات او بحث «ایران‌شهری» و به تبع آن «نظریه انحطاط» است.

اندیشه سیدجواد طباطبایی، برای بحث در باب مساله ایران و نظریه انحطاط، از اندیشه تجدد و به ویژه فلسفه هگل بسیار یاری گرفته است. طباطبایی در فضای فکری ایرانی-اسلامی بالیده؛ ازین رو به ملاصدرا توجه بسیار دارد. البته این نکته برای کسی که دغدغه ایران دارد، دور از انتظار نیست. طباطبایی برای پیگیری پروژه مذکور، یعنی بحث در باب تاریخ سیاسی ایران، هگل و صدرا را مقابل هم می‌نشانند و می‌کوشد تا با نزدیک کردن زبان صدرا و هگل به یکدیگر این تحقیق را پیش برد. او اینکار را در دو مرتبه انجام می‌دهد؛ گاه می‌بینیم که سیدجواد طباطبایی مفردات فلسفه هگل و فلسفه صدرا را مقابل هم قرار می‌دهد و می‌کوشد تا اصطلاحات فلسفه هگل را با کمک اصطلاحات فلسفه صدرا معادل ساخته و به زبان قوم نزدیک سازد تا از این طریق امکان گفتگو فراهم شود. اما کار سیدجواد طباطبایی با در کنار هم قرار دادن صدرا و هگل در این نقطه به پایان نمی‌رسد بلکه به ویژه در فلسفه سیاسی‌اش که در کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط» آمده، زمانی که به نقد صدرا می‌پردازد نیز صدرا و هگل را در مقابل هم قرار می‌دهد. به این صورت که مبانی صدرا را بیان می‌کند و پس از آن با اتخاذ مبانی هگل به نقد صدرا می‌پردازد. پس سیدجواد طباطبایی هم در مقام تصور و هم در مقام تصدیق صدرا و هگل را تطبیق می‌دهد.

عمده منبع ما در برگرفتن نظریات سید جواد طباطبایی، مباحث تفسیر هگل کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» است و همچنین از درسگفتارهای ایشان تحت عنوان «تفسیر پدیدارشناسی روح هگل» که توسط مصطفی نصیری تقریر شده است، بهره می‌گیریم.

چرا هگل؟

سید جواد طباطبایی از جمله متفکرانی است که هم به سنت فلسفی ایرانی-اسلامی توجه دارد و هم به جریان فلسفه مغرب زمین^۱. وی حتی در برخی موارد از مرتبه توجه فراتر رفته و دست به تطبیق و معادل‌سازی اصطلاحات فلسفه هگل با فلسفه صدرا زده است تا از این طریق نشان دهد که این دو فیلسوف به هم نزدیک‌اند و از طریق این نزدیکی، نزدیکی سنت ما و مغرب زمین (تجدد) را پیش فرض گرفته و راه را برای خواندن و تفسیر سنت ما به مدد اندیشه‌های فلسفه مدرن، بگشاید. ما نیز که به دنبال نقد و بررسی ربط و پیوند برقرار کردن‌ها میان صدرا و هگل هستیم می‌توانیم به بررسی و تأمل در آراء سید جواد طباطبایی بپردازیم.

یکی از مسائلی که متفکران ایرانی در بحث از هگل با آن مواجه می‌شوند این است که چگونه می‌توانیم میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب ارتباط برقرار کنیم. طرح این مساله از وجوه مختلف ضرورت می‌یابد و اندیشمندان معاصر هریک و جهی را برای توجه به غرب - امتناع آن، پذیرش آن، دادوستد با آن - ذکر کرده‌اند.

۱. از آنجا که تعبیر «فلسفه غرب» در میان ما در تقابل با «فلسفه اسلامی» جا افتاده و حال آنکه هم فلسفه علمی واحد است؛ هم ما و فلسفه‌مان غیر غربی نیستیم؛ بهتر است آنجا که در فلسفه؛ می‌خواهیم دیگری را نشان دهیم؛ از تعابیر جزئی‌تر استفاده کنیم. برای نمونه: فلسفه یونان؛ قرون وسطی؛ عصر جدید؛ معاصر؛ قاره‌ای؛ آنگولاساکسون؛ یا نهایتاً مغرب زمین (به جای فلسفه غرب/ غربی).

سید جواد طباطبایی بر آن است که (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۴۷) ما اکنون، در وضعیت گذار، با بحران در بنیادها مواجهیم و البته این اختصاص به ما ندارد فی‌المثل فارابی، افلاطون و هگل نیز به مقتضای تمدن عصر خودشان به طرح پرسش درباره بحران در بنیادها پرداخته‌اند. هرچند مشخص است که پرسش فوق‌نظر به ویژگی‌های هر عصر، صورتبندی و پاسخ متفاوتی دارد اما در اصل پرسش تفاوتی نیست و در نتیجه ما نیز می‌توانیم به کار این متفکران مراجعه کرده و از آنها الهام بگیریم.

در نگاه اول ممکن است مراجعه به نگاه فارابی از آنجا که متعلق به سنت فکری خودمان است - به رغم فاصله زمانی که در این بین افتاده - قابل قبول‌تر به نظر برسد و یا حتی از آن رو که افلاطون تاحدی در این فرهنگ جذب شده ممکن است مخالفت کمتری با این قول که «اندیشه افلاطون و مطالعه آراء آن بر ما موثر است» شده باشد، اما مساله درباره هگل قدری متفاوت‌تر به نظر می‌رسد.

ممکن است این پرسش طرح شود که ما چه نسبتی می‌توانیم با آلمان داشته باشیم و در نتیجه چرا باید هگل را که نه به جهت نقطه آغاز بودگی‌اش اهمیت دارد و نه به جهت داشتن مساله مشترکی با او، مورد توجه و مطالعه قرار دهیم. در این صورت به نظر می‌رسد مطالعه هگل برای ما توجیهی نداشته باشد. طباطبایی در این باره به این مطلب استناد می‌جوید که هگل با مسائل کنونی ما بی‌ارتباط نیست آنچه هگل به آن پرداخته بحران در بنیادهاست و ما نیز با او در این امر مشترکیم پس باب مباحثه و گفتگو با هگل به روی ما بسته نیست.

همچنین (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۴۷) طباطبایی با تاکید بر این مطلب که ما جز در قالب مقولات غربی نمی‌توانیم پرسش خود در خصوص بحران فرهنگی‌مان را طرح کنیم،

نشان می‌دهد که ما از تفکر غربی بیگانه نیستیم و اگر بخواهیم رویکردهای غرب‌ستیزانه پیش بگیریم یا ارتباط خود را با اندیشه غربی انکار کنیم، اندیشه‌ورزی و تفکر برای ما ممکن نخواهد بود. و از این‌رو حسن نیت نسبی خود را نسبت به بکارگیری اندیشه‌های متفکران غربی نشان می‌دهد.

نیز این نکات گواه آن است که سید جواد طباطبایی دغدغه‌ها و انگیزه‌های خاص خود را برای پرداختن به هگل دارد و چنین نیست که هگل را به خاطر هگل و یا هگل را به خاطر اندیشه‌های فلسفی‌اش بجوید بلکه او دغدغه‌های خاص خود را در جامعه شناسی و سیر اندیشه ایرانی دارد در نتیجه مدام به رفت و برگشت بین اندیشه‌های ایرانی و غربی می‌پردازد تا بتواند مسائل و بحران‌هایی که در اندیشه ایرانی وجود دارد را بررسی و تدقیق کند. حاصل آنکه او نظر به دغدغه‌هایی که دارد برخی مولفه‌های خاص در اندیشه هگل را پررنگ می‌کند و می‌کوشد تا تناظر آن را با اندیشه صدرالدین شیرازی نشان دهد.

رتالیسم فلسفی به مثابه بنیاد انحطاط

یکی از مؤلفه‌هایی که نزد سید جواد طباطبایی اهمیت بسیار دارد ایدئالیسم است. البته بحث او در این باره تبعی است و به جهت اهمیت متافیزیکی این بحث به آن نمی‌پردازد بلکه او شهودی در این باره دارد که معضل علوم اجتماعی در کشورهای اسلامی از آن حیث است که نوعی رتالیسم را به عنوان مشرب فلسفی‌شان پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۲۱۵) این در حالی است که با ایدئالیسم بود که امکان طرح بحث از علوم اجتماعی پدید آمد. اما طباطبایی با توجه و تفسیر مبحث «اتحاد عاقل و معقول» صدرا می‌کوشد تا نشان دهد در فلسفه اسلامی امکانات بسط «ایدئالیسم» از پیش مهیا بوده است. گذشته از

گمانه‌زنی درباره اهداف و اغراض احتمالی‌ای که طباطبایی در بکار بستن این تطبیق‌ها داشته باید دید او تاچه میزان در این کار موفق بوده و آیا توانسته این قبیل تطبیق‌هایش را بر بنیاد محکمی برسازد یا خیر.

ایده‌الیسم هگل و اصالت معقول بالذات صدرا

از جمله چرخش‌های مهمی که با سیر تفکر فلسفی، در دوره مدرن رخ داد؛ تبدیل شدن آگاهی به موضوع آگاهی بود. طباطبایی از این تبدیل آگاهی به موضوع آگاهی با عنوان گسلی یاد می‌کند که امکانات زبانی ما ایرانیان تاب مواجهه و گفتگو با آن را ندارد، به عبارت ساده‌تر فلسفه ما در این سوی گسل باقی مانده و در نتیجه توانایی برقراری بحث با فلسفه هگل را ندارد (طباطبایی، بی‌تا، درسگفتارها: ص. ۶-۸). در واقع مسائلی که از این پس برای متفکران غربی مطرح می‌شود مسائلی نبوده‌اند که حکمای مسلمان به آنها پرداخته باشند و یا اصلا به عنوان مساله برایشان مطرح شده باشد. پس آنچه طباطبایی در تفکر غربی دنبال می‌کند و می‌کوشد تا آن را پررنگ کند دقیقا همین نقاط افتراق و تمایزها هستند. سید جواد طباطبایی از طریق تحلیل «ایدئالیسم» می‌کوشد تا نحوی تعامل و گفتگو میان هگل و فلسفه اسلامی نشان دهد.

