



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج
سال شانزدهم - شماره سوم - پیاپی ۴۶ - پاییز ۱۴۰۳

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

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
حمید پارسائیا (دانشیار دانشگاه تهران)
محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)
محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
محمدرضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)
مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج)
یدالله یزدانپناه (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 حکمت‌إسراء، 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

نقش ایمان در معنای زندگی نزد استاد جوادی آملی و سورن کرکگارد/ ۵

لیلی نیک نفس دهقانی | وحید سهرابی فر | عباس مهدوی

چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت‌الله جوادی آملی/ ۳۳

حسین حاج محمدی

اعتبار معرفت‌شناختی ظن و تاثیر آن در تحول علوم انسانی/ ۶۱

نعیمه نجمی نژاد | عبدالله محمدی | سید مصطفی حسینی نسب

مبانی عقلی- کلامی خلود در عذاب: بررسی دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی/ ۹۱

محمد شعبان پور | فردین دارابی

کارکردهای تربیتی رنج در حکمت اسلامی/ ۱۱۵

محمد باقر نائینی

کتابشناسی: پدیدارشناسی کاربردی: پرسش از ضرورت اپوخه/ ۱۴۷

دان زهاوی | ترجمه: آصف احسانی

المستخلفات/ ۱۷۹

184/Abstracts

نقش ایمان در معنای زندگی نزد استاد جوادی آملی و سورن کرکگارد

لیلی نیک نفس دهقانی* | وحید سهرابی فر** | عباس مهدوی***

چکیده

مقاله حاضر به بررسی دیدگاه‌های جوادی آملی و سورن کرکگارد در مورد ایمان و معنای زندگی می‌پردازد. ایمان به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در زندگی انسان‌ها مورد توجه هر دو متفکر قرار دارد و این مقاله درصدد است تا ببیند چگونه هر یک از آنان به موضوع ایمان و نقش آن در معنا بخشی به زندگی انسان می‌نگرند.

هدف این تحقیق تحلیل تفاوت‌های بنیادی در رویکردهای این دو متفکر به ایمان و چگونگی تأثیر آن بر معنای زندگی است. این مطالعه تلاش دارد تا از طریق مقایسه این دو دیدگاه، به درک عمیق‌تری از ارتباط میان ایمان، عقل و معنای زندگی دست یابد.

ضرورت این مقاله در فراهم‌آوری چارچوبی برای شناخت اساسی‌تری از ایمان به‌عنوان یک تجربه انسانی و پرمعنا و همچنین درک چالش‌های موجود در برابر پوچی و بی‌معنایی است. در دنیای مدرن، نیاز به شفاف‌سازی معنای زندگی و الگوهای صحیح ایمان بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود. روش پژوهش به‌صورت تحلیلی - مقایسه‌ای است، که در آن اعتقادات و دیدگاه‌های جوادی آملی و کرکگارد به دقت بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود. این روش به ما این امکان را می‌دهد که عناصر مشترک و تمایزهای این دو رویکرد را شناسایی کنیم و به نتایج قابل توجهی دست یابیم. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که جوادی آملی بر سلامت و درستی ایمان تأکید دارد و آن را با عقل و استدلال پیوند می‌زند، در حالی که کرکگارد ایمان را به‌عنوان انتخابی مستقل و غیرعقلانی ارائه می‌دهد. هر دو دیدگاه به‌طور کل به ضرورت وجود ایمان در پیدا کردن معنای زندگی تأکید دارند، اما مسیرهای متفاوتی را برای تحقق این هدف پیشنهاد می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: جوادی آملی، سورن کرکگارد، ایمان، معنای زندگی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (niknafs134@pnu.ac.ir)

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (v.sohrabifar@urd.ac.ir)

*** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (a.mahdavi@urd.ac.ir) (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸)

۱. مقدمه

در دنیای پیچیده و متغیر امروز، موضوع ایمان و معنای زندگی به شدت مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه قرار گرفته است. ایمان به عنوان یکی از پایه‌های اساسی تجارب انسانی، ارتباط عمیقی با مفهوم معنای زندگی دارد و درک درست آن می‌تواند راهگشای انسان‌ها در مواجهه با چالش‌های دنیای مدرن باشد. در این راستا، دو متفکر بزرگ، جوادی آملی و سورن کرکگارد^۱، هر یک نظرات و رویکردهای منحصر به فردی نسبت به این موضوع ارائه داده‌اند که مطالعه آن‌ها می‌تواند به غنای فکری ما در این زمینه بیفزاید.

ضرورت این بحث در این واقعیت نهفته است که زندگی انسان، به‌ویژه در دنیای معاصر، با بحران‌های معنوی و پوچ‌گرایی مواجه است. انسان‌ها به دنبال یافتن معنای عمیق‌تری از وجود خود هستند و این در حالی است که ایمان می‌تواند منبع امید و پایداری در جست‌وجوی هدف زندگی باشد. در این شرایط، بررسی چگونگی تأثیر ایمان بر معنای زندگی و تفاوت‌های رویکردی دو متفکر برجسته می‌تواند ناامیدی‌ها و بی‌معنایی‌های موجود را به روشنی معرفی کند.

بر این اساس، پرسش اصلی این تحقیق این است که چگونه ایمان، از دیدگاه جوادی آملی و سورن کرکگارد، می‌تواند بر معنای زندگی تأثیر بگذارد و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در این دو رویکرد وجود دارد؟ با پاسخ به این پرسش، این مقاله سعی دارد ابعاد مختلف ایمان و تأثیر آن بر زندگی انسان را در عین تحلیلی عمیق و جامع مورد بررسی قرار دهد.

سورن کرکگارد، مسیحیت را به معنای «مسیحی شدن» بر نگرش عقلانی و تاریخی مقدم می‌شمارد. این تقدم وحی و به نوعی ایمان بر عقل، نه تنها با اولویت ایمان ثابت

1. Søren Kierkegaard

می‌شود، بلکه با عقلانیتی که در مبناگرایی معرفت‌شناختی و عقل‌گرایی حداکثری ظهور می‌کند، به مخالفت و گاه به تمسخر آن منجر می‌شود. اما در جهان اسلام، وضعیت متفاوت است. در اسلام، به جز فرقه‌هایی مانند اهل حدیث و حنابله که بر ظاهرگرایی تأکید دارند و عقلانیت در نقل را مجاز نمی‌شمارند، سایر گرایش‌ها و مکاتب کلامی و فلسفی هرگز از ایمانی به خلوص و شدت کرکگاردی سخن نمی‌گویند. یکی از دلایل عمده این تفاوت، بسترهای فرهنگی و تاریخی است که جهان مسیحیت در دوران مدرن، رنسانس و عصر تجربه‌گرایی فلسفی تجربه کرده است.

جوادی آملی از پیوند قلبی میان نفس و متعلق نهایی و غایی آن، یعنی خداوند، سخن می‌گوید و برای ایمان، به عنوان یکی از ویژگی‌های انسان‌ساز که مؤمن را از حالت عادی خارج می‌کند و یکی از مؤلفه‌های تعریف انسان به شمار می‌آید، همچنین به عنوان وسیله‌ای برای معناسازی زندگی، ارزش قائل است. از این رو، می‌توان دیدگاه او را با دیدگاه سورن کرکگارد، که ایمان‌گرا^۱ است، مقایسه و بررسی کرد.

اهمیت و ضرورت بررسی تطبیقی آراء سورن کرکگارد و جوادی آملی از آنجاست که آراء جوادی آملی و سورن کرکگارد در موضوع ایمان و معنای زندگی به دلیل تنوع و عمق تفکرات این دو فیلسوف از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این دو متفکر به دو سنت فکری متفاوت تعلق دارند؛ جوادی آملی در پیوند با تفکر اسلامی و فلسفه اسلامی قرار دارد، در حالی که کرکگارد به عنوان یکی از بنیان‌گذاران اگزیستانسیالیسم و تفکر دینی مسیحی شناخته می‌شود. رابطه این دو فیلسوف به دو نگرش مکمل و در عین حال متعارض به مفهوم ایمان و نقش آن در زندگی انسان برمی‌گردد. هر یک از آن‌ها دیدگاه خاصی نسبت به تعامل بین عقل و ایمان دارند. جوادی آملی بر عقل و استدلال به عنوان

پایه‌های ایمان تأکید می‌کند و معتقد است که ایمان باید از عقل و شهود حمایت شود، در حالی که کرکگارد تأکید دارد که ایمان بر پایه انتخاب آزاد فردی و دور از قید و بندهای عقلانی قرار دارد.

این تقابل و تفاوت در رویکردها به ما کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از مسئله ایمان و معنای زندگی به دست آوریم. مطالعه این دو اندیشه متضاد همچنین به ما امکان می‌دهد که ابعاد مختلف ایمان را از منظرهای مختلف بررسی کنیم و به چالش‌های موجود در زندگی انسان‌های امروزی پاسخ دهیم. در واقع، بررسی هم‌زمان این دو اندیشه می‌تواند افق‌های جدیدی در زمینه شناخت بیشتر از معنای زندگی در دوران معاصر به وجود آورد. با توجه به تأثیرات عمیق ایمان بر زندگی افراد و جوامع، مطالعه این دو نقطه نظر نه تنها از نظر علمی، بلکه در زمینه‌ی انسان‌شناختی و فلسفی نیز حائز اهمیت است.

اگرچه وجوه مشترکی در اندیشه‌های این دو فیلسوف وجود دارد، اما جوادی آملی را می‌توان به عنوان یک عقل‌گرا در نظر گرفت که ایمان را با تکیه بر دو بال شهود و عقل، به عنوان ابزاری برای ساختن معنا در زندگی می‌نگرد. در مقابل، سورن کرکگارد ایمان را نه صرفاً به عنوان مقوله‌ای شناختی و عقلانی، بلکه به عنوان تجربه‌ای عاطفی و عمیق می‌شناسد و استدلال‌های عقلانی به نفع آن را کاری عبث و گاهی ایمان‌سوز می‌داند. او بر احساساتی که از لوازم ایمان هستند، نظیر شورمندی و عشق، تأکید می‌کند.

در مورد ادبیات مسئله، باید اظهار داشت که مقالاتی که تاکنون در این زمینه نوشته شده‌اند، به بررسی نقش ایمان در معنای زندگی تنها نزد یکی از این دو فیلسوف پرداخته‌اند و مقایسه تطبیقی بین دیدگاه‌های آنان صورت نگرفته است. برخی مقالات موجود به مولفه‌های ایمان یا معنای زندگی به صورت جداگانه اشاره کرده‌اند. برای مثال: ۱. دیا، حسین (۱۳۹۹) در مقاله‌ای به بررسی شرط ایمان در فعل اخلاقی و تحقق کمال

اخروی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته و نتایج مهمی را ارائه داده است (نشریه: اخلاق و حیاتی، سال نهم، پاییز و زمستان، شماره ۱، ص. ۳۵-۵).

۲. شاهرخی، سیده معصومه (۱۳۹۹) در تحلیلی تطبیقی به بررسی آیات معناداری زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته است (نشریه: پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، دوره ۶، شماره ۲، ص. ۱۸۷-۲۱۲).

۳. عرب‌زاده، متین‌السادات (۱۴۰۰) در مطالعه‌ای به بررسی رابطه انسان متعالی با عقل و ایمان از منظر کرکگارد پرداخته است (نشریه: پژوهش‌نامه فلسفه دین، سال نوزدهم، شماره ۱، ص. ۹۳-۱۱۵).

۴. امانی، میثم (۱۳۹۷) نیز شواهد جعل باوری معنای زندگی را در دیدگاه سورن کرکگارد مورد بررسی قرار داده است (نشریه: پژوهش‌های فلسفی، بهار، شماره ۲۲، ص. ۱-۱۵).

این مطالب نشان می‌دهند که در زمینه بررسی نقش ایمان در معنای زندگی، نیاز به پژوهش‌های تطبیقی بیشتری بین آراء این دو فیلسوف احساس می‌شود.

۲. واژه‌های «معنا»، «زندگی»، «معنای زندگی» و «ایمان»

معنا: معنا به مفهوم یا مفهومی اشاره دارد که به ایده‌ها، تجربیات یا وقایعی خاص نسبت داده می‌شود. این واژه در فلسفه، زبان‌شناسی و روان‌شناسی به کار می‌رود و می‌تواند به ارزش، هدف، محتوای معنوی و نظریه‌پردازی درباره پدیده‌ها اشاره کند. در گفتمان‌های فلسفی، معنا به جستجوی معانی عمیق‌تری در زندگی و وجود انسان‌ها

اشاره دارد (Chase, "Meaning in Life: A Philosophical Perspective", Journal of Philosophy 2001)

زندگی: زندگی به وجود فیزیکی و تجارب انسان‌ها و موجودات زنده اشاره دارد. به عبارت دیگر، عبارت «زندگی» شامل تمام جنبه‌های عاطفی، اجتماعی و معنوی وجود انسان است. در مباحثات فلسفی، زندگی به عنوان بستر و زمینه‌ای برای جستجو و

1 . Meaining

2 . Life

ساخت معنا شناخته می‌شود و ما را به بررسی پیچیدگی‌های تجربه انسانی فرامی‌خواند

(Fromm, "The Art of Loving", 1956)

معنای زندگی^۱: معنای زندگی به دلایل و ارزش‌هایی اشاره دارد که فرد برای وجود خود و زندگی‌اش تعیین می‌کند. این مفهوم به بررسی اهداف و آرزوهایی متصل است که فرد بر اساس تجربیات و باورهایش برای زندگی خود می‌سازد. در گفت‌وگوهای فلسفی و مذهبی، معنای زندگی به دنبال پاسخ به سوالات اساسی است، از جمله اینکه

«چرا زنده‌ایم؟» یا «هدف ما چیست؟» (Frankl, "Man's Search for Meaning", 1946)

ایمان^۲: ایمان به اعتقاد راسخ به چیزی یا کسی اشاره دارد، که ممکن است بدون شواهد عینی باشد. ایمان معمولاً در زمینه‌های دینی و معنوی به کار می‌رود و شامل اعتماد و باور به اصولی است که زندگی فردی یا اجتماعی را شکل می‌دهند. در بحث‌های فلسفی و دینی، ایمان به عنوان نیرویی برای ایجاد ارتباط عمیق میان انسان و موجودی فراتر از خود (مانند خدا) تلقی می‌شود و به فرد کمک می‌کند تا در مواجهه با چالش‌های

زندگی آرامش یابد. (S. Kierkegaard, "Fear and Trembling", 1843)

۳. ماهیت ایمان و جایگاه آن نزد سورن کرکگارد و جوادی آملی

ماهیت ایمان به‌ویژه از دیدگاه سورن کرکگارد، یک موضوع پیچیده و عمیق است که به جست‌وجوی معنا و شناخت از وجود و ارتباط با خداوند می‌پردازد. کرکگارد، به عنوان یکی از پیشگامان فلسفه اگزیستانسیالیسم^۳، تأکید می‌کند که ایمان یک تجربه شخصی و درونی است که نمی‌توان آن را صرفاً با عقل یا منطق تعریف کرد (پوستینی، ۱۳۸۹، ص. ۶).

کرکگارد اعتقاد دارد که ایمان چیزی فراتر از باور به مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا اصول

1 . Meaning of Life

2 . Faith

3 . Existentialism

دینی است. او ایمان را به عنوان یک رابطه خصوصی و درونی با پروردگار می‌شناسد. این رابطه به شدت شخصی و تجربی است، چرا که هر فرد به طور منحصر به فرد و بر اساس تجربیات و احساسات خود به خدا نزدیک می‌شود (هرش، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۰).

از دیدگاه کرکگارد، ایمان یک حالت پارادوکسیکال دارد. او معتقد است که ایمان در عین حال که باید یک عمل مطلق و جویانه باشد، نوعی خودپرستی نیز در آن نهفته است. این خودپرستی به این معناست که فرد با ایمان، به نوعی خود را در عملی مقدس و الهی مشغول می‌کند، در حالی که این عمل در عین حال به نفع خود او نیز هست. این دوگانگی در حقیقت نشان‌دهنده پیچیدگی و عمق تجربه ایمان است.

برخی تفاسیر از آثار کرکگارد به شورمندی و هیجان الهی به عنوان عناصر بنیادین ایمان اشاره می‌کنند. این شورمندی نشان‌دهنده احساس عمیق ارتباط با خداوند و تعهد به پیروی از تعالیم دینی است. این هیجان، به عنوان محرکی برای شجاعت فرد در انتخاب ایمان در برابر تردیدها و چالش‌های عقل‌گرایی و شک است (وارنوک، ۱۳۹۸، ص. ۲۵).

یکی از نکات کلیدی در تفکر کرکگارد، عدم امکان تعریف دقیق ایمان است. او تأکید می‌کند که خداوند به عنوان «دیگر مطلق» وجودی فراتر از توصیف انسانی دارد و بنابراین، ایمان نمی‌تواند به سادگی به دسته‌ای از تعاریف محدود شود. این در واقع دعوتی به اتخاذ یک رویکرد فردی و درونی در مواجهه با ایمان است (کرکگارد، سورن، ۱۳۹۵، ص. ۱۶).

کرکگارد در واکنش به عقل‌گرایی حاکم بر عصر خود، به خطراتی که این نگاه می‌تواند برای دین و معنویت ایجاد کند، اشاره می‌کند. او می‌بیند که عقل‌گرایی می‌تواند به بیگانگی افراد از تجربیات عمیق روحانی و دینی آن‌ها منجر شود. به همین دلیل، او به ترویج یک ایمان خالص و راسخ دعوت می‌کند که بالاتر از تحلیل‌های عقلانی و منطقی

است. در نهایت، ایمان در فهم سورن کرگارد به عنوان یک رابطه زنده، شخصی، و مستمر با خداوند با تمامی ابعاد پیچیدگی و تناقض‌های آن دیده می‌شود. او به ما یادآوری می‌کند که ایمان یک سفر بی‌پایان است که همواره نیاز به فداکاری، تمایز، و تعهد شخصی دارد. این دیدگاه به‌ویژه در دنیای معاصر که در آن سوالات عمیق روحانی و ابهامات دارند، یک الهام‌بخش قوی باقی مانده است.

ماهیت ایمان از نظر جوادی آملی شامل جزئیات عمیق و چند بعدی است که بر اساس تجربه‌های درونی فرد و ارتباطش با حقیقت الهی شکل می‌گیرد. جوادی آملی ایمان را به عنوان «رسوخ یک عقیده و گزاره حصولی در قلب» تعریف می‌کند. این نکته به طور واضح نشان می‌دهد که ایمان فراتر از یک دلیل منطقی یا عقلی است و نیازمند تلاش درونی برای نفوذ این عقیده در سطح وجودی فرد می‌باشد. به عبارتی دیگر، ایمان تنها یک اعتقاد ظاهری نیست، بلکه باید به حدی عمیق شود که در جان، روح و قلب آدمی جا گیرد و بر اعمال و رفتار او تأثیر بگذارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۱۵۶).

وی در تفسیر آیه ۲۱ سوره نمل به مثال کافرانی اشاره می‌کند که با وجود یقین در نفس خود به حقایق خداوندی، به خاطر کبر و نخوت ایمان نمی‌آورند. این توضیح ساقط می‌کند که ایمان تنها به یک شناخت عقلی محدود نمی‌شود و این نوع از شناخت ممکن است چندان عمیق نباشد. بنابراین، بین حالت نفسی و پذیرش واقعی ایمان باید تمایز قائل شد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۴۹۸).

جوادی آملی معتقد است که برای دستیابی به ایمان حقیقی، انسان باید در صراط مستقیم قرار گیرد. این صراط در قرآن کریم به عنوان حقیقت ایمان و الگویی برای زندگی معرفی می‌شود. طبق نظر او، انسان باید حرکت جدی در مسیر ایمان را آغاز کند و صفات مؤمنان را در وجود خود عملی کند. به عبارت دیگر، ایمان نیازمند تلاش و عمل است،

نه صرفاً اعتقاد ذهنی. به عنوان یک نتیجه‌گیری مهم، ایمانی که در وجود فرد شکل می‌گیرد، پیوندی عمیق با نفس او دارد. در این حالت، فرد باید دستورات کلی دین را فراگیرد و با عمل به آن‌ها، این ایمان را در خود نهادینه کند. پس از این مراحل، فرد به تدین و ایمان واقعی موصوف می‌شود.

جوادی آملی ایمان را به دو دسته ایمان صحیح و باطل تقسیم می‌کند. اگر مطلبی که شخص به آن ایمان دارد نادرست باشد، آن ایمان نیز به واقعیتی باطل تبدیل می‌شود. بنابراین، محتوای ایمان و درستی یا نادرستی آن در ارزیابی ماهیت ایمان بسیار اهمیت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۱-۲۷۳).

از سویی دیگر، جوادی آملی تنها منبع معرفت را وحی می‌داند، و اذعان می‌کند که ایمان به مبدا و معاد و راهی که سعادت را به ارمغان می‌آورد، باید بر اساس وحی شکل بگیرد. با این وجود، او تأکید می‌کند که وحی باید با تعرض به فلسفه اولی و تجارب شهودی تفسیر و به دیگران منتقل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۶).

ایمان به اعتقاد جوادی آملی می‌تواند به عنوان یک امر عینی و قابل انتقال در نظر گرفته شود که امکان تفهیم آن به دیگران وجود دارد. این در حالی است که سلیقه‌ها، رسوم و گرایش‌های فردی بیشتر به حوزه‌های شخصی مربوط می‌شوند و نمی‌توانند به سادگی منتقل شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۲).

در نهایت، ایمان در نظر جوادی آملی یک فرایند پیچیده است که شامل رسوخ عمیق یک عقیده در قلب، تلاش درونی، و تحقق در عمل است. این دیدگاه ایمانی است که به طور فعال در زندگی فرد تجلی می‌یابد و بر اساس حقیقت و واقعیت استوار است. به این ترتیب، جوادی آملی مفهوم ایمان را به عنوان یک پیوند عمیق و حقیقی بین نفس

انسان و حقیقت الهی تعریف می‌کند.

۴. مقایسه نظر سورن کرکگارد با جوادی آملی در بحث ماهیت ایمان

مقایسه آراء سورن کرکگارد و جوادی آملی در مورد ایمان نشان‌دهنده تفاوت‌های عمیق و همچنین نقاط مشترکی است که به درک پیچیدگی و غنای مفهوم ایمان کمک می‌کند.

۴.۱. رویکرد به ماهیت ایمان

کرکگارد ایمان را یک تجربه شخصی و درونی می‌داند که فراتر از عقل و منطق است (پوستینی، ۱۳۸۹، ص ۶). او بر این باور است که ایمان نمی‌تواند به سادگی تحت عنوان تعاریف منطقی قرار گیرد و باید به‌عنوان یک رابطه زنده و شخصی با خداوند در نظر گرفته شود. او ایمان را به‌عنوان یک حالت پارادوکسیکال می‌شناسد که در آن فرد باید به خود و خداوند پیوندی عمیق و شخصی برقرار کند (هرش، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰).

جوادی آملی نیز به پیچیدگی ایمان تأکید دارد و آن را به‌عنوان «رسوخ یک عقیده و گزاره حصولی در قلب» تعریف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۶). او ایمان را بیشتر بر اساس عمل و تلاش درونی ظاهر می‌کند. از دیدگاه او، ایمان باید در عرصه زندگی عملی شود و فقط به یک اعتقاد ظاهری بسنده نکند.

۴.۲. رابطه عقل^۱ و ایمان

کی یرکگارد رابطه‌ای شبه‌منفی بین عقل و ایمان می‌بیند. او اعتقاد دارد که ایمان باید بر اساس انتخاب آزاد فرد صورت بگیرد و نیاز به توجیحات عقلانی ندارد. به عبارتی، ایمان در کمیت

و کیفیت خود بر اساس تجربیات فردی و درونی شکل می‌گیرد (Walsh, 2009, p.43)

در مقابل، جوادی آملی به ارتباط عقل و ایمان توجه دارد و ایمان صحیح را به‌عنوان ایمانی می‌داند که برپایه عقل و شهود بنا شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۱-۲۷۳). به عبارتی، او

می‌گوید که اگر ایمان بدون پشتوانه عقلانی باشد، ممکن است به خطا منجر شود.

۳.۴. ایمان و انتخاب فردی

کرکگارد بر اهمیت انتخاب در ایمان تأکید می‌کند. او می‌گوید که ایمان حقیقی نیازمند یک انتخاب فردی است که متکی به عقلانیت نیست و بنابراین می‌تواند با تردید و چالش‌های آن همراه باشد. (Kierkegaard, 1967, p.78) جوادی آملی نیز، اگرچه بر انتخاب تأکید می‌کند، اما با این فرق که او معتقد است این انتخاب باید بر اساس عقل و برهان صورت گیرد تا به ایمان واقعی منجر شود. او تأکید دارد که ایمان زمانی صحیح است که به اعمال و رفتار انسان نشان داده شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۴۹۸).

در نهایت، می‌توان گفت که در حالی که سورن کرکگارد بر تجربیات درونی و شخصی تأکید دارد و ایمان را به‌عنوان یک انتخاب آزاد و شخصی می‌بیند، جوادی آملی بر ضرورت عقلانیت و عمل در ایمان تأکید می‌کند. این دو دیدگاه هر کدام به نوبه خود ابعاد مختلفی از مفهوم ایمان را به تصویر می‌کشند و در عین حال ما را به تفکری عمیق‌تر درباره ایمان و ابعاد آن فرامی‌خوانند.

۵. ارکان ایمان نزد جوادی آملی و سورن کرکگارد و نسبت آنها با معنای زندگی

جوادی آملی ایمان را به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها می‌بیند که شخص را به سمت حقیقت و عینیت می‌کشاند. او معتقد است که ایمان باید در عمل تجلی یابد و فقط یک باور ذهنی نباشد. در نتیجه، ارکان ایمان، از جمله اعتقاد به توحید، نبوت و معاد، باید در زندگی فردی به‌عمل آید و به نحوی عمیقاً به معنا و هدف زندگی انسان ارتباط ایجاد کند. به‌عنوان مثال، جوادی آملی می‌نویسد: «ایمان باید ضرورتاً راهی برای برقراری ارتباط با حقیقت الهی و دسترسی به کمال انسانی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۱۵۶).

کرکگارد نیز ایمان را به‌عنوان یک ارتباط عمیق، شخصی و درونی با خداوند در نظر می‌گیرد. او بر این باور است که این ارتباط مستقیماً به پیدا کردن معنا در زندگی فرد منجر می‌شود. ایمان برای او فرآیند جستجوی بی‌پایان معنا است (ورنوگ، ۱۳۹۸، ص. ۲۵). او به‌ویژه به عدم امکان تعریف دقیق ایمان تأکید دارد و این نشان‌دهنده این است که انکار آن به‌عنوان بخشی از وجود بشری، بی‌معنی است.

به‌اعتقاد جوادی آملی، زیست مومنانه خود به‌عنوان عملی است که بر اساس ایمان شکل می‌گیرد. او بر این باور است که برای دستیابی به یک زندگی با معنا، انسان باید به سمت یک زیست مومنانه پیش برود که در آن اصول دینی و اخلاقی را در عمل پیاده کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۱-۲۷۳). او بیان می‌کند که انسانی که در صراط مستقیم قرار گیرد، به معنای واقعی زندگی خود دست می‌یابد.

از نظر کرکگارد، زیست مومنانه به‌عنوان یک فرآیند تحول و انقلاب درونی تلقی می‌شود که فرد را به انتخاب عمیق و مؤثری دعوت می‌کند. او معتقد است که زیست مومنانه به معنای واقعی، تبدیل به یک سفر شخصی و درونی می‌شود و فرد را در مسیر پیدایش معنا در زندگی خود یاری می‌کند. (Kierkegaard, 1967, p.78)

جوادی آملی معتقد است که معنای زندگی بدون زیست مومنانه قابل دستیابی نیست. او بر این نکته تأکید دارد که برای یک زندگی معنادار، انسان باید از اصول و دستورات دینی پیروی کند و ایمان خود را در عمل به نمایش بگذارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۶). بدین ترتیب، او به‌صراحت می‌گوید که زیست مومنانه خود پایه‌گذار معنای واقعی زندگی است.

از دیدگاه کرکگارد، زیست مومنانه نه تنها بخشی از معنای زندگی است بلکه مهم‌ترین عنصر آن نیز به‌شمار می‌آید. او ایمان را در چارچوب حرکتی به‌سوی معنا در نظر می‌گیرد

و می‌گوید که زندگی به‌عنوان یک ارتباط عمیق با خداوند، مستلزم یک انتخاب شخصی و فردی است که در نهایت منجر به معنای حقیقی زندگی می‌شود. (Walsh, 2009, p.43)

جوادی آملی عشق را به‌عنوان یکی از ارکان ایمان و بینشی اساسی در معنای زندگی می‌داند. او عشق را به‌عنوان نیرویی می‌بیند که انسان را به حقیقت نزدیک می‌کند و او را از خودخواهی به سمت خلوص و فداکاری سوق می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۱-۲۷۳). همچنین، حیرت نیز، به نتایج درک عمیق حقیقت و وجود الهی اشاره دارد که می‌تواند انسان را به سمت جستجوی معنا در زندگی هدایت کند.

کرکگارد نیز بر عشق و حیرت به‌عنوان عوامل کلیدی در جستجوی معنا تأکید می‌کند. عشق برای او نه تنها یک احساس بلکه یک انتخاب است که در عمل ایمان تجلی می‌یابد. حیرت، به‌عنوان واکنشی وجودی به حقیقت، به فرد کمک می‌کند که به عمق وجود و معنا پی ببرد. او می‌نویسد که «در هر جستجوی معنای زندگی، عشق و حیرت دو عنصر جدایی‌ناپذیر هستند (Kierkegaard, 1967, p.78) به‌طور کلی، هر دو نظر جوادی آملی و سورن کرکگارد به‌خوبی نشان‌دهنده پیوند عمیق بین ایمان، معنای زندگی، زیست مومنانه، عشق و حیرت هستند. ایمان و عمل در زندگی شخصی، مؤلفه‌های اصلی در ایجاد معنای واقعی و عمیق هستند، و عشق و حیرت به‌عنوان محرک‌ها و عوامل مؤثر در این روند شناخته می‌شوند.

۶. مراحل زیست مومنانه از نظر سورن کرکگارد و جوادی آملی و تاثیر آن بر معناداری زندگی

سورن کرکگارد معتقد است که فرد در مسیر رسیدن به خود واقعی خود، از سه مرحله

عبور می‌کند: زیبایی‌شناختی^۱، اخلاقی^۲ و دینی^۳. هر یک از این «مراحل زندگی» نمایانگر دیدگاه‌های متضادی درباره زندگی است و ممکن است با یکدیگر در تضاد باشند. کرکارد به طور خاص هر مرحله از زندگی را با یک شخصیت با نام مستعار متفاوت توصیف می‌کند. این رویکرد باعث می‌شود که تشخیص گزاره‌های مورد حمایت او دشوار گردد. وی به وضوح از دیکته کردن پاسخ‌ها به خوانندگان خود پرهیز می‌کند و ترجیح می‌دهد که آن‌ها خود به نتیجه‌گیری‌های شخصی برسند. مرحله زیبایی‌شناختی به قلمرو تجربه و لذت‌های حسی اشاره دارد و زندگی زیبایی‌شناختی به‌طور کلی با جست‌وجو در لذت‌ها تعریف می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲). به‌منظور دستیابی به یک زندگی زیبایی‌شناختی، باید تلاش کنیم تا این لذت‌ها را به حداکثر برسانیم.

اهمیت زیبایی‌شناسی به‌خوبی شناخته شده است؛ با این حال، به‌عنوان مرحله‌ای نابالغ نیز مطرح می‌شود. زیبایی‌شناس صرفاً به لذت شخصی خود می‌پردازد (اندرسون، ۱۳۸۵، ص. ۹۸) و از آن‌جا که لذت زیبایی‌شناختی معمولاً زودگذر است، یک زیبایی‌شناس فاقد چارچوب محکمی برای اتخاذ انتخاب‌های منسجم و منطقی است (ورنو و دیگران، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۷). در نهایت، این لذت‌های زیبایی‌شناختی به‌سرعت نازک می‌شوند و فرد باید به سمت جست‌جوی لذت‌های اخلاقی سوق یابد (یانگ، ۱۳۹۶، ص. ۷۸). زندگی اخلاقی به‌واقع لذت‌های خاصی را ارائه می‌دهد که قابلیت‌های زندگی زیبایی‌شناختی را ندارد. یک زیبایی‌شناس هرگز نمی‌تواند کاری را به‌طور صرف برای نفع شخص دیگری انجام دهد، اما همه ما می‌دانیم که انجام کارها برای دیگران، بدون اینکه انگیزه‌ای شخصی وجود

1 . Aesthetic
2 . Moral
3 . Religious

داشته باشد، می تواند بسیار لذت بخش باشد (مستعان، ۱۳۸۶، ص. ۸۵).

اخلاق به عنوان مجموعه ای از قواعد اجتماعی شناخته می شود که بر نحوه رفتار فرد تأثیر می گذارد. هر چند اخلاق همیشه در تقابل با زیبایی شناسی نیست، اما در مواقعی که این دو با هم در تضاد قرار می گیرند، اولویت با اخلاق است. زندگی زیبایی شناختی باید تابع زندگی اخلاقی باشد، زیرا زندگی اخلاقی بر مبنای قواعد منسجم و پایه گذاری شده ای است که به نفع صلاح جامعه ایجاد شده اند (کاپلستون، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۲).

در این راستا، نمی توان گفت که اخلاق صرفاً قواعد اجتماعی است؛ بلکه اخلاق شامل ابعاد فردی و خانوادگی نیز می شود. درست است که اخلاق به عنوان قواعد اجتماعی به افراد اجازه می دهد تا در کنار یکدیگر زندگی کنند و تأکید بر رفاه اجتماعی دارد، اما اخلاق فردی و خانوادگی نیز جزئی جدایی ناپذیر از نظام اخلاقی کل جامعه است (مستعان، ۱۳۸۶، ص. ۸۵). به همین دلیل، فرد با در نظر گرفتن تأثیر اعمال خود بر دیگران، ارزش و اهمیت بیشتری به ارتقای رفاه اجتماعی نسبت به منافع شخصی خود می دهد. جالب اینجاست که زندگی اخلاقی لذت هایی را به ارمغان می آورد که در زندگی زیبایی شناختی قابل یافت نیست. فرد می تواند در حالی که به اصول اخلاقی پایبند است، از لذت های درونی و عمیق تری بهره مند شود. به عبارت دیگر، زندگی اخلاقی و زیبایی شناختی نه تنها می توانند به هم مرتبط باشند، بلکه زندگی اخلاقی می تواند لذاتی فراتر از لذت های زودگذر زیبایی شناسی را فراهم کند (یانگ، ۱۳۹۶، ص. ۷۸).

زیبایی شناسی فرد را از یکنواختی دور می کند (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۵۲)، زیرا تکرار می تواند منجر به کسالت شود. یک فرد اخلاقی صرفاً از چیزها لذت نمی برد زیرا آنها جدید هستند، بلکه انتخاب های اخلاقی انجام می دهد زیرا این انتخاب ها مجموعه ای بالاتر از

اصول را برمی انگیزند. کرکگارد از ازدواج به عنوان نمونه‌ای از انتخاب زندگی اخلاقی استفاده می‌کند (یانگ، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱). در ازدواج، شور و شوق می‌تواند به سرعت محو شود و منجر به کسالت و کاهش لذت زیبایی شود. با این حال، با رفتار مداوم به نفع همسر، فرد می‌آموزد که لذت‌هایی فراتر از هیجان وجود دارد (Evans, 2009, p. 72).

جوادی آملی، مشابه کرکگارد، به مراحل وجودی که انسان در مسیر تحول روحی خود سپری می‌کند، اشاره می‌کند. با این حال، مبنای بحث جوادی آملی بر اساس حرکت جوهری صدرایی و مفهوم صیورورت است که در قرآن به آن اشاره شده. صیورورت قرآنی به‌طور قابل توجهی با حرکت مکانیکی و فیزیکی که در تمامی اشیای عالم وجود دارد، تفاوت دارد. او در این باره توضیح می‌دهد: «صیورورت به معنای تحول و شدن است؛ از نوعی به نوع دیگر و از منزلتی به منزلت دیگر و از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۶۹).

برای روشن‌تر کردن این تفاوت، می‌توان به مثال حرکت یک خودرو در بزرگراه و مراحل رشد یک میوه اشاره کرد. در مورد حرکت خودرو، ما با یک سیر مکانیکی مواجه هستیم، در حالی که میوه‌ای که مراحل گوناگون رشد را طی می‌کند، در فرایند صیورورت قرار دارد. به طور خاص، میوه‌ای که از خاک خارج می‌شود، ابتدا از طریق ریشه جذب درخت می‌شود، سپس به مرحله شکوفه زدن می‌رسد، و در نهایت به میوه‌ای کال و خام تبدیل می‌شود. این روند، نشانه‌ای از صیورورت و تحول درونی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۶۹). اگر انسان بتواند به درک عمیق‌تری از این تحول و صیورورت دست یابد و خود را با آن همگرایی کند، به زندگی هدف‌دار و معناداری دست خواهد یافت.