چنانکه می‌دانیم فلسفه هگل، فلسفه ایدئالیستی است و از قضا نقطه‌ای است که در آن ایدئالیسم آلمانی به نهایت کمالش دست می‌یابد. طباطبایی بر آن است که می‌توان ایدئالیسم را معادل «اصالت معقول بالذات» دانست و ترجمه‌های دیگری مثل «پندارگرایی»، ناشی از جهل نسبت به فلسفه هگل است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۲۷۰).

در صورت گزیدن معادل «اصالت معقول بالذات» برای «ایدئالیسم» باید اشاره داشت که «ایده» به «معقول بالذات» و «ایسم» با «اصالت» در فلسفه صدرا تطبیق شده است. به

باور طباطبایی نزدیکترین بحثی که صدرا دارد و می‌توان آن را با ایدئالیسم همسو دانست، مبحث «اتحاد عاقل و معقول» است (همان: ص. ۲۰۸).

طباطبایی بر آن است (همان: ص. ۲۰۷) با کوجیتوی دکارتی بود که نخست بار علم، خود موضوع علم واقع شد چیزی که در فلسفه اسلامی رخ نداد و در نتیجه میان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی شکاف ایجاد شد. می‌توان گفت تا دوره دکارت، فلسفه اسلامی با فلسفه غربی شباهت‌هایی داشته و در گفتگو و تعامل با آن بوده است اما با دکارت و تحولی که در علم پدید آمد راه این دو سنت فکری جدا شد.

اتحاد عاقل و معقول به مثابه لم تطبیق

پس اگر بنا باشد مجدد تعاملی میان این دو برقرار شود باید با تکیه بر نحوه حصول علم باشد. طباطبایی با دست گذاشتن روی بحث «اتحاد عاقل و معقول» به مثابه نظریه علم ملاصدرا، می‌کوشد تا امکان یک چنین چیزی یعنی امکان تکیه بر نحوه حصول علم را محتمل نشان دهد و آن را قدمی در سیر به سمت ایدئالیسم و جدایی آن از رئالیسم نشان دهد و ازین رهگذر تعارض بنیادین آن را با فلسفه غرب برطرف کند.

اما چگونه می‌توان از «اتحاد عاقل و معقول»، «ایدئالیسم» استنباط یا استخراج کرد؟ سید جواد طباطبایی دست به تجزیه و تحلیل مصطلحات فلسفه اسلامی و فلسفه غربی می‌زند تا این تمنا را ممکن کند. مثلاً او (همان: ص. ۲۰۸-۲۱۲) بیان می‌دارد که عاقل به جهت آنکه در فلسفه صدرا عامل فعال است، آن را با سوژه^۱ یکی می‌گیریم. در ادامه طباطبایی با توضیح فرآیند حصول علم در نزد صدرا می‌کوشد تا دیدگاه خود را تبیین کند؛ صدرا در توضیح دلیل حصول علم از طریق اتحاد عاقل به معقول، معقول مورد بحث را معقول

بالذات می‌داند و مراد از آن همان صورت معقول حصول یافته در وعاء ذهن از معقول بالذاتی است که امر محسوس خارجی است (همان: ص. ۲۰۸). یعنی عاقل در وعاء ذهن صورت معقولی از معقول بالعرض می‌سازد و متعلق شناسایی را ایجاد می‌کند که با آن اتحاد دارد. طباطبایی معتقد است، این معقول بالذات شبیه به ایده^۱ هگل است که در آن وحدت میان نظر و عمل برآورده می‌شود (همان).

پس طباطبایی عاقل را با سوژه و معقول را با ابژه یکی می‌گیرد و می‌کوشد تا نشان دهد که زمانیکه صدرا از اتحاد عاقل و معقول سخن می‌گوید همان بازتاب و طنین ایده هگل را دارد که در آن سوژه و ابژه اتحاد می‌یابند. اما نکته آن است که در لسان و فکر هگل نمی‌توان سوژه و ایده را یکسان گرفت (اینود، ۱۳۸۹: ۵۸۹) چراکه نزد هگل روح و سوژه متمایز از هم اند یعنی روح با ایده مرتبط است و سوژه به مفهوم و به این ترتیب به «من» مرتبط است.

خلاصه آنکه در فلسفه هگل با چنین قطعیتی نمی‌توان میان سوژه و ایده نسبت برقرار ساخت و به دنبال آن حکم کرد که این همان اتحاد عاقل و معقول نزد ملاصدرا است. درست است که سوژه هگل در نهایت می‌تواند به روح برسد اما آنچه اهمیت دارد سیری است که سوژه در رسیدن به ایده از سر گذرانده است. اینکه طباطبایی کیفیت حصول علم در صدرا را بررسی کند به خودی خود جایگاه عاقل را در سیر در رسیدن به مطلق - اگر از اساس چنین سیری، چنانکه در فلسفه هگل رخ داده در اینجا نیز محقق شده باشد - نشان نداده است.

البته برای فهم بهتر چرایی ممانعت تطبیق «ایده‌آلیسم» با «اتحاد عاقل و معقول» یا

1. Idea

ترجمه آن به «اصالت معقول بالذات» باید به زمینه و زمانه خودمان برگردیم و این اصطلاحات را در متن فلسفه اسلامی بررسی کنیم. در دو بخش بعدی به همین امر خواهیم پرداخت.

اتحاد عقل و عاقل و معقول

به حسب اهمیت ویژه‌ای که مبحث «اتحاد عاقل و معقول» نزد صدرالمتالهین دارد، وی رساله‌ای مستقل با همین عنوان تالیف نموده است. در آن رساله، وی قاعده بسیط الحقیقه را به عنوان یکی از مبانی نظری پذیرش اتحاد عاقل و معقول عنوان می‌کند: «هر بسیط الحقیقه‌ای کل اشیاء وجودی است به جز آنچه که به نقص‌ها و عدم‌ها متعلق است» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۶: ص. ۵۰). فلذا عقل که بسیط الحقیقه است نیز، شامل تمامی اشیاء وجودی است.

پس از آن صدر اصل وحدت عقول را مطرح می‌کند و سنخ وحدت‌شان را غیر عددی و از سنخ وحدت مرسل نوعیه می‌شمرد. (همان: ص. ۵۵) سپس بیان می‌کند که «عقل بسیط تمام اشیای معقول است» (همان: ص. ۵۶) و ازین مقدمات نتیجه می‌گیرد: نفس انسانی می‌تواند جمیع معانی وجودی را درک، و با اتحادی معنوی با آن‌ها متحد شود، و می‌تواند عقل بسیط و عالم عقلی شود... نفس با هر صورت عقلی که آن را درک کند، متحد می‌شود. از این بیان، اتحاد نفس با عقل فعال لازم می‌آید که هر شیئی از این جهت در آن موجود می‌باشد مگر از آن جهت که چیزی از عقلیات درک نکرده باشد... پس ثابت و محقق شد که هر نفسی که صورت معقولی را درک کند، با اتحادی عقلی، و ازین جهت با عقل متحد می‌شود» (همان: ص. ۵۷)

بیان صدرالمتالهین در کتاب اسفار در خصوص اتحاد عاقل و معقول، اینگونه جمع بندی می‌شود: «حیثیتی که عین ذات آن است خواه تعقل کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد

یا نباشد و قبلاً گفته‌ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی هم‌تا و متكافی هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد... دیگران می‌گویند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد و تعقل چیزی جز همین انفعال نیست اما چیزی که ذاتا فاقد نور عقلی است چگونه می‌تواند صورت عقلی که ذاتا دارای وصف معقولیت است را درک کند مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند... در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصیل هیولی بواسطه صورت جسمانی است و هم‌چنانکه ماده خود بخود تعیینی ندارد نفس هم خود بخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی عاقل بالفعل می‌شود». (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۶۵-۱۶۸)

بحث از اتحاد عقل و عاقل و معقول اختصاص به صدرالمتألهین ندارد، حداقل به گواه ابن سینا در بخش طبیعیات کتاب شفا، فن ششم، مقاله پنجم، فصل ششم با عنوان «فی مراتب افعال العقل»؛ می‌دانیم (ابوعلی سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۲۱۲-۲۱۵) که برخی از فیلسوفان یونانی بر آن بودند که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن اتحاد می‌یابد. هرچند که خود ابن سینا بر این دیدگاه خرده می‌گیرد و آن را باطل می‌یابد. اما ابن سینا نیز این عدم امکان اتحاد میان عاقل و معقول را منحصر بر علم حصولی می‌داند و درجایی که از علم حضوری به نفس، سخن گفته می‌شود منکر این اتحاد نیست. پس آنچه درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول محل نزاع است مربوط به علم حصولی می‌شود و این ناشی از دیدگاه صدرا است که این اتحاد را از قلمرو علم حضوری خارج می‌کند و بر مطلق ادراک بکار می‌بندد. و این خلاف سنت رایج است چراکه پیش از صدرا حکما بر آن بوده‌اند که در علم حصولی واقعیت علم مغایر با واقعیت معلوم است و به دنبال آن بحث نظریه مطابقت علم با نفس الامر (معلوم) پیش می‌آمد و به تبع، تحلیل مفهوم «معلوم»، سخن از اقسام معلوم یعنی معلوم بالذات و بالعرض به میان می‌آمد.

معقول بالذات و معقول بالعرض نزد صدرالمتالهین

نظر صدرالمتالهین در باب معقول بالذات^۱ چنین است: «ان المعقول بالذات وبالفعل لا شان و لا حیثیه له الا المعقولیه و المعقولیه عین ذاته الوجودیه و انه المعقول و ان فرض عدم جمیع اغیاره لانه وجود نوری و علمت ان الوجود النوری علم و معلوم بالذات».