مبنای تحول و صیورورت در زیست مومنانه بر اساس نظر کرکگارد به‌طور واضح

مشخص نیست. به عبارتی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این تحول در نهاد هر انسان و هر چیز دیگری نهفته است یا خیر و ملاک این تحولات چیست. در مقابل، جوادی آملی حرکت جوهری را به‌عنوان مبنای صیوررت در نظر می‌گیرد. وی تصریح می‌کند که جواهر همواره در حال حرکت و تغییر هستند و نهایت این تحول درونی، که برای هر فرد شکلی منحصر به فرد دارد، همان رویت خداوند است که به دست خود او محقق می‌شود: «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ لَّهُوَ مُؤَلِّهَا» (بقره، ۱۴۸).

کسی که به فضائلی مانند استقلال و آزادی از ماسوای خداوند، امانت‌داری، تقوا، ایمان و پاکدامنی توجه دارد و در پی تحقق آنهاست، به لقای رحمانی خدا نزدیک می‌شود. در حالی که اگر کسی به سمت رذایل اخلاقی حرکت کند، به عذاب خداوند دچار می‌شود. نکته‌ای که قابل توجه است، این است که انسان در هر مرحله از وجود خود، ویژگی‌های همان مرتبه را دارد. به عبارت دیگر، در مرحله نطفه یا نبات، حکم مادیت را داراست و زمانی که وارد مرحله حیوانیت می‌شود، ضعفی از تجرد برای او حاصل می‌گردد. این تحول جوهری به شکل جدیدی ظهور می‌یابد که به مرتبه ادراک کلیات و بقای روحانی تعبیر می‌شود. این مرحله جدید به مرحله‌های پیشین افاضه می‌شود و بدان معنی است که این تحول، به‌نوعی ادامه‌دار و تجمعی است؛ به عبارت دیگر، انسان در حرکت جوهری خود به‌مانند خودروئی نیست که مراحل قبلی‌اش را فراموش کند. برعکس، او دستاوردهای گذشته خود را اساس و پایه‌ای برای رشد و تعالی قرار می‌دهد. به قول جوادی آملی: «درخت مدت‌ها ریشه را زیر پا می‌گذارد و بر روی آن می‌ایستد و رشد می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۶۰).

جوادی آملی در تفسیر آیه ۶ سوره انشقاق می‌گوید که این حرکت درونی، گاهی به

سوی فضایل اخلاقی و یا فرشته‌خویی و گاهی به سوی رذیلت‌ها و درنده‌خویی سوق پیدا می‌کند. او به تبع عرفایی مانند ابن عربی معتقد است که این حرکات در هر جنبه‌ای از اسامی الهی، اعم از جمالی و جلالی، اتفاق می‌افتد، خواه در صعود به سوی نور الانوار باشد و خواه به سمت قهر الهی (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۶).

قرآن کریم به‌طور واضح صیروت و حرکت انسان به سوی خداوند را تأیید می‌کند و می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره، ۱۱۵) و همچنین تصریح می‌کند که خداوند همیشه با انسان‌هاست: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید، ۴). بنابراین، می‌توان گفت که هر فرد در هر موقعیتی، تحولی به سوی خداوند دارد و زندگی مومنان به این معناست که انسان همواره در مسیر رسیدن به کمال و تقرب به خدا است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۶).

۷. معنای زندگی برآمده از رنج و ایمان: تحلیل جوادی آملی و سورن کرکگارد

سورن کرکگارد اهمیت تأثیرات «منفی» بر یک زندگی غنی و کامل پر از معنا را ارائه می‌کند. برای سورن کرکگارد، معنای زندگی مستلزم و همراه با نوعی رنج ضروری است، زیرا معنای زندگی از تلاش مادام‌العمر فرد برای دستیابی به نسخه ایده آل خودش ناشی می‌شود (Hanson, 2021, pp 337-356). رنجی که به این صورت درک شده است با این دیدگاه همسو است که رنج می‌تواند «متحول‌کننده» باشد (Sacks, 2007; Fowers et al., 2017).

از یک طرف، می‌توان رنج را به یک چیز خوب (نه لزوماً مثبت) تبدیل کرد. از سوی دیگر، رنج این امکان را به فرد می‌دهد که بر دگرگونی تکوینی روی باز نشان دهد. دگرگونی تکوینی به‌ویژه موضع اخیر در مورد رنج به شدت با پروژه کمال‌فردی سورن کرکگارد که در بسیاری از دوران تألیفش توسعه یافته است، همسو است (Kaftanski, 2021a, 2022). و در عین حال به شدت در رابطه با معنای زندگی، در عمل، در مسیحیت فرموله

شده است. سورن کرکگارد مدلی را معرفی می‌کند که نشان‌دهنده توسعه زندگی است؛ همچنین مستلزم ساختن «تصویر کمال» یک فرد است و باید به «زندگی واقعی» ترجمه شود (Kierkegaard, 1991). و عظمت تصویر ایده‌آل از خود بستگی به نیروی تخیل فرد دارد. قوه تخیل خود نمی‌تواند آن تصویر را به واقعیت تبدیل کند. کرکگارد بیان می‌کند که اگر کسی می‌توانست زندگی خود را در تخیل همان‌طور که می‌تواند و باید آن را در واقعیت تجربه کند، تجربه کند، آنگاه هیچ معنایی در زندگی وجود نخواهد داشت (Kierkegaard, 1991, p. 188). با این حال، دستیابی به معنای زندگی با رنجی ضروری مشخص می‌شود که از این واقعیت ناشی می‌شود که خود ایده‌آل تصور شده و خود واقعی یکسان نیستند. ما فقط به خاطر اتفاقاتی که برایمان می‌افتد رنج نمی‌بریم. ما همچنین از ساخت تخیلی که خودمان به وجود آورده‌ایم رنج می‌بریم.

در واقع، رنج ناشی از ناامیدی در نهایت با عشق و ایمان از بین می‌رود. ناامیدی حالتی است که در آن فرد نمی‌خواهد خودش باشد یا می‌خواهد شخص دیگری باشد. اینها را می‌توان ناشی از آسیب‌هایی همچون مقایسه اجتماعی، مقاومت در برابر کمک‌جویی، سرپیچی در رابطه با امر متعالی، یا چسبیدن به معنای پیچ‌خورده نقش ناامیدی که هویت فرد را در اطراف رنجش شکل می‌دهد، ایجاد و حفظ کند.

انسان در مرحله دینی و الهی و ایمانی خود را فدای امر مطلق می‌کند در حالی که در مراحل زیبایی‌شناختی انسان خود را فدای امری فردی و شخصی می‌کند. سورن کرکگارد قایل است که اگر انسان در ارتباط روحی و قلبی و انفسی با خداوند قرار بگیرد به یقین میرسد که ارتباط وجودی که حاصل از کمک این ایمان است به زندگی انسان چنان

معنای عمیق و ژرفی میبخشد که هیچ چیزی حتی رنجی که از آن در بالا سخن به میان آمد تا ثروت و مقام و لذت‌های عمیق در زندگی نمیتواند معنای بادوام و با ثباتی که به انسان بخشوده شده است را پس بگیرد (زمانی، ۱۳۸۶).

برای رسیدن به این مقصود از نظر این فیلسوف اگزیستانسیالیست انسان باید به خودشناسی حقیقی که در سیر انفسی میسر گردد دست یابد. این خودشناسی همراه با شناخت منیت انسان است که از حالا به بعد متوجه میشود که نباید بر مبنای منیت و خودخواهی و لذت خواهی دست به انتخاب بزند بلکه با آگاهی و قطعیت مرحله سوم یا سپهر سوم زندگی را انتخاب میکند و این نوع انتخاب هم از ایمان حاصل میگردد و هم منجر به ایمان فزاینده ای میگردد. نکته جالب توجه این است که از نظر وی ایمان مذکور از طریق اندیشمندان و فاضلان علوم مختلف و از طریق معرفت حاصل نميگردد (طلایی ماهانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۷). بلکه ایمان حقیقی با عملی که در پیروی تام تمام از مسیحیت صورت میگیرد تحقق می یابد و این تحقق نیز طبیعتاً با رنج و محنت و شریک با عیسی مسیح بودن است که رخ می دهد.

در نگاه جوادی آملی نیز معناداری زندگی همراه با رنج و محنتی است که حاصل از ایمان قلبی به خداوند و عمل صالح در راه اوست: «ان الذین امنوا و الذین هادوا و النصراری من امن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (بقره، ۶۲). معناداری زندگی وقتی است که انسان از احساسات ترس، یاس و اندوه که نوعی از احساس ناامیدی است رها گردد خود خداوند ضمانت چنین زیستی را با عمل صالح و ایمان می داند. در این آیه اشاره می شود که اگر خواهان سعادت‌مندی و رهایی از خوف و حزن هستید، به خدا و معاد ایمان بیاورید و عمل صالح

انجام دهید که عمل صالح نیز باید مطابق با وحی غیرمنسوخ و هماهنگ با شریعت پیامبر عصر باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۲۹ - ۳۱). شریعت پیامبر همراه با انفاق، جهاد با مال و جان صورت میپذیرد و طبیعی است که زندگی مبتنی بر این امور همراه با سختی و تعب و از خودگذشتگی است. همان چیزی که در بالا اشاره گردید که از نظر سورن کرکگارد انسان با شناخت منیت و خود دروغین خود به زندگی تن میدهد که در آن خود واقعی به سوی خداوند و ایمان به او همراه است و این ایمان نیز با مخاطره همراه است.

نتیجه‌گیری

نتیجه مقاله نشان‌دهنده تفاوت‌های بنیادی در رویکردهای جوادى آملی و سورن کرکگارد نسبت به ایمان و نقش آن در معنای زندگی است. جوادى آملی ایمان را به دو دسته حق و باطل تقسیم می‌کند و بر این باور است که ایمان مشوب به باطل نادرست و غیرقابل قبول است. او پایه‌گذاری ایمان را بر اساس عقل و استدلال می‌بیند و عقل را به‌عنوان روشنگر و چراغی برای درک صحیح معارف دینی می‌شناسد. بر خلاف کرکگارد که تضاد میان عقل و ایمان را مطرح می‌کند و این دو را همواره در تقابل می‌داند، جوادى آملی بر تقدم عقل در فرایند ایمان تأکید دارد. ایمانی که مسیرش را از طریق عقل طی می‌کند، معانی عمیقی برای زندگی انسان می‌سازد که در عین حال هم هدف و هم غایت وجود فرد را مشخص می‌سازد. ایمان توأم با عقل، مومن را یاری می‌کند تا به وادی معنا دست یابد و از دام پوچ‌گرایی رهایی یابد. برای دستیابی به معنای اصیل زندگی، انسان باید ایمان خود را بر اساس عقل و شهود آزمایش کند؛ نتیجه‌ای که از این فرایند به‌دست می‌آید، سرشار از استحکام و دوام است.

کرکگارد به صراحت به موضوعی چون «چگونه از طریق ایمان دینی معنای زندگی را تأمین کنیم و بر چالش‌های بی‌معنایی فائق آییم؟» می‌پردازد. او معتقد است که زندگی عادی انسان بدون بُعد سوم، یعنی مرحله الهی و ایمانی، بی‌معناست. این نقطه تقاطع ایمان و معنای زندگی، جایی است که در آن عدم انتخاب ارادی به سوی ایمان، فرد را به بحران پوچی و بی‌معنایی سوق می‌دهد. در چنین سناریویی، فرد ممکن است به خودکشی دست بزند یا به درون پوچی و ناامیدی غرق شود.

برخلاف کرکگارد، جوادى آملی مراحل زندگی انسان را به‌عنوان فرآیندی سه‌گانه

شامل مراحل حیوانی، انسانی و ایمانی می‌بیند که در آن معنا پیدا می‌کند. او بر این باور است که مسلمان با اعتماد اولیه به پیامبر و استفاده از عقل و شهود، به مرحله ایمان ثانویه‌ای دست می‌یابد که بدون زیست الهی، انسان کامل محسوب نمی‌شود.

هر دو متفکر، جوادی آملی و سورن کرکگارد، به‌طور همزمان بر این نکته تأکید دارند که شخص کافر، بدون شک، و مسیحی که بر اساس دانش صرف عمل کند، نمی‌تواند به زندگی مومنانه‌ای نائل آید که به معناداری زندگی منجر شود. جوادی آملی برای ایجاد ایمان صحیح، معیارهایی را معرفی می‌کند، مانند اینکه فرد باید با عقل، شهود و برهان به وحی نزدیک شده و آموزه‌های وحیانی را در زندگی عملی خود به کار گیرد. در مقابل، کرکگارد به ایمان بدون پشتوانه معیاری که برگزیده شود، اعتقاد دارد.

در راستای اندیشه کرکگارد، او به‌صراحت به سؤالات محوری درباره چگونگی تأمین معنای زندگی از طریق ایمان دینی می‌پردازد و به این نکته اشاره می‌کند که زندگی عادی بدون حضور ایمان الهی، بی‌معنا است. او بر این باور است که نقطه تقاطع ایمان و معنای زندگی، جایی است که انسان باید انتخاب کند. در این انتخاب است که فرد می‌تواند با گزینش یک زندگی مبتنی بر ایمان، از خطر ابتلا به بحران پوچی و بی‌معنایی فرار کند. در عدم انجام این انتخاب، انسان به دام روزمرگی می‌افتد و در نهایت ممکن است به خودکشی یا احساس بی‌معنایی دچار شود.

در مقابل، جوادی آملی به جای اصرار بر تضاد عقل و ایمان، زندگی انسان را به عنوان یک فرآیند سه‌گانه شامل مراحل حیوانی، انسانی و ایمانی می‌داند که در آن زندگی معنا پیدا می‌کند. او بر این نکته تأکید دارد که مسلمان با اعتماد به پیامبر و استفاده از عقل و شهود، به مرحله‌ای از ایمان دست می‌یابد که بدون آن نمی‌توان به انسانی کامل تبدیل شد.

هر دو متفکر، جوادی آملی و سورن کرکگارد، به طور مشترک به این نتیجه می‌رسند که کافر و فردی که صرفاً بر دانش تکیه می‌کند، قادر به ایجاد زندگی مومنانه‌ای نخواهد بود که منجر به معنا و غایت بشود. جوادی آملی معیارهای مشخصی برای ایمان صحیح معرفی می‌کند، مبنی بر اینکه فرد باید با عقل، شهود و برهان با وحی مواجه شده و این آموزه‌ها را در زندگی خود به کار گیرد. در مقابل، ایمان کرکگارد بیشتر به احساسات و اراده فردی وابسته است و او بر این باور است که ایمان باید بر اساس یک انتخاب آزاد و بدون وابستگی به معیارهای خارجی شکل گیرد.

یکی از تفاوت‌های کلیدی میان این دو در مبنای صیورورت و تحول مراحل زیست مومنانه است. در حالی که کرکگارد در تعریف این مراحل و مشخص کردن آن‌ها دچار ابهام است، جوادی آملی حرکت جوهری را به عنوان مبنای صیورورت مطرح می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که جواهر همواره در حال تغییر است. او نهایت این تحول را در رویت خداوند می‌بیند که برای هر انسان دارای چهره‌ای منحصر به فرد است. این تفاوت‌ها در رویکرد به ایمان و عقل، باعث شکل‌گیری دیدگاه‌های گوناگونی در مورد معنای زندگی و نقش ایمان در آن می‌شود. در راستای آخرین نتایج این بررسی، از دیدگاه نویسنده، یکی از بزرگ‌ترین چالش‌ها در تفکرات این دو متفکر در مورد مبنای صیورورت و تحول مراحل زیست مومنانه قابل مشاهده است. در حالی که کرکگارد بر این باور است که مبنای این تحولات در نهاد انسان مشخص نیست، جوادی آملی حرکت جوهری را به عنوان مبنای تحولات درونی انسان معرفی می‌کند. به این ترتیب، جوادی آملی تصریح می‌کند که جواهر و وجود انسانی همواره در حال تغییر و تحول هستند و نهایت این تحول به مشاهده خداوند مربوط می‌شود. به طور خلاصه، این مقاله نشان می‌دهد که

درک معناداری از زندگی انسان نیازمند تلفیق بین عقل و ایمان است و هر دو متفکر به روش‌های متفاوت به این مهم پرداخته‌اند و دستاوردهای فکری آنان می‌تواند در شکل‌گیری تفکر معنوی و اخلاقی انسان‌های معاصر نقش بسزایی ایفا کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آدامز، رابرت مری هیو، (۱۳۷۴). ادله کرگگور بر ضد استدلال آفاقی در دین. ترجمه ملکیان، مصطفی، نقد و نظر، ۱(۳-۴)، ۸۲-۱۰۳.
۳. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۵). فلسفه کرگگارد. مترجم خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۴. پوستینی، خلیل و علی‌زاده، بیوک (۱۳۸۹). معقولیت باور دینی: مقایسه رهیافت کرکه‌گور و غزالی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)؛ ۸(۲) (پیاپی ۱۶)، ۵-۳۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۲). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۳). معرفت‌شناسی در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۷). صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. زمانی، مهدی (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه غرب (۲). اصفهان: دانشگاه پیام نور.
۱۱. ژیلسون، اتین (۱۳۹۷). عقل و وحی در قرون وسطی. تهران: حقیقت.
۱۲. طلایی ماهانی، محسن (۱۳۸۶). بازسازی تفکر کرگگارد در مقوله ایمان. فصلنامه حکمت، ۵(۱)، ۱۱۹-۱۳۵.
۱۳. فلین، توماس (۱۳۹۴). آگزیستانسیالیست. مترجم حسین کیانی. تهران: نشر بصیرت.
۱۴. کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، جلد هفتم. مترجم داریوش آشوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کی یرگگارد، سورن (۱۳۹۵). ترس و لرز. مترجم عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۱۶. مستعان، مهتاب (۱۳۸۶). سورن کی یرگگارد: "متفکر عارف پیشه". تهران: نشر پرسش.
۱۷. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۷). تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. وارنوک، مری (۱۳۹۸). آگزیستانسیالیسم و اخلاق. تهران: نشر ققنوس.
۱۹. ورنو، روژه، وال، ژان و دیگران (۱۳۹۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. تهران: خوارزمی.

۲۰. هرش، ژان (۱۳۸۳). *شگفتی فلسفی: سیری در تاریخ فلسفه*. مترجم عباس باقری. تهران: نشر نی.

۲۱. یانگ، جولیان (۱۳۹۶). *فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی*. مترجم بهنام خداپناه. تهران: انتشارات حکمت.

22. Evans, C. S. (2009). *Kierkegaard: an introduction*. Cambridge University Press.

23. Fowers, B. J., Richardson, F. C., & Slife, B. D. (2017). *Frailty, Suffering and Vice: Human Flourishing in the Face of Limitations*. Washington, DC: APA Books.

24. Hanson, J. (2021). *Imagination, suffering, and perfection: a Kierkegaardian reflection on meaning in life*. *History of Philosophy Quarterly*, 38(4), 337-356.

25. Kaftanski, W. (2021). *Kierkegaard, mimesis, and modernity: a study of imitation, existence, and affect*. Routledge.

26. Kaftanski, W., & Hanson, J. (2022). *Suffering, authenticity, and meaning in life: Toward an integrated conceptualization of well-being*. *Frontiers in Psychology*, 13, 1079032.

27. Kierkegaard, S. (1967). *Journals and Papers* (Vol. 5, H. V. Hong & E. H. Hong, Trans. & Eds.). Bloomington: Indiana University Press.

28. Kierkegaard, S., & Hong, H. V. (1991). *Practice in Christianity*. Princeton University Press.

29. Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on faith and love*. Cambridge University Press.

30. MacIntyre, A. C. (1972). "Existentialism" in *The Encyclopedia of Philosophy*. Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press.

31. Sacks, J. (2007). *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility*. Schocken.

32. Walsh, S. (2009). *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*. Oxford University Press.

چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

حسین حاج محمدی *

چکیده

ایده علوم انسانی اسلامی چندین دهه است که در حوزه‌های معرفتی جهان اسلام مورد بحث و بررسی است. در این راستا آیت‌الله جوادی آملی از جمله اندیشمندانی است که در بستر حکمت و فلسفه اسلامی درباره این موضوع ضمن مباحث مختلف دیدگاه خویش را ارائه داده است. ایشان از رهگذر عبور از تلقی تجربه‌گرایانه به علم و علوم انسانی نافی تقید علم در معنای حسی و تجربی است و معتقد است هویت علم و از جمله علوم انسانی در انکشاف آن نسبت به معلوم است. ایشان با تمایز میان دو دسته معلومات در علوم طبیعی و علوم انسانی، معیار اسلامی بودن علوم انسانی را علاوه بر انکشاف علم نسبت به معلوم، تطابق موضوع با اراده تشریحی خداوند می‌داند، بدین صورت که اگر موضوع علوم انسانی در نسبت با اراده تشریحی خداوند در نظر گرفته شود و علوم انسانی متکفل بررسی چنین موضوعی باشد، علوم انسانی اسلامی محقق خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

علم دینی، علوم انسانی اسلامی، اعتباریات، علم اسلامی

* استادیار، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران. ایران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸)

□ حسین حاج محمدی (۱۴۰۳). چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت/اسراء، ۳(۴۶)، ۳۱-۵۹.

مقدمه

پیشینه مسئله نسبت علم (عقل) و دین (وحی) در سنت اندیشه اسلامی به آغازهای آن بازمی‌گردد، هر چند که پس از مواجهه مسلمانان با تمدن غربی صورت و ابعاد تازه‌ای یافته است، به گونه‌ای که امروزه دانشمندان مسلمان به دلیل مواجهه تمدنی با جهان غرب، با نظریاتی مواجه‌اند که رویکردی سکولار و غیر الهی درباره هویت علم دارند. چنین مواجهه‌ای اندیشمندان مسلمان را در معرض این سؤال قرار داده است که در تمایز با علم و علوم انسانی سکولار و الحادی، علم و علوم انسانی دینی چیست، چه ویژگی‌هایی داشته و معیار آن چیست؟ اندیشمندان معاصر مسلمان در این زمینه مباحث مختلفی را ارائه کرده‌اند، آیت‌الله جوادی آملی نیز مباحث متعددی را در این زمینه بیان داشته‌اند. اگرچه تاکنون مقالات متعددی درباره چیستی علم دینی از دیدگاه ایشان نگاشته شده است، اما چیستی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله جوادی به عنوان پژوهشی مستقل مورد توجه قرار نگرفته است. نظر به آنچه بیان شد، مسئله اصلی این نوشتار تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره چیستی علوم انسانی اسلامی است و در این راستا نیاز است پرسش‌های ذیل پاسخ داده شود:

- از منظر آیت‌الله جوادی آملی علوم چگونه طبقه بندی می‌شوند؟

- جایگاه علوم انسانی در طبقه بندی علم چیست؟

- علوم انسانی چیست و معیار تمایز آن از علوم طبیعی چه می‌باشد؟

- معیار اسلامی بودن علوم انسانی چیست؟

در مقاله پیش رو، ابتدا مفاهیم علم، دین و علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی بررسی شده و سپس به ترتیب به سوالات فوق پاسخ داده می‌شود. این نوشتار با

بهره‌گیری از روش اسنادی و رجوع به آثار آیت‌الله جوادی آملی به مسائل مطرح شده پاسخ خواهد داد. آثار منتشر شده آیت‌الله جوادی آملی و نیز منابع اطلاعاتی مرتبط با سوالات، منابع این مقاله را تشکیل می‌دهند. بدین منظور این منابع و آثار شناسایی و مطالعه شده و مباحث مرتبط از آن‌ها استخراج شده است، آنگاه با تنظیم منطقی و تجزیه و تحلیل داده‌ها، یافته‌های پژوهش حاضر حاصل شده است.

در ارتباط با پیشینه پژوهش قابل ذکر است که اگرچه درباره چستی علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی و نقد، بازخوانی و بررسی و تحلیل دیدگاه ایشان تاکنون مقالات متعددی نگاشته شده است، اما بررسی پایگاه‌های مختلف اطلاعاتی نشان می‌دهد پژوهشی در موضوع علوم انسانی اسلامی از دیدگاه ایشان صورت نگرفته است.

چستی علم

مفهوم علم، یکی از مفاهیم اصلی است که تعریف آن تأثیر مهمی در تبیین چستی علوم انسانی اسلامی دارد. این مفهوم به دو صورت پیشینی و پسینی قابل تعریف است. البته دو واژه پیشینی^۱ و پسینی^۲ به ترتیب به معنی آنچه از پیش می‌آید (پیشینی) و آنچه بعد می‌آید (پسینی) می‌باشند. این تمایز، تمایزی معرفت‌شناختی است که در فلسفه دوره جدید غرب و به خصوص در فلسف کانت با توجه بیشتری مطمح نظر است و به این اشاره دارد که چگونه و بر چه اساسی یک گزاره قابل دانستن است. یک گزاره به طور پیشینی قابل دانستن است، اگر به طور مستقل از تجربه قابل دانستن باشد. و متقابلاً یک گزاره پسینی است اگر دانستن آن از تجربه مستقل نباشد. اگرچه در این مقال معنای اصطلاحی این دو واژه در فلسفه جدید غرب مورد توجه نیست، بلکه تعریف مبتنی بر مبانی فلسفی و تعریف تحقق یافته در تاریخ فرهنگ از یک امر مدنظر است.

1 . a priori

2 . a posteriori

تعریف پیشینی علم

براساس معنای پیشینی علم، یعنی تعریف علم بر اساس مبنای فلسفی، باید گفت در حکمت اسلامی علم امری وجودی است و به معنای حضور مجرد در نزد مجرد است. تفسیری وجودی از علم متلازم با این است که علم سکوت و شنیدن است و حقیقتی است که بر انسان رخ می‌نماید. (پارسانیا، ۱۴۰۱، ص. ۲۵۵) «علم، وصفی است که همواره به معلوم اضافه شده و معلوم را نشان می‌دهد؛ بنابراین، علم نمی‌تواند بدون معلوم باشد. در ارتباط با این ویژگی توجه به دو امر ضروری است، ذات اضافه بودن علم مطلق و کلی نیست و شامل همه اضافات و نسب نمی‌شود؛ بلکه اضافه شدن صرفاً به معلوم است، همچنین ویژگی مضاف بودن علم در مقام هویت و حقیقت علم مطرح نیست؛ بلکه این سخن در افق مفهوم است، یعنی در جایی است که با بازنمایی علم در افق مفهوم مواجه می‌شویم و از حیث مفهومی آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ در غیر این صورت اگر نسبت و اضافه در مقام هستی و هویت علم باشد، هیچ عالمی نمی‌تواند با علم خویش نسبت به معلوم انکشافی داشته باشد زیرا همواره واسطه‌ای در میان خواهد بود و این امر مستلزم تسلسل است، همچنین اگر ذات اضافه بودن در مقام هویت و هستی علم باشد هیچ حقیقتی نمی‌تواند نسبت به ذات خود علم داشته باشد؛ زیرا بین هر شیئی و ذات آن وحدت و یگانگی است و در متن وحدت و یگانگی، کثرت و نسبتی وجود ندارد» (پارسانیا، ۱۳۹۶، ص. ۶۶)

براساس جهان بینی توحیدی، علم از سنخ وجود و هستی است، بنابراین وجود علم نیز نظیر سایر موجودات مخلوقی الهی و از عطایای الهی به انسان است، زیرا علم به عنوان امری وجودی یا واجب است یا ممکن و از آنجا که واجب نیست و یقیناً ممکن است، از مخلوقات حق تعالی است و آیت و مخلوق خداوند است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۲۵-۲۳)؛ همانگونه که

خداوند متعال می‌فرماید: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» (علق، ۱۵). علم نوری است که به ذات خود، روشن و روشنگر است. علم، نور و وجودی پُر برکت است که در قلب هر کس که مشیئت حق تعالی اقتضا کند قرار می‌دهد (امام جعفر بن محمد علیهما السلام، ۱۴۰۰ق، ۶) و عالم با نوری که خدا به او داده اوج می‌گیرد و ارتقاء پیدا می‌کند. انسان‌ها به برکت علم به واقع می‌رسند و اگر بهره‌ای از واقع می‌برند به وسیله همین چراغ است. انسان با چشم و گوش و قلبی که خداوند به او داده است به امور مختلف علم پیدا می‌کند؛ لکن آدمی همانگونه که از وجود خود به حدوث آن و نیازی که وجود او به غیر دارد غافل می‌شود و از آن تفاسیر غلطی می‌کند، از علمی که خداوند به او داده است نیز غفلت کرده و به جای گوش سپردن به آن، با اغراض و اهدافی که دارد، بر آن می‌افزاید و با تحریفات و تفاسیر غلطی که انجام می‌دهد، آنچه را که داشته است، به جهل بدل می‌کند (نهج البلاغه، حکمت ۲۷۴؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۲۴).

تعریف پسینی علم

آنچه بیان شد در مقام تعریف علم به نحو پیشینی بود، اما در تعریف به نحو پسینی به این می‌نگریم که در نزد یک جامعه، فرهنگ و تاریخ چه مفهومی می‌یابد. پرسش اول بر مدار یک بحث فلسفی و مبنایی شکل می‌گیرد و پرسش دوم، مطالعه پسینی درباره علم است. معنای مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی از علم، معنایی است که فیلسوفان جهان اسلام از فارابی تا ابن‌سینا، سهروردی، خواجه‌نصیرالدین طوسی، صدرالمتهلین و حکمای نوصدرایی معاصر از آن استفاده کرده‌اند. این معنا با مفهوم علم در جهان مدرن متفاوت است. این معنای علم، اگرچه حس و تجربه را ابزار تأمین و تحصیل برخی از علوم می‌داند، علم را محدود به آن نمی‌کند. علم در این معنا چند ویژگی دارد:

- دانش‌های حسی، تجربی، عقلی، شهودی و وحیانی را در برمی‌گیرد.

- میان همه مراتب علم، پیوستگی و یکپارچگی وجود دارد. بنابراین، در این دیدگاه نمی‌توان علوم حسی و آزمون‌های تجربی را مستقل از عقبه عقلی و یا شهودی آن مطرح کرد.

- علم همواره با محوریت عقل در عرصه فرهنگ و تاریخ بشری حاضر می‌شود، از این رو تمامی دستاوردهای علمی بشر همان دستاوردهای عقلی اوست؛ البته عقل به تنهایی ابزار تأمین معرفت علمی نیست بلکه در تعامل با سایر امور منجر به معرفت علمی برای انسان می‌شود. عقل در تعامل با حس و وحی، سطوح مختلفی از عملیات علمی را تأمین می‌کند، عقل در تعامل با حس و آزمون، به صورت عقل تجربی؛ در تعامل با وحی و نقل حاصل از وحی، به صورت عقل استنباطی؛ و در تعامل با شهودهای باطنی فرد به صورت عقل تجربیدی ظاهر می‌شود. فعالیت‌های متکثر و گسترده عقل موجب می‌شود تا عینیت به عالم طبیعت مقید نشود و دانش و معرفت علمی، به گزاره‌های تجربی و آزمون‌پذیر محدود نباشد، بلکه گزاره‌های ارزشی، اخلاقی و متافیزیکی را نیز در برگیرد (پارسانیا، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۲).

چیستی دین

دین در لغت به معنای جزا، طاعت، حکم، شأن، عادت، عبادت، حساب و ... آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۷۵؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج. ۶، ص. ۲۵۱). برای معنای اصطلاحی دین تعاریف متعددی برشمرده‌اند. مصداق دین در تعاریف اندیشمندان مسلمان، همان دین اسلام است و مراد این نوشتار نیز از دین، دین اسلام است. دین در معنای اصطلاحی خود به تشریح الهی بازمی‌گردد؛ توضیح آنکه دین اگرچه مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و حقوق و رفتارهای انسانی است، اما شامل مجموعه‌ای می‌شود که با اراده تشریحی خداوند جعل شده و مراد تشریحی خداوند است. به بیانی دیگر دین مجموعه‌ای عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند سبحان برای هدایت و رستگاری بشر تعیین

شده است. در این تعریف تمام ابعاد و شاخه‌های مختلف عقاید اخلاق و جنبه‌های فقهی و حقوقی از آن حیث که مراد تشریحی خداوند هستند؛ دین خوانده می‌شوند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۱۷). از این رو آیت‌الله جوادی آملی در تعریف دین چنین آورده اند: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از جانب خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹). همچنین در جای دیگر بیان داشته‌اند: «دین به مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۱).

ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دین

ذیل تعریف دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، توجه به یک نکته، ضرورت دارد، دین دو بُعد دارد: ۱. بُعد هستی‌شناختی، ۲. بُعد معرفت‌شناختی. بُعد معرفت‌دینی نیز به درجه اول و دوم تقسیم می‌شود.

از منظر بُعد هستی‌شناختی دین منظومه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین الهی است که به منظور هدایت بشر، توسط اراده تشریحی حق تعالی جعل و ایجاد شده‌اند. از این منظر، هیچ امری جز اراده حق تعالی در پدید آمدن دین دخیل نیست، نفوس کاملی نظیر انبیاء الهی نیز در این ساحت و وظیفه‌ای جز ادراک دین ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۴۵). در این صورت دین آن حقایقی است که در لوح محفوظ نزد خداوند برای سعادت انسان ایجاد شده است.

از منظر بُعد معرفت‌شناختی نیز معرفت به دین در دو صورت معرفت درجه اول به دین و معرفت درجه دوم به دین قابل بررسی است. معرفت درجه اول به دین، معرفت بدون واسطه و به اصطلاح دیگر علم حضوری به دین است. این معرفت برای انبیاء الهی در هنگام دریافت وحی الهی حاصل می‌شود. دریافت شهودی دین از سوی انبیاء علیهم‌السلام از

نوع علم حضوری و عاری از خطاست؛ این بُعد از دین فقط در اختیار انبیاء و معصومین علیهم السلام است. آموزه‌ها و تعالیمی که بر قلب پیامبران نازل شده است و خود را در قالب گزاره‌های متون دینی نظیر قرآن نشان می‌دهند در این دسته قرار می‌گیرند. قسم دوم معرفت به دین، معرفت با واسطه و در اصطلاح علم حصولی به دین است که انسان از طریق عقل و نقل و با رجوع به منابع دین بدان دست می‌یابد، این قسم از معرفت به دین برای انسان‌های عادی و غیر معصوم حاصل شده و ممکن است توأم با خطا باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۵۶-۵۰). تفاسیری که دین‌شناسان و حاملان معرفت دینی از گزاره‌های متون دینی ارائه کرده‌اند در این دسته جای می‌گیرند.

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی عقل و نقل دو ابزار دستیابی به معرفت از منبع وحی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص. ۸۱). به عبارت دیگر همانگونه که از راه نقل می‌توان به معرفت دینی دست یافت، از راه عقل نیز می‌توان به معرفت دینی دسترسی پیدا نمود. عقل نیز مانند نقل راهی است برای کشف محتوای دین، نه تعیین کننده محتوای دین. نکته دیگری که توجه به آن به خصوص در درک معنای علوم انسانی دینی حائز اهمیت است این است که معنای دیگری نیز برای دین می‌توان در نظر گرفت و آن دین تحقق یافته در جامعه و تاریخ توسط انسان‌هاست که خود را در رفتار و منش مؤمنان و دینداران نشان می‌دهد.

ساحات چهارگانه امر دینی

بنابراین توجه به این نکته ضروری است که آنگاه امری را از دین یا دینی می‌نامیم در چهار ساحت مختلف قابل بررسی است، الف) از منظر هستی شناختی دین؛ ب) از منظر آگاهی و معرفت درجه اول به دین؛ ج) از منظر آگاهی و معرفت درجه دوم به دین؛ د) از

جهت دین تحقق یافته در اعمال و کنش‌های انسانی.

از میان چهار ساحت فوق، در بحث چستی و ویژگی‌های علوم انسانی دینی، ساحت سوم و چهارم مد نظر است. آنگاه که سخن از علم و علوم انسانی دینی است، ساحت سوم مد نظر است، یعنی مدعا بر آن است که چنین علمی از سنخ معرفت درجه دوم به دین و آموزه‌های دینی است. همچنین آنگاه که سخن از موضوع دینی برای علوم انسانی مطرح است، سخن در ساحت چهارم است، یعنی موضوع علوم انسانی دینی، دین تحقق یافته در اعمال و کنش انسان‌ها و جوامع انسانی است که مطابق معرفت درجه دوم به دین باشد. جزئیات این مبحث در بخش پنجم و ششم مقاله بیان خواهد شد.

چیستی علم دینی

برای انتساب علم به دینی بودن، وجوه چندی را می‌توان در نظر گرفت. این وجوه عبارتند از، دینی بودن به لحاظ موضوع، دینی بودن به لحاظ متافیزیک، دینی بودن به لحاظ روش، دینی بودن به لحاظ فرهنگ و تمدن و دینی بودن به لحاظ تجویز (پارسائیان، ۱۳۹۶).

دینی بودن موضوع؛ معیار دینی بودن علم

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی مهمترین جهت اتصاف علم به وصف دینی بودن از جهت موضوع است و سایر وجوه ممکن در اتصاف علم به دینی بودن، استحکام و قوت مسیری را که از راه دینی بودن موضوع علوم بیان می‌شود را ندارند.