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۱۴)

عبارت زنوزی در باب معقول بالذات نیز ازین قرار است: «معقول بالذات آنست که صورت عینیه آن بعینها، صورت علمیه‌اش باشد، به عبارت دیگر، معقول بالذات آنست که در منکشف بودن و حاضر شدن در نزد عقل بالذات به امر خارج از ذات خود، محتاج

نباشد». (الزنوزی، ۱۳۶۱، ص. ۲۸۲)

جوادی آملی از شارحان صدرا در این باب می‌گوید: «اهل تحقیق صورت علمی را معقول بالذات دانسته و آنچه را در خارج است معقول بالعرض گفته‌اند... معقول بالذات بودن صورت حاصله در عقل به این معناست که نفس، جهت تعقل آن صورت، نیاز به

انتزاع صورت دیگر ندارد». (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج. ۱، بخش ۲، ص. ۳۵۸)

۱. از عباراتی که در باب معلوم بالذات و بالعرض و ایضا؛ معقول بالذات و بالعرض نقل شد، چنین می‌نماید که معلوم بالعرض و معقول بالعرض، یکی هستند و هر دو دلالت بر خارج می‌نمایند. در خصوص معقول و معلوم بالذات نیز می‌توان گفت که این دو هم یکی هستند و هر دو دلالت بر صورت ذهنی ما از خارج دارد. اما اگر بخواهیم دقت بیشتری به خرج دهیم، نسبت معلوم و معقول، عموم و خصوص مطلق است و گستره دلالت معلوم، بیش از معقول است. در بحث «اتحاد عاقل و معقول»، این بحث تا پیش از صدرالمتالهین با همین عنوان، طرح و احیاناً نقد می‌شد اما ملاصدرا تعدداً تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» را به کار می‌برد تا این بحث «اتحاد» را در سطح عقل و معقولات منحصر نکند. زیرا صدرا حتی در سطح محسوسات هم قائل به اتحاد حاس و محسوس است، لذا تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» را که تعبیر عام‌تری است و شامل همه مراتب علم-از محسوس گرفته تا معقول-می‌شود را برای تعبیر سابق یعنی «اتحاد عاقل و معقول» به کار می‌برد و چون واسطه و شرط این اتحاد هم در نظر ملاصدرا، خود عقل (یا به طور کلی‌تر، خود علم) است، تعبیر «اتحاد علم و عالم و معلوم» را به کار می‌برد. از همین رو، به جای معقول بالذات و معقول بالعرض، که از مفاهیم کاربردی این بحث هستند، از اصطلاح کلی‌تر معلوم بالذات و معلوم بالعرض استفاده می‌کند.

بنا بر قاعده مشهور «تعرف الاشیا باضدادها» رواست تا برای فهم بهتر معقول بالذات، به بررسی قسیم آن که معقول بالعرض است نیز پردازیم. آشتیانی می‌گوید: «المراد من المعقول بالعرض هی الموجودات الخارجیه العینیه الموجوده بوجوداتها الخاصه الفرقانیه». (آشتیانی، ۱۳۷۲: ص. ۲۱۹) مراد آشتیانی آنست که معقول بالذات همان شی یا عین خارجی است که علم عالم به آن «با واسطه» است و معقول خواندن آن، مجازا و به تبع معقول بالذات است. «آنها(قدما) می‌گفتند ما دو معقول داریم: معقول بالذات و معقول بالعرض. معقول بالعرض که وجود عینی اشیا است هیچ وقت با ذهن ما متحد نیست».

(مطهری، ۱۳۹۹: ص. ۳۵۲)

علیرغم آنکه ابتدا به نظر می‌رسد بحث از معلوم بالذات و معلوم بالعرض، بحث از ثوابت فلسفه اسلامی است و نزد همه حکما، معنایی تقریبا یکسان دارد اما باید گفت که به تبع تفاوت نظری که در باب چیستی علم و چگونگی حصول آن، میان حکما وجود دارد، تلقی‌ها از این دو مفهوم نیز متفاوت است.

تا پیش از صدرالمتألهین و به خصوص نزد مشائون نظر این بود که وقتی عالم با معلوم مواجه می‌شود اگر آن معلوم، معلوم باواسطه بود آن را معلوم بالعرض می‌خوانیم که این معلوم علم حصولی است و اگر آن معلوم بی‌واسطه بود، معلوم بالذات است. «ابن سینا و به خصوص خواجه نصیرالدین طوسی که نظریه تجرید را می‌پروراند و تبیین می‌کند، ادراک را حاصل انتزاع صورت شی خارجی و حلولش در نفس می‌داند و آن را دارای مراتبی می‌داند که به ترتیب انتزاعش کامل تر شده تا به صورت یا ماهیت محض شیء نائل آید». (مطهری، ۱۳۶۷: ج. ۳، ص. ۹۲)

به عقیده صدرا آنچه بی‌واسطه معلوم است «معلوم بالذات» است. و مقصود از

بی‌واسطگی معلوم بالذات، این است که معلوم بودن این امر وابسته به معلوم بودن امر دیگری نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۱۵۱). در غیر این صورت، هر معلومی برای پیدایی به معلوم دیگری وابسته شود و جملگی معلومات، بالعرض گردند و سیر معلومات ما دچار تسلسل شود و علم ناممکن گردد. پس ضرور است که سیر معلومات بالعرض، در یک معلوم بالذات، ثابت شود.

براساس این تعبیری که از معلوم بدست داده شد فلاسفه برآن‌اند که در ارتباط با واقعیت خارجی علم به وساطت صورت ذهنی با معلوم اتحاد می‌یابد به عبارت دیگر با «معلوم بالعرض» سروکار داریم اما در اینجا مساله خود صورت ذهنی است که چه وضعیتی پیدا می‌کند و مورد اختلافی صدرا با پیشینیان در همینجاست. چراکه پیش از صدرا بر آن بودند که صورت ذهنی برای پرهیز از تسلسل باید معلوم بالذات باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۹، ص. ۷۲).

صدرا اما بر آن است که (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۶، ص. ۳۲۴) صورت ذهنی معلوم بالعرض است اما آنچه واسطه قرار می‌گیرد خود علم است و اشاره می‌کند که علم خود معلوم بالذات است براین اساس دیگر اشکال تسلسل نیز متوجه معلوم بالعرض بودن صورت ذهنی نمی‌شود.

از آنجا که نظر صدرالمتهین در باب چیستی علم و چگونگی شناخت، با پیشینیانش تفاوت دارد، چنین به نظر می‌رسد که حتی خود صور ذهنی اشیاء خارجی نیز به اتفاق اشیاء خارجی، معلوم بالعرض هستند و یگانه چیزی که بالذات معلوم یا معقول است، خود علم است. صدرا در اینباره می‌گوید: معلوم بالذات، آن امر واحد بسیط است و معلوم بالعرض: آنچه وی را از معقولات برانگیخته شده‌ی او لازم می‌شود، مانند علم

به افراد انسان، از علم به وصف عنوانی او و مانند علم به فروع - از علم اصل - نه مانند علم به اجزای حد از علم به محدود، برای اینکه حد و محدود ذاتا متحدند و از حیث اعتبار مختلف. برای اینکه تفاوت به اجمال و تفصیل در اینجا فقط به واسطه‌ی دو گونه‌ی ادراک

می‌باشد نه به سبب امری در ادراک کننده. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ص. ۲۰۲)

بر اساس خلاصه‌ای که از دو مبحث «اتحاد عقل و عاقل و معقول» و «معقول بالذات و بالعرض» نزد صدرالمتالهین ارائه شد، باید گفت که هر دوی این مباحث ذیل بحث از «ماهیت علم» شکل می‌گیرد و این بحث نزد ایشان کاملا جنبه هستی‌شناسانه دارد. این تذکر در نقد رویکرد سیدجواد طباطبایی حائز اهمیت است.

نتیجه‌گیری

طباطبایی در تطبیق هگل با ملاصدرا کارش را به بحث از ایدئالیسم محدود نمی‌سازد بلکه در بحث حرکت نیز این تطبیق را انجام می‌دهد. طباطبایی «خودجنبشی»^۱ در فلسفه هگل را همان حرکت جوهری در فلسفه صدرا می‌داند چراکه به نظر او اینکه هگل عامل حرکت را به درون منتقل می‌کند چیزی نیست مگر حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مطرح شده است (طباطبایی، بی‌تا، درسگفتارها: ص. ۷۶).

طباطبایی همچنین از مهم‌ترین عناصر فلسفه هگل یعنی دیالکتیک نیز سخن گفته است. طباطبایی دیالکتیک را سیر تکوینی امور از مراحل مختلف تعریف می‌کند و تاکید می‌کند که در این سیر صورتهای اولیه امور حل شده و از بین می‌رود و صورتهای کامل بعدی ظاهر می‌شوند (همان: ۳۱). در اینجا طباطبایی دست بر مولفه‌ای گذاشته است که تمام فلسفه هگل را در برمی‌گیرد. اصلی که همیشه از آن حیث است که تضاد را اصل قرار می‌دهد و درعین حال اجازه نمی‌دهد تضاد بی‌آنکه وحدتی حاصل شود باقی بماند بلکه به مدد دیالکتیک رفع تضاد می‌کند. بنا به آنچه از سیاق هگل بدست می‌آید ما در سیر دیالکتیک با بسط پیشرونده آگاهی مواجهیم و این به معنای رفع تضادها می‌تواند باشد.

آنچه در این مسیر مشکل می‌نماید این است که آیا ما باید به زبان هگل متعهد باشیم و فلسفه او را با اصطلاحات خودش بخوانیم یا آنکه آن را باید در قالب مصطلحات فلسفه خود درآوریم؟ یا اینکه اساسا آیا می‌توانیم فلسفه هگل را بدون آنکه به زبان خود درآوریم فهم کنیم و یا بالاتر از آن با آن نسبتی بیابیم؟ اما باید توجه داشت با درآوردن دیگری به زبان خود عمده کاری که صورت می‌گیرد اثبات حقانیت فکر خودمان نباشد. خلاصه آنکه

مصطلحاتی که در فلسفه مغرب زمین به نحو عام و فلسفه هگل به نحو خاص مطرح می‌شوند بار معنایی خاص خود را دارند که سیر مختص خود را در سنت تاریخی خودشان طی کرده‌اند و عمدتاً چنین معادل‌گزینی‌هایی بی‌اعتنایی به روح اندیشه در زبان خواهد بود. البته عکس این مطلب درباره سنت فکری اسلامی نیز صدق می‌کند.

مصطلحاتی که صدرا به کار می‌برد صرفاً واژگانی نیستند که حاصل جعل و استفاده دلبخواهی توسط فیلسوف باشند بلکه سیر خود را در نزد صاحبان اندیشه طی کرده‌اند و جایگاه خود را در ساختمان اندیشه دارند در نتیجه چنین معادل‌گزینی‌هایی می‌تواند به معنای تهی کردن آن مفاهیم از بار معنایی و تاریخی‌شان باشد. در چنین حالتی معادل‌گزینی تطبیقی نه تنها فایده‌ای ندارد بلکه به معنای ذبح کردن هر دو سنت فلسفی خواهد بود.

در نتیجه وقتی طباطبایی سوژه را معادل عاقل و ایدئالیسم را معادل اصالت معقول بالذات می‌گیرد این مفاهیم را از بار معنایی‌شان تهی می‌کند. خود طباطبایی به مشکلاتی که سر راه مطالعه هگل به زبان فارسی وجود دارد واقف است و تصریح می‌دارد که (همان: ۸-۶) امکانات زبانی ما تا فلسفه دکارت و کمی پس از او را پوشش می‌دهد اما در قرن نوزدهم گسلی باز می‌شود که ما هرگز نتوانستیم از آن عبور کنیم. اشاره به این مطلب که امکانات زبانی ما مربوط به آن سوی گسل است به نحوی توجیه‌گر این مطلب خواهد بود که ما نمی‌توانیم با داشته‌ها و زبانی که پیشتر با آن می‌اندیشیدیم به فلسفه هگل ورود یابیم. در عین حال می‌بینیم طباطبایی، به رغم ادعای خود درباره زبان فارسی و توانمندی‌های آن، با نظر به فلسفه صدرا و یا حتی عرفان اسلامی دست به مطالعه و بازخوانی فلسفه هگل می‌زند و هگل را تحت لوای فلسفه و عرفان اسلامی تفسیر می‌کند. اکنون می‌بایست به تفسیر طباطبایی از ایدئالیسم پردازیم. نخست تذکر این نکته

ضروری به نظر می‌رسد که ایدئالیسم به خلاف ادعای طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ص. ۲۰۸) مقابل رئالیسم قرار نمی‌گیرد بلکه فیلسوف از اساس و بنیان نمی‌تواند غیر واقع‌گرایانه سخن بگوید و ایدئالیسم در واقع در برابر ماتریالیسم قرار می‌گیرد.

در عصر روشنگری، نقادی عقلانی و ناتوریالیسم علمی دو اصل بنیادین به شمار می‌رفتند اما با بسط تمام ظرفیت‌های این دو اصل نهایتاً بحران روشنگری از دل این اصول برآمد که یکی شکاکیت و دیگری ماتریالیسم بود. فیلسوفان این دو این بحران را بسیاری جدی گرفتند و نظریات خود را به نحوی شکل دادند که در عین حفظ اصول روشنگری این بحران‌ها و به خصوص ماتریالیسم را دفع کنند. به نقل از بیزر؛ کانت، فیشته و رمانتیک‌ها با طرح ایدئالیسم استعلایی، ایدئالیسم اخلاقی و ایدئالیسم مطلق همگی در مسیر رفع بحران ماتریالیسم می‌کوشیدند (آمریکس، ۱۳۹۸: ص. ۳۲). پس در تقابل قرار دادن ایدئالیسم با رئالیسم خالی از اشکال نیست چراکه جدا از زمینه‌های تاریخی بحث هیچ فیلسوفی نمی‌پذیرد که در تقابل با واقعیت می‌اندیشد بلکه برای او ایدئالیسم عین رئالیسم است.

نخست آنکه معقول بالذات نزد صدرا صورت ذهنی شی خارجی است. یعنی میان ذهن و عین تمایز و انفکاک وجود دارد و صورت ذهنی در مطابقت با امر خارجی است، به عبارت دیگر همچنان عالم خارجی بیرون از ذهن وجود دارد. درحالیکه در فلسفه هگل به جهت بسط سوپژکتیویته دیوار بین ذهن و عین شکسته شده و دیگر بحث مطابقت مطرح نیست. یعنی همه چیز در فلسفه هگل به نحو درون‌ماندگار^۱ تحقق می‌یابد. در نتیجه اگر صورت ذهنی از مراحل شناخت هگل حذف شود؛ با تعبیر فلسفه صدرا ما دیگر در فلسفه هگل معقول بالذات نخواهیم داشت بلکه صرفاً با معلوم

1. imanant

بالعرض سروکار خواهیم داشت و به بیان دقیق تر؛ اصل این تقابل و دوگانه معقول بالذات و بالعرض برداشته می شود و این هر دو در آن فلسفه یکی می شود و ما می دانیم که در فلسفه هگل؛ تمامی این قبیل دوگانه ها به وحدت و آشتی می رسند و این خاصیت عقل نظوروز^۱ است.

اما به زعم هگل ما با تحلیل دیالکتیکی از اشیاء آنها را می شناسیم و این متفاوت است با کسب صورت ذهنی از اشیاء، چراکه تحلیل دیالکتیکی از سنخ فعل است و متفاوت است با صورت ذهنی که صدرا به عنوان معقول بالذات از آن سخن می گوید. نتیجه آنکه طباطبایی از بن مجاز نیست که بحث های هستی شناختی فلسفه اسلامی را با فلسفه هگل یکسان بینگارد و بگوید ایدئالیسم همان اصالت معقول بالذات است. زیرا ارائه چنین دیدگاهی به معنای نادیده گرفتن مبانی و ساختار مختلف تفکر فلسفی هگل و صدرا است.

در بحث حرکت نیز مساله این است که در نزد صدرا حرکت امری است ذاتی نه عرضی و در نتیجه حرکت امری است ذاتا ضروری نه امکانی یعنی حرکت بالضروره رخ می دهد و در نتیجه از آن رو که مناط نیاز به علت، امکان است پس نیازی به ذکر و تحقیق در عامل حرکت وجود نخواهد داشت و این همان مطلبی است که طباطبایی در این معادل سازی به آن توجهی ندارد. به عبارت دیگر طباطبایی در بحث از حرکت در فلسفه ملاصدرا نمی تواند از عامل درونی حرکت سخن بگوید چراکه صدرا حرکت را ضروری می داند و تنها چیزی نیاز به علت دارد که امر امکانی باشد و امر ذاتی و ضروری بی نیاز از علت است^۲ پس بحث از علت و عامل حرکت در فلسفه صدرا متفی خواهد

1. spekulativ

۲. بنابر قاعده ذاتی لایعلل. (دینانی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۰۹)

بود و او از این طریق نمی‌تواند میان صدرا و هگل تطبیق ایجاد کند.

البته بحث در اینجا خاتمه نمی‌یابد چراکه نزد حکمای مسلمان جمع محرک و متحرک در یک امر واحد مستلزم تناقض و محال است یعنی امر واحد در عین حال نمی‌تواند هم حیثیت فعل را داشته باشد و هم حیثیت قبول فعل را مگر از راه تعدد حیثیات در مقام تحلیل عقل که طباطبایی به این وجه نظر ندارد. در نتیجه به فرض آنکه بتوان پذیرفت که در حرکت جوهری می‌توانیم از فاعل حرکت سخن بگوئیم - که نمی‌توانیم - این فاعل حرکت نمی‌تواند توامان قابل حرکت نیز باشد. خودجنبشی چنانکه گفته شد عامل حرکت را از بیرون به درون می‌آورد و این در تقابل با حرکت جوهری قرار می‌گیرد که فاقد عامل و علت حرکت است، در نتیجه خودجنبشی نزد هگل را نمی‌توان با حرکت جوهری صدرا یکی دانست.

چنانکه در بحث دیالکتیک دیدیم طباطبایی از آن به عنوان سیر تکاملی آگاهی یاد می‌کند که در اثر آن با آمدن دقیقه جدید دقیقه قبلی حذف می‌شود اما در این قرائت از دیالکتیک اهمیت و جایگاه آفهبونگ^۱ نادیده گرفته شده است. آفهبونگ به معنای حفظ و حذف توامان است شبیه مفهوم فنا در عرفان که توام با بقا در سطحی بالاتر است. یعنی چنین نیست که با رسیدن به دقیقه جدید آنچه پیشتر داشتیم کاملاً حذف و نابود شود بلکه تمامی وجوه مثبت آنات و دقایق قبلی در دقیقه جدید به نحوی پیچیده‌تر عصاره‌گیری شده و حضور دارند و در عین حال در اثر سیری که در این مراحل پیدا کرده

۱. *Aufhebung* را مرحوم عنایت به «انحلال» برگردانده (استیس، ۱۳۹۲)؛ که واجد دو معنا از سه معنای این واژه است. هم به معنای حذف و حل شدن صورت اولیه. هم به معنای حفظ شدن امر محلول در حلال که صورت بالاتر است. اما معنای سوم را که برکشیده شدن و پیچیده‌تر شدن و نوعی تکامل است را نمی‌رساند. واژه «رفع» هم معنای اول و سوم را دارد و معنای دوم را ندارد. برگردان فارسی «برداشتن» نیز معنای دوم و سوم را دارد و معنای اول را نمی‌رساند. لذا نگارنده به همان صورت آفهبونگ آورده است.