ایشان در بیان مدعای فوق چنین استدلال می‌کنند: هر علم از عوارض ذاتی موضوع خود بحث می‌کند و هنگامی که موضوع علم هویتی دینی پیدا کرد، محمولات و مسائل مربوط به آن علم نیز به تبع، این ویژگی را پیدا می‌کنند. از دیدگاه ایشان اینکه تمایز علوم با یکدیگر به سبب به تمایز اهداف و اغراضشان باشد، سخن کاملی نیست، زیرا هر چند هر

علمی دارای غرض و هدف خاصی است، اما اهداف هر علم تابع و متناسب مسائل آن علم است و هر هدف با هر مسئله‌ای تأمین نمی‌شود، از این رو هدف نمی‌تواند ممیز اصلی باشد. از سوی دیگر با تحلیل مسائل علم می‌یابیم هر مسئله دارای سه ضلع است؛ دو ضلع آن اصلی و یک ضلع فرعی است. این سه ضلع عبارت‌اند از، موضوع، محمول و نسبت. در میان این سه ضلع، محمول، فرع موضوع و عرض و وصف اوست. نسبت نیز تابع طرفین یعنی موضوع و محمول است. در نتیجه محور اساسی مسائل و علم، موضوع است؛ بنابراین مهمترین معیار تمایز علوم، تمایز موضوعات است. همچنین روش در هر علمی نیز تابع موضوع است و موضوع تعیین‌کننده این امر خواهد بود که پژوهشگر علم از چه روشی استفاده نماید، به عنوان مثال در علوم طبیعی که در ساحت طبیعی و محسوس عالم قرار دارند، استفاده از روش‌های تجربی تجویز می‌شود، اما علوم عقلی نظیر فلسفه نیازمند استفاده از روش‌ها و استدلال‌های عقلی است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۲).

خداوند سبحان افزون بر آنکه مهمترین امریست که متعلق اعتقاد متدینین است، علت تشریح و ایجاد دین و اموری است که دینی تلقی می‌شود. حق سبحانه تعالی و اسماء و افعال او مقوم دین است و هر آنچه با او نسبت یابد، دینی است. به همین لحاظ اگر موضوع و متعلق علم، حق تعالی و اسماء و افعال او باشد، و یا موضوعی باشد که به او امر و نواهی حق تعالی انتساب یابد، علم به این موضوعات را می‌توان به دینی بودن وصف کرد. در دینی بودن امور نیز میان قول حق تعالی (وحي الهی) و افعال او فرقی نیست. استدلال این مطلب به صورت ساده چنین است:

۱. در تعریف علم از منظر حکمت اسلامی بیان شد علم حکایت‌کننده و نمایش‌دهنده معلوم است؛ به عبارت دیگر علم قابل تفکیک از حکایتگری‌ای که نسبت به معلوم خود دارد، نیست و حقایق جهان را نشان می‌دهد.

۲. جهان آینه و آیت حق تعالی بوده و کار و فعل او را نشان می دهد.
 ۳. همانگونه که قول خداوند در قرآن کریم آیه اوست، فعل او در جهان هستی که همان خلق اوست، آیات او هستند؛ در آیه بودن، هیچ فرقی بین قول خداوند (کلام الله) و فعل خداوند (فعل الله) نیست؛ تعبیر قرآن نیز میان قول و فعل خداوند به عنوان آیه بودن آنها برای حق تعالی فرق نمی گذارد.
 ۴. جهانی که معلوم است، موجودی است که فعل خداوند سبحان است.
 ۵. مهمترین راهی که دینی بودن علم را از طریق آن می توان تامین کرد، بر پایه معلوم است.
 ۶. علم به جهان از آن جهت که فعل خداوند و آیه و آیت اوست، علم به امری دینی است و متصف به دینی بودن می شود.
- نکته ای که باید بدان توجه نمود این است که ممکن است عالم، سکولار، ملحد و یا مشرک باشد؛ ولی الحاد یا ایمان عالم ارتباطی با حقیقت علم نمی یابد، زیرا چیزی که درون مایه علم را می سازد مجموعه گزاره های آن راجع به متعلق است. این مجموعه گزاره چه عالم مدعن شود که فعل الله است چه مدعن نشود، چون درباره فعل و حکم خداست، دینی است؛ از این رو، علمی که مربوط به نظام تکوین اند و درباره هستی هایی بحث می کنند که مستقل از اراده انسانی وجود دارند، علوم دینی اند؛ زیرا یا درباره ذات الهی و اوصاف ذاتی او بحث می کنند، نظیر آنچه که در مباحث الهیات به معنای خاص فلسفه مطرح می شود و یا درباره خلقت الهی بحث می کنند نظیر علوم ریاضی و طبیعی (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۶۹-۶۷).

ارکان هستی شناختی و معرفت شناختی علم دینی

مطلب ارائه شده در باب علم دینی، مبتنی بر دو رکن اصلی است، یک رکن هستی شناختی و دیگری معرفت شناختی. منظور از رکن هستی شناختی یعنی تفتن بر اینکه عالم، طبیعت

بی‌جان نیست، بلکه عالم خلقت و فعل الله است. منظور از رکن معرفت‌شناختی یعنی تفتن بر اینکه آنچه به عنوان علم عرضه می‌شود، باید انکشاف از واقع داشته باشد و با داشتن این دو شرط، آن علم، دینی محسوب می‌شود، بنابراین هر نظریه‌ای درباره موضوعی در صورتی که موجب یقین یا اطمینان عقلانی است و در مرز فرضیه و وهم و گمان به سر نمی‌برند، دینی محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۰).

البته معنای عبارت فوق این نیست که لزوم دینی بودن علم این است که تک تک گزاره‌ها یا مسائل آن درست و مطابق واقع است، زیرا فی‌المثل اگر فقه علم دینی، محسوب می‌شود، معنایش این نیست که هر مطلبی که در آن آمده است، درست و مطابق دین است؛ بلکه چون موضوع علم فقه حکم خداست، دینی تلقی می‌شود. به همین ترتیب، علم دانشمند و محقق که درباره زمین و آسمان و نظام سپهری به عنوان آیت حق بحث می‌کند، دینی است، زیرا مصداق علمی است که موضوعش فعل خداست؛ از این رو به کلیت چنین علمی، علم دینی گفته می‌شود، هر چند برخی از اقوال و مسائل آن مطابق واقع نباشد و اشتباه باشد؛ به عبارت دیگر علم دارای موضوع و مبانی پیشینی و نتایج پسینی دینی است که در درون علم از آنها بحث می‌شود و صرف وجود برخی مطالب نادرست سبب نمی‌شود کلیت آن علم از دینی بودن خارج شود. اگر مطلب و گزاره‌ای به صورت روشمند و مطابق با واقع بود، آن مطلب و گزاره دینی است، اگر مطلبی مطابق با واقع نبود دینی نیست، نه در شناخت طبیعت و نه در شناخت احکام فقهی (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۹۱).

در نظریه علم دینی آیت‌الله جوادی آملی میان علوم نظری با علوم عملی (انسانی) از جهت نوع موضوع تفاوت است. از دیدگاه ایشان همه موضوعات علوم نظری، دینی هستند،

از این رو علوم مربوط با آنها در صورت توجه و رعایت دو شرط هستی شناختی و معرفت‌شناختی که پیش از این گفته شد، می‌توانند در زمره علم دینی محسوب شوند، اما به دلیل اینکه موضوعات علوم عملی (انسانی) الزاماً موضوعات دینی نیستند و ممکن است غیردینی باشند نمی‌توان چنین حکمی داشت؛ زیرا موضوعات این علوم با وساطت اراده انسانی ایجاد می‌شوند و آنچه به واسطه فعل انسانی ایجاد می‌شود می‌تواند دینی باشد و می‌تواند غیردینی باشد. جزئیات این دیدگاه در بخش ششم مقاله توضیح داده می‌شود.

چیستی علوم انسانی مدرن

امروزه علوم انسانی دربرگیرنده مجموعه‌ای از رشته‌های دانشگاهی است که جنبه‌های مختلفی از زندگی انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهند؛ این علوم به دنبال درک عمیق‌تری از رفتار، فرهنگ، تاریخ، زبان، جامعه و تفکر انسان هستند (فروند، ۱۳۹۳، ۳-۴). علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی است؛ این دو حوزه از جهت موضوع تفاوت اساسی با یکدیگر دارند. موضوع علوم طبیعی بررسی و تحقیق پیرامون موجودات طبیعی است، این موجودات صرف‌نظر از آگاهی و خواست انسان‌ها موجودند. موضوع علوم انسانی پدیده‌ها و هستی‌های انسانی است، یعنی آنچه کنش انسانی است؛ اموری که با آگاهی و توسط اراده انسانی ایجاد می‌شوند. بنابراین علوم انسانی علوم عمومی هستند که سخن درباره کنش انسان و احکام و آثار و پیامدهای آن دارند (پارسانیا، ۱۴۰۰، ص. ۳۱-۳۰).

با این وجود و علی‌رغم اینکه تمامی نظریات و دیدگاه‌های رایج علوم انسانی در این حوزه مشترک هستند که موضوع بررسی خود را کنش انسانی و آثار و پیامدهای آن و به عبارت دیگر پدیده‌ها و هستی‌های انسانی قرار می‌دهند، اما معنای علوم انسانی متناسب با تطوراتی که مفهوم علم در دو قرن اخیر داشته است، دگرگون شده است. این معانی

در سه گروه قابل دسته‌بندی هستند.

معنای پوزیتیویستی^۱ علوم انسانی

از منظر پوزیتیویسم، علم دانشی آزمون‌پذیر تجربی است. در تعریف پوزیتیویستی از علم، درباره نقش آزمون اختلافاتی وجود دارد، برخی معیار علمی بودن را اثبات‌پذیری، برخی تأیید و برخی نظیر کارل پوپر ابطال‌پذیری می‌دانند؛ علیرغم این اختلافات، آزمون تجربی معیار صحت و عدم صحت و مرز میان علم و غیر علم دانسته می‌شود (چالمرز، ۱۳۸۷، ص. ۵۳). روش در علوم انسانی پوزیتیویستی، روش نظیر علوم طبیعی تلقی می‌شود. علوم انسانی پوزیتیویستی کارکرد خود را تبیین و پیش‌بینی حوادث و پدیده‌های انسانی می‌داند (Westby, 1991, Appelrouth & Edles, 2006, Allen, 2005). نتیجه این تعریف این است که همه علوم باید روشمند، و به نحو تجربی آزمون‌پذیر باشند. معنای تجربه‌پذیر بودن علم، ابتدا در علوم طبیعی مطرح بود، اما آگوست کنت که مؤسس جامعه‌شناسی نامیده می‌شود، این معنا را در علوم انسانی و اجتماعی نیز به کار برد، او معتقد بود جامعه را نیز باید نظیر علوم طبیعی مثل فیزیک، به روش تجربی بررسی کرد (ریترز، ۱۳۸۱، ص. ۱۸-۲۰). علوم انسانی پوزیتیویستی از نیمه دوم قرن نوزدهم تا نیمه اول قرن بیستم غلبه گفتمانی داشته است و البته کماکان نیز در محافل و جوامع علمی مورد استناد است.

معنای تفسیری/تفهیمی^۲ علوم انسانی

تعریف تفسیری و تفهیمی علوم انسانی قائل به تمایز روشی میان علوم انسانی و علوم طبیعی است، بر این اساس کارکرد علوم انسانی تفسیر پدیده‌های انسانی است. علوم انسانی تفهیمی و تفسیری تأکید بر تمایز حوزه حیات انسانی با موجودات طبیعی دارد. بر

1 . Positivism

2 . Interpretation

این اساس بررسی پدیده‌های انسانی نظیر بررسی پدیده‌های طبیعی از طریق مشاهده و تجربه ممکن نیست، بلکه از آنجا که پدیده‌های انسانی اموری آگاهی مدار هستند که با اراده و هدف انسان‌ها پدید آمده‌اند، از این رو صرفاً با توجه به قصد و هدف انسان‌ها قابل «فهم» هستند؛ زیرا در جهان انسانی ممکن است یک کنش واحد، در بسترهای متعدد و بر اساس اهداف مختلف، معانی و در نتیجه تحلیل‌های متمایزی یابد (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۱-۱۴۹). به عنوان مثال در وقت سخن گفتن انسان صوتی تولید می‌شود که ویژگی‌های فیزیکی خاصی دارد و تحلیل آن تخصص فیزیکدان است، اما این کنش صرفاً در تولید صوت محدود نمی‌شود و تولید و انتقال معانی حقیقت آن کنش است که در پس اصوات قرار دارد، بنابراین حوزه حیات انسان، فهمیدنی است و با مشاهده صرف درک نمی‌شود (پارسایان، ۱۴۰۱، ص. ۲۸۲-۲۷۵). اگرچه در رویکرد تفسیری و تفهیمی به علوم انسانی نیز علم در معنای تجربی و آزمون پذیر مدنظر قرار دارد، اما علوم انسانی تفهیمی موضوع خود را وجه معنامدار پدیده‌های انسانی قرار می‌دهد و نه وجه فیزیکی آن‌ها، بنابراین علی‌رغم شباهت روشی، علوم انسانی تفهیمی پدیده‌های انسانی را از آن جهت که حاوی معنا هستند موضوع مطالعه علم در معنای پوزیتیویستی قرار می‌دهد (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۳-۱۵۱). برداشت تفهیمی و تفسیری نسبت به حوزه حیات انسانی در نیمه اول قرن بیستم شکل گرفت و آثار ماکس وبر نمونه این برداشت از معنای تفسیری علوم انسانی (Weber, 1947).

معنای برساختی^۱ علوم انسانی (پست مدرن)

این معنای علم از دهه ششم قرن بیستم گسترش پیدا کرد. این معنای از علوم انسانی برآمده

از معنای پیشین است. در این تلقی، معنا و مفهوم علم و مبانی و اصولی که علم تجربی بر آن‌ها تکیه دارد، همگی در زمره معانی و مفاهیمی هستند که انسان‌ها با اعتبارات تاریخی و فرهنگی خود می‌سازند و شأن علمی ندارند. از دیدگاه برساختی به علوم انسانی، معنا و مفاهیم علوم انسانی کشف نمی‌شوند بلکه ساخته می‌شوند (Crotty, 1998, 42).

بر اساس این نگاه، معرفت‌های تجربی، مبتنی بر معرفت‌های غیر تجربی و غیر علمی است. از این منظر رابطه علم با معرفت‌های غیر علمی، رابطه‌ای بیرونی نظیر رابطه علم با موضوع آن، یا رابطه سوژه با ابژه نیست، بلکه رابطه‌ای درونی است؛ چراکه علم هویت خود را وامدار معرفت‌های غیر علمی است. این معرفت‌های غیر علمی می‌توانند اسطوره، ایدئولوژی، فلسفه، دین و مانند آن باشند. علم در این تلقی، هویت مستقل و تمایز خود از معرفت‌های غیر علمی و خصلت روشنگری و حکایت‌گری از حقیقت را از دست می‌دهد. اگر در تلقی پوزیتیویست‌های کلاسیک و متقدم، انسانیت به موضوعات طبیعی ملحق می‌شد و تفاوتی بین علوم طبیعی و علوم انسانی لحاظ نمی‌شد؛ اما در تلقی پسامدرن، موضوعات طبیعی به حوزه انسانیات ملحق می‌شود و علوم طبیعی در قلمرو انسانیات قرار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۴۰۱، ۲۸۳ - ۲۸۲).

چیستی علوم انسانی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی تعریف ویژه‌ای برای علم انسانی بیان می‌کنند که با تعریف پوزیتیویستی، تفهیمی و تفسیری و نیز با تعاریف مابعد تجربی و پسامدرن مغایرت دارد. تعریف ایشان از علوم انسانی، معنای گسترده‌ای از علم است که محدود به دانش تجربی نمی‌شود، این تعریف متناسب با هستی‌شناسی ایشان و نگاهی است که به طبقه‌بندی انواع موجودات و به تبع آن شکل‌گیری علوم مختلف متناظر با آن‌ها دارد.

هستی شناسی موضوع علم و طبقه بندی علوم

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی هستی منحصر در امور مادی نیست و از این رو عرصه مواجهه انسان با عینیت و واقعیت، تنها موجودات طبیعی نیست، بلکه هستی اعم از ماده و فراماده بوده و مواجهه آدمی با آن نیز مراتب گسترده هستی را در بر می گیرد؛ از هستی مطلق تا هستی های محدود و مادی. کانون مواجهه آدمی نیز هستی های محسوس طبیعی و فیزیکی و یا هستی مقید نفس آدمی نیست، بلکه هستی های عقلی عام و فراگیری است که با احاطه، شمول و گستردگی خود، معارف ضروری غیر مقید و غیر زمانی را تأمین می کنند. هستی ها و عینیت هایی که در معرض این معنای از علم قرار می گیرند، شامل هستی های طبیعی، هستی های فوق طبیعی و هستی های انسانی است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۵-۱۵۳).

بر اساس این دیدگاه، طبقه بندی علوم، متناظر با مراتب و ابعاد گوناگون هستی است. هستی هایی که معلوم انسان واقع می شوند، یا هستی های انسانی هستند و یا غیر از هستی های انسانی. مراد از هستی های انسانی، موجوداتی است که با آگاهی و اراده انسان ایجاد می شود؛ یعنی اراده انسان مقوم تحقق آنهاست. هستی های دیگر، موجوداتی هستند که مستقل از اراده و آگاهی انسان موجودند؛ این هستی ها شامل موجودات طبیعی و فوق طبیعی می شوند. بنابراین علوم از جهت موضوع و معلوم به دودسته تقسیم می شوند. دسته اول علمی هستند که موضوع آنها مستقل از اراده انسان وجود دارند و دسته دوم علمی هستند که موضوع آنها با آگاهی و اراده انسان ایجاد می شود. قسم اول را علوم نظری و قسم دوم را علوم عملی می خوانند (پارسائیان، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۴).

موجوداتی که مستقل از اراده انسان تحقق دارند، به سه بخش کلی تقسیم می شوند:

۱. موجودات طبیعی و فیزیکی، ۲. مجردات ناقص، ۳. مجردات تام. این سه دسته

موجودات، سه نوع علم را به دنبال می‌آورند: ۱. علوم تجربیدی، ۲. علوم نیمه‌تجربیدی و نیمه‌تجربی، ۳. علوم تجربی محض. علوم دسته نخست را متافیزیک، فلسفه به معنای خاص، علم کلی و یا فلسفه اولی می‌نامند. علوم دسته دوم را ریاضیات، فلسفه ریاضی، علوم ریاضی و یا فلسفه وسطی می‌نامند. علوم دسته سوم را طبیعیات، فلسفه طبیعی، علوم طبیعی و یا فلسفه ادنی می‌نامند. مجموعه علوم سه‌گانه فوق، علوم نظری، فلسفه نظری و یا حکمت نظری خوانده می‌شود. وجه مشترک همه آنها این است که درباره هستی‌هایی سخن می‌گویند که مستقل از اراده انسان موجود است (پارسانیا، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۵).

هر موجود جسمانی، از آن جهت که جسم است، احکامی دارد که در علومی جزئی نظیر مکانیک مطرح می‌شود؛ اما برای هر موجود جسمانی، احکام دیگری نیز وجود دارد که مربوط به جسم بودن آن نیست، بلکه مربوط به اصل وجود آن است. این بخش از احکام، نه تنها شامل موجودات جسمانی می‌شود، بلکه موجودات غیر جسمانی را نیز فرامی‌گیرد. به این احکام، احکام متافیزیکی می‌گویند. بنابراین، متافیزیک گسسته از فیزیک و خارج از آن نیست، بلکه محیط بر فیزیک و حاکم بر آن است. به همین قیاس، علم متافیزیک، علمی است که بر علم طبیعی حاکم است. کلمه «فوق» در فوق طبیعت، و کلمه «متا» در متافیزیک، به معنای امری در عرض موجودات طبیعی و فیزیکی نیست. «فوق» و «متا» در این دو ترکیب، نظر به نفی قید طبیعی و فیزیکی دارد؛ یعنی این علم، از موجوداتی سخن می‌گوید که در طول طبیعت بوده و محیط بر آنها است؛ به همین دلیل، احکام آنها نیز مسلط بر موجودات طبیعی بوده و در آنها جاری است (پارسانیا، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۶).

دسته دوم علوم در طبقه‌بندی حکمت اسلامی، علوم عملی است. این علوم دربرگیرنده موضوعاتی هستند که با اراده انسان ایجاد می‌شوند، از این علوم در جهان

مدرن با عنوان علوم انسانی یاد می‌شود، در فرهنگ اسلامی از علومی که موضوعات آن‌ها با اراده انسانی ایجاد می‌شود با عنوان علوم عملی یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۱۵۳). فارابی در تحصیل السعاده این علوم را علم انسانی می‌نامد (فارابی، ۱۹۹۵ م) و آیت‌الله جوادی آملی نیز این معنا را می‌پذیرند.

موضوع علوم انسانی

موضوع علوم انسانی هستی‌هایی است که توسط انسان ایجاد شده‌اند. درباره هستی‌هایی که با اراده انسانی ایجاد می‌شوند در میان حکمای اسلامی معاصر علامه طباطبایی مباحثی را با عنوان اعتباریات مطرح کرده‌اند که به تحلیل این امور اختصاص دارد. آیت‌الله جوادی آملی نیز که از شاگردان مطرح ایشان است این بحث را در آثار مختلف خویش تقریر نموده‌اند. ایشان معتقد است تاکنون بحث اعتباریات فقط در بحث علم مطرح شده و گفته می‌شود علم و ادراکات انسان یا حقیقی و یا اعتباری است، اما صحیح‌تر این است که تقسیم مزبور در آغاز فلسفه قرار گیرد و گفته شود موجود یا حقیقی است و یا اعتباری، موجود اعتباری نیز انواع و اقسامی دارد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۶).

مراد از موجودات حقیقی در این تقسیم‌بندی اموری هستند که اراده و خواست انسان نه در وجود ذهنی و نه در عینیت آن‌ها سهمی ندارد، موجودات حقیقی موجوداتی هستند که انسان آن‌ها را می‌یابد. مثلاً سه ضلع داشتن مثلث و یا صد و هشتاد درجه بودن مجموع زوایای مثلث و ضرورتی که در این امور ادراک می‌شود، با خواست و اراده انسان پدید نیامده و همچنین تغییر پیدا نمی‌کند. موجودات حقیقی نیز موجوداتی هستند که خواست و اراده انسانی در واقعیت آن‌ها سهمی ندارد، اما موجودات اعتباری و غیر حقیقی و اعتباری، قائم به نفس، ادراک، خواست و اراده انسانی هستند. آنچه با اراده انسان ایجاد می‌شود،

متوقف بر اعتباری است که انسان انجام می‌دهد، یعنی انسان قبل از اینکه به عملی مبادرت ورزد، تصویری از موضوع و محمول عمل خود دارد و در ظرف ادراک خود ربط و پیوندی میان آن دو برقرار می‌کند و سپس همین ارتباط و پیوندی که در ظرف ذهن بین دو شیء برقرار کرده است، به صورت عینی و در عمل در رفتار خود محقق می‌سازد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۷). به عنوان مثال انسان آب و نوشیدن آن را تصور می‌کند، اگرچه بین این دو مفهوم ربط و پیوند ضروری و منطقی وجود ندارد و نسبت آن دو با یکدیگر امکان است، اما انسان ابتدا ربط ضرورتی را که پیش‌ازاین در ادراکات حقیقی خود، بین دیگر موضوعات و محمولات یافته است، بین آب و نوشیدن اعتبار می‌کند، این اعتبار تصرف و عملی است که انسان در قلمرو ذهن انجام می‌دهد، زیرا در ظرف ذهن چنین پیوندی بین موضوع و محمول مذکور نیست، انسان پس از برقرار کردن این اعتبار در ذهن که از آن به «باید» یاد می‌کند، در جهان عینی نیز چنین ملازمه و پیوندی را ایجاد می‌کند و آب را می‌نوشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۸). این فرایند در اعتبارات اجتماعی همانند مقررات و قواعد راهنمایی و رانندگی نیز تحقق پیدا می‌کند. قواعد و مقررات راهنمایی و رانندگی پدیده‌هایی نیستند که با صرف نظر از اعتبار و عمل انسان‌ها عینیت و واقعیت داشته باشند. اگر ماشین‌ها با سرعت از دو طرف جاده عبور می‌کنند، بدون اینکه با یکدیگر تصادف کنند، به این دلیل است که همه افراد رانندگی از یک سمت خاص را که اعتباری اجتماعی است، در ظرف خارج از ذهن خود عینیت می‌بخشند (پارسایان، ۱۴۰۰، ص. ۳۲).

بدین ترتیب موجوداتی در قلمرو ذهن و نیز در عمل عینی انسان پدید می‌آیند که قائم به خواست و اراده انسان هستند، این موجودات در قبال موجودات دیگر قرار می‌گیرند که قائم به خواست و اراده انسان نیستند. این موجودات، موجودات اعتباری

نامیده می‌شوند. اعتباری بودن آن‌ها به معنای غیرواقعی بودن آن‌ها نیست، اعتبارات اگر در قلمرو ادراکات باشند، واقعیت آن‌ها موجود به وجود ذهنی است و اگر در قلمرو اعمال خارجی آدمیان باشد، واقعیت آن‌ها واقعیتی آشکار و عینی است، اعم از اینکه فردی یا اجتماعی باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۸).

موجودات اعتباری نیز در یک تقسیم بندی به دو قسم تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از اعتباریات برمدار اغراض وهمی و خیالی شکل می‌گیرند، بنابراین پوچ و تهی هستند. دسته دیگر، اعتباراتی هستند که منبع قبلی و بعدی دارند و ناظر به گذشته و آینده موجود در حرکت شکل می‌گیرند. این امور اعتباری با عمل صالح و غیر صالح شدن به صورت بهشت و جهنم درمی‌آیند و در مراتب عالیّه نیز به صورت عالم قضا و قدر مطرح می‌شوند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۶).

معیار اسلامی بودن علوم انسانی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

همانگونه که در بیان چیستی علم دینی بیان شد، حضرت آیت‌الله جوادی آملی، مسیرهای متعددی را برای پاسخ به معیار دینی بودن علم بیان کرده‌اند و در میان مسیرهای متعدد، ایشان مهمترین معیار تمایز علوم از یکدیگر را موضوع علوم می‌دانند.

ایشان معتقدند برخلاف علوم طبیعی، دینی بودن موضوع علوم، حوزه علوم انسانی و اجتماعی را به صورت مطلق فرامی‌گیرد، زیرا میان موضوع این دو گونه متمایز علم تفاوت اساسی است. براساس نگاه دینی به‌رغم آنکه همه هستی‌های مستقل از اراده انسان، فعل، آیه و آیت حق تعالی دانسته می‌شود، اما همه هستی‌هایی که به فعل انسان بازمی‌گردد از این نوع تلقی نمی‌شود؛ یعنی موضوعات علوم طبیعی، موضوعاتی هستند که خلق بلاواسطه الهی محسوب می‌شوند و علوم مربوط به آن‌ها از این جهت که مطالعه

کتاب خلقت است دینی تلقی می‌شود، اما موضوعات علوم انسانی و به عبارت دیگر اعتبارات انسانی الزاماً موضوعات دینی نیستند و ممکن است غیردینی باشند؛ زیرا این اعتبارات فعل انسان‌ها هستند و افعال انسان نظیر موضوعات علوم نظری نیستند تا بدون وساطت اراده و فعل انسان محقق شوند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۵-۱۵۴).

علمی که موضوع آن‌ها فعل انسان است، نظیر سیاست، حکومت، مدیریت، قضاوت، تجارت، اقتصاد و ... تنها در صورتی دینی خواهند بود که مطابق با دستورها و قوانین الهی باشند، یعنی موافق با اراده تشریحی خداوند سبحان باشند؛ اما اگر موضوعاتی که با اراده و اعتبار انسان ایجاد می‌شوند، مطابق با دستورها و قوانین الهی نباشند، یعنی موافق با اراده تشریحی خداوند سبحان نباشند، از همین لحاظ می‌توان آن‌ها را غیردینی و غیر اسلامی خواند.

علوم انسانی علمی هستند که موضوع آن‌ها بنا بر مشیت الهی با اراده و عمل انسانی واقعیت پیدا می‌کند و به همین دلیل موضوع آن‌ها اگرچه ذیل مشیت عام و رحمت گسترده خدا تکویناً شکل می‌گیرد، اما به دلیل سهم و مسئولیتی که انسان‌ها در تحقق آنها دارند، در معرض اراده تشریحی خداوند نیز قرار دارند و اراده تشریحی خداوند برخلاف اراده تکوینی او قابل تخلف است و انسان‌های عصیان‌گر می‌توانند برخلاف آن انجام دهند. همه آنچه در عرصه حیات انسانی پدید می‌آید و همه آنچه اعتباریات انسانی نامیده می‌شود موافق اراده و خواست تشریحی خداوند نیست. مناسبات و روابط و نظامات حقوقی و یا اجتماعی انسان‌ها و آنچه در عرصه هنر، ادبیات و مانند آن شکل می‌گیرد در صورتی که موافق اراده تشریحی خداوند باشد موضوع آنها موضوعی مستقیماً دینی خواهد بود، یعنی موضوع آنها اعتباری و کنشی انسانی و در عین حال دینی است و اگر

موافق اراده تشریحی خدا نباشد موضوع آنها غیردینی است و چون علم از جهت موضوع به دینی و یا غیردینی بودن متصف شود، این بخش از علوم انسانی غیردینی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۸).

ضرورت بازسازی روش‌های متداول در علوم انسانی اسلامی

در بیان معیار اسلامی بودن علوم انسانی براساس موضوع توجه به دو نکته لازم است: نخست اینکه اسلامی بودن علوم براساس موضوع بدین معنا نیست که علوم انسانی اسلامی از روش‌های متداول علوم انسانی بهره برد، بلکه ضروری است که روش در علم تابع موضوع قرار گیرد و به نحوی استفاده شود که بتواند وجه دینی بودن موضوع را آشکار سازد، از این رو تاکید بر موضوع از جهت محوری بون نقش آن نسبت به سایر جهات علم است، و تاکید بر آن بدین معنا نیست که به عنوان مثال در توصیف و تبیین کنش اجتماعی دینی که موضوع علوم اجتماعی اسلامی قرار می‌گیرد صرفاً از روش تجربی مرسوم که پدیده‌های انسانی را در حد سطح محسوس و تجربی بررسی می‌کند، استفاده شود، بلکه می‌بایست به گونه‌ای این روش‌ها بازسازی شوند که امکان فهم وجه دینی بودن موضوع نیز آشکار باشد.

ضرورت تمایز میان انواع انسان‌شناسی

دوم آنکه میان شناخت انسان و افعال او به عنوان خلقت الهی و شناخت پدیده‌ها و اعتباریات انسانی به معنای آنچه که با اراده و آگاهی انسان ایجاد می‌شود، تفاوت است. انسان‌شناسی به معنای نخست، آیت‌شناسی است، اما کنش‌های ارادی که انسان انجام می‌دهد می‌تواند آیت الهی نباشد. ساحات وجودی انسان که به تکوین بازمی‌گردد، از آیات الهی است، اما اعتباریات او و کنش‌هایی که با واسطه اراده خود انجام می‌دهد،

مستقیماً به تکوین بر نمی‌گردد؛ از این رو، خداوند سبحان به پیامبر خود دستور می‌دهد تا از کسانی که به عصیان می‌پردازند اعلان براءت کند (شعرا، ۲۱۶). خداوند سبحان می‌فرماید سیئات و معاصی و مانند آن برای ما نیست برای شماست (نساء، ۷۹)، چون بازگشت تمام معاصی به نقص است، و نقص در فعل الهی راه ندارد. بنابراین نمی‌توان شناسایی و علم به فعل انسان را تنها از این باب که علم به مظهر مشیت الهی است، دینی دانست، زیرا ممکن است فعل و عمل آدمی مظهر اضلال الهی باشد، در نتیجه علم به آن علم دینی نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۰).

نتیجه اینکه، علوم انسانی نظیر علوم طبیعی نیست که بتوان به صورت کلی و در همه موارد آن قائل بود که همه آن حتماً دینی است؛ بلکه اگر مطابق با دستورهای دین بود دینی است و اگر این چنین نبود دینی نیست. علم دینی در علوم انسانی هنگامی وجود دارد که موضوع آن الهی باشد و آن وقتی است که کنش و فعالیت‌های انسان‌ها مطابق با فرمان و اراده الهی باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۰). پس علوم اجتماعی و انسانی را با نظر به موضوعات آن‌ها می‌توان به دو قسم دینی و غیردینی و یا اسلامی و غیراسلامی تقسیم کرد.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی حوزه مواجهه انسان با واقعیت، تنها موجودات طبیعی نیست، بلکه مراتب گسترده موجودات از موجود مطلق تا موجودات محدود و مادی را در برمی‌گیرد. از سوی دیگر ایشان معتقد است موجود یا حقیقی است و یا اعتباری. موجودات حقیقی، موجوداتی هستند که مستقل از اراده و آگاهی انسان موجودند. مراد از موجودات اعتباری، موجوداتی است که با آگاهی و اراده انسان ایجاد می‌شود؛ یعنی اراده انسان مقوم تحقق آنهاست. اعتباری بودن برخی موجودات به معنای غیرواقعی بودن آنها نیست، بلکه به معنای واسطه بودن اراده انسان در ایجاد آنهاست. موجودات اعتباری اگر در قلمرو ادراکات ذهنی باشند، واقعیت آنها موجود به وجود ذهنی است و اگر در قلمرو کنش‌های خارجی انسان‌ها باشند، واقعیت آنها آشکار و عینی است، اعم از اینکه فردی یا اجتماعی باشد. موجود اعتباری نیز انواع و اقسامی دارد؛ قسمی از آن برمدار اغراض وهمی و خیالی است و در نتیجه پوچ است. قسم دیگری، اعتباری است که منبع قبلی و بعدی دارد و ناظر به گذشته و آینده موجود در حرکت شکل می‌گیرد.

آیت‌الله جوادی آملی علوم انسانی را علومی می‌داند که موضوع آن یعنی آنچه معلوم انسان واقع می‌شود، هستی‌های انسانی (اعتباری) هستند. این قسم از علوم در حکمت و اندیشه اسلامی علوم عملی، فلسفه عملی و حکمت عملی نیز نامیده می‌شوند. همچنین این علوم در حکمت اسلامی از سوی فارابی «علم انسانی» نیز نامیده شده‌اند و آیت‌الله جوادی آملی نیز همین معنا را از علوم انسانی می‌پذیرند. در این تعریف، علم انسانی نه به علم طبیعی ملحق می‌شود و نه در برابر آن قرار می‌گیرد، بلکه در مقابل علومی قرار دارد که موضوعش هستی‌های حقیقی و غیر انسانی است که شامل متافیزیک، ریاضیات

و فیزیک می‌شود، این علوم در حکمت و اندیشه اسلامی علوم نظری نامیده می‌شوند. ایشان معتقد است معیار دینی بودن علم، دو امر است که یکی معرفت‌شناختی و دیگری هستی‌شناختی است. از منظر معرفت‌شناختی به این باید توجه داشت که آنچه به عنوان علم عرضه می‌شود، باید انکشاف از واقع داشته باشد، بنابراین هویت علم و از جمله علوم انسانی در انکشاف آن نسبت به معلوم است. از منظر هستی‌شناختی نیز باید توجه به این مطلب داشت که آنچه در عالم رقم می‌خورد خارج از مشیت الهی نیست و از این رو در قلمرو امر الهی و دینی قرار دارد، البته ایشان با تمایز میان دو دسته معلومات در علوم طبیعی و علوم انسانی، معیار اسلامی بودن علوم انسانی را علاوه بر انکشاف علم نسبت به معلوم، تطابق موضوع (یعنی هستی‌های اعتباری) با مراد تشریحی خداوند می‌دانند، بدین صورت که اگر موضوع علوم انسانی در نسبت با اراده تشریحی خداوند در نظر گرفته شود و علوم انسانی متکفل بررسی کنش انسانی از آن جهت باشد که آن کنش محقق‌کننده اراده تشریحی خداوند است، آن موضوع قابل اطلاق به دینی بودن خواهد بود و در این صورت علوم انسانی اسلامی محقق خواهد بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. امام جعفر بن محمد الصادق (۱۴۰۰ ق). مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه. منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام. قم: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. بنتون، تد؛ کرایب، یان (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی، بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد. تهران: نشر آگاه.
۵. پارسانیا، حمید (۱۴۰۰). جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۶. _____ (۱۴۰۱). فلسفه و روش علوم اجتماعی، قم: بوستان کتاب
۷. _____ (۱۴۰۲). بیست پرسش درباره علم دینی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). انتظار بشر از دین، قم: موسسه اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۱). شریعت در آینه معرفت، قم: موسسه اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۷). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: موسسه اسراء.
۱۱. _____ (۱۴۰۱). علم دینی، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. چالمرز، آلن، اف (۱۳۸۷). چستی علم، درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۵ م). تحصیل السعاده، بیروت: دار و مکتبه هلال.
۱۴. فروند، ژولین (۱۳۹۳). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۰۴ ق). المفردات فی غریب القرآن؛ چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب.
۱۶. ریتزر، جورج (۱۳۸۱). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۱۷. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ ق). مجمع البحرین؛ تحقیق السید احمد الحسینی، الطبعة الثانية، نشر الثقافه الاسلامیه.