اند با آنچه در آغاز بودند متفاوتند. کوتاه سخن آنکه طباطبایی با تاکید بر حذف یک دقیقه در صورت آمدن دقیقه بعد از سیاق سخن هگل خارج شده است.

گذشته از آنچه در باب دیدگاه طباطبایی در تطبیق و گفتگوی هگل و صدرا، در حیطه مفردات، شرح و نقد شد، وی در *زوال اندیشه سیاسی ایران* می‌کوشد تا با اخذ مبانی هگل، نظریه سیاسی صدرا را نقد کند و در نتیجه گفتگوی هگل و صدرا را در حیطه تصدیقات نیز وارد می‌سازد. طباطبایی بر آن است که هیچگاه نسبت به جایگاه فلسفه صدرا در اندیشه فلسفه ایرانی تامل جدی نشده است و دشواری کار نیز بیشتر ناشی از تفاسیری از فلسفه صدرا است که در نتیجه آن آراء صدرا بدل به ایدئولوژی شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۳۳۶). طباطبایی با طرح این نقد جای آن را باز می‌کند که از دیدگاه خودش درباره جایگاه صدرا در تاریخ اندیشه ایرانی سخن بگوید. طباطبایی در این اثر بر آن است تا دیدگاه خود با عنوان نظریه انحطاط را شرح و بسط دهد بر اساس این نظریه ملاصدرا نیز در سیر انحطاط اندیشه ایرانی جای می‌گیرد. طباطبایی نظر به سیر اندیشه غربی بر آن است که صدرا میراث‌دار سنتی بود که در آن در دوگانه عقل و شرع، شرع را مقدم می‌داشتند و این تصوف بود که با رواج خردستیزی راه اندیشه خردگرا را فروبست. گویی صدرا نیز وامدار چنین فضا و شرایطی است پس خرد در فلسفه او نیز دچار انسداد می‌شود. اما به نظر می‌رسد آنچه نیاز به توضیح بیشتر دارد از این قرار است که چگونه یک جریان فلسفی می‌تواند خردستیز باشد و توامان فلسفه باشد پس به نظر می‌رسد طباطبایی با بیان ادعای اول بنای آن را دارد تا نشان دهد اندیشه صدرا از آن حیث که خردستیز است، هرچه هست فلسفه نیست. طباطبایی بر آن است که صدرا کوشید تا عرفان را جایگزین تصوف و شریعت باطنی را جایگزین شریعت ظاهری کند اما با اینحال

همچنان در گیر همان جریان‌های خردستیز بود. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۳۳۶ و ۳۳۷)

نظر به آنچه طباطبایی در *زوال/اندیشه سیاسی* (همان) نشان می‌دهد، او باید اثبات کند که نحوه تأثیرپذیری صدرا از جریان‌های خردستیز پیشین و معاصرش به چه نحو بوده است. اگر بگوئیم این سخن از آن حیث قابل توجیه است که فیلسوفان فرزند زمانه خود هستند با آنکه سخن اشتباهی بر زبان نیاورده‌ایم کماکان این اشکال باقی است که نحوه و میزان اثرپذیری فیلسوف از فضای فکری معاصرش چگونه دریافته می‌شود. پس ما در اینجا حکمی کلی در دست داریم «فیلسوفان فرزند زمانه خویش‌اند» که همین گزاره می‌تواند ما را در یافتن چگونگی نضج و شکل‌گیری جریان‌های فکری یاری رساند اما این گزاره به تنهایی کافی نیست بلکه پژوهشگر و اندیشمندی که در این حوزه فعالیت می‌کند باید به آراء و آثار فیلسوف محل تحقیق نیز مراجعه کند. تنها در این صورت است که می‌توانیم بگوئیم صدرا چگونه امتداد جریان فکری خردستیز و میراث‌دار آنهاست. در این راه هرچند بررسی و مطالعه تاریخی تعاقب و توالی وقایع تاریخی می‌تواند به پژوهشگر چشم‌انداز واضح‌تری در پیشبرد تحقیق‌هایش بدهد اما به تنهایی کافی نیست. در ادامه طباطبایی بر آن است که صدرا با تکیه صرف به مباحث معاد جسمانی به معاش توجه نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۳۳۹) بنابراین در حوزه اندیشه سیاسی نیز ناتوان است. به زعم طباطبایی این ناتوانی از آن جهت است که صدرا برای به کنار زدن فضای حاکم که همان شریعت ظاهرگرا و تصوف بود خود دچار پاسخ‌گویی به همان مسائل شد و نتوانست آنچه بن و بنیاد آن مسایل است را دریابد و نقد کند.

طباطبایی در تقریر از نظریه انحطاط تقدم را به اندیشه می‌دهد و بین نظر و عمل پیوند می‌زند در اینجا طباطبایی تحت تأثیر فلسفه هگل است که عمل را موخر از اندیشه

می‌داند و زوال و انحطاط را درجایی می‌یابد که اندیشه مقدم نباشد. و حتی بر آن است که نداشتن نظریه انحطاط خود گواه انحطاط است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص. ۱۴). طباطبایی با لحاظ کردن سیر تاریخی در پیشروند اندیشه بر آن است که با عدم لحاظ کردن انحطاط - که خود بخشی از این پیشروند است - امکان سیر و برون رفت از انحطاط ممکن نخواهد شد. نخست آنکه صدرا چندان به اندیشه سیاسی توجه ندارد و این به جهت پذیرش مبانی تشیع است و از سوی دیگر به جهت آنکه در فضای خردستیز ناشی از اندیشه‌های متصوفه می‌اندیشد نمی‌تواند خارج از جریان حاکم قدم بردارد. از این رو صدرا نیز ذیل جریان انحطاط قرار می‌گیرد چراکه با عدم توجه به جریان سیر اندیشه و درنیافتن انحطاط و بنیاد آن در همان جریان باقی می‌ماند.

طباطبایی با لحاظ کردن دیالکتیک هگل به داوری اندیشه‌های سیاسی صدرا و نحوی تطبیق غیر مبنایی صدرا با هگل پرداخته و نهایتاً به این نکته رسیده است که صدرا از آنجا که به نحوه سیر دیالکتیکال آگاهی توجه نکرده است محکوم به باقی ماندن در گفتمان انحطاط شده و در ارائه فلسفه سیاسی ناتوان است.

به عنوان جمع‌بندی، باید به پرسش آغازین این تحقیق رجوع و پرسیده شود: آیا گفت‌وگویی، وصلتی و النهایه نسبتی میان ما (صدرالمتألهین) و هگل، به وساطت سیدجواد طباطبایی رخ داده است؟ گفت‌وگو غیر از استفتاء است که در آنجا؛ طلب حکم می‌شود و پرسنده صرفاً سائل و دریافت‌کننده مونولوگ مفتی است. نیز گفت‌وگو نمی‌تواند غرضی بیرونی داشته باشد. این «نمی‌تواند» هم به نحو متدیک بر گفت‌وگو تحمیل نشده است بلکه اقتضای گفت‌وگو بل، عبارت اخری آنست. گفت‌وگو در کار وصلت طرفین مکالمه/ محاوره است از طریق کلمه/ لغت/ لوگوس. لوگوس نیز مقام

جمع‌الجمع و گردآوری است. ازین رو همه دور کلمه واحد حلقه می‌زنند. پس مکالمه نمی‌تواند غایتی بیرونی و غیر از کلمه‌ای که در-میان است، داشته باشد. و اگر چنین مکالمه‌ای در کار باشد، وصلت و نسبت هم در پی و میان طرفین کلمه برقرار است؛ حتی پیش از به آوا در-آمدن کلمه از زبان طرفین. مراد آنست که هیچ تقدم و تاخیری میان مکالمه و نسبت-داشتن نیست. این هر دو با هم و یکی است. پس اگر طرفین گفت‌وگو غرض و نیتی غیر از کلمه‌ای که در-میان است داشته باشند؛ اساساً نه نسبتی درکار است و نه گفت‌وگویی.^۱ پس پاسخ به پرسش اینگونه مسائلی مستلزم بررسی اغراض^۲ و نیات مولف - در اینجا طباطبایی - است.

ممکن است این اشکال پیش آید که مناط ما برای گفتگو و نسبت داشتن -و حتی تفکر؛ که به قول گادامر تفکر چیزی جز گفت‌وگو با هستی نیست (گروندن، ۱۳۹۵: ص. ۱۹۷) - مناطی سخت‌گیرانه و انتزاعی است و با فرزند زمانه خود بودن که رسالت متفکر است، ناسازگار است. پاسخ این اشکال آنست که متفکری فرزند زمانه خویش است که پیشاپیش پرداختن به مسائل فرهنگی، دریافتی از بنیاد دوره‌اش داشته باشد. چنین تذکری به بن؛ چنین بن-یادی؛ ممکن نیست جز از طریق تعلیق مسائل فرهنگی و عبور از صور ماهوی‌ای که مصادیق انضمامیت می‌پنداریم به ساحت کلمه حق و رخ-یابی و دیدارشناسی آن از طریق مکالمه‌ای حقیقت‌جویانه که متکی به هیچ غرضی جز خود کلمه، نباشد. بعد از این سفر/معراج است که متفکر می‌تواند به تایید نظر حل معماهای فرهنگی نماید.

۱. ازین عبارات درمی‌آید چرا در چنین تحقیقی، نیاز رجوع مستقیم به آثار هگل یا ملاصدرا نیست. زیرا اصل پرسش، در ساحت پیشامفهوم/پیشامتن شکل گرفته و ناظر به امکان وقوعی چنان «نسبت‌داشتن» و «گفت‌وگویی» است.
۲. مقصود من از «اغراض» همان دلالتی است که فارابی ازین ورنام در رساله «اغراض مابعدالطبیة ارسطو» مراد داشته است.