18. Crotty, Michael (1998), the Foundations of Social Research ‹Meaning and Perspective in the Research Process, London ‹Sage Publication Ltd.
19. Weber, M. (1922, 1947) the Theory of Social and Economic Organisation. New York ‹Oxford University Press.
20. Westby, David L. (1991), the Growth of Sociological Theory, New Jersey: Prentice-Hall.
21. Appelrouth, S. and L. D. Edles (2006), Sociological Theory in the Contemporary Era: Text and Readings, London: Pine Forge Press.
22. Allen, Kenneth (2005), Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World, London: Pine Forge Press.

اعتبار معرفت‌شناختی ظن و تاثیر آن در تحول علوم انسانی

نعیمه نجمی نژاد* | عبدالله محمدی** | سید مصطفی حسینی نسب***

چکیده

یکی از مباحث عمده در علم اصول بحث ظنونی مانند خبر واحد، حجیت ظواهر و... است. عمده مباحث مطرح شده در حجیت ظن با رویکرد اصولی مطرح شده و ارزش معرفت‌شناسانه آن کمتر مورد توجه بوده است. مسئله اصلی این مقاله تحلیل این موضوع است. این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، به بیان دیدگاه اصولیون در زمینه حجیت ظنون پرداخته و پس از آن تلاش می‌کند راهی برای تبیین واقع‌نمایی ظنون بیابد که با توجه به دیدگاه برگزیده این نوشتار، اثبات می‌شود که این ظنون واجد مراتبی از کاشفیت هستند و اعتبار امارات معتبر، امری بیرون از ذات آن‌ها نیست بنابراین این گونه امارات نیازی به جعل حجیت ندارند. اثبات واقع‌نمایی ظنون علاوه بر آن‌که مسیر جدیدی در تبیین حجیت ظن می‌گشاید، در علوم توصیفی غیرفقهی به ویژه علوم انسانی نیز فواید پرشمار دارد. به ویژه آن‌که می‌توان از این روش در سه حوزه «انسان موجود»، «انسان مطلوب» و «روش تحول از وضع موجود به وضع مطلوب» بهره جست.

کلیدواژه‌ها

ظن، معرفت‌شناسی، علوم انسانی، حجیت، معذرت و منجزیت.

* دانش‌پژوه سطح چهار رشته حکمت متعالیه جامعه الزهرا (س) (6669nnn@gmail.com)

** استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (abmohammadi379@gmail.com)

*** استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (mho1166@gmail.com). (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸)

□ نعیمه نجمی نژاد، عبدالله محمدی، سید مصطفی حسینی نسب (۱۴۰۳). اعتبار معرفت‌شناختی ظن و تاثیر آن در تحول علوم انسانی،

فصلنامه حکمت/سراء، ۳ (۴۶)، ۵۹ - ۸۷. | doi: 10.22034/isra.2025.485206.2024

مقدمه

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی، نسبت‌سنجی میان مراتب مختلف معرفت است. معرفت دارای مراتبی است که عبارتند از:

الف) معرفت یقینی بالمعنی الاخص: اعتقاد یا تصدیق جازم صادق ثابت.

ب) معرفت یقینی بالمعنی الخاص: اعتقاد یا تصدیق جازم صادق.

ج) معرفت یقینی بالمعنی الاعم: اعتقاد یا تصدیق جزمی.

د) معرفت ظنی: اعتقاد یا تصدیق راجح، که خود مراتبی دارد. (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص. ۳۰-۳۳)

ظن در اصطلاح به معنای اعتقاد راجح است و درمقابل وهم که به معنای اعتقاد مرجوح است، قرار دارد. احتمال صدق ظن بین پنجاه تا صد درصد است و بالاترین مرتبه آن "اطمینان" نام دارد که در آن احتمال خلاف عقلی و عقلایی بسیار ناچیزی وجود دارد. (حسین زاده، ۱۳۹۳ الف، ص. ۹۹)

مدعای این نوشتار این است که در علوم انسانی اسلامی، دست‌یابی به مراتبی از یقین بالمعنی الاخص ممکن است. مثلاً در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی علوم، می‌توانیم با استفاده از برهان به یقین دست یابیم، ولی در بخش‌های مهم دیگری نیازمند استفاده از متون دینی هستیم. بیشتر این متون نیز جزو نصوص نیستند؛ بلکه ظواهر و دربردارنده معرفت ظنی هستند. مسئله این است که آیا این ظنون معتبرند یا خیر و اگر معتبرند منشا اعتبار آنها چیست؟ آیا مانند قطع منشا آن امری ذاتی و درونی است یا این که منشا اعتبار آنها، امری بیرونی است؟ در این میان غالب علمای اصول، ظن و امارات مفید ظن رابه خودی خود معتبر نمی‌دانند، بلکه باید آنها را به توسط ادله شرعی و عقلی معتبر دانست تا بتوان از آن بهره برد؛ از این رو اعتبار و حجیت

ظن را در طول حجیت قطع و نیازمند به جعل حجیت از سوی شارع می‌دانند. از سوی دیگر دغدغه دانشمندان اصولی یافتن حجیت شرعی است که به کمک آن در نسبت دادن حکم شرعی عذر داشته باشد؛ یعنی اعمال خود را به گونه‌ای انجام دهد که اگر حکم شرعی، خلاف آنچه او به آن رسیده است، به دست آورد، در پیشگاه خداوند معذور باشد. بنابراین مراد ایشان از حجیت معذرت و منجزیت است؛ در حالی که دغدغه بسیاری از محققان علوم انسانی همچون دانشمند معرفت‌شناس، واقع‌نمایی است؛ از این‌رو در رویکرد معرفت‌شناختی، پژوهشگر صرفاً به دنبال رهایی از عذاب آخرت نیست؛ یعنی حجیت مدنظر او به معنای منجزیت و معذرت نیست، بلکه به معنای کشف واقع و میزان واقع‌نمایی است.

بنابراین مسئله اصلی یافتن الگویی از حجیت است که تأمین‌کننده اعتبار معرفت‌شناختی در حوزه کاشفیت نیز باشد. به عبارت دیگر بین حیثیت واقع‌نمایی و حیثیت معذرت در اسناد به دین تفاوت وجود دارد. در حیثیت معذرت که بیشتر راجع به امور عملی دین است فقط دنبال معذور بودن (رهایی از عذاب اخروی) هستیم، ولی در حیثیت واقع‌نمایی دغدغه کشف واقع داریم، صرف‌نظر از این‌که حتی بخواهیم مومن به اسلام باشیم. به همین ترتیب مباحث علوم انسانی نیز گاهی صرفاً دستورات است و گاهی توصیفات تکوینی و هستی‌شناسانه است. در هر کدام از آن‌ها رویکرد پژوهشگر متفاوت است. الگوهای شرعی برای اعتبار ظن فقط مشکل اسناد و معذرت را حل می‌کند.

از جمله مسائلی که سبب اهمیت این بحث می‌شود، این است که در بسیاری از مباحث علوم انسانی همچون روان‌شناسی، تاریخ، اقتصاد و... به دنبال کشف واقع هستیم؛ نه معذرت و منجزیت؛ بنابراین نیاز به طراحی الگویی از حجیت که دربردارنده کاشفیت

باشد بیشتر احساس می‌شود. همچنین از آنجا که شناخت‌های انسان در مورد دین از طریق قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) به دست آمده است، اعتبارسنجی معرفتی ظنون که شامل ظواهر کتاب و سنت، خبر واحد و... می‌شود، اهمیت دو چندان پیدا می‌کند؛ از این رو این نوشتار در پی آن است که ارزش معرفت‌شناختی ظنون را مورد مذاقه و بررسی قرار داده و با توجه به تفاوت دغدغه علم اصول با معرفت‌شناسی، به راه‌حلی معرفت‌شناسانه، دست یابیم و از طریق آن الگویی صحیح و واقعی از علوم انسانی اسلامی در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی ارائه دهیم. بنابراین سوال اصلی این مقاله آن است که با کدام تفسیر از حجیت ظنون می‌توان واقع‌نمایی آن‌ها را نیز تأمین کرد؟

با توجه به بررسی‌های نویسنده، پژوهشی که به طور مستقل به «اعتبار معرفت‌شناختی ظنون و نقش آن در تحول علوم انسانی» پرداخته باشد، یافت نشد؛ اما در برخی از پژوهش‌ها، می‌توان مطالبی یافت مانند:

کتاب «اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی» نوشته عبدالله محمدی که در ضمن ۶ فصل به بررسی موضوع پرداخته و حجیت خبر واحد را به لحاظ معرفت‌شناختی اثبات و از آن در اعتقادات و علوم انسانی بهره می‌گیرد.

کتاب «ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی» نوشته عبدالله محمدی در ضمن ۹ فصل به بررسی اعتبار دلیل نقلی از حیث معرفت‌شناختی از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی و معرفت‌شناسی غربی پرداخته است.

رساله دکتری تقریری نوین از ظن معتبر، محمدصادق بدخش در چهار فصل به بررسی ظنون عقلی می‌پردازد و بعد از بیان ظنون عقل نظری و عقل عملی به بیان عوامل ایجاد تفاوت ظن در افراد اشاره و در انتها نیز به ظنون معتبر و ادله نافی حجیت ظنون را

مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و ادله مثبتین ظنون را نیز بیان می‌کند.

رساله دکتری مجعول در امارات و ثمرات اصولی آن از نظر شیخ انصاری، آخوند خراسانی و میرزای نائینی، حسین عسکری که به بیان سه دیدگاه مطرح اصولیون در زمینه حجیت امارات و ظنون یعنی دیدگاه شیخ انصاری، آخوند خراسانی و میرزای نائینی و بیان ثمرات اصولی این دیدگاه‌ها در پنج فصل می‌پردازد و دیدگاه متمیم کشف که دیدگاه میرزای نائینی است را می‌پذیرد و وجه برتری آن بر دیگر نظریات را نشان می‌دهد.

پایان نامه کارشناسی ارشد بررسی معرفت‌شناختی حجیت قطع و ظن، محمدامین ابوالحسنی که در سه فصل تنظیم شده است، در فصل اول به بیان مباحث کلی از جمله مفهوم‌شناسی قطع و ظن، در فصل دوم به بیان حجیت قطع و ظن در علم اصول و حجیت ذاتی یا غیر ذاتی قطع می‌پردازد و در فصل سوم نیز به بررسی معرفت‌شناختی قطع و ظن می‌پردازد و ثمرات آن را به طور مختصر بیان می‌کند.

مقاله ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن، عبدالله محمدی که در دو بخش به بیان موضوع می‌پردازد، در بخش اول با توجه به دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی به ملحق شدن «اطمینان» به «علم عادی» می‌پردازد و در بخش دوم دیدگاه‌های متعددی که در باب اعتبار اطمینان بیان شده است را مورد ارزیابی قرار داده و نتیجه می‌گیرد که اطمینان مانند علم عادی است و نیازی به جعل اعتبار ندارد بلکه خود معتبر است.

مقاله حقیقت مجعول در امارات، محمد استوار میمندی که به طور مختصر به شش دیدگاه اصولی در باب معنای حجیت ظن از جمله دیدگاه متمیم کشف، منجزیت و معذرت و جعل مودی می‌پردازد و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و در پایان به ثمرات اصولی تفاوت دیدگاه‌ها اشاره می‌کند.

اما وجه تمایز مقاله حاضر با منابع ذکر شده در این است که: اولاً در این منابع صرفاً به بعد حجیت معرفت‌شناختی و یا حجیت اصولی پرداخته شده است، اما نوشتار حاضر به بررسی هر دو بعد می‌پردازد؛ ثانیاً مواردی که به حجیت معرفت‌شناختی پرداخته شده است به بحث ظنون اشاره چندانی نشده است، اما نوشتار حاضر به اثبات ارزش معرفت‌شناختی ظنون می‌پردازد؛ ثالثاً پژوهش‌هایی در مورد برخی از ظنون مطرح شده است اما این نوشتار به طور مطلق به بررسی اعتبار ظنون می‌پردازد و رابعاً این نوشتار به بررسی ابعاد اثرگذاری ظنون در تحول علوم انسانی و به تعبیری در اسلامی‌سازی علوم انسانی می‌پردازد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. اعتبار معرفت‌شناسی

موضوع معرفت‌شناسی، علم و معرفت است و هدف از آن شناخت واقع است، پس هر ادراکی که سبب نیل به این هدف شود، ارزش و اعتبار دارد؛ بنابراین مراد از اعتبار معرفت‌شناختی، واقع‌نمایی و حکایت‌گری است (محمدی، ۱۳۹۵، ص. ۴۹). این اعتبار در معرفت‌های یقینی صد در صد است و درجاتی دیگر از آن، برای سایر معرفت‌ها ممکن است. پس، اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی، مانند صدق و کذب منطقی، دایره‌مدار نفی و اثبات نیست، بلکه امری تشکیکی است.

۱-۲. حجیت

حجیت، اسم مصدر برای حجّت است و حجّت در لغت از ماده‌ی «حجج» به معانی «دلیل و برهان» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۱۲۱؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۳۰۴) و «آنچه سبب پیروزی بر خصم می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۳، ص. ۱۰) آمده است. اما حجّت در معنای اصطلاحی

در دو دسته از علوم به کار می‌رود:

الف) حجت در اصطلاح منطقیون

این دسته خود به طور کلی در دو معنا به کار رفته است:

اول این که منطقدانان مباحث منطقی را تقسیم به معرف و حجت می‌کنند و مراد ایشان از حجت، چگونگی دست یافتن به «تصدیق مجهول» است. همچنین در تعریفی دیگر حجت به امری که متشکل از قضایایی که دارای صورت خاصی هستند که مجهول را منکشف می‌کند، معنا شده است (ابن سهلان ساوی، ۱۳۳۷، ص. ۶۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۲۲۹).
معنای دوم حجت نزد منطقیون «حد وسط» در قیاس منطقی است؛ زیرا حد وسط است که مدرک و دلیل اثبات کبری برای صغری است (سبزواری، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۱۴).

ب) حجت در علم اصول

این دسته نیز در پنج معنا به کار برده می‌رود:

اول: حد وسط که به وسیله آن اکبر برای اصغر ثابت و واسطه برای قطع پیدا کردن به ثبوت آن می‌شود. به عنوان مثال: «هذا مظنون الخمریة و کل مظنون الخمریة حرام، فهذا حرام» و یا در باب احکام می‌گوئیم: «هذا الفعل مما افتی المفتی علی تحریمه و کل ما افتی المفتی بتحریمه فهو حرام، فهذا حرام» (انصاری، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۲۹-۳۰).
دوم: صحت احتجاج کردن که از احکام عقلایی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۴).
سوم: منجزیت و معذرت؛ یعنی اگر دلیل مطابق با واقع باشد، مکلف نباید با آن مخالفت کند؛ چرا که در صورت مخالفت، مستحق عقاب خواهد بود؛ ولی اگر دلیلی مخالف با واقع بود، مکلف از پیروی آن معذور و در نتیجه عقاب نخواهد شد (خراسانی، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۳۳).
چهارم: هر دلیلی که متعلق خود را اثبات می‌کند و به درجه‌ی قطع هم نمی‌رسد. با

توجه به این معنا، قطع از دایره تعریف خارج می‌گردد. این معنا به امارات، اختصاص پیدا می‌کند؛ زیرا در تعریف اماره و فرق آن با اصول عملیه ذکر شده است که اماره، متعلق خود را اثبات می‌کند، اما اصول عملیه، متعلق خود را ثابت نمی‌کند؛ بلکه تنها وظیفه مکلف در مقام عمل در زمان تحیر و شک را بیان می‌کند (مظفر، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۸).

پنجم: ادله شرعی اعم از اماره و طریق که واسطه برای اثبات متعلق خود هستند، بدون این که بین آن‌ها و متعلقاتشان ارتباطی باشد (نائینی، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۷). همانند ادله اجتهادیه و قواعد معتبره که به وسیله آن‌ها احکام ثابت می‌شود و مثل بینه و قول ذی‌الید که به وسیله آن‌ها موضوعات احکام ثابت می‌شود (بحرانی، ۱۴۲۸، ج. ۲، ص. ۱۲-۱۳).

آنچه بیان شد معانی حجیت در علم اصول است که مربوط به جنبه تبعیدی و تکلیف مکلف است و دغدغه دانشمند اصولی این است که به گونه‌ای عمل کند که حتی اگر به حکمی مخالف با واقع رسید، در پیشگاه خداوند معذور باشد؛ اما حجیتی که در این نوشتار مدنظر است، حجیت معرفت‌شناختی یعنی همان اعتبار معرفت‌شناختی است که پیش‌تر به معنای آن پرداخته شد.

۳-۱. ظن

ظن در لغت به دو معنا به کار رفته است: گاهی در معنای علم و یقین و گاهی به معنای شک (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۱۵۲؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۲۱۶۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۴۶۲)؛ اما در معنای اصطلاحی، حالتی نفسانی که بالاتر از شک و پایین‌تر از علم است را ظن می‌گویند؛ زیرا شک در جایی است که شخص نسبت به چند احتمال، مردد باشد و همه آن‌ها نزد وی مساوی باشند و علم نیز در جایی است که شخص یقین به چیزی داشته باشد؛ اما ظن حالتی میان این دو است، به این صورت که یکی از احتمالات نزد شخص

قوی‌تر است. بنابراین ظن را «اعتقاد راجح» نیز معنا کرده‌اند که در مقابل وهم که «اعتقاد مرجوح» است، قرار دارد. با این بیان مشخص می‌شود که ظن دارای درجاتی است که از ظن ضعیف تا ظن قوی و نزدیک به یقین را شامل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۵، ج. ۳، ص. ۱۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج. ۲، ص. ۱۱۵۳)؛ البته در اصطلاح گاهی به سبب ایجاد ظن نیز ظن گفته می‌شود (حسینی، ۲۰۰۷، ص. ۲۱۳).

در این نوشتار مراد از ظن نیز «اعتقاد راجح» است؛ یعنی احتمال صحت آن اعتقاد نزد شخص، بیشتر از احتمال خطا هست؛ با این وجود احتمال خطا نفی نمی‌شود. در مقابل ظن، «قطع یا معرفت یقینی بالمعنی الاعم» وجود دارد که مراد از آن، جزم تام است، به طوری که هیچ شکی در آن نباشد. در قطع، مطابقت قضیه با واقع شرط نیست؛ از این رو قطع به معنای «مطلق اعتقاد جازم» است (بحرانی، ۱۴۲۸، ج. ۲، ص. ۳۸۶). به قطع، یقین روان‌شناختی نیز گفته می‌شود؛ زیرا شخص به قضیه‌ای جزم پیدا کرده است و لو این قضیه از راه استدلال به وجود نیامده باشد و مطابق با واقع نیز نباشد (مظفر، ۱۳۶۶، ص. ۱۸). بنابراین در قطع، ارتباط قضیه با واقع، مدنظر نیست و فقط ارتباط قضیه با مُدرک، مدنظر است.

اصطلاح دیگری که در مقابل ظن وجود دارد، «یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الاخص» است. یقین در لغت به معنای ثابت، تحقق داشتن، زایل شدن شک و واضح بودن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۱۵۷) و در اصطلاح عبارت است از «اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت». بنابراین یقین اولاً اعتقاد است و با این قید شک، خارج می‌شود؛ ثانیاً جازم است و ظن را خارج می‌کند؛ ثالثاً مطابق با واقع است و جهل غیر مرکب و مرکب را خارج می‌کند و رابعاً ثابت و غیر قابل زوال است و تقلیدی بودن را خارج می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵،

ج. ۳، ص. ۷۸). در این گونه معرفت، دو یقین وجود دارد: یقین به خود قضیه و یقین به عدم وقوع نقیض آن؛ این گونه معرفت واجد یقین مضاعف است. (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۹) و به تعبیر شهید صدر این یقین عبارت است از علم به یک قضیه مشخص و همچنین علم به محال بودن وقوع نقیض آن (صدر، ۱۴۱۰، ص. ۳۲۲)، مانند «کل بزرگتر از جزء است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۳۰۲).

لازم به ذکر است که علاوه بر تقسیمات فوق، گزاره از منظر معرفت‌شناختی به دو قسم صادق و کاذب تقسیم می‌گردد. گزاره صادق، قضیه‌ای است که با واقعیت مطابقت دارد و گزاره کاذب، قضیه‌ای است که مطابق با واقع نیست. (حسین زاده، ۱۳۹۳، ص. ۴۷۱) دغدغه اصلی مباحث معرفت‌شناختی حیثیت مطابقت با واقع در گزاره‌ها است. در این مقاله نیز اگرچه به مواردی چون قطع، ظن و ... پرداخته شده است، از جهت میزان حکایت‌گری آن‌ها از خارج و در نتیجه اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها بررسی خواهد شد.

۲. بیان دیدگاه‌ها درباره حجیت ظن

بعد از بیان اصطلاحات مورد نیاز در این مقاله، باید به تبیین دیدگاه‌ها در باب حجیت ظنون پردازیم. در این زمینه نظرات متعددی ارائه داده شده است که در این نوشتار به طور خلاصه بیان و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱. حجیت به معنای منجزیت و معذرت

مرحوم آخوند خراسانی حجیت در ظنون را به همان معنای حجیت در قطع می‌داند، اما با یک تفاوت مهم و اساسی بین حجیت در قطع و حجیت در باب ظن. توضیح آن‌که ایشان مانند بسیاری از اصولیون حجیت در قطع را به معنای منجزیت و معذرت و آن را ذاتی قطع می‌داند. وی همین دیدگاه را در باب حجیت ظن بیان کرده

و قائل است که حجیت در ظن نیز به معنای منجزیت و معذرت است، اما تفاوت ظن با قطع این است که منجزیت و معذرت در قطع ذاتی قطع است و قابل جعل نیست و کسی حتی شارع نمی‌تواند این امر را به قطع بدهد یا از قطع بگیرد، اما در ظن، منجزیت و معذرت ذاتی آن نیست (خراسانی، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۷۶)؛ بلکه نیاز به جعل شارع دارد و باید از طرف شارع برای امارات، مستقلاً جعل حجیت شده باشد، به گونه‌ای که اگر این جعل حجیت شارع نبود، منجزیت و معذرتی نیز نبود (همان؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳).

اما مراد از این که امر ظنی، منجزیت و معذرت دارد، این است که اگر مثلاً اماره‌ای قائم شد بر عدم وجوب نماز جمعه، این اماره ظن‌آور است و وقتی شارع آن را حجت می‌کند، معنایش عدم وجوب نماز جمعه نیست. بلکه شارع تنها به مکلفین گفته که خبر واحد حجت است، ولی نگفته که هر چه خبر واحد گفت، حجت است؛ بنابراین اگر در عالم واقع این اماره، مطابق با حکم واقعی بود، مکلف به تکلیف خود عمل کرده و این تکلیف برای وی منجز است، اما اگر اماره، مطابق با حکم واقعی نباشد، مکلف چون طبق اماره که خود شارع آن را حجت قرار داده، عمل کرده است او در پیشگاه شارع معذور است و عقاب نمی‌شود. پس شارع در اماره «ما یوجب التنجز و التعذر» را جعل کرده است (خراسانی، همان، ص. ۲۷۷).

ایشان تاکید می‌کند که امارات بعد از جعل حجیت نیز همانند قبل آن، دلیل ظنی هستند و در مفاد اماره تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه تنها اتفاقی که با این جعل شارع می‌افتد، همان منجزیت و معذرت است (همان، ص. ۲۸۲).

استاد جوادی آملی نیز بر این باور است که حجیت اصولی برای غیر قطع، نه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه تنها داخل در قراردادهای حکمت عملی

است؛ از این رو موضوع برای اعتبار واقع می‌شود و می‌توان چیزی را به اعتبار و تعبد، حجت اصولی قرار داد. (جوادی آملی، همان، ص ۱۱۳-۱۱۴)

۲-۲. حجیت به معنای جعل حکم مودی یا جعل حکم مماثل

دیدگاه دوم در حجیت ظن، دیدگاه جعل مودی از شیخ انصاری است. ایشان در باب ظن می‌گویند آنچه مجعول شارع است، جعل مودی یا حکم مماثل است (انصاری، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۸ و ۱۱۷-۱۱۸)؛ یعنی وقتی خبر واحدی مانند روایت زراره می‌گوید نماز جمعه واجب است، این خبر یک مودایی دارد که عبارت است از وجوب نماز جمعه و از طرفی شارع گفته «صدق العادل»؛ حجیت این روایت به این معناست که نماز جمعه واجب است. بنابراین وقتی خبر زراره قائم می‌شود بر وجوب نماز جمعه، شارع نیز بر اساس این خبر، مودا را جعل می‌کند.

۳-۲. حجیت به معنای تتمیم کشف

میرزای نائینی مراد از حجیت در ظن و به عبارت دیگر مجعول امارات را تنزیل امارات به مقام علم می‌داند؛ یعنی وقتی شارع می‌گوید این خبر واحد حجت است یا این فتوا حجت است؛ یعنی «جعلت هذا علما» من شارع این را تعبدا علم قرار دادم. توضیح آن که کاشفیت علم، کاشفیت تام است، اما کاشفیت ظن، ناقص است ولی شارع آن کاشفیت ناقص را تتمیم می‌کند و می‌گوید این ظن تعبدا کاشفیت تام دارد (سیحانی، ۱۴۰۰/۶/۹).

دیدگاه علم بخشی یا تتمیم کشف، مانند جایی است که شارع می‌گوید «الطواف صلاه» یا «المتقی عالم» که شارع موضوع را توسعه می‌دهد؛ در بحث ظنون نیز شارع موضوع را توسعه می‌دهد تعبدا و می‌گوید این ظن علم است تعبدا؛ از این رو دیگر این خبر واحد، فتوا و... بعد از حجت شدن از طرف شارع، ظن نیستند؛ بلکه علم هستند.

بنابراین میرزای نائینی طبق همین مبنا، ادله حجیت خبر واحد را حاکم بر ادله ناهی از عمل به ظن می‌داند، توضیح آن‌که در ادله‌ای مانند: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء، ۳۶) که عدم تبعیت از غیر علم یعنی ظن را مطرح می‌کند، با توجه به نظریه متمیم کشف، ظن، در مفهوم علم توسعه‌تبعیدی می‌دهد و می‌گوید ظن، علم است. بنابراین از دیدگاه وی هنگامی شارع، اماره را علم دانست و جهات نقص آن را مرتفع کرد، آن ظن از مصادیق علم هست و دیگر در دسته ظنون جای نمی‌گیرد (نائینی، ۱۳۷۶، ج. ۳، ص. ۱۲۲-۱۲۳ و ۱۶۱).

خلاصه آن‌که مرحوم نائینی، مجعول در باب امارات را، طریقت، کاشفیت، وسطیت در اثبات و یا متمیم کشف می‌داند؛ از این رو شارع امارات را به منزله علم قرار داده است.

۴-۲. حجیت به معنای بناء عقلاء

امام خمینی (ره) قائلند اساساً در باب ظنون و امارات، مجعول شرعی نداریم که بعد بحث شود که این حجیت و مجعول به معنای منجزیت و معذرت است یا جعل حکم مماثل است و یا متمیم کشف؛ بلکه فقط عمل کردن عقلاء به آن است که شارع همین عمل عقلاء را امضا و تایید کرده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۰۴).

ایشان به طور مکرر در مباحث اصولی خود این مطلب را بیان می‌کنند که در امارات، مجعول شرعی وجود ندارد بلکه همان طریقه و عمل عقلاء را شارع تایید کرده است؛ بنابراین ادله دال بر حجیت اماراتی مانند خبر واحد و... همگی دال بر ارشاد به عمل عقلاء است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۸۲؛ ۱۳۷۶، ج. ۵، ص. ۱۴۴).

وی در بیان نظریه خود می‌گوید رفتارشناسی عقلاء عالم در طول تاریخ، بیان‌گر این است که به امارات عمل می‌کردند مثلاً به ظواهر الفاظی که به کار می‌برند و یا خبری که به آن‌ها می‌رسد و... اعتماد و عمل می‌کردند و این مطلب یک مسئله رایج در میان آن‌ها بوده

است. آنان بر این اعتماد و عمل بر طبق آن آثار متعدد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و... را بار می‌کردند و این عمل آن‌ها نیز فقط از باب ظنی بودن آن بوده نه این که به خاطر این که مجعول را تتمیم کشف و... می‌دانستند. بنابراین عقلاء در عمل به ظن، منتظر جعل اموری مانند تتمیم کشف و... نیستند و شارع نیز همین طریقه و عمل عقلاء را تایید کرده است، نه این که بخواهد چیز جدیدی جعل کند، بلکه همان ارتکاز بین عقلاء را امضا و در قالب آیات و روایات بیان می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۷۲ و ۳۸۲).

۵-۲. دیدگاه مراتب معرفت (دیدگاه برگزیده)

برای بیان این دیدگاه ابتدا به بیان چند مقدمه می‌پردازیم:

۱. هدف از مباحث معرفت‌شناختی، شناخت واقعیت و کشف واقع است.
 ۲. شناخت واقعیت و کشف واقع امری مشکک یعنی دارای مراتب است؛ برای توضیح باید دو جهت را در هر گزاره در نظر گرفت:
- الف)** گاهی سخن از مطابقت یا عدم مطابقت گزاره با واقع است، این جهت، مشکک نیست؛ زیرا دایره مدار نفی و اثبات است یعنی گزاره «الف، ب است» یا با واقع تطابق دارد یا ندارد و دارا بودن مرتبه در آن بی معنا است.

ب) گاهی سخن از رابطه گزاره با مدرک است، در این لحاظ، می‌توان مراتب متعددی را در نظر گرفت مانند یقین بالمعنی الاخص، قطع، اطمینان، ظن و...؛ از این رو در برخی موارد واقع‌نمایی قضیه برای مدرک تام است و اصلاً احتمال خلافی در آن مشاهده نمی‌شود مانند یقین بالمعنی الاخص که در آن هیچ احتمال خلافی وجود ندارد؛ اما گاهی این واقع‌نمایی تام نیست و احتمال خلاف در آن وجود دارد مانند مجربات، محسوسات و متواترات. بنابراین به جز در یقین منطقی که یقین بالمعنی الاخص هست و فرض

نقیض آن محال است؛ سایر مراتب معرفت دارای درصدی احتمال خلاف هستند.

۳. قلمرو یقین بالمعنی الاخص محدود و دست‌یابی به آن بسیار دشوار است؛ زیرا اولاً چنین یقینی در حوزه برهان عقلی قابل تحصیل است که مخصوص گزاره‌هایی است که کلیت و ضرورت و دوام دارند و مقدمات آن صرفاً امور عقلی است. ثانیاً منوط به تحصیل مقدمات فراوان است و دست‌یابی به آن برای همه افراد مقدور نیست.

۴. در مواردی که کسب یقین بالمعنی الاخص ممکن نیست، شرع، عقل و عقلاء، معتقد به عدم الزام به کسب یقین بالمعنی الاخص هستند؛

(الف) شرع مخالف الزام به تحصیل یقین بالمعنی الاخص برای عموم مردم است؛ زیرا چنین الزامی، الزام به امری، غیر مقدور و عقلاً و شرعاً قبیح است (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۷۴). بنابراین شارع نیز تحصیل معرفت یقینی بالمعنی الاخص را از عموم مردم نخواسته است؛ بلکه دست‌یابی به سایر مراتب معرفت مانند یقین روان‌شناختی، علم متعارف و اطمینان برخی از ظنون مانند خبر واحد و ظواهر که به دلیل‌های یقینی مستند هستند را کافی دانسته است (حسین زاده، ص ۶۹-۷۴).

(ب) عقل نیز در جایی که به دست آوری یقین بالمعنی الاخص ممکن نیست؛ حکم به ضرورت کسب مراتب پایین‌تر از یقین بالمعنی الاخص می‌کند و به آن مراتب پایین‌تر توجه می‌کند زیرا این مقدار اندک احتمال خلاف ضروری وارد نمی‌سازد و عقل نیز به آن اهمیتی نمی‌دهد همچنین هنگامی که راهی برای دستیابی به معرفت یقینی وجود نداشته باشد، اگر به عدم اعتبار این نوع معرفت‌ها ملزم نباشیم، راه معرفتی بشر بسته می‌شود (محمدی، ۱۳۹۷، ص ۸۶-۸۷).

(ج) رفتارشناسی عقلاء در طول تاریخ، نیز نشان‌دهنده این است که نظام اجتماعی

خود را بر پایه یقین منطقی و ریاضی بنا نکرده‌اند؛ به دلیل اینکه تعداد محدودی از امور یقینی وجود دارد. انسان ناگزیر است در زندگی فردی و اجتماعی خود، به درجه معرفتی کمتری از یقین اکتفا کند. بنابراین انسان در زندگی روزمره خود به معرفتی که از طریق خبر اوحد و ظواهر به دست می‌آید، عمل می‌کند و عقلاء چنین شیوه‌ای را معتبر دانسته و به آن عمل می‌کردند، با اینکه در این امارات احتمال خلاف وجود دارد، عقلاء به آن توجهی نداشته و آن‌ها را معتبر می‌دانند. بنابراین دلیلی که عقلاء به این گونه امارات، عمل می‌کردند نیازی بوده که تردیدی در آن وجود ندارد.

رفتارشناسی عقلاء، نشان‌گر آن است که بناء عقلایی امری گراف و بی‌ارتباط با واقعیت نیست. عقلا زمانی که امری را معتبر می‌دانند آن را به میزان قابل توجهی کاشف از واقع می‌شمارند. ایشان ظنون را در بیشتر موارد واقع‌نما می‌دانند، به طور مثال هشتاد درصد اخبار واحد ثقه را معتبر و مطابق با واقع دیده است و بر اساس همین مبنا، احتمال بیست درصد خطا را نادیده می‌گیرد و به خبر واحد ثقه عمل می‌کند؛ چرا که عقلاء، خبرهای گوناگون افراد راست‌گو را با واقعیت مقایسه کرده و بیشتر آن‌ها را درست یافتند، به احتمال خلاف ناچیز در دیگر اخبار، اعتنا نمی‌کنند.

با توجه به این مقدمات مشخص می‌گردد که این رفتار عقلاء، ریشه در واقع‌نمایی ظنون دارد و دلیل این که عقلاء یک معرفتی را معتبر دانسته و طبق آن عمل می‌کنند اما معرفتی دیگر را غیر معتبر می‌دانند، با سطح واقع‌نمایی معرفت‌ها، تلازم دارد؛ یعنی هر چند که معتبر دانست معرفتی از سوی عقلا با واقع‌نمایی آن مفهوما مساوی نیست اما با آن تلازم جدی دارد؛ چرا که عقلا به معرفتی که واقع‌نما نیست توجه نمی‌کنند و اگر معرفتی درجه‌ای بسیار زیاد از واقع‌نمایی را داشته باشد، سبب معتبر دانستن آن نزد عقلا می‌شود.

در همین راستا از نظر علامه طباطبایی (ره)، حجیت قطع نیز منوط به اعتبار عقلایی است و هر انسان عاقلی ابتدا تصویری از شی مورد نظر پیدا می‌کند و آن را واقع‌نما می‌داند، سپس به سمت انجام آن حرکت می‌کند مانند انسان تشنه‌ای که ابتدا سیراب شدن را تصور و فایده آن را تصدیق می‌کند و سپس به دنبال آن می‌رود، حال اگر این امر را واقع‌نما نمی‌دانست یا واقع‌نمایی آن را اندک می‌دانست اساساً به سمت آن نمی‌رفت (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۱۷۷-۱۷۹).

بنابراین یکی از تبیین‌های معرفت‌شناسانه حجیت آن است که قطع به دلیل واقع‌نمایی که دارد حجت است و این واقع‌نمایی منحصر در قطع نیست بلکه در سایر مراتب معرفت مانند اطمینان نیز وجود دارد؛ پس اطمینان نیز حجت است و این اعتبار امری خارج از ذات آن‌ها نیست تا به جعل حجیت نیازمند باشد.

مؤید این تحلیل آن است که حتی در قطع (یقین بالمعنی الاعم)، نیز احتمال خلاف وجود دارد همان‌طور که در محسوسات، متواترات، مجربات که همگی از مبادی برهان هستند هم این احتمال خلاف وجود دارد، اما با این حال همه اصولیان تمام مراتب قطع را حجت می‌دانند. در این موارد درصد خلاف بسیار کم است و به همین دلیل به آن توجهی نمی‌شود و این عدم توجه به علت بی‌مبالاتی اصولیون نیست (محمدی، ۱۳۹۳، ش ۳، ص. ۵۴؛ حسین زاده و محمدی، ۱۳۹۸، ش ۴۳، ص. ۱۴۵). اگر قرار بود تنها یقین برهانی که هیچ احتمال خلاف عقلی در آن نیست، واقع‌نما و حجت باشد، دیگر مصادیق قطع نباید حجت باشند. مشخص است که بخشی از این دیدگاه، از همان سیره عقلاء که قبلاً گذشت، اخذ شده اما با این تفاوت که این سیره، ریشه در واقع‌نمایی دارد و این میزان از واقع‌نمایی، برای عقلاء، ارزش معرفت‌شناختی دارد و آن را معتبر می‌دانند.

بنابراین امارات عقلایی از دید عقلاء راهی برای دستیابی به واقع هستند و این احتمال

خلاف اندک ملحوظ عقلاء نبوده است، دقیقاً مانند ادراکات حسی و با خبر متواتر که احتمال خلاف اندکی در آنها وجود دارد اما کسی به آن اعتنا نمی‌کند.