از عبارات و فقراتی که از طباطبایی نقل شد؛ چنین برمی آید که او دغدغه‌ای بیرونی و غیرکلمه‌ای یا غیرلوگوسی دارد. دغدغه و غرض و نیت طباطبایی از کنار هم نشان‌دهنده ملاحظه و هگل، باز کردن راهی برای تحقق مدرنیته و لوازمش - از قبیل علوم اجتماعی و تفکر سیاسی - از دل سنت اندیشیده شده (ملاحظه‌را) است؛ دغدغه‌ای روشنفکرانه، مصلحانه و ایدئولوژیک که فارغ از خوب یا بدش؛ فارغ از ضروری بودن یا نبودنش؛ در پی غرض درونی کلمه حق نیست. طباطبایی در کار تلاشی دو سویه برای آشتی دادن یا وصلت اجباری ملاحظه‌را و هگل است. از طرفی ملاحظه‌را را هگلی کند و از طرفی هگل را صدراایی کند تا این رهگذر به مطلوب خویش که ممکن کردن مدرنیزاسیون ایرانی و تولد علوم اجتماعی و اندیشه سیاسی مدرن است، دست یازد. تمام مکتوبات طباطبایی در کار این اهداف است؛ بنیانگذاری علوم اجتماعی مدرن ذیل سنت خودمان؛ بنیانگذاری اندیشه سیاسی مدرن ذیل سنت خودمان و هموار کردن راه یک مدرنیزاسیون ایرانی از بالا به پایین (از سیاست به سمت علوم اجتماعی و در نهایت فرهنگ).

غرض از هگلی کردن ملاحظه‌را آنست که طباطبایی عامل فروبستگی و اخته بودن سنت ما و نرسیدن به گشایش‌های مدرنیته را، گیر افتادن در نحوی رئالیسم می‌داند که مفر آن، جستن نحوی ایده‌آلیسم است. او میخواهد ظرفیت ایده‌آلیسم را از طریق کنار هم قرار دادن ملاحظه‌را و هگل، در اندیشه ملاحظه‌را بسازد یا بیابد. فارغ از اینکه این نظر درست است یا نه؛ نفس چنین مراجعه و کنار هم قرار دادنی، چون از سر دغدغه و غرضی بیرونی است، حقیقت‌دوستانه و فلسفی نیست؛ از سنخ نسبت و مکالمه نیز نیست.

و غرض از صدراایی کردن هگل توسط طباطبایی آنست تا با تفسیر هگل ذیل سنت فلسفه اسلامی بدفهمی‌هایی را که نسبت به انضمامی بودن مفهوم ایده و ایده‌آلیسم، میان

متفکران ایرانی وجود داشته را برطرف سازد. یعنی با مقایسه‌ای که میان هگل و صدرا ترتیب داد، کوشید تا انضمامیتی که در رای صدرا - مثلاً در بحث حصول علم - وجود دارد را به جهت شباهت‌هایی که میان این دو برقرار است به هگل نیز تسری دهد و هگل / مدرنیته را برای روح ایرانی (صدرایی) ایمن و خودی سازد.

نتیجه نهایی این مقدمات آنست که در آثار طباطبایی؛ آنجا که در کار تطبیق هگل و ملاصدرا است؛ ما به تالیفی محصل که محصول نسبتی فلسفی باشد، نمی‌رسم و هیچ گفت‌وگویی میان صدرا و هگل، به واسطه پروژه روشنفکرانه سید جواد طباطبایی رخ نداده و پروژه هگل ایرانی در این متفکر معاصر، به شکست انجامیده است. باری خود این شکست می‌تواند معرف نحوی هگل ایرانی سلبی باشد. چنان که صادق هدایت در بوف کور و سایر آثارش این امر را بیان کرد و مواجهه ایرانیان با مدرنیته (هگل) را از جنس زخم و به نحوی سلبی نشان داد.

این تحقیق می‌تواند الگو یا درآمدی باشد برای کلان پروژه «هگل ایرانی» که در آن، کیفیت و نحوه مواجهه اندیشمندان معاصر ایرانی را که با اغراضی گوناگون به سراغ هگل رفته‌اند، با هگل بررسییم و ازین رهگذر پرسش «نسبت ما و غرب» که پیوندی ناگسستنی با مساله «پرسش از موقف خود» دارد را دوباره مطرح سازیم و قدری بیشتر به امکان و شرایط «گفت‌وگو-به-مثابه-تفکر» بیندیشیم. زیرا گفت‌وگو تنها راه تفکری است که در پی بعیدترین امر است: آنگاه که دو آئینه را در برابر هم قرار می‌دهیم، عدد تصاویر انعکاسی راه به نامتناهی می‌برد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (دوره ۲ جلدی)، چاپ ششم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفا دوره ۱۰ جلدی (الهیات)، تصحیح اب قنواتی و سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳. استیس، والتر ترنس (۱۳۹۲)، فلسفه هگل (دوره دو جلدی) ترجمه حمید عنایت، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. اینوود، مایکل (۱۳۸۹)، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران: نشر نیکا.
۵. الآشتیانی، سید جلال (۱۳۷۲)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. آمریکس، کارل (۱۳۹۸)، ایده آلیسم آلمانی، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسرا.
۸. زنوزی، عبدالله بن میرمقلی باباخان (۱۳۶۱)، لمعات الهیه، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات.
۹. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دوره ۱۰ جلدی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، رساله اتحاد عاقل و معقول، ترجمه علی بابایی، چاپ اول، تهران: نشر مولی.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، حکمت متعالیه، دوره ۹ جلدی، چاپ سوم، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، زوال اندیشه سیاسی، چاپ چهارم، تهران: کویر.
۱۳. _____ (۱۳۹۰)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث.
۱۴. _____، درسگفتارهای تفسیر روح پدیدارشناسی هگل، تقریر مصطفی نصیری: وب سایت صدانت.
۱۵. گروندن، ژان (۱۳۹۵). درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چاپ دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، شرح مبسوط منظومه، دوره ۴ جلدی، چاپ ۵، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. _____ (۱۳۹۹)، درس های الهیات شفا، دوره دو جلدی، چاپ اول، قم: نشر صدرا.

المستخلفات

مسألة ادراك ذات الله تعالى من وجهة نظر آية الله جوادى آملى

روح الله سوري^١

الملخص

إن تصور الطبيعة الإلهية هو مسألة صعبة في العرفان والحكمة الإسلامية. وللاستاذ جوادى آملى وجهة نظر خاصة حول هذا الأمر، والتي لم تكن موضوع بحث مستقل حتى الآن، والمقال القادم سيشرحها بالمنهج الوصفي التحليلي. يعتبر الاستاذ جوادى آملى الذات الإلهية "وجود لا بشرط مقسمى" ويعتقد أن الذات الإلهية لا يمكن إدراكها بسبب عدم تحديدها وعدم محدوديتها. ويبين أسباب عدم إدراك الجوهر، ويرى أن العلوم المكتسبة والحدسية لكل منهما الحق في فهم الجوهر الغيبي. كما أنه لا يقبل ادراك الشهودى الذات بعد الفناء عارفا. كما أنه لا يقبل إدراك جزء من الذات في قوة الشهودى العارف؛ لأن الذات الإلهية بسيطة، نقية و لا ينقسم. والمدرك من وجهة نظرهم هو الجوهر الظاهر، وليس الجوهر الموجود. إن هوية الله المطلقة غير مرئية على الإطلاق، ولا أحد لديه علاقة مباشرة معه. ويواجه هذا الرأي انتقادات تم تناولها في هذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: الذات الإلهية، لا يدرك، لا يحكم، لا ينقسم، آية الله جوادى آملى.

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، كلية الادب والعلوم الإنسانية، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران. (souri@khu.ac.ir)

مكانة الفطرة الإلهية في التجربة الدينية من منظور آية الله جوادى آملى

ياسر هاشمي^١

أحمد وليعى أبرقوى^٢

الملخص

إحدى الطرق الخاصة للتواصل بين الحق والخلق هي مسألة "الفطرة الإلهية" للإنسان. إن قبول هذا الرأي يمكن أن يؤدي إلى تحولات ملحوظة في المناقشات المتعلقة بالتجربة الدينية. من هذا المنطلق، تسعى هذه المقالة إلى توضيح ماهية وأنواع التجارب الدينية، وبالأخص رأي الأستاذ آية الله جوادى آملى حول الفطرة الإلهية للإنسان؛ لتسليط الضوء على كيفية تطبيق هذا الرأي في إطار مختلف أنواع التجارب الدينية. كما تهدف هذه الدراسة إلى تفسير سبب وجود الفطرة أيضًا. من خلال هذا البحث الذي أُجري بالأسلوب التحليلي الوثائقي، والتطبيق الذي تم بين التجارب الدينية والفطرة الإلهية من منظور آية الله جوادى آملى، يتبين أن الفطرة التي يتحدث عنها الأستاذ آية الله جوادى آملى تعتبر من مصاديق التجربة الدينية وأنواعها، وبالنظر إلى وجهة نظره حول هذا الموضوع، فهي تندرج ضمن التجارب العرفانية سواء بالمعنى العام أو الخاص.

الكلمات المفتاحية: الفطرة، التجربة الدينية، التجربة العرفانية، آية الله جوادى آملى.