۲-۵-۱ نگرشی نوین در حجیت امارات

دیدگاه برگزیده که به دیدگاه مراتب معرفت نام نهاده شد، تحولی بنیادی در نگرش به ظنون ایجاد کرده و حتی در معرفت‌شناسی گزاره‌های پسین نیز راهگشا است، چرا که بر اساس این دیدگاه امارات عقلایی مانند خبر واحد، مانند ابزاری مستقل برای کسب معرفت مورد توجه قرار می‌گیرند.

در نتیجه، خبر واحد از این نظر منبعی معرفت‌بخش تلقی می‌شود که احتمال خلاف در آن یا ناچیز است و یا نادیده انگاشته می‌شود. در این صورت، با صرف نظر از ضرورت منتهی شدن هر دلیل نقلی، عموماً، و خبر واحد، خصوصاً، به منابع اولیه، همچون حواس، خبر واحد و دیگر امارات عقلایی، از نظر عقلا، به خودی خود، معتبر شناخته می‌شوند. برخلاف نگرش عموم متفکران دانش اصول که معتقدند: از راه خبر واحد معرفتی معتبر حاصل نمی‌شود مگر آن‌که اعتبار آن از راه دلیلی معتبر و یقینی اثبات شود، دیدگاه مزبور خبر واحد و دیگر امارات عقلایی را همچون قطع به این‌گونه معتبر می‌داند که اعتبار آن نیازی به جعل ندارد بنابراین می‌توان به آن‌ها استناد کرد (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص. ۴۲۹-۴۳۳)؛ از این‌رو اعتبار گزاره‌های ظنی به دلیل حکایتگری است که از واقع دارند و از همین رو نام اماره را بر آن‌ها نهاده‌اند. (حسین زاده، ۱۳۹۶، ص. ۷۵).

بر اساس مبنای برگزیده، چون ظنون از مراتب معرفت شمرده می‌شوند و مفید علم متعارف‌اند، در بُعد عمل و نیز درباره امور مربوط به زندگی روزمره، اعم از امور مربوط به اندیشه و امور مربوط به عمل، استفاده از آن‌ها بلاشکال است؛ بلکه می‌توان گفت در

بسیاری از گزاره‌های مربوط به احکام دین، اعم از احکام عملی، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، معاملات و عبادات، استفاده از ظن نیز بسنده است (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص. ۴۱۸) و حتی می‌توان به خبر واحد و مانند آن در ارزش‌ها و بخش‌هایی از عقاید نیز استناد جست (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۲).

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

با وجود گفتگوهای فراوان دانشمندان اصول درباره دیدگاه‌های فوق، مقصود اصلی این نوشتار بررسی این دیدگاه‌ها از زاویه دید «معرفت‌شناختی» است. از آنجا که نظریه آخوند و شیخ انصاری ناظر به کاشفیت نیستند، از آن‌ها صرف‌نظر می‌کنیم. نظریه متمیم کشف و بناء عقلایی تا حدی به رویکرد معرفت‌شناختی نزدیکند و به همین دلیل این دو نظریه را واکاوی خواهیم کرد. لازم به ذکر است که این دیدگاه مورد نقدهای فراوانی از ناحیه اصولیون قرار گرفته است؛ اما در این مقاله فقط به بیان برخی از نقدهایی که ارتباط بیشتری با موضوع دارد، پرداخته می‌شود:

● نظریه میرزای نائینی اشکال ثبوتی دارد چرا که طریقت یک امر تکوینی و حقیقی است و قابلیت جعل را ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۸۴؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۱۸۶)؛ چون اگر چیزی خودش طریقت داشته باشد بنفسه طریقت دارد نه به دلیل جعل و اعتبار و اگر چیزی طریقت نداشته باشد با جعل و اعتبار نمی‌توان به آن طریقت داد. مانند این که چیزی آب است و شارع نمی‌تواند بگوید من اعتبار می‌کنم نار باشد؛ بنابراین در باب امارات این که میرزای نائینی می‌گوید شارع برای امارات جعل علمیت و طریقت می‌کند صحیح نیست. به عبارت دیگر، همان‌طور که شارع نمی‌تواند در جایی که اصلاً کاشفیت و طریقت ندارد جعل کاشفیت کند؛ همان‌طور نمی‌تواند در جایی که کاشفیت ناقص

دارد، کاشفیت آن را تمام کند؛ زیرا آن مورد، قابلیت این امر را ندارد و نقصان ذاتی دارد. بنابراین کاشفیت و طریقت چون از امور تکوینی و دایر مدار وجود و عدم هستند، معنا ندارد که گفته شود شارع در مورد چیزی که کاشفیت ناقص دارد، جعل کاشفیت و تتمیم کاشفیت کند (موسوی خمینی، همان؛ طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۹، ص. ۴۷۶).

● مهم‌ترین اشکالی که به نظریه میرزای نائینی وارد است این است که ایشان تفاوتی بین علم تکوینی و علم تبعدی در اثبات لوازم و مثبتات قائل نیست؛ زیرا ایشان اعتقاد دارند که در علم تبعدی نیز مانند علم وجدانی، علم سبب ترتب همه آثار آن است؛ اما این امر صحیح نیست زیرا علم تبعدی نمی‌تواند لوازم و مثبتات خود را حجت کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۲۰۸-۲۰۹). قاعده «مَنْ عَلِمَ بِشَيْءٍ فَقَدْ عَلِمَ بِلُؤَاذِمِهِ» (کسی که به چیزی علم پیدا کند، به لوازم آن نیز علم پیدا خواهد کرد) فقط در علم وجدانی، تام و صحیح است؛ اما در علم تبعدی صحیح و تام نیست. یعنی کسی که حقیقتاً و وجداناً به حیات فرزند علم داشته باشد به لوازم حیات نیز علم خواهد داشت اما کسی که حقیقتاً و وجداناً به حیات فرزند علم ندارد، بلکه فقط تبعداً به حیات فرزند علم دارد، لازم نمی‌آید که به لوازم آن نیز علم داشته باشد؛ بلکه در تعبد به همان حدود تعبد، اکتفا می‌شود و جایز نیست از حدود تعبد تجاوز شود. برای مثال اگر شما به مرد شجاعی بگویید «أَنْتَ كَالْأَسَدِ» تو مانند شیر هستی، شخص مذکور حق ندارد با این توجیه که شما او را اسد اعتبار کرده‌اید به شما حمله کند؛ زیرا حمله کردن، فقط از خصائص شیر حقیقی است نه کسی که حقیقتاً شیر نیست بلکه فقط در عالم اعتبار شیر فرض شده است؛ همین بیان در محل بحث ما نیز جاری است؛ یعنی تنها خصوص علم وجدانی است که مستلزم علم به لوازم است؛ اما در علم تبعدی چنین استلزامی وجود ندارد و روشن است علمی که

در باب اماره حاصل می‌شود، علم وجدانی نیست، بلکه علم تبعدی است؛ به این معنا که شارع ما تبعداً مانند عالم قرار داده است؛ به عبارت دیگر شارع ما را تبعداً عالم قرار داده است و ما حقیقتاً و وجداناً عالم نیستیم تا علم ما به چیزی مستلزم علم به لوازم آن باشد (صدر، ۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۱۴۵). استاد جوادی آملی نیز معتقد است دلیل ظنی معتبر در سایه تبعد و اعتبار شارع، همان علم نمی‌شود و ارزش کاشفیت و واقع‌نمایی آن در فضای منطقی با علم برابری نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵)

همان‌طور که بیان شد دیدگاه میرزای نائینی نیز نمی‌تواند ما را به هدف خود که بررسی واقع‌نمایی ظنون است برساند؛ زیرا در دیدگاه ایشان، شارع تبعداً امارات را علم قرار داده است و در واقع خودشان علم نیستند بنابراین این دیدگاه نیز مفید نخواهد بود زیرا ما به دنبال واقع‌نمایی خود امارات هستیم و می‌خواهیم بیان کنیم که این واقع‌نمایی ذاتی امارات است و نیازی به جعل از طرف شارع ندارد.

دیدگاه سیره عقلاء، دیدگاه مهمی است اما در ارتباط با این دیدگاه، سوال جدی که مطرح است این است که عقلاء با چه توجیهی به امارات معتبر عمل می‌کنند؟ به عبارت دیگر این که عقلاء مثلاً به خبر واحد عمل می‌کنند امری مسلم است اما سوال اصلی این است که چرا عقلاء، چنین رفتاری می‌کنند؟ آیا این روش گراف است یا بر پایه حقایق هستی‌شناسانه و مبانی آن استوار است؟ (محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۷). بنابراین این دیدگاه نیاز به تکمله دارد و آن این که بین بنای عقلایی و واقع‌نمایی چه ارتباطی وجود دارد؟ پاسخ این پرسش در دیدگاه برگزیده روشن گردید و همان‌طور که بیان شد اگر بتوانیم مبانی عقلانی رفتار عقلا را با واقع‌نمایی ظنون تبیین کنیم، این دیدگاه نیز کامیاب خواهد بود که در دیدگاه برگزیده این امر محقق شد.

۴. تاثیر اعتبار معرفت‌شناختی ظن در علوم انسانی

علوم انسانی واجد سه مرحله اصلی، توصیف «انسان موجود»، توصیف «انسان مطلوب» و توصیف «روش تحول از انسان موجود به انسان مطلوب» و رهنمون ساختن جامعه کنونی به وضعیت مطلوب، هستند. همچنین باید توجه داشت برخی محورهای توصیف انسان و جامعه موجود می‌تواند با روش‌های تجربی نیز محقق شود. از آنجا که معرفت تجربی نیز نمی‌تواند یقین بالمعنی‌الاصح و حتی قطع ایجاد کند، از این جهت نیز میزان اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های ظنی در علوم انسانی اهمیت ویژه‌تری پیدا می‌کنند.

همچنین مراد از انسان مطلوب، انسانی آرمانی نیست بلکه انسانی عادی و سالم است که در هر زمان با مدیریت و تربیت صحیح می‌توان به آن دست یافت (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص. ۵۱).

انسان موجود نیز همین انسان تحقق یافته در جامعه کنونی است. برخی از ویژگی‌های این سه حیطه را می‌توان با استناد به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و... مانند ترکیب انسان از بدن و روح، تاثیر و تاثرات بدن و روح، فطرت و سرشت مشترک، هدف‌مندی، مختار بودن و... از طریق براهین عقلی و فلسفی دست یافت؛ اما شمار زیادی از این ویژگی‌ها با استناد به آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) فهمیده می‌شود که مراجعه به این موارد مستلزم حجیت دانستن ظنون است؛ زیرا شمار فراوانی از مسائل علوم انسانی در اخبار واحد جای گرفته است. بنابراین برای توصیف انسان مطلوب، انسان موجود و همچنین چگونگی نیل به سمت مطلوب، باید به ظهورات و خبر واحد استناد کنیم که همه ظنی هستند و تا اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها تأمین نشود، نمی‌توان در علوم انسانی توصیفی به آن استناد کرد؛ از این رو جایگاه اعتبار ظنون در تحول علوم انسانی روشن می‌شود و می‌توان طبق الگوی برگزیده در این باب، به آموزه‌های سودمند فراوانی

دست یافت. با استناد به این ظنون، می‌توان برخی از مولفه‌های انسان مطلوب و راه رسیدن به آن را شناسایی کرد. همچنین می‌توان از این ظنون برای تایید ارزیابی نتایج براهین عقلی و فلسفی در این حیطه بهره برد. بنابراین این ظنون دو نقش مهم در این میان بازی می‌کنند: نقش تاسیسی و نقش تاییدی.

به عنوان نمونه «انسان مطلوب» در علوم سیاسی دارای ویژگی‌هایی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- همزیستی با اقشار ضعیف جامعه (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۹)
- مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی (نهج‌البلاغه، نامه ۵)
- نقد‌پذیری (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۶)
- ارتباط دائم و بی‌واسطه با مردم (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)
- شفافیت و پاسخگویی به مردم (نهج‌البلاغه، نامه ۵۰)
- بازرسی و نظارت (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

تمامی این ویژگی‌ها از طریق ظنونی مانند خبر واحد و ظواهر و... مورد توجه قرار گرفته‌اند، بنابراین اگر اعتبار آن‌ها ثابت نگردد، نمی‌توان از آن‌ها استفاده کرد؛ چراکه واقع‌نمایی این الگوها خدشه‌دار می‌شود و از طرفی همان‌طور که گذشت با الگوی اصولیون (منجزیت و معذریت) نیز نمی‌توان این اعتبار را ثابت کرد، بلکه تنها راه آن، اعتبار معرفت‌شناختی است.

شایان ذکر است که یکی از الگوهای علم دینی، دیدگاه آیت الله جوادی آملی است و علم دینی را به معنای دانشی می‌داند که درباره فعل، قول و سنت خداوند بحث می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۷، ص ۴۰۶) در این دیدگاه فهم هر واقعیتی که صحیح و برخوردار از طمأنینه عقلانی باشد و در مرز فرضیه، وهم و گمان نباشد، علم دینی و

اسلامی است. (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸ و ۱۴۳) وی همچنین در ضمن بحث اسلامی شدن دانشگاه‌ها، یکی از ارکان اسلامی شدن علوم تجربی و متون درسی دانشگاه‌ها را استمداد از تاییدهای نقلی یا تعلیل‌های آن می‌داند. (همو، ص ۱۴۱) اما خود ایشان توجه دارند که تعداد نقل قطعی و متواتر بسیار اندک است و از این رو باید به سراغ ظنون اطمینان‌آور رفت. (همو، ص ۱۱۱۸) اما نکته حائز اهمیت در این نظریه آن است که در صورتی می‌توان از این ظنون در دانش‌های غیرفقهی استفاده کرد که اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها اثبات شده باشد؛ بنابراین می‌توان یکی دیگر از تاثیرات اعتبار معرفت‌شناسی ظنون را در نظریاتی همچون نظریه علم دینی استاد جوادی آملی پی‌گرفت.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده، مشخص می‌گردد که در باب حجیت ظنون نمی‌توان دیدگاه اصولیون یعنی منجزیت و معذرت را محور قرار داد و از آن در تحول علوم انسانی استفاده کرد؛ چرا که دغدغه این دیدگاه نجات از عذاب اخروی است. در حالی که در علوم انسانی فقط به دنبال معذرت و منجزیت نیستیم؛ بلکه در صدد کشف واقع هستیم. محتوای بسیاری از روایات ظنی ناظر به حقایق عینی و با قصد واقع‌نمایی بیان شده‌اند. بنابراین کسانی که نتوانند حجیت این ظنون را تبیین کنند و یا فقط آن‌ها را در فقه به کار ببرند، نمی‌توانند از این روایات استفاده کنند؛ اما با توجه به دیدگاه برگزیده (مراتب معرفت) مشخص می‌گردد که این ظنون حجت هستند یعنی واقع‌نمایی و کاشفیت دارند؛ از این رو می‌توان از آن‌ها استفاده کرد و نظامی مبتنی بر واقع و کاربردی در تمامی ابعاد وجودی انسان تشکیل داد.

منابع

۱. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳)، البصائر النصيرية في علم المنطق، شمس تبریزی، تهران.
۲. _____ (۱۳۳۷)، تبصره و دو رساله دیگر منطق، دانشگاه تهران، تهران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح لنصيرالدين طوسی و شرح الشرح لقطب الدين رازی، ۱۴۰۳، دفتر نشر الكتاب، قم.
۴. _____ (۱۴۰۵). الشفاء: المنطق، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره). قم.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
۶. ابن مرزبان، بهمنيار بن مرزبان، (۱۳۷۵)، التحصيل، دانشگاه تهران، تهران.
۷. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، بيروت.
۸. انصاری، مرتضى بن محمد امين، (۱۴۲۸)، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
۹. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۳۰)، کفاية الأصول، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
۱۰. _____ (۱۳۷۲)، کفاية الأصول (حواشي المشكيني)، محشي: مشكيني اردبيلي، ابوالحسن، اسلاميه، تهران.
۱۱. بحرانی، محمد صنفور علی، (۱۴۲۸)، المعجم الأصولي، الطيار، قم.
۱۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۴۱۰)، غرر الحکم و درر الکلم، دارالکتاب الاسلامی، قم.
۱۳. تهانوی، محمد علی بن علی، (۱۹۹۶)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، مكتبة لبنان ناشرون. بيروت.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تفسير تسنيم، مركز نشر اسراء، قم.
۱۵. _____، (۱۳۹۳)، منزلت عقل در هندسه معرفت دينی، مركز نشر اسراء، قم.
۱۶. جوهری، اسماعيل بن حماد، (۱۴۰۴)، الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت.

۱۷. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۰)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۱۸. _____ (۱۳۹۳ الف)، مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۱۹. _____ (۱۳۹۳ ب)، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۰. _____ (۱۳۹۶)، معرفت، چیستی، امکان و عقلانیت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، معرفت‌لازم و کافی در دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۲. _____ (۱۳۹۴)، منابع معرفت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۳. حسینی، محمد، (۲۰۰۷)، *الدلیل الفقهي*، مرکز ابن ادریس الحلّی للدارسات الفقهیه، دمشق.
۲۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۵. خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۹)، *دراسات فی علم الأصول*، مقرر: هاشمی شاهرودی، علی، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، قم.
۲۶. روحانی، محمد، (۱۴۱۳)، *منتقى الأصول*، دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی، قم.
۲۷. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۷)، *تهذیب الأصول (السبزواری)*، مؤسسه المنار، بیروت.
۲۸. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، *نهج البلاغه (للصباحی صالح)*، هجرت، قم.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیدار، قم.
۳۰. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۳۱. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۰)، *الأسس المنطقية للاستقراء*، المجمع العلمی للشهید صدر، قم.
۳۲. _____ (۱۴۱۹)، *دروس فی علم الأصول*، مجمع الفکر الإسلامی، قم.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین، (بی‌تا)، *حاشیة الکفایة*، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، قم.

۳۴. طباطبایی بروجردی، حسین، (۱۳۷۹)، *لمحات الأصول*، مقرر: خمینی، روح الله، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۳۵. عراقی، ضیاءالدين، (۱۴۱۷)، *نهاية الأفكار*، مقرر: بروجردی نجفی، محمدتقی، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
۳۶. فراهیدی، خليل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، مؤسسة دار الهجرة، قم.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، مؤسسة دار الهجرة، قم.
۳۸. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۵)، *ارزش معرفت شناختی دلیل نقلی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۳۹. _____ (۱۳۹۷)، *اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۳)، *أصول الفقه*، اسماعیلیان، قم.
۴۱. _____ (۱۳۶۶)، *المنطق*، اسماعیلیان، قم.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۵)، *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۴۳. _____ (۱۳۷۶ الف)، *تنقيح الأصول*، مقرر: تقوی اشتهاردی، حسین، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۴۴. _____ (۱۳۸۱)، *تهذيب الأصول*، مقرر: سبحانی تبریزی، جعفر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، تهران.
۴۵. _____ (۱۳۷۶ ب)، *جواهر الأصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
۴۶. موسوی خمینی، روح الله،
۴۷. نایینی، محمدحسین، (بی تا)، *أجود التقريرات*، مقرر: خوئی، ابوالقاسم، کتابفروشی مصطفوی، قم.
۴۸. _____ (۱۳۷۶)، *فوائد الاصول*، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، قم

۴۹. مقاله:

۵۰. حسین زاده، محمد و محمدی، عبدالله، (۱۳۸۹)، اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی، نشریه ذهن، شماره ۴۳.
۵۱. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۳)، ارزش معرفت‌شناختی اطمینان در مقایسه با یقین، علم متعارف و ظن، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۳.
۵۲. سبحانی، جعفر، درس خارج اصول فقه، ۲۹/۶/۱۴۰۰.

مبانی عقلی - کلامی خلود در عذاب: بررسی دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی

محمد شعبان پور* | فردین دارابی**

چکیده

مسئله جاودانگی نفس انسانی و خلود کافران در عذاب از موضوعات مهم کلامی در اندیشه اسلامی است که به بررسی آن پرداخته شده است. این مقاله به تحلیل دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی در این زمینه می‌پردازد و مبانی کلامی آنان را مورد بررسی قرار می‌دهد. ملاصدرا در ابتدا به تأثیرپذیری از ابن عربی، قائل به عدم خلود در عذاب بود و بر این باور بود که عذاب الهی به دلیل حکمت الهی نمی‌تواند ابدی باشد. او معتقد است که هر موجودی غایت ذاتی دارد و عذاب نمی‌تواند مانع رسیدن به کمال باشد. با این حال، ملاصدرا در مراحل بعدی نظر خود را تغییر داده و به جاودانگی عذاب اعتقاد پیدا کرد، به این دلیل که اعمال انسان به صورت ملکه درمی‌آید و در نتیجه، جاودانگی در عذاب ممکن می‌شود. از سوی دیگر، علامه طباطبایی بر این باور است که جزئیات معاد را نمی‌توان با مقدمات عقلی اثبات کرد و تنها راه شناخت آن، تکیه بر وحی است. او خلود در عذاب را بر اساس آیات و روایات اسلامی تأیید می‌کند و به عدم تعارض میان آیات و روایات در این زمینه اشاره می‌کند. علامه بر این باور است که عذاب جهنم به دلیل تغییر فطرت انسان و تبدیل گناهان به ملکه نفسی، دائمی خواهد بود. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند بر مبانی کلامی خاصی تأکید دارند که شامل پذیرش وجود نفس و جوهر مجرد آن است. همچنین، در حالی که ملاصدرا در تحلیل‌های اولیه خود به تأویل آیات پرداخته، علامه طباطبایی بر وحی و عدم تعارض آیات تأکید دارد. این پژوهش به بررسی این مبانی و تحلیل‌های کلامی می‌پردازد و به تفاوت‌های دیدگاه‌های این دو اندیشمند در مسئله خلود در عذاب می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: خلود در عذاب، ملاصدرا، علامه طباطبایی، جاودانگی نفس، مبانی کلامی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

(mohamadshabanpour@gmail.com)

** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

ایران. (نویسنده مسئول) (Fardindarabi@gmail.com) | (تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸)

□ محمد شعبان پور، فردین دارابی (۱۴۰۳). مبانی عقلی - کلامی خلود در عذاب: بررسی دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی،

فصلنامه حکمت / اسراء، ۳ (۴۶)، ۸۷ - ۱۱۱. | doi: 10.22034/isra.2025.492673.2040

مقدمه

مسئله جاودانگی نفس انسانی و ارتباط آن با خلود در عذاب یکی از موضوعات بنیادین در کلام اسلامی است که از دیرباز توجه اندیشمندان و متکلمان را به خود جلب کرده است. این مسئله به‌ویژه در زمینه تفکر اسلامی، به دلیل تأثیرات عمیق آن بر اعتقادات دینی و اخلاقی، اهمیت ویژه‌ای دارد. بر اساس آموزه‌های اسلامی، نفس انسانی جوهری بسیط و مجرد است (جرجانی، بی‌تا، ص ۱۰۷؛ حلی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۸۴) و با فناپذیری بدن، جاودانگی آن همچنان برقرار می‌ماند. این حقیقت، زمینه‌ساز بحث‌های کلامی در مورد خلود کافران در عذاب و امکان‌پذیری آن از منظر عقل و نقل می‌شود.

برخی آیات به‌صراحت خلود را بازگو کرده مانند: آیات (بقره، ۱۶۲؛ آل‌عمران، ۸۸؛ نساء، ۱۶۹؛ نحل، ۲۹؛ طه، ۱۰۱ و...) در تمام این آیات و در مجموع ۴۱ مورد در قرآن جمله: «خالدین فیها» دارد که ظهور در بقای دائم دارد و نه نص، اما در دو مورد قرآن (بقره، ۱۶۷؛ مائده، ۳۷) به مسئله خلود تصریح شده است و از طرفی برخی دیگر آیات، خلود (چه در بهشت و چه در جهنم) را تا مدت خاصی عنوان کرده مانند: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِيهِ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ» (هود، ۱۰۶-۱۰۸). روایات نیز هر دو نظریه را تأیید می‌کند، مثلاً روایتی که از امام باقر علیه السلام در کتب روایی نقل شده است که «إِنَّ آخِرَ مَنْ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ لَرَجُلٍ يُقَالُ لَهُ هَمَامٌ يُنَادِي فِيهَا عُمْراً يَا حَتَّانُ يَا مَنَانُ» آخرین نفری که از دوزخ خارج می‌شود، مردی است که همام نام دارد و در جهنم عمر طولانی صرف کرد که فقط یا حَتَّان یا مَنَان می‌گفت.

اختلاف نظرها به‌ویژه در دو محور اصلی متمرکز است: نخست، آیا عذاب الهی برای

کافران و گناهکاران می‌تواند ابدی باشد؟ و دوم، چه مبانی فلسفی و کلامی می‌توانند این ادعا را تأیید یا رد کنند؟ برخی از اندیشمندان بر این باورند که جاودانگی در عذاب به دلیل ویژگی‌های خاص نفس و ارتباط آن با اراده الهی امکان‌پذیر است، درحالی‌که دیگران بر این اعتقادند که عذاب نمی‌تواند ابدی باشد و درنهایت، نفس به کمال خود خواهد رسید (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۹، ص. ۳۴۶-۳۴۷). این مسئله به‌ویژه در اندیشه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی به‌وضوح قابل مشاهده است.

در این راستا، ملاصدرا و علامه طباطبایی به‌عنوان دو اندیشمند برجسته در تاریخ تفکر اسلامی، نظرات متفاوتی در این زمینه دارند. ملاصدرا در ابتدا به تأثیرپذیری از ابن عربی، قائل به عدم خلود در عذاب بود و بر این باور بود که عذاب الهی به دلیل حکمت الهی نمی‌تواند ابدی باشد. او معتقد است که هر موجودی غایت ذاتی دارد و عذاب نمی‌تواند مانع رسیدن به کمال باشد. بااین‌حال، ملاصدرا در مراحل بعدی نظر خود را تغییر داده و به جاودانگی عذاب اعتقاد پیدا کرد، به این دلیل که اعمال انسان به‌صورت ملکه درمی‌آید و در نتیجه، جاودانگی در عذاب ممکن می‌شود.

از سوی دیگر، علامه طباطبایی بر این باور است که جزئیات معاد را نمی‌توان با مقدمات عقلی اثبات کرد و تنها راه شناخت آن، تکیه بر وحی است. او خلود در عذاب را بر اساس آیات و روایات اسلامی تأیید می‌کند و به عدم تعارض میان آیات و روایات در این زمینه اشاره می‌کند. علامه بر این باور است که عذاب جهنم به دلیل تغییر فطرت انسان و تبدیل گناهان به ملکه نفسی، دائمی خواهد بود.

این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوا، به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های دو اندیشمند بزرگ اسلامی، ملاصدرا و علامه طباطبایی، در مسئله خلود در عذاب خواهد

پرداخت. هدف این تحقیق، کشف مبانی کلامی آنان و چگونگی حل مسئله خلود در عذاب از منظر آنان است. این بررسی می‌تواند به روشن شدن زوایای مختلف این مسئله و تقویت فهم دینی در این زمینه کمک کند. درنهایت، این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست: چه مبانی کلامی برای پذیرش یا رد خلود در عذاب وجود دارد؟ و چگونه این مبانی بر فهم و تفسیر متون دینی تأثیر می‌گذارد؟

بیان مسئله

مسئله خلود در عذاب، یکی از مباحث پیچیده و چالش‌برانگیز در کلام اسلامی است که به بررسی جاودانگی و ماندگاری عذاب برای کافران و گناهکاران در آخرت می‌پردازد. این مسئله به‌ویژه در ارتباط با باور به جاودانگی نفس انسانی که به‌عنوان جوهری بسیط و مجرد شناخته می‌شود (جرجانی، بی‌تا، ص. ۱۰۷؛ حلی، ۱۴۱۶ ق، ص. ۱۸۴)، اهمیت ویژه‌ای دارد. با توجه به این‌که اکثر حکمای اسلامی بر جاودان بودن نفس توافق دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۸، ص. ۳۸۰-۳۸۱)، این پرسش مطرح می‌شود که آیا عذاب الهی برای کافران نیز به همین اندازه جاودانه و ابدی خواهد بود یا خیر؟

در قرآن کریم، آیات متعددی به مسئله خلود در عذاب اشاره دارند. برخی آیات به‌صراحت بر جاودانگی عذاب تأکید می‌کنند (بقره، ۱۶۲؛ آل‌عمران، ۶۸؛ نساء، ۱۶۹)، درحالی‌که دیگر آیات به‌نوعی از خلود اشاره می‌کنند که ممکن است موقتی باشد (هود، ۱۰۶-۱۰۸). این تنوع در آیات و روایات، منجر به بروز اختلاف‌نظرهایی میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی شده است. برخی از اندیشمندان بر این باورند که جاودانگی در عذاب به دلیل ویژگی‌های خاص نفس و ارتباط آن با اراده الهی امکان‌پذیر است، درحالی‌که دیگران بر این اعتقادند که عذاب نمی‌تواند ابدی باشد و درنهایت، نفس به کمال خود خواهد رسید

(ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۹، ص. ۳۴۶-۳۴۷).

در این راستا، ملاصدرا و علامه طباطبایی به‌عنوان دو اندیشمند برجسته در تاریخ تفکر اسلامی، نظرات متفاوتی در این زمینه دارند. ملاصدرا در ابتدا به تأثیرپذیری از ابن عربی، قائل به عدم خلود در عذاب بود، اما در مراحل بعدی نظر خود را تغییر داد و به جاودانگی عذاب اعتقاد پیدا کرد. از سوی دیگر، علامه طباطبایی بر تکیه بر وحی و عدم تعارض آیات در این زمینه تأکید دارد و بر این باور است که عذاب جهنم به دلیل تغییر فطرت انسان و تبدیل گناهان به ملکه نفسی، دائمی خواهد بود.

بنابراین، مسئله اصلی این مقاله بررسی و تحلیل دیدگاه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی در مورد خلود در عذاب و مبانی کلامی آنان است. این تحقیق به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست: چه مبانی کلامی برای پذیرش یا رد خلود در عذاب وجود دارد؟ و چگونه این مبانی بر فهم و تفسیر متون دینی تأثیر می‌گذارد؟ این بررسی می‌تواند به روشن شدن زوایای مختلف این مسئله و تقویت فهم دینی در این زمینه کمک کند.

پیشینه تحقیق

درباره دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی پژوهش‌های متعددی نگاشته شده است.

در ادامه برخی از مقالات مربوط به این موضوع بیان می‌شود:

(۱) «بررسی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله خلود در عذاب» این مقاله توسط منیره سید مطهری و حمیده فردوس نوشته شده و در سال ۱۳۸۸ در نشریه فلسفه و کلام (حکمت و فلسفه) شماره ۲ چاپ شده است. در این مقاله ابتدا نظر ملاصدرا مورد بررسی قرار گرفته و دو نظر متناقض در مسئله خلود از ایشان نقل قول شد یکی در ابتدا به تأسی از ابن عربی بر عدم خلود را اصرار می‌کند ولی بعداً از رأی خود تجدیدنظر کرده و با براهین مختلف جاودانگی عذاب را اثبات می‌نماید، آنگاه نظر علامه طباطبایی

را نیز به پیروی از رأی دوم ملاصدرا، خلود در عذاب را پذیرفته و به‌طور خاص به همه اشکالات پاسخ گفته است.

۲) «دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله خلود در عذاب» این مقاله توسط راضیه اسلامی زیر نظر دکتر حسینی شاهرودی نوشته شده و در سال ۱۳۹۱ در وبلاگ شخصی حسینی شاهرودی چاپ شده است. در این مقاله اصل دیدگاه و دلایل ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره پذیرش و یا رد مسئله خلود در عذاب مورد بررسی قرار گرفته است.

دو مقاله مذکور و همچنین سایر مقالات یافته شده درباره این موضوع، با پژوهش حاضر، تفاوت ماهوی دارد زیرا مقالات مذکور بیشتر به این موضوع از جنبه قبول و یا نکول مسئله خلود در عذاب از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی و همچنین دلایل اثبات یا رد آن پرداخته است و تا به حال مبانی کلامی این مسئله از منظر این دو بزرگوار مورد بررسی قرار نگرفته است بنابراین، کاری که در این پژوهش انجام می‌شود در هیچ اثری انجام نشده است.

۱- مفهوم شناسی

برای بررسی مبانی کلامی خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، ابتدا لازم است سه مفهوم «مبانی»، «کلامی» و «خلود» که در عنوان مقاله ذکر شده است را بررسی نماییم تا عنوان مقاله روشن‌تر شود و در ادامه چالش کلامی مورد نظر را کمی توضیح کنیم.

الف) مبانی

مبانی به‌عنوان اصول بنیادین و زیربنایی در هر نظام فکری و نظریه‌ای نقش حیاتی دارند. در کلام اسلامی، این مبانی شامل اصول اعتقادی، فلسفی و اخلاقی است که به تبیین و

تحلیل مسائل دینی کمک می‌کند. به‌ویژه در بحث خلود در عذاب، مبانی کلامی شامل مفاهیمی چون توحید، عدل الهی، جاودانگی نفس و حکمت الهی می‌شود. توحید به‌عنوان اصل اول در کلام اسلامی، به معنای یگانگی و بی‌ظنیری خداوند است و بر این اساس، تمام اعمال انسان تحت نظارت و اراده الهی قرار دارد. عدل الهی نیز به این معناست که خداوند هیچ‌گاه ظلم نمی‌کند و عذاب الهی نتیجه مستقیم اعمال خود انسان‌هاست.

در این راستا، جاودانگی نفس به‌عنوان جوهری بسیط و مجرد، به این مفهوم اشاره دارد که نفس انسانی پس از مرگ، ادامه حیات دارد و این حیات می‌تواند تحت تأثیر اعمال انسان در دنیا باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۹، ص. ۳۴۶-۳۴۷). حکمت الهی نیز به این نکته اشاره دارد که عذاب الهی باید با حکمت و هدف مشخصی همراه باشد و این خود می‌تواند دلیلی بر جاودانگی عذاب برای کافران باشد. به‌این ترتیب، مبانی کلامی به‌عنوان زیرساخت‌های نظری، نقش کلیدی در تبیین و فهم مسئله خلود در عذاب ایفا می‌کنند.

ب) کلام

کلامی به‌عنوان یک حوزه تخصصی در علم دین، به بررسی و تحلیل مسائل اعتقادی می‌پردازد و سعی در تبیین اصول دین از طریق استدلال‌های منطقی و فلسفی دارد. در بحث خلود در عذاب، کلامی به تحلیل آیات قرآن و روایات می‌پردازد و سعی می‌کند تا با استفاده از استدلال‌های عقلانی، دلایل و شواهدی برای جاودانگی عذاب ارائه دهد. متکلمان اسلامی، از جمله ملاصدرا و علامه طباطبایی، به بررسی عمیق این مفهوم پرداخته و نظرات متفاوتی را در این زمینه ارائه کرده‌اند.

ملاصدرا، با تأکید بر نظریه وجود و ماهیت، بر این باور است که عذاب الهی نمی‌تواند

با جوهر مجرد نفس انسانی در تعارض باشد. او معتقد است که نفس به‌عنوان یک وجود مستقل، پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد و در نتیجه، عذاب الهی برای کافران می‌تواند به‌صورت دائمی ادامه یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۸۰-۳۸۱). از سوی دیگر، علامه طباطبایی بر این باور است که تنها راه شناخت حقیقت معاد و عذاب، تکیه بر وحی و آیات قرآن است. او به‌وضوح بر این نکته تأکید می‌کند که عذاب جهنم به دلیل تغییر فطرت انسان و تبدیل گناهان به ملکه نفسی، دائمی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش. ج. ۱۴، ص. ۲۰-۲۱). به‌این ترتیب، کلامی به‌عنوان یک حوزه تحلیلی، به بررسی و تبیین ابعاد مختلف مسئله خلود در عذاب می‌پردازد و با استناد به متون دینی، به دفاع از اصول اعتقادی خود می‌پردازد.

ج) خلود

خلود به معنای جاودانگی و ماندگاری، یکی از مفاهیم کلیدی در کلام اسلامی است که به‌ویژه در زمینه عذاب الهی برای کافران و گناهکاران مورد بحث قرار می‌گیرد. این مفهوم به‌وضوح در آیات قرآن کریم بیان شده است، به‌طوری‌که آیات متعددی به جاودانگی عذاب اشاره دارند، مانند آیه ۱۶۲ سوره بقره که به‌صراحت بر ماندگاری عذاب تأکید می‌کند (بقره، ۱۶۲). در این راستا، خلود در عذاب به این معناست که عذاب الهی برای کسانی که در دنیا به کفر و گناه پرداخته‌اند، نه تنها در آخرت ادامه خواهد داشت، بلکه به‌صورت دائمی و ابدی خواهد بود.

تحلیل مفهوم خلود در عذاب نیازمند بررسی عمیق‌تر ابعاد فلسفی و کلامی آن است. برخی متکلمان بر این باورند که جاودانگی عذاب به دلیل ویژگی‌های خاص نفس و ارتباط آن با اراده الهی امکان‌پذیر است. ملاصدرا، با رویکرد فلسفی خود، به این نتیجه می‌رسد که وجود ابدی نفس، مستلزم وجود عذاب دائمی برای کافران است (ملاصدرا، ۱۹۸۱).

م، ج. ۹، ص. ۳۴۷-۳۴۶). در مقابل، علامه طباطبایی بر این نکته تأکید می‌کند که عذاب جهنم به دلیل تغییر فطرت انسان و تبدیل گناهان به ملکه نفسی، دائمی خواهد بود و این خود نشان‌دهنده حکمت الهی در نظام جزا و پاداش است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج. ۱۴، ص. ۲۰-۲۱). بنابراین، مفهوم خلود در عذاب نه تنها به عنوان یک اصل کلامی در اسلام مطرح است، بلکه به مباحث فلسفی و اخلاقی عمیق‌تری نیز مرتبط می‌شود. این مفهوم، به بررسی دقیق‌تر مبانی کلامی و فلسفی نیاز دارد تا به درک عمیق‌تری از آثار و پیامدهای آن در اعتقادات دینی و اخلاقی مسلمانان دست یابیم.

د) چالش کلامی مسئله خلود در عذاب

مسئله خلود در عذاب یکی از مباحث کلامی پیچیده و چالش‌برانگیز در فلسفه اسلامی است که در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی به‌طور خاص مورد توجه قرار گرفته است. این دو فیلسوف بزرگ، با وجود اشتراکات نظری، در برخی از مبانی و نتایج به اختلاف نظر می‌رسند که این اختلافات چالش‌های کلامی قابل توجهی را به وجود می‌آورد. ملاصدرا در ابتدا به تأسیس بر نظریه ابن عربی، بر عدم جاودانگی عذاب تأکید می‌کند. او در این مرحله بر این باور است که هر موجودی به سمت کمال خود حرکت می‌کند و عذاب به عنوان یک مانع عارضی نمی‌تواند دائمی باشد. اما این دیدگاه پس از تأملات عمیق‌تر و با استناد به براهین فلسفی و دینی، تغییر می‌کند و او به نظریه جاودانگی عذاب روی می‌آورد. این تغییر نظر ملاصدرا، خود چالشی را در تبیین مبانی کلامی او ایجاد می‌کند، زیرا نشان می‌دهد که او در مواجهه با متون دینی و فلسفی چگونه به بازنگری در آرای خود پرداخته است.

از سوی دیگر، علامه طباطبایی با تأکید بر وحی به عنوان منبع اصلی شناخت جزئیات

معاد، به پذیرش جاودانگی عذاب می‌پردازد. او بر این باور است که عقل به تنهایی نمی‌تواند به جزئیات معاد دست یابد و بنابراین باید تابع نقل باشد. این رویکرد علامه، در تضاد با برخی از آرای ملاصدرا قرار دارد، به‌ویژه در زمینه تأویل آیات و روایات مربوط به خلود. در حالی که ملاصدرا در برخی از مراحل به تأویل آیات پرداخته است، علامه بر این عقیده است که آیات باید به صورت مستقیم و بدون تأویل درک شوند. چالش اصلی در اینجا ناشی از اختلاف در روش‌شناسی است: ملاصدرا به‌طور مکرر به فلسفه و استدلال‌های عقلی تکیه می‌کند، در حالی که علامه طباطبایی بر اهمیت وحی و متون دینی تأکید دارد. این تفاوت در رویکردها می‌تواند به تضاد در نتایج نهایی منجر شود، به‌ویژه در مورد تأثیرات گناهان بر نفس و چگونگی جاودانگی عذاب. در نهایت، این چالش‌ها نه تنها به فهم عمیق‌تری از مسئله خلود در عذاب کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ساز بحث‌های جدیدی در فلسفه و کلام اسلامی می‌شود. بررسی این دو دیدگاه و چالش‌های موجود در آن‌ها، می‌تواند به غنای ادبیات کلامی و فلسفی اسلامی افزوده و زمینه‌ساز تفکر عمیق‌تر در مورد مسائلی مانند گناه، عذاب و فطرت انسانی گردد.

۲- تبیین مبانی کلامی ملاصدرا

ملاصدرا، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی و بنیان‌گذار حکمت متعالیه، در تحلیل مسائل کلامی و فلسفی به‌ویژه در مورد جاودانگی عذاب، رویکردی عمیق و نوآورانه دارد. او با تأکید بر مبانی فلسفی و حکمت الهی، تلاش می‌کند تا مفاهیم پیچیده‌ای مانند جاودانگی عذاب و ارتباط آن با فطرت انسانی را تبیین کند. ملاصدرا در آغاز تحت تأثیر ابن عربی، به عدم جاودانگی عذاب اعتقاد داشت، اما با بررسی عمیق‌تری از مبانی فلسفی

و دینی، به نظریه‌ای جدید در این زمینه دست یافت. او بر این باور است که هر موجودی غایت ذاتی دارد و به سمت کمال خود حرکت می‌کند و این حرکت تحت تأثیر موانع عارضی قرار می‌گیرد. از این رو، ملاصدرا به تحلیل دقیق‌تری از رابطه میان عذاب، فطرت انسانی و جاودانگی در عذاب می‌پردازد و تلاش می‌کند تا با استناد به آیات قرآن و اصول حکمت الهی، مبانی کلامی خود را به روشنی بیان کند. این مقدمه زمینه‌ساز درک بهتر نظریات او در این حوزه خواهد بود.

۱-۲. تأثیر ابن عربی بر دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در ابتدا تحت تأثیر ابن عربی قائل به جاودانگی عذاب نبود. او این عقیده را با توجه به یک سلسله مبانی فلسفی مبتنی می‌داند و می‌گوید عذاب طبق حکمت الهی نباید ابدی و سرمدیت داشته باشد. از نظر او، هر موجودی از موجودات طبیعی غایتی دارد که باید به آن برسد و در غایتش، خیر و کمالش نهفته است. خداوند مخلوقات را بر طبیعتی آفریده که خیر و کمال خود را طالب است و این معنی در آیه «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰) هویدا است؛ بنابراین، هر موجودی شوق و عشق برای وجود و کمال وجود در خود را دارد که همان غایت ذاتی اوست.

۲-۲. اشتیاق به کمال و موانع آن

ملاصدرا بر این باور است که حرکت موجودات ادامه دارد تا به منتهای مقصد برسند، مگر اینکه مانعی سر راهشان قرار گیرد. او معتقد است که موانع دوام نداشته و گرنه نظام خلقت به وجود نمی‌آمد. لذا، همه اشیاء اشتیاق به لقاء واجب‌الوجود را به صورت ذاتی دارند. اگر نفرت و کراهتی نسبت به این دیدار پدید آید، به صورت عارضی و موقتی است؛ بنابراین، کسی که از دیدار پروردگار به صورت عرضی نفرت داشته باشد، خداوند

او را به سختی عذاب گرفتار کرده تا از بیماری عرضی خود درمان شده و به فطرت ذاتی خود بازگردد. در غیر این صورت، کسی به صورت ابدی در عذاب الهی نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۹، ص. ۳۴۷-۳۴۶).

۲-۳. عدم خلود در عذاب

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه نیز به عدم خلود در عذاب اشاره کرده و دلیل این مسئله را چنین شرح می‌دهد: بر اساس پایه‌های اصول حکمت الهی، سختی، دوام ندارد و هر موجودی باید روزی به غایت خود برسد. از آنجایی که رحمت خداوند گسترده است، لذا عذاب دائمی نیست (همو، ۱۳۴۶، ص. ۳۱۴). او برای حل تعارض نظر خود با ظاهر آیات و روایات، می‌گوید: منظور از جاودانگی در آیات و روایات ماندن ابدی نیست، بلکه آن را به معنای مکث طویل و ماندن در عذاب به مدت طولانی معنا کنیم.

۲-۴. تجلی اسماء الهی و عذاب

ملاصدرا بحث تجلی اسماء الهی در عالم را پیش کشیده و می‌گوید همان‌طور که خداوند با نام رحمان و رحیم تجلی دارد، با اسامی دیگرش چون عزیز و قهار نیز تجلیاتی دارد؛ بنابراین، سعدا به فضل خدا و اشقیا به عدل الهی به ترتیب وارد بهشت و جهنم می‌شوند و عقوبت دوزخیان به تناسب مدت شرک آنان در دنیا خواهد بود. جالب اینجاست که ملاصدرا نکته‌ای مطرح کرده که جهنمیان پس از اتمام عقوبتشان در همان جایی که قرار دارند در نعمت خواهند بود زیرا طبع ذاتی آنان با دوزخ تناسب دارد و اگر وارد بهشت شوند، رنج خواهند کشید (ملاصدرا، ۱۳۴۶ ش، ص. ۳۱۴).

۲-۵. دو حالت جاودانگی در عذاب

ملاصدرا جاودانگی در عذاب را از دو حال خارج نمی‌داند: یا باید نفس انسانی با ارتکاب

پلیدی‌ها از فطرت اولیه خود خارج شده و به یک صورت جدید درآمده باشد، یا باید فطرت اولیه خود را حفظ کرده و حالتی که بر اثر ارتکاب گناهان برای نفس اتفاق افتاده به صورت عارضی باشد. در هر دو حالت جاودانگی در عذاب معنا نخواهد داشت. در مورد اول، انسان به سوی کمال خود سیر می‌کند و در هر حالتی که دربیاید، در همان حالت دارای کمال است. در مورد دوم، چون احوالی که در نفس پدیدار شده، عارضی است و امور عرضی زوال‌پذیرند، لذا تا زمانی که این امور عرضی وجود دارند، نفس رنج خواهد برد، اما پس از زوال آن، رنج بردن و جاودانگی در جهنم بی‌معنا خواهد بود (همو، ۱۹۸۱ م، ج. ۳، ص. ۸۸-۸۱).

۲-۶. تضاد میان عذاب و فطرت

ملاصدرا علت رنج دوزخیان در جهنم را تضادی می‌داند که میان جهنم و صفات پست با فطرت اولیه آدمی وجود دارد. او بر اساس قاعده «القسر لا یدوم» و اینکه ماندگاری میان دو چیز متضاد نه دائمی است و نه اکثری، معتقد است که دو حالت بیشتر برای رفع این تضاد وجود ندارد: یا اینکه این تضاد به از بین رفتن یکی از طرفین می‌انجامد و یا به رهایی منجر می‌شود. ملاصدرا بر این باور است که چون نفس جوهر اصیل انسانی است، لذا باقی مانده و آنچه از بین می‌رود، صفات پست انسانی است که با آتش دوزخ دردناک صورت می‌گیرد و پس از آن انسان وارد بهشت می‌شود.

۲-۷. تغییر فطرت و جاودانگی عذاب

ملاصدرا اعتقاد دارد که در صورتی صفات پست زائل می‌شوند که از جنس شرک نباشند و گرنه برای فرد طبیعت ثانویه‌ای ایجاد می‌شود که با آتش جهنم سازگار خواهد بود و در نتیجه، عذاب جهنم را حس نخواهد کرد، گرچه این نفس در جهنم بماند. او می‌گوید: «و

الالام دأله على وجود جوهر اصلی يضاد الهيئات الحيوانيه الرديئه» (همو، ۱۹۸۱ م، ج. ۹، ص. ۳۵۱).

۲-۸. تغییر نظر ملاصدرا

در اسفار و شواهد الربوبیه، ملاصدرا سرمدیت عذاب را نپذیرفته، اما در کتاب عرشیه که تلخیص آرای او از مبدأ و معاد است، از این نظر برگشته و قائل به دوام و سرمدیت عذاب شده و می‌گوید: «أن دار الجحیم لیست بدار نعیم و إنما هی موضع الألم و المحن و فیها العذاب الدائم» (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۹۴). او علت جاودانگی در عذاب را تبدیل گناه به عادت و سپس در آمدن به صورت ملکه نفسانی می‌داند (همو، ۱۹۸۱ م، ج. ۹، ص. ۲۹۳).

۲-۹. جمع‌بندی مبانی کلامی ملاصدرا

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان مبانی کلامی ملاصدرا را در مسئله جاودانگی در عذاب به صورت زیر خلاصه نمود:

هر موجودی غایت ذاتی داشته که به سمت آن به صورت ذاتی در حرکت است.
هر موجودی به صورت ذاتی خواهان خیر و کمال خود است و لذا اشتیاق دارد برای رسیدن به واجب‌الوجود که کمال مطلق است.
عدم طلب کمال که مانعی برای رسیدن او به کمال است به صورت عرضی می‌باشد.
عذاب الهی در آخرت باعث از بین رفتن حالت عرضی انسان می‌شود و او بار دیگر طالب رسیدن به کمال خواهد بود.
عذاب و پاداش انسان‌ها بر اساس طبع آنان صورت می‌گیرد؛ کسی که نفس سختی دارد، بهشت او دوزخ است و کسی که نفس خاشعی داشته باشد، تنعم او در بهشت خواهد بود.

از همه مبانی فوق نتیجه می‌شود که ملاصدرا عذاب الهی را دائمی نمی‌داند، اما بعد

از تغییر نظر خود، منشأ جاودانگی در عذاب را کفر دانسته چراکه اعمال انسان که به صورت ملکه نفسی خود درآمده در آخرت تجسم پیدا کرده و سعدا و اشقیای از هم متمایز می‌شوند (همو، ۱۳۶۱ ش، ج. ۴، ص. ۵).

تحلیل و بررسی

ملاصدرا، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی، در تحلیل مسئله جاودانگی عذاب به تأثیرات عمیق فلسفی و کلامی خود پرداخته است. او در ابتدا تحت تأثیر ابن عربی، به عدم جاودانگی عذاب اعتقاد داشت، اما با تأمل در مبانی فلسفی و حکمت الهی، به نظریه‌ای جدید دست یافت. ملاصدرا بر این باور است که هر موجودی غایت ذاتی دارد و به سمت کمال خود حرکت می‌کند. این حرکت به دلیل طبیعت ذاتی موجودات است و عذاب الهی نمی‌تواند ابدی باشد، زیرا در نهایت همه موجودات به کمال خواهند رسید. او با استناد به آیات قرآن، به وضوح نشان می‌دهد که موانع سر راه این حرکت، عارضی و موقتی هستند و به همین دلیل، جاودانگی در عذاب معنایی نخواهد داشت. ملاصدرا همچنین به تضاد میان عذاب و فطرت انسانی اشاره می‌کند و بر این اساس استدلال می‌کند که این تضاد نمی‌تواند دائمی باشد. او به دو حالت برای جاودانگی عذاب اشاره می‌کند: یکی اینکه نفس انسانی به صورت جدیدی درآید و دیگری اینکه نفس به حالت عارضی باقی بماند. این تحلیل نشان‌دهنده عمق تفکر ملاصدرا و تلاش او برای توجیه نظریه‌اش در مورد جاودانگی عذاب است. با این حال، نقدهایی نیز به نظریه او وارد است، به ویژه در مورد تأثیرات عاطفی عذاب بر نفس انسانی که نیازمند بررسی‌های بیشتر و تحلیل‌های عمیق‌تر است. در نهایت، دیدگاه ملاصدرا به عنوان یک نقطه عطف در کلام اسلامی، به درک بهتر مسئله خلود در عذاب کمک می‌کند و زمینه‌ساز بحث‌های فکری

و فلسفی جدیدی در این حوزه می‌شود.

۳- تبیین مبانی کلامی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، یکی از برجسته‌ترین متفکران و مفسران قرآن در تاریخ اسلام، در تحلیل مبانی کلامی خود به بررسی عمیق موضوعات معاد و جاودانگی عذاب می‌پردازد. او با تأکید بر وحی به‌عنوان منبع اصلی شناخت و فهم جزئیات معاد، بر این باور است که بسیاری از مسائل کلامی نمی‌توانند صرفاً با مقدمات عقلی تبیین شوند. علامه با استناد به آیات قرآن و روایات معتبر، به‌وضوح به جاودانگی عذاب اشاره کرده و آن را به دلایل عقلی و نقلی مستند می‌کند. وی معتقد است که فطرت انسانی به‌گونه‌ای طراحی شده است که به دنبال کمال و حقیقت است و این جستجو در نهایت به درک عذاب و پاداش در آخرت منجر می‌شود. در این مقدمه، به بررسی مبانی کلامی علامه طباطبایی و تحلیل دیدگاه‌های او در زمینه جاودانگی عذاب خواهیم پرداخت.

علامه طباطبایی بر این باور است که جزئیات معاد را نمی‌توان با مقدمات عقلی به‌طور کامل درک کرد و تنها راه تصدیق این امر را از طریق وحی نبوی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج. ۱، ص. ۴۰۸)؛ بنابراین، او برای فهم مسائل جزئیات معاد به متون اسلامی تکیه کرده و تعارضی میان آیات خلود و عدم آن را نمی‌پذیرد. علامه جاودانگی در عذاب را به دو دلیل عقلی و نقلی قبول می‌کند.

۱-۳. دلیل نقلی علامه طباطبایی بر خلود

به نظر علامه، ظواهر متون دینی به‌وضوح به جاودانگی عذاب تصریح کرده‌اند. خداوند در آیه‌ای می‌فرماید: «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره، ۱۶۷). همچنین، در روایات نیز احادیثی به حد استفاضه در مورد جاودانگی در آتش وجود دارد. علامه تأکید می‌کند که

اگر حدیثی در مورد غیردائمی بودن عذاب جهنم به دست ما رسیده باشد، آن حدیث نمی‌تواند از اهل بیت علیهم‌السلام باشد و به دلیل مخالفت آن با صریح آیات قرآن قابل اعتنا نیست (همو، ص ۴۱۲).

علامه همچنین بر تغییر کامل نظام آفرینش در آخرت تأکید دارد و می‌گوید: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم، ۴۸). به این ترتیب، آفریده‌های جهان آخرت مانند مخلوقات عالم دنیا نیستند و حکم وجود آن‌ها بقا است نه فنا. افزون بر این، اجماع علمای اسلام و توافق آنان نیز بر پذیرش خلود در عذاب دلالت دارد (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ ق، ص. ۴۱۴).

۲-۳. دلیل عقلی علامه طباطبایی بر خلود

علامه طباطبایی بر این عقیده است که نمی‌توان همه احکام شرعی و ویژگی‌های معاد را با مقدمات عقلی به اثبات رساند، زیرا این احکام از دسترس عقل دور هستند. تنها راه اثبات آن‌ها اعتقاد به نبوت است و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اصل معاد و جزئیات احکام را از طریق وحی اثبات می‌کند. او به این نکته اشاره می‌کند که عذاب یا نعمت که عارض نفس می‌شود به دو صورت برای انسان رخ می‌دهد: یا بر اثر تجرد نفس و تخلق آن به اخلاق و ملکات خوب و بد است، یا به دلیل احوال خوب و بدی است که به دست آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج. ۱، ص. ۴۱۲-۴۱۳).

۳-۳. تأثیر گناهان بر نفس

علامه توضیح می‌دهد که اگر صورت‌های شایسته و ناشایست در نفس ثابت نشده باشند، به‌زودی از بین می‌روند، زیرا از نظر عقل، صورت‌های ناسازگار دوام ندارند. اگر نفس انسان خوب باشد، صورت زشتی‌ها دیر یا زود از صفحه نفس پاک می‌شود و برعکس.

اگر صورت‌هایی که بر نفس عارض شده به صورت ملکه درآید، در این صورت، نفس صورت جدیدی به خود می‌گیرد و در نتیجه، اگر گفتار و کردار به صورت ملکه درآید، نفس در عذاب جاودان خواهد بود (همو؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ج. ۵، ص. ۴۸۶).

۳-۴. جمع‌بندی مبانی کلامی علامه طباطبایی

بنابر آنچه ذکر شد، می‌توان مبانی کلامی علامه طباطبایی را در مسئله خلود در عذاب به صورت زیر خلاصه نمود:

- انسان بر فطرت اولیه که طالب کمال است، سرشت شده است.
 - فطرت اولیه بر اثر اعتیاد به گناه و تبدیل آن به ملکه نفسی، صورت خود را عوض کرده و به صورت جدید تبدیل می‌شود.
 - عذاب جهنم طبق آیات قرآن لحظه‌به‌لحظه در حال تغییر و نو شدن است.
 - فطرت تغییر یافته انسان گناهکار با نو شدن عذاب جهنم به صورت همیشگی رنج می‌کشد.
 - گناهی که به صورت ملکه درنیامده و فطرت اولیه انسان را تبدیل نکرده، به صورت حالت‌های بد بر او عارض می‌شود.
 - امور عارضی زوال‌پذیرند و لذا فطرت دارای حالت‌های پلید مادی با عذاب برزخ دوباره به حالت اولیه خود بازمی‌گردد.
- این مبانی نشان‌دهنده عمق تفکر علامه طباطبایی و تلاش او برای تبیین مسئله خلود در عذاب از منظر کلامی و فلسفی است.

تحلیل و بررسی

تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در مورد جاودانگی عذاب، به وضوح نشان‌دهنده عمق و دقت تفکر او در مسائل کلامی و فلسفی است. او با تأکید بر وحی به عنوان منبع اصلی شناخت جزئیات معاد، بر این باور است که نمی‌توان این مسائل را صرفاً با مقدمات عقلی بررسی کرد. این رویکرد نشان‌دهنده پیوند عمیق او با متون دینی و اعتقاد به ضرورت

وحی در درک حقیقت‌های معنوی است. علامه با استناد به آیات قرآن و روایات، به صراحت جاودانگی عذاب را تأیید می‌کند و بر این اساس، تغییر نظام آفرینش در آخرت را به‌عنوان دلیلی برای خلود در عذاب مطرح می‌سازد. او همچنین به تأثیر گناهان بر نفس و چگونگی تبدیل آن‌ها به ملکه‌های نفسانی اشاره می‌کند که نشان‌دهنده درک عمیق او از روانشناسی انسانی و تأثیرات اخلاقی اعمال بر سرشت انسان است.

از سوی دیگر، نقدهایی نیز به نظریه او وارد است، به‌ویژه در مورد چگونگی تداوم عذاب و اثرات عاطفی آن بر نفس. برخی منتقدان بر این باورند که او در فرض‌های خود به تناقضاتی دچار می‌شود که نیازمند بررسی‌های بیشتر است. به‌عنوان مثال، در فرضی که علامه مطرح می‌کند، اگر نفس به‌صورت جدیدی درآید، آیا واقعاً می‌تواند از عذاب رنج برد یا خیر؟ این پرسش‌ها به چالش‌های فلسفی و کلامی عمیق‌تری منجر می‌شود که نیازمند تأمل و بحث‌های بیشتر است. به‌طور کلی، دیدگاه علامه طباطبایی به‌عنوان یک نقطه عطف در کلام اسلامی، نه تنها به درک بهتر مسئله خلود در عذاب کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ساز بحث‌های فکری و فلسفی جدیدی در این حوزه است. این تحلیل به ما کمک می‌کند تا پیچیدگی‌های نظریه‌های کلامی را بهتر درک کنیم و به تأمل در مفاهیم عمیق‌تری از انسانیت، گناه و عذاب پردازیم.

علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار می‌نویسد که قائلان به عدم خلود در جهنم، هرکدام از دو گزینه‌ای که ملاصدرا برای اثبات عدم جاودانگی در عذاب ارائه کرده، انتخاب کنند، از آن خلود را می‌توان نتیجه گرفت. در این راستا، برخی منتقدان به این نکته اشاره می‌کنند که علامه در فرض اول، حالت جدید را به‌طور عرضی فرض کرده و باید بر حالت اولیه خود باقی بماند تا عذاب را درک کند. همچنین، در فرض دوم، عذاب نوعی و شخصی در اشکال قسر دائم تفاوتی ندارد و این ممکن است به چالش‌های فلسفی منجر شود.

نتیجه‌گیری

تحلیل مبانی کلامی ملاصدرا و علامه طباطبایی در مورد جاودانگی عذاب، نشان‌دهنده تنوع و عمق تفکر فلسفی و کلامی در تاریخ اسلام است. ملاصدرا با تأکید بر غایت ذاتی موجودات و حرکت آن‌ها به سمت کمال، به بررسی عدم جاودانگی عذاب پرداخته و بر این باور است که موانع سر راه این حرکت، عارضی و موقتی هستند. او به تضاد میان عذاب و فطرت انسانی اشاره می‌کند و معتقد است که این تضاد نمی‌تواند دائمی باشد. در مقابل، علامه طباطبایی با تأکید بر وحی و متون دینی، جاودانگی عذاب را به دلایل عقلی و نقلی مستند می‌کند و بر این باور است که فطرت انسانی به دنبال کمال است و این جستجو در نهایت به درک عذاب و پاداش در آخرت منجر می‌شود.

این دو دیدگاه، هر یک به‌نوبه خود، ابعاد مختلفی از مسئله جاودانگی عذاب را مورد بررسی قرار می‌دهند و به ما کمک می‌کنند تا درک عمیق‌تری از رابطه میان فطرت انسانی، اعمال و عواقب آن‌ها داشته باشیم. همچنین، نقدهایی که به این نظریات وارد شده، نشان‌دهنده پیچیدگی‌های فلسفی و کلامی در این حوزه است و نیاز به بررسی‌های بیشتر و تحلیل‌های عمیق‌تر را نمایان می‌سازد. در نهایت، این مباحث نه تنها به غنای کلام اسلامی می‌افزایند، بلکه زمینه‌ساز بحث‌های فکری و فلسفی جدیدی در مورد انسانیت، گناه و عذاب می‌شوند.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد:

۱. مبانی کلامی خلود در عذاب: سه مبنای مهم برای اعتقاد به جاودانگی عذاب وجود

دارد:

- پذیرش اصل وجود نفس
- پذیرش جوهر بسیط و مجرد بودن نفس

• جاودانگی و فناپذیری نفس بر اساس این مبانی، آیات و روایات مربوط به خلود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

• دسته اول: آیات و روایاتی که به جاودانگی عذاب اشاره دارند.

• دسته دوم: آیات و روایاتی که به جاودانگی عذاب اشاره نمی‌کنند.

۲. تغییر نظر ملاصدرا: ملاصدرا پس از بازنگری در دیدگاه خود درباره جاودانگی

عذاب کافران، مبانی کلامی جدیدی را اتخاذ کرده است. همان‌طور که مشاهده شد، مبانی کلامی علامه طباطبایی نیز با مبانی ملاصدرا همخوانی دارد. تنها تفاوتی که به نظر می‌رسد این است که علامه بر تأثیر عذاب برزخ برای بازگشت فطرت به حالت اولیه تأکید می‌کند، در حالی که ملاصدرا عذاب را به‌طور کلی شامل می‌شود و تنها به عذاب برزخ محدود نمی‌کند.

۳. تکیه بر وحی نبوی: علامه طباطبایی بر اهمیت وحی نبوی در درک جزئیات معاد

تأکید دارد، زیرا او معتقد است که عقل نمی‌تواند به جزئیات معاد دست یابد و بنابراین عقل باید تابع نقل باشد. در مقابل، ملاصدرا در آرای اولیه خود که به عدم جاودانگی عذاب اعتقاد داشت، برای حل تعارض با آیات قرآن، ناچار به تأویل آن‌ها شد و آیات مربوط به خلود را به معنای ماندن طولانی تعبیر کرد؛ اما اگر مسئله جاودانگی عذاب پذیرفته شود، آیات قرآن به قوت خود باقی خواهند ماند و نیازی به تأویل نخواهد بود که این همان رویکردی است که علامه از ابتدا به آن پایبند بوده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۷ ش)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳. ابن فارس، ابی الحسن احمد (۱۴۰۴ ق)، مقاییس اللغه، تحقیق: عبدالسلام هارون، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی،
۴. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵ ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعسانی، قم، نشر الشریف الرضی، چاپ اول.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمان عمیره، قم، نشر الشرف الرضی، چاپ اول.
۶. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، لایحه التراث.
۷. جرجانی، علی بن محمد (بی‌تا)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد در قرآن) تحقیق زمانی قمشه‌ای، علی، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۰ ش)، تفسیر تسنیم، تحقیق: حسن واعظی محمدی، قم، نشر اسراء، چاپ پنجم همو.
۱۰. حلی، ابو منصور جمال‌الدین، حسن بن یوسف (۱۴۱۶ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن زاده آملی، حسن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل (۱۳۸۸ ش)، المفردات لالفاظ القرآن، ترجمه: مصطفی رحیمی نیا، تهران، نشر سبحان، چاپ دوم.
۱۲. شاه نظری، جعفر (۱۳۸۵ ش)، تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی، قم، (مقاله).
۱۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تهران، مکتبه المرتضویه، چاپ سوم.

۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق رسولی محلاتی، سیده‌اشم، تهران، المطبعه العلمیه.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸ ق)، *العین*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعه الاولی.
۱۷. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۸ ق)، *علم الیقین*، تحقیق: محسن بیدار، قم، نشر بیدار، چاپ اول.
۱۸. قاضی عبدالجبار، احمد (۱۴۲۲ ق)، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تصحیح غفاری، علی اکبر؛ آخوندی، محمد، تهران، دارالکتب العلمیه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ ش)، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم.
۲۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۲۳. _____ (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. _____ (۱۳۸۳ ش)، *شرح اصول الکافی* (صدرا)، تصحیح خواجوی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. _____ (۱۳۴۶ ش)، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۶. _____ (بی تا)، *الشواهد الربوبیه*، با حواشی حکیم سبزواری، تصحیح آشتیانی، سید جلال الدین، ستاد انقلاب فرهنگی.
۲۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ ق)، *تجربید الاعتقاد*، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.

کارکردهای تربیتی رنج در حکمت اسلامی

محمد باقر نائجی *

چکیده

رنج یا درد یا شر، پیشینه‌ای کهن برای انسان‌ها دارد و زندگی انسان‌ها در طول حیات بشری آکنده از دردها و رنج‌هاست. گرچه وجود رنج موضوعی روشن برای هر انسانی است؛ اما مسأله چرایی رنج و نحوه مواجهه با آن همواره نیاز به کاویدن داشته است. این پرسش‌ها ذهن انسان را به خود مشغول می‌کند که: چرا باید رنج بکشم؟ و چه رویکردی نسبت به رنج باید داشته باشم؟ و آیا رنج، کارکردهای مثبتی هم می‌تواند داشته باشد یا سراسر منفی و تاریک است؟ و در این میان اندیشمندان علوم مختلف تلاش کرده‌اند برای مواجهه با این پرسش‌ها و عبور از این چالش‌های پاسخ‌هایی بیابند. حکمای مسلمان نیز در مواجهه با این موضوع، رویکردی جدید را مطرح کردند که بر مبنای آن رنج نه تنها جنبه منفی و سیاه و تاریک ندارد؛ بلکه کارکردهای تربیتی برای انسان غریب و سرگردان در دنیای مادی به همراه خواهد داشت و می‌تواند انسان‌ساز باشد. در این تحقیق که با شیوه کتابخانه‌ای تدوین شده است با نگاه مسأله‌محورانه، کارکردهای تربیتی رنج را از نگاه حکمای مسلمان بررسی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها

رنج، تربیت، حکمت، کارکرد تربیتی، اسلام.

* استادیار گروه معارف، دانشکده سلامت اجتماعی، دانشگاه علوم توانبخشی و سلامت اجتماعی، تهران، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸) (mo.naeji@uswr.ac.ir)

□ محمدباقر نائجی (۱۴۰۳). کارکردهای تربیتی رنج در حکمت اسلامی، فصلنامه حکمت / اسراء، ۳ (۴۶)، ۱۱۱ - ۱۴۱.

مقدمه

حکمت الهی، علمی است که جامع علوم الهی دیگر است. حکمت تنها بر برهان یا تنها بر قرآن یا تنها بر عرفان تکیه ندارد؛ بلکه کمال را در مجموع این منابع دنبال می‌کند. راهی که ملاصدرای شیرازی در حکمت پیمود منجر به اتحاد فلسفه و عرفان و قرآن و عقل عملی و نظری در حکمت متعالیه شد و همین جمع میان علوم عقلی و نقلی و شهودی و وحیانی آن را به تعالی رساند. به تعبیر برخی حکما «به همان جهت که حکمت متعالیه، رئیس همه‌ی علوم است، حکیم متاله نیز سید علماء است؛ زیرا "قیمة کل امرء ما یحسبُه" (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۱۳)

در حکمت اسلامی با خدای حکیمی مواجهیم که فعل بی مصلحت و به دور از حکمت از او صادر نمی‌شود و لغو و عبث مرتکب نمی‌شود. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۷۳) و حتماً باید برای دردها و رنج‌ها و سختی‌های این عالم دلیل و مصلحت و حکمتی داشته باشد. از سویی دیگر با عالمی سروکار داریم که با بلاها و مصیبت‌ها احاطه شده است (نهج البلاغه، خ ۲۲۶) و هیچ خانه‌ای را در آن خوشی فرا نمی‌گیرد مگر آنکه رنجی به همراه داشته باشد. (قمی، ۱۳۸۷)^۱ حال پرسش این است که چه نسبتی میان این خدا و این رنج‌ها وجود دارد؟ و آیا خدا آفریننده‌ی رنج‌های بشری است؟ و آیا برای این رنج‌ها و دردها کارکردی وجود دارد؟ در این پژوهش به دنبال کارکردهای تربیتی و اخلاقی برای رنج‌ها و شرور هستیم. کارکردی که زندگی کنونی و آتی انسان را جهت می‌دهد و زندگی او را معنادار می‌نماید. بر مبنای این کارکرد، رنج‌ها انسان را آبدیده و خالص می‌کند، حجاب‌ها را از مقابل دیدگانش می‌زداید. انسان به خود می‌آید و حضور معبودش را با تمام وجود احساس می‌کند و به او نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین زندگی انسان رنجور از گذشته‌اش متفاوت خواهد شد و با استفاده از این فرصت، نفس خود را تربیت می‌کند و زیست اخلاقی تری

۱. تفسیر قمی، (قال رسول الله ﷺ: یا علی ما من دار فیها فرحه الا یتبعها فرحه)

خواهد داشت. در این صورت انسان به جای آنکه به اسارت رنج‌ها و دردها درآید و خود را ببازد رنج‌هایش را برای زندگی بهتر مدیریت می‌کند.

در عالم اسلام، متکلمان اشعری که قائل به حسن و قبح شرعی هستند، مشکل چندانی با شرور ندارند بنابراین چندان از آن سخنی به میان نیاورده‌اند. متکلمان معتزله راهکارهایی برای توجیه و رفع مشکل شر ارائه می‌دهند؛ اما به شکل جدی و مستقل به کارکردهای آن نپرداخته‌اند. حکما و متکلمان و متفکران شیعی بیش از دیگران، بحث شرور را بسط دادند و به تبع آن کارکردهایی نیز برای شرور مطرح کردند. پیشنهادی تحقیقی این مساله‌ی خاص؛ یعنی کارکردهای تربیتی و اخلاقی رنج و شر، نشان می‌دهد برخی آثار پیرامون موضوع رنج و تربیت، با رویکرد الهیات یهودی یا نگاه قرآنی کار شده است. به عنوان نمونه پیش از این مقاله، مقاله‌ی دیگری با عنوان «کارکردهای تربیتی و اخلاقی رنج در الاهیات یهودی» را با کمک دکتر مهراب صادق‌نیا در سال ۱۳۹۴ منتشر کرده بودم. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «از رنج تا گنج: تحلیل رویکردهای سه‌گانه به نقش تربیتی رنج» جمعی از نویسندگان، سه رویکرد انفعالی، تدافعی و تکاملی به رنج را بررسی کرده‌اند. «کارکردهای روان‌شناختی - تربیتی درد و رنج از دیدگاه قرآن کریم» را علیرضا ذوالفقاری به نگارش درآورده است. اما آنچه این نوشته را با آثار پیشینی متمایز می‌کند، نگاه حکمی و توجه به کارکردهای تربیتی رنج و درد و شر در حکمت اسلامی است. بنابراین برخی کارکردهای تربیتی رنج در حکمت اسلامی را بررسی می‌کنیم.

۱. تقویت خدانشناسی و خدامحوری با رنج

یکی از کارکردهایی که تمام حکمای مسلمان بر آن تاکید دارند این است که رنج‌ها، خدامحوری و خدانشناسی را در انسان تقویت می‌کنند؛ چون انسانی که رنج دیده است

به دنبال تکیه‌گاه و سرپناه می‌گردد و چه کسی نزدیک‌تر و قدرتمندتر از آفریننده‌اش؟ همانطور که خود خداوند در قرآن تصریح کرده است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸) آگاه باشید که با یاد خدا دلها آرام می‌گیرد. با این بینش، نه تنها دردها و سختی‌های زندگی، انسان را مستأصل و ناامید نمی‌کند بلکه او را بیشتر به سمت معبود معطوف خواهد کرد و یاد و نام خدا را در دل و ذهنش گسترش می‌دهد.

برای روشن شدن موضوع، بهتر است به ارتباط حکمت و شناخت خدا اشاره‌ای کنیم. از نگاه حکمای مسلمان، اساس و راس حکمت، «شناخت خدا» یا «ترس از خدا» است. «حکمت بدان سبب که تجلی‌ خدای حکیم است، مجالای مناسب می‌طلبد. قلبی که معمور است، با تنزل حکمت الهی، متناسب است و خانه‌ی ویران، مجالای آن نخواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ص. ۱۷۰) انسان با شناخت خدا و ترس از خدا، خانه‌ی دل را آباد می‌کند و به حکمت می‌رسد. عمران و آبادی خانه‌ی دل، و رسیدن به لذت مقام حکمت با سختی و رنج همراه است.