١. الدكتورا في التدريس لاصول الإسلام النظرية، جامعة قم للمعارف الإسلامية (المؤلف المسؤول) (hyaser2736@gmail.com)

٢. الدكتورا في التدريس لاصول الإسلام النظرية، جامعة طهران، برديس فارابي في قم (Ahmad.valiee1@gmail.com)

تحليل وتفسير الأفعال والملكات النفسية وتأثيرها المتبادل في فكر ملاصدرا

ذبيح الله عصمت الله^١

سيد مجيد ميردامادي^٢

محمد إسحاق عارفي^٣

الملخص

في هذه المقالة، يتم مناقشة الأفعال والملكات النفسية وتأثيرها المتبادل من منظور النظام الفلسفي للحكمة المتعالية، ويتضح أن العلاقة بين الأفعال والملكات ثنائية الاتجاه وأنها تؤثر على بعضها البعض. يعتبر ملاصدرا صدور الفعل الإرادي مبنياً على مبادئ خاصة ويعتقد أن العقل العملي هو المصدر الرئيسي لصدور الأفعال في الإنسان، بينما يلعب الخيال والوهم هذا الدور في الحيوانات. كما تتحقق الملكات نتيجة لتكرار الفعل والممارسة، وبعد تحققها، تلعب دوراً في صدور الأفعال في الواقع، تؤثر الأفعال والملكات كل منهما على خلق الأخرى. بالطبع، تمتلك الأفعال والملكات أنواعاً ومراتب مختلفة، وهي مثل النفس نفسها تعاني من الشدة والضعف. تمتلك نفس الإنسان في كل مرتبة أفعالاً وملكات خاصة بها، وقادرة على أداء الأمور وفقاً لمكانتها الوجودية، ومن خلال الممارسة الكثيرة، تترسخ الأخلاق المناسبة لتلك الدرجة الوجودية في النفس. باستخدام الطريقة التحليلية-الوصفية، يتم مناقشة جوهر، وطريقة التشكيل، وأنواع الفعل والملكة وتأثيرهما المتبادل من المؤكد أن الالتفات إلى النفس الإنسانية من حيث الأفعال والملكات سيبرز أبعاداً مختلفة من حقيقة النفس، خاصةً أن هناك تأثيراً ومقالة لم يتناولها هذا الموضوع بشكل مباشر، مما يجعل النقاش حول هذا الموضوع ضرورياً.

الكلمة المفتاحية: النفس، الفعل، الملكة، التأثير المتبادل، ملاصدرا.

١. باحث دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، خراسان (الكاتب المسؤول) (zem1360@yahoo.com)

٢. عضو هيئة التدريس في جامعة المصطفى العالمية خراسان.

٣. أستاذ مساعد في جامعة العلوم الإسلامية الرضوية.

شرح مفهوم العدالة في سياق الجنسانية من وجهة نظر آية الله جوادى آملى

زهرا خاني^۱

وحيد سهرابي فر^۲

الملخص

العدالة من القضايا التي اهتمت بها الأديان السماوية والمذاهب البشرية، وقد ناقشها المفكرون المختلفون. مستوى جديد من الدراسات في مجال العدالة يتناول نظرات مثل دراسة الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا التي تشكل المحتوى الجوهرى للعدالة. تشمل العدالة مجالات متعددة، ومن بين هذه المجالات دراسة العدالة بين الجنسين الذكر والأنثى، والتي تعرف اليوم بمصطلح العدالة الجندرية. نظرًا لأن العدالة الجندرية مفهوم مركب، فإن دراستها تتطلب إلى جانب فهم العدالة، فهم الإنسان، كيفية خلقه، الفروقات بين الذكر والأنثى، وحقوق النساء لتقديم أساس للعدالة. مسألة دراسة وتقديم معايير لتحقيق العدالة الجندرية هي قضية لم تُدرس بشكل كافٍ. بما أن آية الله جوادى آملى هو أحد الفلاسفة المعاصرين الذين يمتلكون نظرة متعمقة في مجال الأنثروبولوجيا، مسألة النساء، المساواة، العدالة، والفروقات بين الجنسين، فإن آرائه تُدرس باستخدام منهج وصفي تحليلي مع التركيز على دراسة معايير تحقيق العدالة الجندرية. يسعى هذا المقال إلى التعرف على معايير تحقيق العدالة الجندرية من منظور آية الله جوادى آملى بما يتناسب مع المراتب المختلفة للإنسان. في هذا السياق، تُقاس العدالة في مسائل الهوية الإنسانية بمعيار المساواة، وفي جودة التربية والبيئة التعليمية حيث لا تكون الفروقات بين الذكر والأنثى حقيقية، تُحقق العدالة بمعيار استحقاق الأفراد، وفي الأمور البيولوجية الجنسية، تُحدد العدالة بناءً على التناسب المستند إلى الفروقات الطبيعية.

الكلمات المفتاحية: العدالة بين الجنسين، المساواة، الاستحقاق، الاختلاف، جوادى آملى.

۱. خريجة دكتوراه، قسم الدراسات الدينية، جامعة الأديان والمذاهب. (zah.khani20@gmail.com)

۲. أستاذ مساعد الفلسفة، جامعة الأديان والمذاهب

نقد عقيدة دون كيوييت المناهضة للواقعية من مدخل مراجعة أسس الفلسفة الحديثة

قربان العلمي^١

سمية زارع^٢

الملخص

إن القضية الأساسية في هذا المقال هي دراسة الأبعاد اللاهوتية لوجهة النظر المناهضة للواقعية عند دون كيوييت - اللاهوتي الإنجليزي - من مدخل فحص وجهة نظره حول الله، دين التصوف، وكذلك النتائج التحليلية للفلسفي. جذور اللاواقعية ونقدها. ويرى كيوييت أن الواقعية تنتمي إلى عالم ما قبل عصر النقد التاريخي، وأن مناهضة الواقعية تنتمي إلى العصر النقدي بعد الحداثة. من وجهة نظر كيوييت، لا يوجد الله والدين والعالم كواقع مستقل عن العقل واللغة، ومعرفة الإنسان بالعالم تتم أيضًا من خلال النظريات. إن البحث الحالي، في الوقت الذي يدرس فيه الجوانب المختلفة لمناهضة الواقعية عند دون كيوييت، يحلل أسسها الفلسفية مع التركيز على رواد الفكر الحديث والأسس الفلسفية الجديدة في ثلاثة مجالات وجودية ومعرفية ولاهوتية، وذلك من خلال تحليل الواقعية. الأسس الفلسفية لمناهضة الواقعية، لانتقادات الواقعية المناهضة للإيمان دون كيوييت التي ناقشها؛ وجهة نظر قد تكون فعالة في فهم جذور الشك في العصر الحديث وتحليل من منظور جديد البحث الواقعي الكامن في الشك البشري اليوم.

الكلمات المفتاحية: اللاواقعية الدينية، أسس الفلسفة الحديثة، الإيمان غير الواقعي، الإله الحديث، الدين.

١. أستاذ قسم الأديان والتصوف المقارن، كلية أصول الدين والدراسات الإسلامية، جامعة طهران، إيران. (gelmi@ut.ac.ir)
٢. طالبة دراسات عليا؛ قسم الأديان والتصوف المقارن، كلية أصول الدين والدراسات الإسلامية، جامعة طهران، إيران. (zareei.somayeh@ut.ac.ir)

هیگل ایرانی؛ تقریر و وصف قراءة السيد جواد الطباطبائي للحوار بين الملا صدرا و هيگل

علي تشافوشي^۱

سيد محمد تقی تشافوشي^۲

نصر الله حکمت^۳

الملخص

لقد مضى أكثر من قرن ونصف القرن منذ واجه الإيرانيون فكر هيگل. وخلال هذه الفترة، خضعت إشارتنا إلى هيگل للتغييرات، لذا، بعد كل هذا البحث عن هيگل، وترجمة هيگل وقراءته، يتعين علينا أن نبدأ في تقييم العلاقة التي أقمناها مع هيگل ونسأل: بعد كل هذا الوقت، هل تبيننا هيگل في تراثنا؟ بعبارة أخرى، هل من الممكن التحدث عن هيگل إيراني بين التقاليد التفسيرية المختلفة لهيگل، مثل هيگل اليمين واليسار، والكبار والصغار، والإنجليز والفرنسيين، إلخ؟ هل من الممكن أساساً فهم هيگل بشكل مختلف عن الفهم الآخر؟ هل هذا مفتوح لنا؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تشير إلى تاريخ الفلسفة وتراثنا الفكري. يجب أن تتمتع بنية فهمنا بالقدرة على الاستماع إلى هيگل والتحدث معه. من الواضح أن هذا القول هو سؤال حول معاصرة الفلسفة الإسلامية. والإجابة على هذا السؤال تتطلب فحص قراءات فكر هيگل في سياق الفلسفة

۱. طالب ماجستير، جامعة الشهيد بهشتي، كلية الآداب، قسم الفلسفة، طهران، إيران. (chavoshi.ali@ut.ac.ir).

۲. أستاذ مساعد بقسم الفلسفة الغربية، معهد أبحاث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية. معهد بحوث الدراسات الغربية والعلوم.

(m.tschawuschiihcs@.ac.ir).

۳. أستاذ قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الشهيد بهشتي. (n_hekmat@sbu.ac.ir).

الإسلامية. وبما أن فكر الملا صدرا هو مجمل فلسفتنا، فإن قراءتنا لهيجل تتشكل في الأساس في سياق فلسفة الملا صدرا وفي امتداد هذا الفكر وتوسعه. ولذلك ركزنا على تقييم لقاءات صدرا بهيجل. والسيد جواد طباطبائي هو أحد المفكرين الإيرانيين المعاصرين الذين عقدوا مقارنات بين صدرا وهيجل. ولذلك فمن الضروري وصف لقاء بهيجل، ونسعى إلى أن نتمكن من إجراء تقييم دقيق لواحدة من أهم قراءات هيجل في سياق تراثنا الفكري، وهي فلسفة الملا صدرا، وشرح أحد الجوانب الرئيسية لمشروع "هيجل الإيراني".

الكلمات المفتاحية

هيجل الإيراني، محادثة، هيجل، الملا صدرا، المثالية، المعقول بالذات، اتحاد العقل والعقل والمعقول.