از کارکردهای تربیتی رنج بر انسان این است که در سختی‌ها به یاد خدا می‌افتد و توجه بیشتری به آفریدگارش خواهد داشت. در مقابل همین انسان وقتی در رفاه و آسایش باشد از خدای خود غافل می‌شود: «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ» (زمر، ۸) (هنگامی که به انسان زبانی رسد، پروردگار خود را می‌خواند در حالیکه به سوی او باز می‌گردد، اما هنگامی که نعمتی از جانب خویش به او عطا کند، آنچه را به خاطر آن قبلاً خدا می‌خواند از یاد می‌برد.) همچنین در قرآن به این نکته اشاره می‌شود که وقتی انسانها در کشتی گرفتار در طوفان قرار می‌گیرند، همه چیز را فراموش می‌کنند و به یاد خدا می‌افتند اما وقتی از گرفتاری و رنج نجات می‌یابند، دوباره خدا را

از یاد می‌برند. انسان هیچ‌گاه نباید خود را جدای از مصایب و رنج‌ها بداند ممکن است هر لحظه زلزله، طوفان سنگریزه یا تندباد انسانها را در بر بگیرد بنابراین نباید یاد و نام خدا را فراموش کند و ناسپاسی کند. (اسراء، ۶۹-۶۷)

علامه طباطبایی وقتی به تفسیر آیه‌ی «أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ» (بلد: ۵) (آیا او می‌پندارد هیچ کس نمی‌تواند بر او دست یابد؟! می‌رسد در ذیل آن درباره‌ی فلسفه‌ی رنج‌ها می‌نویسد: «این آیه به این حقیقت اشاره دارد که اراده انسان مغلوب اراده و خواست خداوند است و تا جایی خداوند به خواست انسان اجازه‌ی پیشروی می‌دهد که مطابق با تدبیر جهان هستی باشد؛ از این رو خواست انسان در این دنیا یا محقق نمی‌شود و یا اندکی از آن حاصل می‌شود که نتیجه‌ی هر یک رنج بردن است؛ بنابراین از رنج در زندگی، باید خداشناسی ما تقویت گردد.» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج. ۲۰، ص. ۳۲۷)

آیات دو سوره‌ی فلق و ناس نمونه‌هایی هستند که بر تقویت خداشناسی و خداباوری از طریق شرور و رنج تصریح می‌کنند. راهکار انسان برای گریز از شر چیست؟ از شر آنچه که آفریده شده است (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) از شر هر موجود شرور هنگامی که شبانه وارد می‌شود (وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ) و از شر آنها که در گره‌ها می‌دمند (وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) از شر حسود هنگامی که حسد می‌ورزد (وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) و از شر وسوسه‌گر پنهانکار (مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ). در دو آیه از این دو سوره یک راهکار برای همه‌ی شرور ارائه می‌شود: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم) و قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم) انسانی که دچار شر و رنج می‌شود، برای فرار از آنها به خدای خویش پناه می‌برد؛ چون چه بخواهد و چه نخواهد پناهگاه دیگری نمی‌یابد. این دلیلی بر تأثیر تربیتی شرور و افزایش خداباوری در

انسان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج. ۲۷، ص. ۵۱۱-۴۹۰)

چنین رویکردی نسبت به رنج و درد حتی در میان اندیشمندان اهل سنت نیز وجود دارد. امام محمد غزالی، عالم اشعری مسلک، می‌گوید در معرفت خدا لذتی وجود دارد که با مرگ بر آن افزوده می‌شود: «همه‌ی شهوت‌ها و لذت‌های محسوسات که به تن آدمی تعلق دارد، لاجرم به مرگ ساقط شود و به رنجی که در آنجا برده باشد باطل شود و لذت معرفت، به دل تعلق دارد، به مرگ مضاعف شود، چه، دل به مرگ هلاک نشود، بلکه روشتر شود و لذت اضعاف آن گردد که زحمت دیگر شهوت‌ها برخیزد.» (غزالی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۴۱)

یکی از نتایج کاربردی خدامحوری، گسترش یاد خدا که از رنج حاصل می‌شود، رسیدن به مرحله "رضا" است. انسانی که رنجور می‌شود به خدایش پناه می‌برد و او را می‌خواند. به این ترتیب نقش خدا در زندگی‌اش بسط می‌یابد. در نهایت این انسان به آنجا می‌رسد که به فرموده امام صادق علیه السلام به آنچه مطلوب اوست و به آنچه ناپسند اوست، ولی از جانب دوست رسیده، راضی باشد. (عاملی، ۱۴۰۷، ص. ۸۲) زمانی که انسان به این مقام می‌رسد هر بلا و مصیبتی را از اراده‌ی خدا می‌بیند و به آن راضی می‌شود. چنانکه امام حسین علیه السلام در اوج بلا و سختی می‌فرماید: "رضاً برضاک" راضی‌ام به رضای تو.

طبق نظر شیعه، خدامحوری و به تبع آن رسیدن به مقام رضا از عوامل رها شدن از رنج و اندوه است. امام صادق (علیه‌السلام) فرموده است که: «الروح و الزاحة فی الرضا و الیقین و الهمّ و الحنون فی الشک و السخط» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۱۱۳۲) (آرامش و راحتی در رضا و یقین است و غم و غصه در شک و ناخشنودی است). زمانی که انسان جز خدا نبیند همه چیز برایش زیبا می‌شود؛ چون به این درک می‌رسد که «الذی أحسن کل شیء خلقه» (سجده: ۳) پس با این درک همه چیز حتی دردها و رنج‌ها را زیبا می‌بیند و تلخی‌ها برایش شیرین می‌شود. رگه‌های چنین نگاهی را میتوان به فراوانی در ادبیات حکمی و حماسی فارسی کشف کرد:

یکی درد و یکی درمان پسندد یکی وصل و یکی هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آن چه را جانان پسندد

(باباطاهر عریان)

۲. پرورش و تکامل روح در رنج‌ها

یکی از کاربردهای تربیتی شرور که درد و رنج را به همراه دارد، پرورش و کمال روح است. انسان‌ها در سختی‌ها و گرفتاری‌های زندگی دنیوی پخته می‌شوند و روح آدمی در این شرایط است که تکامل می‌یابد. «حقیقت انسان روح است نه بدن او. طیب انسان کسی است که مشکلات اخلاقی و روحی او را درمان کند؛ نه بیماری‌های بدنی او را.»

(جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۷۳)

رنج به آزادی روح کمک می‌کند. در حکمت اسلامی، روح اسیر و گرفتار و در بند است: «حکمای پیشین مشاء، و اشراق بر این باور بودند که روح در بدو پیدایش، مجرد است ولی بعد با بدن متحد و گرفتار دام طبیعت می‌شود و باید از این قید نجات پیدا کند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۳۱۷) اگر این عالم، عالمی بدون درد و رنج بود و انسان‌ها در راحتی و آسایش مطلق می‌زیستند و خلقت انسان، شبیه خلقت ملائکه بود، دیگر زمینه رشد و تکامل انسان‌ها فراهم نشد. همه اینها در حالی است که خلقت انسان، بی‌هدف و بدون غایت نیست: «أفحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون» (مومنون، ۱۱۵)

از دیدگاه شهید مطهری خداوند سختی‌های تکوینی (غیر اختیاری) و تشریحی (اختیاری) را مقابل انسان قرار داده است و مطلق این سختی‌ها و نامالایمات از ضعیف، قوی و از پست، عالی و از خام، پخته می‌سازد و خاصیت تصفیه، تخلیص، تهییج، تحریک و ... را دارد. (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۱۷۷) تحمل شدائد، نوعی ورزش روحی هستند که موجب تکمیل نفس و پرورش استعدادهای عالی انسان می‌شوند. این نظر را که وجود

شر و رنج‌ها برای انسان‌سازی پرورش روح هستند و وجودشان لازم است در کتاب "اصول الدین" عبدالقادر بغدادی به قدریه نسبت داده شده است. (بغدادی، ۱۹۲۴، ص. ۲۴۰)

ایرادی که به این نظر گرفته شده آن است که شرور اخلاقی را شامل نمی‌شود؛ اما به هر حال هم علمای شیعه و هم اهل سنت به این موضوع توجه داشته‌اند. امام محمد غزالی اشعری پس از آنکه از لزوم پرورش روح در میان رنج‌ها سخن می‌گوید، تأکید می‌کند: «چنانکه انسان شرف خود بشناخت، باید که نقصان و ناکسی و بیچارگی خود بشناسد که معرفت نفس مفتاحی است از مفاتیح معرفت خدای تعالی» (غزالی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۴۵)

این رنج‌ها هستند که انسان‌ها را استوارتر و کامل‌تر می‌کنند و پرورش سخت‌تر جسمی، روحی و روانی برای شخص به همراه می‌آورند. همچون درختان بیابانی که از حضور باغبان محرومند، آب کمتری به آنها می‌رسد و زیر نور خورشید هستند؛ اما چوب مقاوم‌تر و سخت‌تری دارند. در مقابل، درختان باغیایی که مدام باغبانی از آنها سرکشی می‌کند و امکانات بیشتری در اختیارشان است، پوست نازک و شکننده‌تری دارند: «ألا و إنَّ الشجرة البرية أصلبُ عوداً و الزوائع الخضرية أرقُّ جلوداً و النباتات البدوية أقوى وقوداً و أبطأُ خموداً» (نهج البلاغه، نامه ۴۵)

انسان از فرصت رنج‌ها باید بهره‌برد و در پروراندن و تکامل روح و نفس خویش بکوشد. حقیقتی که ابوحامد غزالی نیز بر آن معترف است:

«چون شرف و عز و بزرگی گوهر دل آدمی دانستی، بدان که این گوهر عزیز را به تو داده‌اند و آنگاه وی را بر تو پوشیده‌اند؛ چون طلب وی نکنی و وی را ضایع بکنی و از وی غافل باشی، غبنی و خسروانی عظیم بود. جهد آن کن که دل خود را بازجویی و از میان مشغله‌ی دنیا بیرون آری و وی را به کمال خویش برسانی که شرف و عز وی در آن جهان

پیدا خواهد آمد؛ که شادابی بیند بی‌اندوه و بقای بی‌فنا ... اما در این جهان، شرف وی بدان است که وی را استعداد و شایستگی آن است که به آن عزّ و شرف حقیقی رسد و گرنه از وی ناقصتر و بیچاره‌تر امروز کیست؟ که اسیر گرسنگی، تشنگی و گرما و سرما و درد و اندوه و رنج و خشم و آزار است و هر چه وی را در آن راحت است، لذت زیانکار وی است و هر چه وی را منفعت کند با تلخی و رنج است.» (غزالی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۴۵)

۳. دعا و تضرع انسان دردمند

خداوند در قرآن فرموده است: «أَلَا بَدَكَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸) بشری که درد و رنج او را فرا می‌گیرد، دعا، ندبه و تضرعش بیشتر می‌شود؛ چون اینها سلاح مؤمن هستند: "إِرْحَم مَن رَأَسَ مَالَهُ الرَّجَاءُ وَ سَلَاحُهُ الْبُكَاءُ" (مفاتیح الجنان، دعای کمیل) سلاحی که انسان با آن می‌تواند بر غم‌ها و مصایبش فائق آید. این مسأله آن قدر مهم بوده است که قرآن کریم با خطابیه اعتراض‌آمیز می‌پرسد: چرا اینها ناله و لابه نمی‌کنند؟ «فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا» (انعام، ۴۳) و خود پاسخ می‌دهد که قساوت قلب نمی‌گذارد انسان اهل گریه، خشیت و خشوع باشد.

از اهداف و فواید و به تبع آن کارکرد تربیتی رنج، همین دعاها و ناله‌هاست. در سوره نعام به صراحت این مسأله را گوشزد می‌کنند: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (انعام، ۴۵-۴۳) ما آنان را ابتدا با کمبود آزمودیم تا ناله کنند و چون اهل ناله نشدند، بسیاری از نعم را به آنها دادیم تا سرگرم متنعم شوند، سپس در همان بجنبه‌ی نعم، آنان را گرفتیم و ریشه‌کن ساختیم. همه‌ی اینها برای آن است که "أَلَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ" (اعراف، ۴۹) تا شاید تضرع و ناله و ندبه کنند. معمولا انسان‌ها زمانی که در فراوانی و نعمت هستند، چنان غرق در آسایش می‌شوند

که همه چیز را از یاد می‌برند و حتی از آفریننده خود غافل می‌شوند. این بلاها و مصیبت‌ها هستند که قلب انسان رنج‌دیده را می‌شکنند و او را به نیایش و تضرع و استغاثه سوق می‌دهد و از این طریق به یاد خدا می‌اندازد: «و إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِن قَبْلُ». (زمر، ۸) (هنگامی که به انسان زبانی رسد پروردگار خود را می‌خواند، در حالیکه به سوی او باز می‌گردد؛ اما هنگامیکه نعمتی از جانب خویش به او عطا کند، آنچه را به خاطر آن قبلاً خدا را می‌خواند از یاد می‌برد).

دلیل آنکه انسان در دردها و مصیبت‌ها بیشتر به سوی خدا گرایش پیدا می‌کند و او را می‌خواند این است که در لحظات سخت بیش از پیش درک می‌کند که کسی جز خدا، یاورش نیست و جز او کسی نمی‌تواند، مشکلات را حل نماید؛ پس رو به سوی او می‌آورد و او را می‌خواند: «و إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ» (انعام، ۱۷) (اگر خداوند زبانی به تو برساند، هیچ کس جز او نمی‌تواند آن را برطرف سازد).

رنجور مسلمان داستان یونس نبی را از قرآن خوانده است و می‌داند که او از درون شکم ماهی، با تمام وجود خدایش را صدا زد. عجز و ناله کرد، دعا خواند و استغاثه کرد: «روی آوردن یونس علیه السلام در شکم ماهی به تهلیل و تنزیه خداوند، در نیایش ویژه خویش، ندا و دعای یونس علیه السلام به هنگام گرفتار شدن در ظلمت شکم ماهی و اینکه گرفتاری‌ها و مشکلات، زمینه‌ساز روی آوردن انسان به خداوند هستند.» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ص. ۸) پس یونس از درون ظلمت شب، ظلمت دریا و ظلمت شکم ماهی به گناهانش اعتراف کرد و از خطایش توبه کرد و با صدا زدن خدا و دعا و نیایش و تضرع، خود را از رنج نجات داد. (طبری، ۱۴۲۹، انبیا، ۸۷) «كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ» (انبیا، ۸۸) خدا اینگونه مؤمنان را از غم و رنج نجات می‌دهد.

۴. ایمان افزایی و کمال‌یابی با رنج کشیدن

خداوند انسانها را با ابتلا به درد و رنج در این دنیا آزمایش می‌کند تا هم آنها را بیازماید و هم با این آزمایش‌ها، بر ایمانشان افزوده شود. همین جهت است که همه‌ی انسانها به نوعی رنج را در طول زندگی خود تجربه می‌کنند. بنابراین در آزمون الهی است که مؤمن حقیقی مشخص می‌شود؛ «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتَّزَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (عنکبوت، ۲ و ۳) (آیا مردم گمان کردند همین که بگویند "ایمان آوردیم" به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟! ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمودیم... و لبلولکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات. (بقره، ۱۵۵)

آزمایش انسان با مصیبت و بلا و بیماری، راهی است برای رسیدن به کمال و سعادت. امام صادق علیه السلام فرموده است: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَا يَبْلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالْإِثْلَاءِ فِي جَسَدِهِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ح. ۱۴۴) (برای مؤمن در بهشت درجاتی است که جز از طریق ابتلاء به بلاها و گرفتاری‌ها در جسمش به آن نخواهد رسید.) یا در جایی دیگر می‌فرماید: «إِنَّهُ لِيَكُونَ لِلْعَبْدِ مَنْزِلَةٌ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا يِنَالُهَا إِلَّا بِأَحَدِي الْخَصْلَتَيْنِ: إِمَّا بِذَهَابِ مَالِهِ أَوْ بِبَلِيَّةٍ فِي جَسَدِهِ.» (کلینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ح. ۲۳) (بنده در نزد خدا درجاتی دارد که جز با یکی از دو ویژگی به آن نخواهد رسید یا بوسیله از دست دادن مالش با یک گرفتاری در جسمش.)

مؤمنی که رنج را این‌گونه می‌نگرد، زمانی که در طول زندگی‌اش با دردها و سختی‌ها مواجه می‌شود نه تنها رنج او را خسته و ملول نمی‌کند؛ بلکه از آن برای رشد و کمال خود استفاده خواهد کرد و بدون شک با رشد ایمان و کامل ساختن خویش در مسیر کمال تربیتی گام خواهد برداشت. شاهد این موضوع، تفاوت درجات انسان‌ها در آزمایش و گرفتاری است. هرچه انسان کامل‌تر باشد، رنج‌هایش نیز شدیدتر خواهد بود تا به

رشدش کمک کند. چنان که در بیان امام صادق علیه السلام ذکر شده است: «همانا شدیدترین مردم از حیث ابتلاء به گرفتاری‌ها، اول انبیاء هستند و بعد اوصیاء تا مراحل پایین‌تر. مؤمن به اندازه اعمال خویش آزمایش می‌شود.» (کلینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ح. ۲۹)

با گرفتاری و رنج، ایمان مؤمن افزایش پیدا می‌کند و این ایمان افزایشی بر شخصیت و رفتار انسان مؤثر خواهد بود. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «البلاء زین المؤمن و کرامه لمن عقل لأن فی مباشرته و الصبر علیه و الثبات عنده تصحیح نسبه الایمان.» بلا و گرفتاری برای مؤمن زیور است و برای آنکه خرد ورزد کرامت است؛ زیرا گرفتار بلا شدن و شکیبایی کردن در برابر آن، ایمان را استوار گرداند. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۱، ص. ۵۷۴) در حدیث دیگری از ایشان در همین راستا تأکید شده است: «أئما المؤمن بمنزله کفه المیزان کلما زید فی ایمانه زید فی بلائه.» مؤمن مانند کفه ترازوست که هرچه بر ایمانش افزوده شود، بلا و گرفتاری‌اش فزونی می‌یابد. (همان، ص. ۵۸۰)

۵. سیر و سلوک از طریق رنج

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست در طریق عشقبازی، امن و آسایش بلاست رنج مقدمات تهذیب اخلاقی، تزکیه قلبی و سیر و سلوک روحانی را فراهم می‌کند. اهل معرفت و عرفان می‌گویند که تهذیب، تزکیه و سلوک، بدون درد و رنج ممکن نیست؛ چنانچه گفته شده است: «رنج بدن، گنج جان خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۴۱) و «مالی که در تملک توست، عاریه بدانی که از دستت می‌رود و باید آن را برگردانی.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج. ۱۲، ص. ۳۸۰) پس انسان، رنج بدن و فقدان مال و مانند آنها را باید وسیله‌ای برای تزکیه خود قرار دهد تا با این سختی به ملاقات معبود نایل شود: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶) (ای انسان! تو با تلاش و رنج به سوی پروردگارت می‌روی و او را ملاقات خواهی کرد).

تهذیب اخلاق آن است که انسان، لذت فرمانده و امیر را ببرد، نه لذت فرمانبر و اسیر را؛ چون لذت اسیر، لذت دروغین و درد راستین است و لذت امیر، لذتی راستین است و اگر رنجی هم داشته باشد، ثواب دارد؛ چون مقدمه‌ی گنج است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۴۵) نمونه سختی‌هایی که به لذتی راستین تبدیل می‌شود، روزه گرفتن است. تحمل گرسنگی و تشنگی سخت و دردآور است؛ اما همین سختی، می‌تواند انسان را مهذب و مزگی نماید: «گاهی انسان از نخوردن و گاهی از خوردن لذت می‌برد... کسانی که از نخوردن و نوشیدن و روزه گرفتن لذت می‌برند، لذت‌هایشان لذت فاعلی است نه انفعالی.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۴۹)

پیمودن راه سیر و سلوک و تهذیب، دشوار است. همین دشواری و سختی سبب شده است که طرفداران و طی‌کنندگان این راه معدود باشند؛ زیرا فقط عقل کامل است که می‌تواند از حس و وهم بگذرد و خیال را مهار کند. اما راه باز است و «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (مجلسی، ۱۳۷۴، ج. ۶۷، ص. ۲۴۹) کسی که چهل روز خود را خالص کند، چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌شود. بنده باید خود را خالص سازد و با خلوص به دیدار پروردگارش بشتابد و این شرور هستند که انسان‌ها را به این راه سوق می‌دهند. در تفسیر "آله الناس" آیه ی سوم سوره ی ناس، علامه طباطبایی به همین مسأله اشاره کرده است: «در این میان سبب سومی است و آن عبارت است از الهی که معبود واقعی باشد؛ چون لازمه‌ی معبودیت اله و مخصوصاً اگر الهی واحد و بی شریک باشد، این است که بنده خود را برای خود خالص سازد، یعنی جز او کسی را ننخواند و در هیچ یک از حوائجش جز به او مراجعه ننماید، جز آنچه او اراده می‌کند اراده نکند و جز آنچه او می‌خواهد عمل نکند.» (المیزان، ۱۳۸۳، ج. ۲۰، ص. ۹۰۶)

۶. تربیت اخلاقی انسان‌ها با رنج

انسانی که در سایه‌ی علم و دانش، قدرت می‌یابد و به اسراری از نظام هستی دست می‌یابد دچار انواع رذایل اخلاقی می‌شود؛ غرور، تکبر و خود برترینی نمونه‌ای از این انحراف‌های اخلاقی انسان‌ها هستند. چه چیزی می‌تواند مانع این انحراف و گرایش‌های غیر اخلاقی شود؟ چه چیزی می‌تواند اخلاق محوری را مستحکم کند؟ در عین حال انسان‌ها دارای ویژگی‌ها و خصلت‌های درونی هستند که باید کنترل شوند: "کان الانسانُ اکثرُ شیءٍ جدلاً" (کهف، ۵۴) (انسان بیش از هر چیز، به مجادله می‌پردازد) و "کَلَّا إِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَکَافٍ رَاۡءٌ" (علق، ۷۶) (چنین نیست به یقین انسان طغیان می‌کند، از این که خود را بی‌نیاز ببیند) و "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا" (معارج، ۲۱-۱۹) (به یقین انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است، هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند).

بدون شک، رنج وسیله‌ای است که به عنوان سدی در مقابل انحرافات اخلاقی و خصلت‌های ناشایست عمل می‌کند و بشریت را متوجه کوچکی و حقارتش در این نظام هستی می‌کند و مانع غرور و فریفتگی می‌شود. انسانی که دچار درد و بلا و مصیبت شد، در خلوت درونی خود چاره‌ای ندارد جز آنکه بر خود خرده بگیرد و رویکرد اخلاقی خویش را مؤاخذه نماید. علامه جوادی آملی در تبیین «راز تاکید قرآن بر ابتلا به سختی‌ها» می‌نویسد: «در آیات قرآن حکیم به دلیل بازدارندگی و ابعاد تربیتی بلاها و سختی‌ها، از ابتلا به بأسا و ضراء بیشتر سخن به میان آمده است؛ زیرا استعدادهای پنهان و ظرفیت وجودی افراد در رویارویی با مشکلات و درد و رنج و محرومیت، بیشتر از حال رفاه و برخورداری از آسایش و نعمت شکوفا می‌گردد؛ چنانکه کثری‌ها و بی‌لیاقتی‌ها و پلیدی‌های روحی انسان‌های سست‌باور نیز در کوره سوزان و طاقت‌فرسای ابتلا به سراء

و ضراء بیشتر نمایان می‌شود». (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج. ۸، ص. ۱۱۱)

کمترین کارکرد تربیتی چنین رنجی در اخلاق بیرونی شخص رنجور نمایان می‌شود. به همین دلیل است که خداوند انسان را تذکر می‌دهد که در هیچ لحظه و زمانی از درد و رنج ایمن نیست: «ءأمتتم من فی السماء أن یخسف بکم الارض فإذا هی تمور* أم أمتتم من فی السماء أن یرسل علیکم حاصباً فستعلمون کیف نذیر» (ملک: ۱۷-۱۶) (آیا از آن ایمن هستید که خداوند حاکم بر آسمان شما را در زمین فرو برد و همچنان بر لرزش خود ادامه دهد؟ یا ایمن هستید از اینکه خداوند حاکم بر آسمان طوفانی از شن بر شما فرستد؟ و بزودی خواهید دانست تهدیدهای من چگونه است).

انسان پس از آنکه مبتلا به دردی یا مصیبتی شد، به دنبال علت و چرایی آن می‌گردد و معمولاً آن را در کردار و رفتار خود جستجو می‌کند. به خصوص انسان با ایمان که پیش‌زمینه آموزه‌های دینی‌اش را دارد و بر طبق آنها می‌داند بخش اعظم دردهای بشری حاصل گناهان و مجازات‌های الهی است. به عنوان نمونه مؤمن مسلمان معتقد است که قوم لوط به دلیل انجام یک شر اخلاقی دچار عذاب و رنج شدند و "امطرنا علیهم حجارة من سجیل" (حجر، ۷۴) بنابراین باید در اخلاق‌های ناپسند و کردارهای زشت خود بازنگری کند تا علت و عامل اصلی رنج‌هایش را برطرف نماید.

در این میان برخی انسان‌ها و اقوام بشری بوده و هستند که یک درد و مصیبت کوچک برای آنها تلنگری بزرگ به حساب می‌آید و با آن شیوه‌ی اخلاقی نادرست خود را اصلاح می‌کنند؛ اما برخی هم هستند که حتی بلاها و مصیبت‌های بزرگ را نادیده می‌گیرند و بر ادامه‌ی صفات ناپسند خود اصرار می‌ورزند. مثال قرآنی آن آل فرعون هستند که در مقابل دعوت موسی و هارون مقاومت می‌کردند و در برابر بلاهایی که بر آنها وارد می‌شد، از

اخلاق زشت خود دست بر نمی‌داشتند: «فأرسلنا عليهم الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم آيات مفصّلت فاستكبروا و كانوا قوماً مجرمين.» (اعراف، ۱۳۳) (سپس و بلاها را پشت سرهم بر آنها نازل کردیم طوفان و ملخ و آفت گیاهی و قورباغه‌ها و خون را که نشانه‌هایی جدا از هم بودند... بر آنها فرستادیم ولی (باز هم بیدار نشدند و) تکبر ورزیدند و جمعیت گنهکاری بودند.)

انسان چه مومن باشد چه نباشد، به واسطه رنج، تربیت اخلاقی می‌یابد که نمونه بارز آن صبر کردن بر مشکلات و بلیه‌هاست. انسان رنجور مستاصل است و چاره‌ای جز صبر و بردباری در مقابل آنچه برایش اتفاق افتاده ندارد. تفاوت آنجاست که مومن مسلمان طبق آموزه‌های دینی اش می‌داند که رنج جوهره آفرینش انسان است، "لقد خلقنا الانسان في كبد" (بلد: ۴) او چون این حقیقت را می‌داند، از ابتدا می‌آموزد که باید دردها و مصائب زندگی اش را بپذیرد و در برابر آنها مقاومت نماید و چه بهتر که به جای هر تلخی و ناکامی و رنج سنگینی تکالیف الهی را تحمل کند و صبر نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج. ۲۰، ص. ۴۸۳) و به این توصیه امام صادق علیه السلام عمل کند: «در برابر هر گرفتاری صبر پیشه کن؛ چه گرفتاری در مال چه گرفتاری در فرزند و چه مصیبت زیرا آنچه را که خدا می‌گیرد عاریه اوست که خود بخشیده است. این دادن و گرفتن برای این است که صبر و ستایش تو را امتحان کند.» (ابن شعبه، ۱۴۰۰، ص. ۲۵۴)

صبر را باید از مهمترین کارکردهای تربیتی و اخلاقی رنج دانست. در چند آیه از سوره بقره به اهمیت صبر در مشکلات و جایگاه صابران اشاره شده است: «وَلْيَبْلُوكُمْ بَشْيَءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ۗ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۗ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ

الْمُهْتَدُونَ» (بقره، ۱۵۷-۱۵۵) (به یقین همه شما را با اموری همچون ترس و گرسنگی و کاهش در مالها و جانها و میوهها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به صابران کسانی که هرگاه مصیبتی به ایشان می‌رسد می‌گویند: «ما از خداییم و به سوی او باز می‌گردیم» آنها کسانی هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنانند هدایت یافتگان) مومنان با این آزمایش‌ها و صبر پیشه کردن تنها رحمت و هدایت برای خودشان به ثمر نمی‌آورند بلکه به گفته برخی مفسران موجب رحمت و هدایت دیگران نیز می‌شوند. آنها با صبر خود، کافران غیر معاند را نیز به فکر و تأمل و امید می‌دارند. (میدنی، ۱۳۷۱، ص. ۶۷)

کسی که چنین رویه ای را در پیش می‌گیرد و آنچه را که از سختی‌ها در زندگی اش بر او وارد می‌شود، تحمل می‌نماید و محبوب خداوند می‌شود؛ چرا که: «... و ما وهنو لما اصابهم فی سبیل الله و ما ضعفو و ما استکانو و الله یحب الصابرين.» (آل عمران، ۱۴۶) (... آنها در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سستی نکردند و ناتوان نشدند و تن به تسلیم ندادند و خداوند استقامت کنندگان را دوست دارد) مبارزان راه حق از آن جهت که صابرانند محبوب خدایند و خدا محبوب خود را نه در دنیا و نه در آخرت رها نمی‌کند و هرکس از نصرت خدا برخوردار شد پیروز می‌شود. (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج. ۶، ص. ۹۷)

برای صبر نتایج بسیاری وجود دارد؛ از جمله آنها ارتیاض و تربیت نفس است. اگر انسان مدتی بر پیش آمدهای ناگوار و بلیات روزگار و در مشقت عبادات و مناسک و تلخی ترک لذات نفسانیه، بواسطه فرمان حضرت ولی النعم، صبر کند و تحمل مشاق را گرچه سخت و ناگوار باشد، بنماید کم کم نفس عادت می‌کند و مرتاض می‌شود و به مقامات عالیه دیگر نائل می‌شود. صبر کلید ابواب سعادات و سر منشاء نجات از مهالک است؛ بلکه صبر، بلیات را بر انسان آسان می‌کند و مشکلات را سهل می‌کند و عزم و

اراده را قوت می‌دهد و مملکت روح را مستقل می‌نماید. (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص. ۲۶۱)

۷. رنج عامل تنبه و بیداری انسان

عوامل و انگیزه‌های فروانی در دنیا وجود دارد که انسان را از هدف و غایت اصلی آفرینشش غافل می‌کند. طعم خوش ظاهری گناهان، هواهای نفسانی و شهوات، زیبایی‌های گذرای دنیا، ثروت و قدرت و ... انسان را در خود فرو می‌برد و موجبات غفلت بشریت را فراهم می‌کند.

رنج و درد و بدبختی تلنگری بر انسان‌ها هستند تا آنها را به خود آوردند و دل‌هایشان را بیدار و عقل‌هایشان را هوشیار کند. در این معنا، رنج نقش تربیتی ایفا می‌کند و عامل تذکار و بیداری است. برخی آیات قرآن نیز به صراحت بر نقش تربیتی رنج صحه گذاشتند: «و لقد أرسلنا إلی امم من قبلک فأخذناهم بالبأسا و الضراء لعلهم یتضرعون» ما به سوی امت‌هایی که پیش از تو بودند (پیامبرانی) فرستادیم (و هنگامی که با این پیامبران به مخالفت برخاستند) آن‌ها را با سختی و رنج مواجه ساختیم، شاید تسلیم گردند. (انعام، ۴۲)

«و لنذیقهم من العذاب الادی دون العذاب الاکبر لعلهم یرجعون» (سجده، ۲۱) به آنان از عذاب نزدیک (دنیا) پیش از عذاب بزرگ (آخرت) می‌چشانیم شاید بازگردند. «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ...» (زمر: ۸) هنگامی که به انسان زبانی رسد، پروردگار خود را می‌خواند در حالیکه به سوی او باز می‌گردد؛ اما هنگامی که نعمتی از جانب خویش به او عطا کند آنچه را به خاطر آن قبلاً خدا را می‌خواند، از یاد می‌برد.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم، ۴۱) فساد در صحرا و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام می‌دهند، آشکار

شده است. خدا می‌خواهد نتیجه برخی اعمالشان را به آنان بچشانند شاید (به سوی حق) باز گردند.

استفاده از عباراتی همچون " لَعَلَّهُمْ يَضُرُّعُونَ"، " لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ" و " لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" برای ناراحتی‌ها خسارت‌ها، بلاها و مصایب این دنیا از سوی خداوند نشان از آن است که رنج‌ها، زنگ بیدار باش برای انسان‌ها هستند تا بلکه از این طریق پند گیرند، تضرع کنند و به خدا باز گردند. رفع غفلت انسانی که طغیانگر است و خود را بی‌نیاز می‌پندارد، همین دردها و رنج‌های دنیای است تا به خود غره نشود، راه را گم نکند و به خود آید. از این رو مفسرین می‌گویند بسیاری از اموری که ما در ظاهر آنها را شر حساب می‌کنیم، در باطن خیر هستند؛ مانند حوادث و بلاهای بیدادگری و هشدار دهنده که انسان را از خواب غفلت بیدار ساخته و متوجه خدا می‌کند، اینها مسلماً شر نیستند. (مکارم

شیرازی، ۱۳۸۶، ج. ۲۷، ص. ۴۹۴)

از میان معتزله، ابوعلی، ابوهاشم جبادی و قاضی عبدالجبار نیز به این کارکرد تربیتی رنج اشاره داشته‌اند: «و جَوَزَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ إِدْخَالَ الْأَمَمِ عَلَى الْمَكْلُوفِ، إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى اللَّطْفِ وَالْإِعْتِبَارِ وَ انْ لَمْ يَحْصُلْ فِي مَقَابِلَتِهِ..» عده‌ای از بزرگان معتقدند که اگر رنج و الم در بر دارنده لطف برای مکلف و پند و اندرز برای دیگران باشد، جایز است که آن را بر مکلف وارد سازند حتی اگر هیچگونه عوض و پاداشی در مقابل آن دریافت

نمایند. (حلی، ۱۳۸۳، ص. ۳۰۸)

۸. رنج مقدمه‌ای برای پیروزی و پیشرفت

نگاهی به محیط پیرامونی این حقیقت را آشکار می‌کند که انسان‌های موفق و پیروز کسانی بوده و هستند که طعم ناکامی‌ها و شکست‌ها را چشیده باشند. کسی که می‌خواهد

در یک رقابت علمی پیروز شود یا در کاری که برعهده دارد سرآمد و سربلند شود باید تجربه کند، سختی‌ها را تحمل کند و با رنج‌ها به گنج کامیابی و موفقیت برسد کدام انسان موفق‌تری را می‌توان نام برد که بدون سختی و رنج به هدف و الایش رسیده باشد؟ به همین دلیل است که گفته می‌شود بلا یا و مصایب بهترین وسیله شکفتن توانایی‌ها و پیشرفت علوم و ترقی زندگانی بشری است؛ زیرا انسان تا وقتی در زندگی خود با مشکلات روبرو نشود توانایی‌ها و نیروهایش آزاد نشده و رشد نمی‌کند و رشد آن‌ها و خروج این توانایی‌ها از قوه به فعلیت در گرو وقوع انسان در معرض تندباد مصایب و شداید است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۶) ضرب المثل ایرانی "نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد" همین مسأله را یادآوری می‌کند.

آیات ۵-۸ سوره انشراح تصریحی بر همین کارکرد تربیتی از رنج است که سختی‌ها و مشکلات و رنج‌های زمینه ساز پیروزی‌ها و کامیابی‌های بعدی هستند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ* وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ» (به یقین با سختی، آسانی است. مسلماً با سختی، آسانی است. پس هنگامی که از مهمی فارغ می‌شوی به مهم دیگری پرداز و به سوی پروردگارات توجه کن).

قرآن نمی‌فرماید که بعد از سختی، آسانی است؛ تعبیر قرآن این است که با سختی، آسانی است؛ یعنی آسانی در شکم سختی و همراه با آن است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۱۷۵) همانطور که در ضرب المثل معروف پارسی آمده است: "پایان شب سیه سپید است." وجود رنج‌ها و گرفتاری‌ها از یک سو موجب تلاش انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانش‌ها و صنایع مختلف می‌شود و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختی‌ها، عامل بزرگ برای رشد و شکوفایی استعدادها و ترقی و تکامل انسان‌ها می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۷)

شهید مطهری در این زمینه به کتاب تاریخ فلسفه ویل دورانت استناد می‌کند و می‌نویسد: «در کتاب تاریخ فلسفه تعبیر شیرینی وجود دارد. می‌گوید: "تاریخ برای شکست‌ها قائل به دیر کرد است." این تعبیر خوبی است. یک بازرگان که طلبی دارد، اگر به موقع به طلبش نرسد، دیر کردش را می‌گیرد... به طور کلی جریان تاریخی این جور است که هیچ شکستی را نباید شکست تلقی کرد. این بنا بر تجربه ای است که اینها دارند. هر شکستی مقدمه یک پیروزی است.» (مطهری، ۱۳۷۹، ج. ۸، ص. ۵۱۲)

برخی پرندگان، زمانی که می‌خواهند به جوجه‌هایشان پرواز بیاموزد، آنها را تا اوج آسمان بالا می‌برند و از آن ارتفاع رها می‌کنند، جوجه هم بال و پر می‌زند تا نزدیک زمین می‌شود، مادر مهربان، او را می‌گیرد و روی بالش نگه می‌دارد تا خستگیش رفع شود. سپس چندبار دیگر این حرکت را تکرار می‌کند تا جوجه سرانجام پرواز کردن را بیاموزد. (مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۱۷۹) این سقوط و بال و پر زدن، رنج زیادی به همراه دارد؛ ولی نتیجه‌اش یک پیروزی بزرگ یعنی آموختن پرواز است که همیشه برای این پرنده کارآیی خواهد داشت.