Iranian Hegel; The report and description of Seyyed Javad Tabatabai's reading of the dialogue between Mulla Sadra and Hegel

Ali Chavoshi ¹

Seyyed Mohammad Taqi Chawoshi ²

Nasrullah Hekmat ³

Abstract

More than a century and a half has passed since Iranians encountered Hegel's thought. During this period, "our" reference to Hegel has undergone changes, so after all this Hegel research, Hegel translation and Hegel reading, we should start an evaluation of the relationship we have made with Hegel and ask; After all this time, have we adopted Hegel in our tradition? In other words, is it possible to speak of an Iranian Hegel among the various interpretive traditions of Hegel, such as Hegel right and left, old and young, English and French, etc.? Is it basically possible to understand Hegel differently from other understandings? Is it open for us? The answer to these questions refers to the history of philosophy and our intellectual tradition. Our understanding structure must have the capacity to listen to Hegel and speak with him. This statement is clearly a question of the contemporaneity of Islamic philosophy. The answer to this question requires an examination of the readings of Hegel's thought in the context of Islamic philosophy. Since Mulla Sadra's thought is the entirety of our philosophy, our readings of Hegel are mainly formed in the context of Mulla Sadra's philosophy and in the extension and expansion of that thought. Therefore, we focused on evaluating Sadra's

1 . Master's student, Shahid Beheshti University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Tehran, Iran. (chavoshi.ali@ut.ac.ir).

2. Member of the faculty of the Institute of Humanities and Cultural Studies. Western Studies and Science Research Institute.

3. Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Literature, Shahid Beheshti University.

encounters with Hegel. Seyyed Javad Tabatabai is one of the contemporary Iranian thinkers who made comparisons between Sadra and Hegel. Therefore, it is necessary to describe his encounter with Hegel, and we seek to be able to make an accurate assessment of one of the most important readings of Hegel in the context of our thought tradition, which is the philosophy of Mulla Sadra, and to explain one of the major aspects of the "Iranian Hegel" project.

Key words: Iranian Hegel, conversation, Hegel, Mulla Sadra, idealism, reasonable in essence, the union of reason, wise and reasonable.

Criticism of Don Cupitt's anti-realist faith from the point of view of examining the foundations of modern philosophy

Qorban Elmi ¹

Somia, Zarei ²

Abstract

The main issue of this article is to examine the religious studies aspects of the anti-realist viewpoint of Don Cupitt- an English theologian - from the entry of examining his viewpoint about God, the religion of mysticism, as well as the analytical findings of the philosophical roots of anti-realism and their criticism. Cupitt believes that realism belongs to the world before the era of historical criticism and anti-realism belongs to the critical era after modernity. From Cupitt's point of view, God, religion and the world do not exist as a reality independent of mind and language, and human knowledge of the world is also done through theories. The present study, while carefully examining the various aspects of Don Cupitt's anti-realism, analyzes its philosophical foundations with an emphasis on the pioneers of modern thought and new philosophical foundations in three existential, epistemological and theological fields, and through the analysis of the philosophical foundations of anti-realism, to the criticism of anti-faith Realist Don Cupitt has discussed; A view that may be effective in understanding the roots of skepticism in the modern era and analyze from a new perspective the realistic search inherent in today's human skepticism.

Key words: Religious anti-realism, foundations of modern philosophy, unrealistic faith, modern God, religion.

1. Professor of the Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. (gelmi@ut.ac.ir).

2. graduate student; Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. zarei. (somyeh@ut.ac.ir)

Explaining Justice the concept of justice in the Context of Gender from Ayatollah Javadi Amoli's Perspective

zahra khani ¹vahid sohrabifar ²

Abstract

Justice has always been a central concern of divine religions and human schools of thought, with various scholars engaging in its discourse. A new frontier in justice studies involves examining the underlying ontological and anthropological perspectives that shape the content of justice. Justice encompasses a wide range of domains, including gender justice, which refers to the fair treatment of men and women. Due to the multifaceted nature of gender justice, its study necessitates not only an understanding of justice but also an awareness of human nature, the nature of creation, gender differences, women's rights, and the foundations of justice. Examining and proposing criteria for achieving gender justice is an area that has received relatively little research attention. Ayatollah Javadi Amoli, a contemporary philosopher with expertise in anthropology, women's issues, equality, justice, and gender differences, offers valuable insights into these topics. This study employs a descriptive-analytical approach to investigate his views on the criteria for achieving gender justice.

By analyzing Ayatollah Javadi Amoli's perspective on gender justice, it can be concluded that the criteria for achieving justice vary depending on the context. In matters related to human identity, justice is measured by the standards of equality and fairness. In matters of gender, which are related to upbringing and environment and do not represent inherent differences between men and women, justice is achieved based on individual merit. In matters of biological sex, the criteria for justice also change, with proportionality based on difference serving as the foundation for justice in this domain.

Keywords: gender justice, equality, merit, difference, Javadi Amoli

1. study of religion, University Religions and Denominations

2. Assistant professor, University Religions and Denominations

Analysis and Explanation of Psychological Actions and Qualities and Their Mutual Influence in Mulla Sadra's Thought

Zabihullah Esmatollahi ¹

Seyyed Majid Mirdamadi ²

Mohammad Ishaq Arefi ³

Abstract

This article discusses psychological actions and qualities and their mutual influence from the perspective of the philosophical system of Transcendent Philosophy. It reveals that the relationship between actions and qualities is bidirectional, and they mutually influence each other. Mulla Sadra considers the issuance of voluntary actions to be based on specific principles and believes that in humans, practical reason is the primary source of actions, while in animals, imagination and fancy serve this function. Qualities are realized through the repetition of actions and practice, and after their realization, they play a role in the issuance of actions. In fact, actions and qualities each influence the creation of the other. Of course, actions and qualities have different types and degrees and, like the soul itself, are subject to intensity and weakness. The human soul at each level has its own specific actions and qualities and is capable of performing tasks according to its existential status, and through extensive practice, it internalizes ethics corresponding to that level of existence. Using an analytical-descriptive method, the essence, formation process, types of action and quality, and their mutual influence are discussed and explored. Certainly, attention to the human soul in terms of actions and qualities will highlight different aspects of the essence of the soul, especially since there has not been a direct study or article on this matter, thus making the discussion of this topic necessary.

KeyWords: soul, action, quality, mutual influence, Mulla Sadra.

1. PhD student in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Khorasan. (responsible writer)

2. Faculty member of Al-Mustafa International University Khorasan

3. Assistant Professor at Razavi University of Islamic Sciences

The Role of Divine Nature in Religious Experience from the Perspective of Ayatollah Jawadi Amoli

Yasser Hashemi ¹

Ahmad Valiee Abarghoee ²

Abstract

One of the unique ways to establish a connection between the Creator and the creation is through the concept of human "divine nature" (fitra). Accepting this viewpoint can lead to significant developments in the discussions surrounding religious experience. Therefore, this article seeks to explore the nature and types of religious experiences, especially focusing on Ayatollah Jawadi Amoli's perspective on human divine nature. It also examines how this concept can be applied to different kinds of religious experiences. Additionally, the reasons for the existence of divine nature are analyzed. Through a comparative and analytical method, correlating religious experiences and divine nature from Ayatollah Jawadi Amoli's viewpoint, it is shown that the divine nature he discusses is both an instance and a type of religious experience. According to his perspective, it falls under the category of mystical experiences, both in their general and specific meanings.

Keyword: Divine nature, Religious experience, Mystical experience, Ayatollah Jawadi Amoli

1. Ph.D of Field: Teachings Islamic studies Branch: Theoretical foundations of Islam, Islamic Maaref University (corresponding author). (hyaser2736@gmail.com)

2. Ph.D of Field: Teachings Islamic studies Branch: Theoretical foundations of Islam, University of Tehran, Farabi Pardis Qom. (Ahmad.valiee1@gmail.com)

Perception of the Divine Essence from Ayatollah Javadi Amoli's Viewpoint

Rouhollah Souri ¹

Abstract

The perception of the Divine essence is challenging in Islamic mysticism and philosophy. Ayatollah Javadi Amoli has a unique view on this subject matter, which has not yet been the topic of an independent study. This paper explains this kind of perception by using a descriptive-analytical method. Ayatollah Javadi Amoli considers the Divine essence to be "non-conditioned existence at the stage of division" and believes that the Divine essence is not perceptible due to indeterminableness and infiniteness. He provides reasons for the imperceptibility of the essence and holds that both acquired and intuitive knowledge have limitations in perceiving the hidden essence of the divine. He also does not accept the intuitive perception of the essence after mystical annihilation. Moreover, he does not acknowledge the perception of any part of the essence that is within the reach of the mystic, because the Divine essence is purely simple and indivisible. From his viewpoint, what can be perceived is the manifested essence, not the essence as it is in itself. The absolute Divine identity is the absolute unseen, and no one has a direct (unmediated) connection with it. This viewpoint is subject to critiques, which are discussed in this study.

KeyWords: divine essence, imperceptibility, indeterminacy, indivisibility, Ayatollah Jawadi Amoli

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran.
(souri@khu.ac.ir)

Table of Contents

Perception of the Divine Essence from Ayatollah Javadi Amoli's Viewpoint 182

Rouhollah Souri

**The Role of Divine Nature in Religious Experience from the Perspective of
Ayatollah Jawadi Amoli 181**

Yasser Hashemi

Ahmad Valiee Abarghoee

**Analysis and Explanation of Psychological Actions and Qualities and Their
Mutual Influence in Mulla Sadra's Thought..... 180**

Zabihullah Esmatollahi

Seyyed Majid Mirdamadi

Mohammad Ishaq Arefi

**Explaining Justice the concept of justice in the Context of Gender from
Ayatollah Javadi Amoli's Perspective..... 179**

zahra khani

vahid sohrabifar

**Criticism of Don Cupit's anti-realist faith from the point of view of examining
the foundations of modern philosophy 178**

Qorban Elmi

Somia, Zarei

**Iranian Hegel; The report and description of Seyyed Javad Tabatabai's reading
of the dialogue between Mulla Sadra and Hegel..... 176**

Ali Chavoshi

Seyyed Mohammad Taqi Chawoshi

Nasrullah Hekmat

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. 2, (Serial 45), summer 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 Azarbajejani Mohammad Taqi

chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza Mustafapur

Murtaza Waeze Jawadi

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