۹. تأثیر رنج بر رفتار انسان؛ اراده، توسل و توکل، قدر شناسی

از نگاه منابع وحیانی و آسمانی، بسیاری از رنج‌های انسان نتیجه عملکرد و رفتار خود اوست. انسان‌هایی که اختیار دارند با استفاده نادرست از اختیار و اراده خویش، مرتکب اعمال ناپسند و گناه آلود می‌شوند و به این وسیله زمینه عذاب، بلا و شر را فراهم می‌کند و دچار سختی و درد می‌شوند. در اسلام نیز بر این مسأله تأکید شده است که بلاها عذاب‌های آدمی حاصل اعمال زشت و ارتکاب گناه است و شر، مکانات و کیفر عمل انسان است. عذاب قوم لوط، ثمود، نوح نمونه‌هایی از بلاهای گناهان جمعی هستند که

در قرآن ذکر شده است. دردها و رنج‌های فردی و اجتماعی این قابلیت را دارند که افراد را به بازنگری در اعمال و رفتارشان متمایل سازند. این تمایل به بازنگری در اعمال به شکل‌های گوناگون جلوه گر می‌شود که بیداری و هوشیاری، توکل و توسل و قدرشناسی از جمله آنهاست.

سختی‌ها و گرفتاری‌ها، هم تربیت‌کننده فرد و هم بیدارکننده ملت‌هاست و انسان‌های خفته را هوشیار و عزم و اراده را تحریک می‌کند. شدائد همچون صیقلی هستند که به آهن و فولاد می‌دهند. هر چه بیشتر با روان آدمی تماس گیرد او را مصمم‌تر، فعال‌تر و برنده‌تر می‌کند؛ زیرا خاصیت حیات این است که در برابر سختی مقاومت کند. ملت‌هایی که در دامان سختی‌ها و شدائد به سر می‌برند نیرومند و با اراده می‌گردند.

اندر طبیعت است که باید شود ذلیل هر ملتی به راحتی و عیش خو کند

(مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۱ / ص ۱۸۰)

مسلمانی که رنج‌هایش را نتیجه گناه و کیفر اعمال و رفتار خود می‌داند و با این دید به دردها و رنج‌ها می‌نگرد، زمانی که دچار مصیبتی شد و رنجور گشت، به توکل و توسل به معبود گرایش بیشتری می‌یابد و نوع رفتار و دیدگاهش از آن متأثر می‌شود، چنانکه امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «فَمَا أُذْرِي، يَا إِلَهِي، أَيُّ الْحَالَيْنِ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ... أَوْ قَتُّ الصِّحَّةِ الَّتِي.. أُمُّ وَ قَتُّ الْعِلَّةِ الَّتِي مَحَضَّتْنِي بِهَا... تَخْفِيفاً لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَيَّ ظَهْرِي مِنَ الْخَطِيئَاتِ... اللَّهُمَّ... وَ يَسِّرْ لِي مَا أَحْلَلْتَ بِي، وَ طَهِّرْ نِي مِنْ دَنَسٍ مَا أَسْلَفْتُ، وَ أَمْحُ عَنِّي شَرَّ مَا قَدَّمْتُ...» (صحیفه سجادیه، دعای پانزدهم) (ای خدا من نمی‌دانم که کدام یک از این دو حال برای شکر به درگاهت سزاوارتر است ... زمان سلامت یا هنگام بیماری که مرا به آن پاک می‌سازی... تا گناہانی را که از آن گرانبار شده‌ام تخفیف دهی... خدایا تحمل آنچه بر من

وارد نمودی آسان ساز و مرا از آلودگی اعمال گذشته پاک کن و شر اعمال گذشته‌ام را از من بزدای ...)

از جمله تأثیرات رنج بر اعمال و رفتار انسان این است که او را به سوی دعا و درخواست و تضرع و اظهار نیاز به خدا سوق می‌دهد و به دعا و نیایش رغبت بیشتری پیدا می‌کند: «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ» (فصلت، ۵۱) (و هرگاه به انسان نعمت دهیم روی می‌گرداند و با حال تکبر (ازحق) دور می‌شود؛ ولی هر گاه بدی به او رسد، تقاضای فراوان مستمر برای برطرف شدن آن دارد).

قدرشناسی انسان، دیگر اثر رفتاری و کرداری است که ثمره دردها و رنج‌هاست. انسانی که در نعمت و آسایش و سلامت زندگی می‌کند، قدر آنچه را که دارد، نمی‌داند؛ اما زمانی که در تعب و سختی افتاد و گرفتار شد تازه درک خواهد کرد که به چه نعمت‌هایی بی‌توجه بوده است. رنج می‌تواند تأثیر منفی نیز روی شخص رنج‌دیده داشته باشد و او را دچار یاس و ناامیدی کند. برخی انسان‌ها نه تنها با رنج به سوی تأمل و حرکت تعالی بخش سوق پیدا نمی‌کنند بلکه متوقف می‌شوند و باز می‌ایستند چون همه چیز را پایان یافته می‌بینند و یأس آنها را فرا می‌گیرد. در قرآن کریم در چند آیه به این حقیقت منفی رفتاری انسان، اشاره شده است. در آیه ۸۳ سوره اسراء خداوند می‌فرماید: «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَتُوسَّأُ» (هنگامی که به انسان نعمت می‌بخشیم، روی می‌گرداند و متکبرانه دور می‌شود و هنگامی که بدی به او می‌رسد مأیوس می‌گردد.) یا در آیه ۴۹ سوره فصلت می‌فرماید: «لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَتُوسَّأُ فَنُوطُ» (انسان هرگز از درخواست نیکی (و نعمت) خسته

نمی‌شود و اگر شر و بدی به او رسد، بسیار مایوس و نومید می‌گردد).

۱۰. آخرت‌بینی با رنج

از دیگر کارکردهای تربیتی رنج آن است که توجه انسان‌ها را از این دنیا به دنیایی دیگر معطوف می‌نماید و نگاه آخرت‌بینی برای آدمی فراهم می‌کند. در آموزه‌های اسلامی این دنیا مقدمه و مرحله‌گذاری برای رسیدن به عالمی دیگر است. زندگی این دنیایی موقتی، محدود و گذراست اما در مقابل زندگی آن دنیایی دائمی، گسترده و ثابت است. عالم مادی پلی برای رسیدن به عالم برتر و مزرعه‌ای است که درو کردن محصولش در جهانی دیگر انجام می‌شود: «الدنيا مزرعة الآخرة» (مجلسی، ج. ۶۷، ص. ۳۲۵) و یک مسلمان معتقد است «برای انسان چیزی جز حاصل سعی و کوشش او نیست و اینکه تلاش او به زودی دیده می‌شود» (نجم: ۳۹) و متوجه این خطاب الهی است که «آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟» (مؤمنون، ۱۱۵)

گاهی انسان حقیقت حضورش در این دنیا را فراموش می‌کند و چنان غرق در دنیا می‌شود که گویا زندگی ابدی در اینجاست در چنین صورتی دل‌کندن و بریدن از لذات دنیوی سخت خواهد شد و رها کردن دل‌بستگی‌ها و علقه‌ها با مشقت همراه می‌شود و دیگر انسان رغبتی به رهایی و زندگی ابدی نخواهد داشت. چنانچه خداوند می‌فرماید: «ولا یتمنونه ابدا بما قدمت» (جمعه، ۷) آن‌ها به دلیل وابستگی‌های دنیوی هرگز آرزوی مرگ نخواهند کرد. برخلاف آن‌ها که از دنیا پلی ساختند برای یک زندگی بادوام‌تر بنابراین هنگام مرگ برای مؤمن بهترین لحظه است که ملائکه الهی بر مومنین نازل شده با گل خوش از آن‌ها استقبال می‌کنند و بشارت بهشت را می‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج. ۱۷، ص. ۴۲۰)

ابو حامد امام محمد غزالی نیز در کتاب کیمیای سعادت به تعبیری دیگر نوشته است:

«اگر کیمیای سعادت بر گوهر دل افکند، از درجه بهائم به درجه فرشتگان رسد و اگر روی به دنیا و شهوات دنیا آرد فردا سنگ و خوک را بر وی فضل بود که ایشان همه خاک شوند و از رنج برهند ولی وی در عذاب ماند.» (غزالی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۵۴)

یاد مرگ و معاد در حکمت اسلامی، عامل حرکت و رشد است: «برخی می‌پندارند یاد مرگ عامل رکود است؛ در حالی که یاد مرگ عامل حرکت است و آن کس که به یاد مرگ است، تلاش و کوشش دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج. ۱۱، ص. ۱۳۰) این درد و رنج و بلا و مصیبت است که بشر فراموشکار را به یاد آخرت می‌اندازد و او را آماده، منتظر و حتی مشتاق جهان دیگر می‌کند و بستر حرکت و رشد را فراهم می‌کند. انسان رنجور اینگونه نگاه و دیدی متفاوت نسبت به زندگی دنیایی خواهد داشت و ممکن است سبک زندگی اش را تغییر دهد. رنج تلنگری برای اوست تا متوجه بی‌ارزشی و گذرا بودن زندگی دنیایی شود: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى» (نساء، ۷۷) (به آن‌ها بگو: سرمایه زندگی دنیا ناچیز است و آخرت برای کسی که پرهیزکار باشد بهتر است.) «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انعام، ۳۲) (زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست و سرای آخرت برای آن‌ها که پرهیزکارند بهتر است، آیا نمی‌اندیشید).

هر چه توجه نفس به دنیا بیشتر گردد به همان اندازه از توجه به حق و عالم آخرت غافل گردد... اگر کسی در شهری رود که در آنجا امراض و آلام بر او وارد شود و ناملايمات خارجی و داخلی به او روی آورد، قهرا از آنجا متنفر و منصرف شود و هرچه ناملايمات بیشتر باشد، انصراف و تنفر افزون شود و اگر شهر بهتری سراغ داشته باشد به آنجا کوچ کند و اگر نتواند به آنجا حرکت کند علاقه به آنجا پیدا کند و دلش را به آنجا کوچ دهد. «اگر انسان دنیاپرست باشد و درباره‌ی قیامت و آخرت نیندیشد از نظر قرآن، عاقل و خردمند محسوب نمی‌شود و همانند خردورزان محشور نخواهد شد.» (جوادی

آملی، ۱۳۸۰، ج. ۴، ص. ۹۱)

پس اگر انسان از این عالم هرچه بلیات و آلام و گرفتاری دید قهرا از آن متنفر گردد و دل بستگی به آن کم شود و اعتماد بر آن نکند. اگر به عالم دیگری معتقد باشد و فضای وسیع خالی از هر محنت و المی سراغ داشته باشد، بدانجا سفر کند و اگر سفر جسمانی نتوان کرد سفر روحانی کند و دلش را آنجا فرستد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۹) در حدیثی از امام باقر علیه السلام به همین مضمون آمده است: «همانا خدای تعالی هر آینه مومن را به بلا تفقد کند چنانچه مردی همسرش را با هدیه ای از سفر تفقد کند. همانطور که طبیب مریض را پرهیز دهد خدا مومن را از دنیا پرهیز دهد.» (کلینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۷)

نتیجه‌گیری

از بررسی آثار و افکار حکمای مسلمان می‌توان چند اصل را نتیجه گرفت:

۱. رنج و درد و شر در عالم طبیعی و دنیای مادی وجود دارد.
 ۲. این رنج‌ها معلول هستند و برای هر کدام از آن‌ها علت یا علت‌هایی وجود دارد.
 ۳. وجود این دردها و رنج‌ها بخشی از نظام خلقت و ناشی از تزاخم‌ها و تضادهای عالم ماده یا استفاده نادرست انسان از اختیار یا نادیده گرفتن استعدادهايش و... است.
 ۴. این دردها و رنج‌ها با وجود سختی‌هایی که برای انسان پدید می‌آورند؛ اما لزوماً منفی و سیاه نیستند. یعنی دردها و رنج‌ها کارکردهای مثبتی برای انسان دارند.
 ۵. یکی از کارکردهای مثبت و مفید این رنج‌ها، کارکردهای تربیتی و اخلاقی است. بنابراین حکمای مسلمان، نظام خلقت را خداوندی حکیم آفریده است. رنج‌ها و دردها بخشی از این نظام خلقت هستند. بنابراین حتماً این رنج‌ها هم حکیمانه و هدفمند هستند. البته این رویکرد حکیمان به معنای آن نیست که رنج‌ها را نادیده بگیریم یا برای گسترش آن بکوشیم یا رنج‌های حاصل از رفتارهای نادرست و توسعه‌طلبانه و ناهنجار انسان را توجیه کنیم یا جنگ‌ها و بداخلاق‌ها و پوچ‌انگاری‌ها را حکیمانه جلوه دهیم؛ بلکه رویکرد حکیمان به نحوه مواجهه و رویارویی ما با شرور مختلف اشاره دارد.
- رنج و شر، به هر علتی پدید آمده باشند، نباید انسان را به واکنش‌های منفعلانه و پوچی و افسردگی بکشانند. انسان حکیم، با نگاه حکیمانه به خالق حکیم و جهانی که براساس نظام حکمی پایه‌ریزی شده، نگاه صعودی به رنج دارد نه نگاه نزولی. نگرش صعودی به رنج، انسان را بالا می‌برد، رشد می‌دهد و به کمال می‌رساند. انسان بدون درد و رنج، به آسایش و خوشی و لذت خو می‌گیرد و به جای توجه به درون و باطن و روح و اصل

خویش و وظیفه‌ای که در چارچوب نظام آفرینش برعهده دارد، سرگرم امور جزئی و حاشیه‌ای و جسمانی و مادی و بیرونی می‌شود. دردها، بیدارکننده انسان‌ها هستند. شرها، محرک انسان‌ها هستند. رنج‌ها نجات‌بخش انسان‌ها هستند. به همین دلیل حکیمانه است که هیچ انسانی بدون درد و شر و رنج نیست و همه کم و بیش آن را تجربه می‌کنند.

حکمت اسلامی تاکید دارد که رنج، کارکردهای تربیتی و اخلاقی دارد. در رنج‌ها، انسان توجه بیشتری به خدا دارد و تلاش می‌کند معبود و خالق را بشناسد و باورهایش درباره‌ی خدا را بازآفرینی کند. همانطور که اگر یک بخشی از بدن دچار آسیب شود، توجه دیگر بخش‌ها به آن قسمت متمرکز می‌شود و اجزای درونی بدن تلاش می‌کنند آن آسیب را ترمیم کنند، در رنج‌ها هم نفس آدمی و روح انسانی از لذت‌ها و خوشی‌ها فاصله می‌گیرد و بر امور فرامادی و روحانی تمرکز پیدا می‌کند و تلاش می‌کند به موجودی روی آورد که توانایی رفع آن رنج را دارد.

تمرکز بر امور معنوی و روحانی، موجب تکامل روح می‌شود. و برای پرورش و تکامل روح، انسان از ابزار دعا و تضرع و توسل سیر معنوی استفاده می‌کند. ایمان‌افزایی و کمال‌طلبی نیز از کاربردهای مهم در مواجهه با شرور و رنج‌هاست. وقتی ما در این مسیر بازیابی خود قرار می‌گیریم، اخلاق و رفتار ما می‌تواند با گذشته متفاوت شود. از این رو، تربیت اخلاقی یکی از کارکردهای مهم شر و رنج است. همچنین این چالش‌هایی که با رنج پدید می‌آید خود عامل تلنگر و بیداری است و موجبات اراده و توسل و توکل و قدرشناسی و مرگ‌آگاهی و معادباوری را فراهم می‌کند. بنابراین از نگاه حکمت اسلامی، رنج‌ها و دردها و شرور، نه تنها عامل شکست و منفی‌بافی و پسرفت نیستند؛ بلکه در نقطه مقابل، فضای تفکر و اندیشه را می‌گسترانند و مقدمه‌ای برای حرکت درست و پیروزی و پیشرفت انسان هستند.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
۳. صحیفه سجادیه، ترجمه حسین انصاریان، انتشارات پیام آزادی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۸.
۴. ابن شعبه، حسن علی (۱۴۰۰). *تحف العقول*، تهران: الاسلامیه.
۵. بغدادی، عبدالقادر (۱۹۲۴). *اصول الدین*. چاپ استانبول.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *تفسیر موضوعی قرآن (معاد در قرآن)*. ج ۴. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۴۰۳). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. ج ۶. چاپ سیزدهم. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۰). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. ج ۱۰. چاپ سوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۷۹). *تفسیر موضوعی قرآن (مراحل اخلاق در قرآن)*. ج ۱۱. چاپ سوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۸). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. ج ۱۲. چاپ ششم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۹). *ادب فنای مقربان*. ج ۲. چاپ ششم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۱). *ادب فنای مقربان*. ج ۸. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۹۳). *رحیق مختوم*. ج ۱. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). *محاضرات فی الهیات*، تهران: سلیمانی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۶. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر (۱۴۲۹). *تفسیر طبری (جامع البیان)*. تحقیق احمد عبدالرزاق البکری. قاهره: دارالسلام.
۱۷. عاملی جُبعی، زین الدین شهید ثانی (۱۴۰۷). *مسکن الفؤاد*. قم: تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
۱۸. علامه حلی (۱۳۸۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه محمد اکوان. تهران: نور الثقلمین.

۱۹. غزالی، ابومحمد (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم، جلد اول. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷). *تفسیر القمی*. نجف: چاپ طیب موسوی جزائری.
۲۱. کلینی، محمد (۱۳۸۸). *اصول کافی*. قم: مکتبه الاسلامیه.
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۷۲). *سرمایه ایمان*. مصحح صادق لاریجانی. تهران: الزهرا (س).
۲۳. لاهیجی، میرزا حسن (بی تا)، *ظواهر الحکم*. (در آثار حکمای الهی ایران آمده است، بی جا، بی نا).
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۴). *بحار الانوار*. قم: مکتبه اسلامی.
۲۵. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۱). *میزان الحکمه*. ترجمه حمیدرضا شیخی. قم: دارالحدیث.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). *آموزش عقاید*. قم: دارالکتب.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. جلد اول. تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*. جلد ۸. تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. موسوی خمینی روح الله (۱۳۸۳). *شرح چهل حدیث*. تهران: مرکز نشر آثار امام خمینی.
۳۱. مبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعید (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*. تهران: امیر کبیر.
۳۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶). *تفسیر راهنما*. سوره انبیا آیه ۸۷. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

کتابشناسی

پدیدارشناسی کاربردی: پرسش از ضرورت اپوخه

دان زهاوی^۱ | مترجم: آصف احسانی^۲

چکیده

این پرسش که آیا پژوهش و تحلیل دقیق پدیدارشناختی ما را ملزم به استفاده و اجرای اپوخه و تحویل^۱ می‌کند، هنوز در چارچوب فلسفه پدیدارشناختی بحث نشده است. این پرسشی است که غالباً در تحقیقات کیفی^۲ نیز با شور و حرارت مطرح شده است. به ویژه آمدئو جورجی^۳ اصرار دارد که هیچ تحقیق علمی نمی‌تواند مدعی وضعیت پدیدارشناختی شود مگر اینکه با گونه استفاده و اجرای اپوخه و تحویل مستحکم شده باشد. جورجی تا حدی این ادعا را بر اساس ایده‌های استوار می‌سازد که در تالیفات روان‌شناسی پدیدارشناختی^۴ هوسرل پی‌افکنده می‌شوند. در مقاله حاضر ایده‌های هوسرل را مورد بحث قرار می‌دهم و استدلال خواهم نمود، در حالی که اپوخه و تحویل برای پدیدارشناسی استعلایی^۵ حیاتی محسوب می‌شوند، (اما) مسأله‌ی بسیار پرسش برانگیز نیست که آیا آن‌ها برای کاربردهای غیر فلسفی پدیدارشناسی نیز همین‌گونه تعیین‌کننده‌اند.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی^۶، تحقیق کیفی، روان‌شناسی پدیدارشناختی، پدیدارشناسی کاربردی^۷، اپوخه^۸، تحویل، هوسرل، جورجی.

* دان زهاوی فیلسوف دانمارکی و استاد فلسفه در دانشگاه کپنهاگ دانمارک است. او همچنین مدیر مرکز تحقیقات سوئزکیوبته در دانشگاه کپنهاگ است. این مقاله در اپریل ۲۰۱۹ در مجله Continental Philosophy Review منتشر شده است. با همکاری: الف) دانشکده فلسفه، دانشگاه آکسفورد، علوم انسانی رادکلیف، ریح رصدخانه رادکلیف، جاده وودستاک، آکسفورد OX2 6GG، بریتانیا؛ ب) مرکز تحقیقات سوئزکیوبته، دانشگاه کپنهاگ، کپنهاگ، دانمارک.

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. (asifehsani2008@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۳/۰۹/۲۸)

□ دان زهاوی، مترجم: آصف احسانی (۱۴۰۳). پدیدارشناسی کاربردی: پرسش از ضرورت اپوخه، فصلنامه حکمت اسراء، ۳ (۴۶)،

doi: 10.22034/isra.2025.480232.2016 | ۱۷۱ - ۱۴۱

1. reduction
2. qualitative
3. Amedeo Giorgi
4. phenomenological psychology
5. transcendental
6. phenomenology
7. Applied
8. Epoché

مقدمه

پدیدارشناسی، در هسته خود، یک تلاش فلسفی است. وظیفه آن مدد رساندن یا گسترش دامنه دانش تجربی ما نیست، بلکه عهده‌دار بازگشت به عقب و کاوش در ماهیت و بنیاد این دانش است. با توجه به ماهیت مشخصاً فلسفی این جریان، ممکن است کسی راجع به اینکه پدیدارشناسی قادر به ارائه چیزی با ارزش به علم پوزیتو^۱ باشد، به گونه منطقی تردید داشته باشد. آیا اصولاً پدیدارشناسی می‌تواند فعالیت تجربی را گزارش دهد؟ هرچند، در خصوص پاسخ به این پرسش‌ها تردیدی وجود ندارد. به مدت بیش از یک قرن پدیدارشناسی برای رشته‌های گوناگون در علوم اجتماعی و انسانی، به شمول روان‌شناسی، جامعه‌شناسی^۲ و انسان‌شناسی^۳، داده‌های حیاتی را تأمین نموده است. در چند دهه اخیر، پدیدارشناسی همچنان منبع الهام اساسی نه تنها برای مباحث نظری در چارچوب تحقیقات کیفی، بلکه برای تحقیقات جاری در محدوده علوم شناختی^۴ نیز بوده است.

این واقعیت پرسش‌های مهمی را در خصوص رابطه‌ی پدیدارشناسی فلسفی و پدیدارشناسی کاربردی به میان می‌کشد؛ پرسش‌های که اختلافات کلاسیک در باره ماهیت پژوهش پدیدارشناختی را احیا می‌کند. مطابق دیدگاه متداول، پدیدارشناسی، نهایتاً، نه براساس موضوع^۵ خود، بلکه در قالب روش^۶ متمایزش باید تعریف شود. اما این مساله همواره محل بحث و نزاع بوده است که این روش چگونه می‌تواند موجب

-
1. positive science
 2. sociology
 3. anthropology
 4. cognitive sciences
 5. subject matter
 6. method

تمایزبخشی بیشتر گردد. هوسرل به واسطه این ادعا که اپوخه و تحویل استعلایی در پدیدارشناسی حیاتی هستند، کاملاً شناخته شده است و او تأکید داشته است کسانی که این دو را با پدیدارشناسی بی‌ربط می‌دانند، ممکن است اصطلاح پدیدارشناسی را به کار گیرند، اما فاقد درک درستی از آنچه در واقع قصد رسیدن به آن را دارند، خواهند بود. هرچند، همانطور که پر واضح است، این به سختی دیدگاه اکثریت در میان پدیدارشناسان است. اینکه نه هایدگر و نه مرلوپونتی به اپوخه و تحویل ارجاعات زیادی نداده‌اند، غیر قابل انکار است، اگرچه، این مناقشه وجود داشته است که آیا آن‌ها به خاطر رد روش‌شناسی هوسرل چنین نموده‌اند، یا بدین دلیل که به سادگی آن را بدیهی فرض می‌کردند. (cf. Zahavi 2017, 66-67, 172) اما بسیار قبل‌تر، می‌توان پدیدارشناسی را گیرآورد که چرخش استعلایی هوسرل را به گونه صریح رد می‌کردند. پیروان رئالیست اولیه هوسرل، در ابتدا بازگشت پدیدارشناختی به "خود اشیاء"^۱ را مثابه دوری از (تمرکز کانتی‌ها بر) سوژکتیویته^۲ می‌فهمیدند. برای آن‌ها روش پدیدارشناسی مستلزم اهتمام به ساختارهای ذاتی است؛ تلاشی در جهت به چنگ آوردن "شهود محض و آشکار ذوات"^۳ (Reinach 1968)، و حتی اگر آن‌ها سرانجام مدعی می‌شدند که روش پدیدارشناسی مستلزم گونه‌ی تغییر ایدتیک^۴ و تحویل است؛ درحالی که ابژه‌های اینجا و اکنون را به منظور تمرکز بر ویژگی‌های ذاتی‌شان نادیده می‌انگارند (Scheler 1973, 309)، بازهم در برابر اصرار هوسرل بر اپوخه و تحویل استعلایی بردباری زیادی نشان نمی‌دادند.

البته، این پرسش منحصر به فلسفه نیست که آیا یک پژوهش و تحلیل مناسب

-
1. the things themselves
 2. subjectivity
 3. pure and unobscured intuition of essences
 4. eidetic

پدیدارشناختی محقق را ملزم به اجرای اپوخه و تحویل می سازند. می توان بحث مشابهی را در پدیدارشناسی کاربردی یافت، به ویژه در تحقیقات کیفی. در حالی که تحلیل پدیدارشناختی تفسیری جاناناتان اسمیت به اپوخه و تحویل متوسل نمی شود، ماکس ون مانن اصرار دارد که روش اساسی تحلیل پدیدارشناختی مشتمل بر اپوخه و تحویل است، (2017, 820, 1962, cf. 2018) که او بعدا به طرز معما گونه ای اپوخه را همچون گشایش و تحویل را چنان منحل کردن توصیف می کند. (2017, 822)

با این حال، مداوم ترین ارجاع به اپوخه و تحویل را می توان در (آثار) آمدنو جورجی سراغ گرفت، کسی که سالیان متوالی تاکید ورزیده است، هر گونه تطبیق سازی روش پدیدارشناختی بر علوم انسانی ضرورتا می طلبد که محقق " تمام نظریه های گذشته یا دانش خود در باره پدیده را در پرانتز^۱ بگذارد یا رها سازد" و از تصدیق وجودی پدیده امتناع ورزد. (Giorgi 1994, 206) آن گونه که جورجی توضیح می دهد، ضروری است محقق مفروض بگیرد که:

«رویکرد تحویل پدیدارشناختی بدان معناست که محقق هرکجا ابژه^۲ یا وضعیت امور^۳ به او ارائه شد، از تلقی آن چونان موجود امتناع ورزد. محقق در عین اینکه آنچه را به او داده می شود، ملاحظه می کند اما آن را همچون چیزی فرض می کند که در آگاهی او پدیدار شده است و از بیان اینکه این دقیقا همان شیوه ای است که شیء خود را برای او پدیدار می سازد، خودداری می کند.» (Giorgi 2012, 4)

جورجی در دفاع از این موضع که تحقیق علمی نمی تواند مدعی جایگاه پدیدارشناختی

-
1. brackets
 2. object
 3. state of affairs

باشد مگر اینکه با گونه‌ی استفاده از تحویل استحکام یافته باشد، (Giorgi 2010, 18) تفاوت میان فلسفه و علم را تصدیق می‌کند. جورجی آن نوع تحویل پدیدارشناختی را که باید توسط روان‌شناسان به کار گرفته شود، تحویل پدیدارشناختی روانی^۱ می‌خواند، (Giorgi 2012, 5) و نه تحویل پدیدارشناختی استعلایی^۲ که بر آگاهی بما هو آگاهی متمرکز است به جای اینکه بر آگاهی انسان متمرکز داشته باشد. در ادامه، تمرکز من روی این ادعاها خواهد بود، و بر ادعای کسانی متمرکز می‌شوم که در صدد اعمال پدیدارشناسی کاربردی هستند، یعنی کسانی که سعی دارند، ایده‌های پدیدارشناختی را در سیاق غیر فلسفی به کار گیرند. اگر قرار است کارشان به مثابه امر پدیدارشناختی توصیف گردد، می‌بایست به کاربست اپوخه و تحویل اهتمام ورزند.

تحویل پدیدارشناختی استعلایی

این دیدگاه که چیزی به نام تحویل پدیدارشناختی روان‌شناختی (روان‌شناختی-پدیدارشناختی) وجود دارد، در ابتدا عجیب به نظر می‌رسد. هوسرل در تلاش برای برجسته‌سازی ماهیت فلسفی متمایز پدیدارشناسی و به منظور آشکارسازی این مساله که چگونه پدیدارشناسی دقیقاً گونه‌ی روان‌شناسی توصیفی نیست، علیرغم اینکه خودش به سرعت از تصمیمش برای استفاده از این عنوان برای پروژه خود در پژوهش‌های منطقی نادم می‌شود، چرا به گونه صریح اپوخه و تحویل را مطرح نمی‌کند؟ براساس دیدگاه هوسرل تا زمانی که ما به سادگی و بدون مساله آفرینی در رویکرد طبیعی^۳ زیست می‌کنیم، برای بازخوانی سریع مباحث او، تعدادی از مسائل اساسی معرفتی و متافیزیکی

-
1. psychological phenomenological reduction
 2. transcendental-phenomenological reduction
 3. natural attitude

را نمی‌توان به شیوه کاملاً رادیکال مورد کاوش و پژوهش قرار داد. ما در رویکرد طبیعی به سادگی بدیهی می‌انگاریم، جهانی که در تجربه^۱ با آن مواجهه پیدا می‌کنیم، به گونه مستقل از ما وجود دارد. اگر بخواهیم فلسفه را جدی بگیریم، برای هوسرل این رئالیسم اساسی و طبیعی نمی‌تواند به سادگی پیش‌انگاشته باشد. بلکه این رویکرد باید به گونه انتقادی مورد بررسی قرار گیرد. اما به منظور انجام این کار، ابتدا باید از غوطه‌ور شدن سادلوحانه و بررسی نشده در جهان یک گام به عقب برگردیم و باور غیر ارادی خود به وجود جهانی مستقل از ذهن را تعلیق کنیم. به بیان روشن‌تر، هوسرل از چگونگی سامان‌دهی اپوخه و تعلیق این‌تر عمومی که مشخصاً به رویکرد طبیعی تعلق دارد، سخن می‌گوید. (Husserl 1982, 61) با اجرای اپوخه، از طریق نخستین در پرائزگذاری یا تعلیق باور ضمنی خود به وجود مطلق جهان، با فرض اینکه به سادگی واقعیت را همچون نقطه عزیمت بی‌چون و چرا نپذیریم، التفات به اینکه چگونه و به چه عنوان ابژه‌های عینی به ما داده شده‌اند را آغاز می‌کنیم. اما ما همچنین در انجام این کار، در تجزیه و تحلیل اینکه چگونه و به چه عنوان هر ابژه‌ای خود را برای ما آشکار می‌سازد، موفق به کشف کنش‌های التفاتی^۲ و ساختارهای تجربی می‌شویم که هر ابژه آشکارشونده‌ی ضرورتاً در ارتباط با آن باید فهم شود.

ما پی خواهیم برد که واقعیت همیشه از یک چشم‌انداز^۳ یا چشم‌انداز دیگر آشکار و آزموده می‌شود و از این طریق نیز به دستاوردها و همکاری‌های سوپراکتیو خود ارج می‌گذاریم و به حیث‌التفاتی‌ای که به منظور آشکارسازی اشیاء جهان با همان نحوه تحقق‌شان و همان اعتبار و معنایی که دارند، ایفای نقش می‌کند. وقتی هوسرل از تحویل

1. experience
2. intentional
3. perspective

استعلایی سخن می‌گوید، آنچه در ذهن او است، دقیقا تجزیه و تحلیل سیستماتیک پیوند میان سوژکتیویته و جهان است. این تحلیلی است که از عرصه طبیعی به بنیاد استعلایی آن باز می‌گردد. (Husserl, 1960, 21). بنابراین، اپوخه و تحویل هر دو می‌توانند به مثابه عناصری در تفکر فلسفی دیده شوند که هدفشان آزاد کردن ما از دگماتیسم^۱ طبیعی و آگاه ساختن ما از دستاوردهای تقویمی^۲ خود ما است؛ ما را ملتفت می‌سازد که اصولا آگاهی، عقل، حقیقت و هستی تا چه اندازه به هم پیوسته‌اند. (Husserl, 1982, 340).

بدین ترتیب، مطابق دیدگاه هوسرل، سرانجام، ما به عنوان پدیدارشناسان قادر خواهیم بود مهم‌ترین، اگر نگوئیم تنها، دغدغه‌ی خود را جامه عمل بپوشانیم؛ یعنی (برای او) [پدیدارشناس] آشکارگی کلی وجود جهان (بزرگترین رمز و راز) را به پدیده فهم‌پذیر تبدیل کنیم. (Husserl, 1970, 180) اما اگر این تفسیر درستی از اپوخه و تحویل باشد، اگر هر دو به شدت به کارزار استعلایی هوسرل مرتبط باشند، و اگر هر دو برای تحقق تعلیق عمومی نگرش طبیعی ما معرفی شوند که امکان پرسش‌گری فلسفی رادیکال را فراهم می‌سازند و زمینه را برای ارزیابی عرصه‌ای مهیا می‌کنند که در آن عینیت یک فعالیت قوام بخش محسوب می‌شود، آیا این دیدگاه که آن‌ها به همان اندازه برای کاربرد غیر فلسفی ضروری هستند، یک خطای بنیادین نیست؟ بنابراین، وقتی هوسرل این گونه استدلال می‌کند، جورجی به طور صریح از کار خود هوسرل استفاده می‌کند. به گونه غیر منتظره، نقطه ارجاع او عمدتا تالیفات هوسرل در مورد روان‌شناسی پدیدارشناختی است.

روان‌شناسی پدیدارشناختی هوسرل

در سخنرانی‌ها و متونی مانند روان‌شناسی پدیدارشناختی از سال ۱۹۲۵، مقاله دایره

1. dogmatism

2. constitutive

المعارف بریتانیکا از سال ۱۹۲۷، سخنرانی‌های آمستردام از سال ۱۹۲۸ و بحران علوم اروپایی^۱ و پدیدارشناسی استعلایی از سال ۱۹۳۶، هوسرل اصرار داشت که تحلیل‌های پدیدارشناختی او قادر به ایجاد اساس روشن و محکم برای روان‌شناسی است. این امر به ویژه زمانی صادق است که روان‌شناسی با واقعیت خود به عنوان یک علم آگاهی، مواجه شود، نه صرفاً- آن‌گونه که رفتارگرایان مانند واتسون ادعا می‌کنند - (به عنوان) "یک شاخه آزمایشگاهی کاملاً عینی از علوم طبیعی" که "هدف نظری آن پیش‌بینی و کنترل رفتار است." (Watson, 1913, 158). برای اینکه روان‌شناسی چونان یک علم دقیق^۲ بسط یابد، به درک درستی از زندگی تجربی نیاز دارد. و این دقیقاً همان چیزی است که پدیدارشناسی می‌تواند ارائه دهد. پدیدارشناسی ما را به خود پدیده‌های تجربی ارجاع می‌دهد، نه اینکه فقط به حدس و گمان و ارائه نظریه‌هایی درباره ماهیت آن‌ها بسنده کند. افزون بر این، پدیدارشناسی قادر است به شفاف‌سازی^۳ بنیادین مفاهیم اساسی روان‌شناسی (توجه، قصد، ادراک، محتوا و غیره) مدد رساند. هوسرل به گونه ویژه‌ای استدلال می‌کند که اولین گام در یک روان‌شناسی علمی دقیق، ارائه توصیفات دقیق از موضوع آن است. آن‌گونه که هوسرل در بحران استدلال می‌کند، اگر قرار باشد روان‌شناسی ساختارهای التفاتی آگاهی را توصیف کند، باید از روش معینی بهره ببرد؛ باید از اعتبار اپوخه کلی استفاده کند و آنچه را او تحویل روان‌شناختی - پدیدارشناختی می‌نامد، اجرا کند. (Husserl, 1970, 239) جان کلام، روان‌شناسی برای تمرکز روی آگاهی التفاتی در خلوص ذاتی‌اش باید اپوخه و تحویل روان‌شناختی را به کار گیرد

-
1. Crisis of European Sciences
 2. rigorous
 3. Clarification

(Husserl, 1970, 244). ادعاهایی مانند این توسط هوسرل در سخنرانی‌های قبلی‌اش نیز تکرار شده‌اند. در مقاله‌ی «دائرة المعارف بریتانیکا»، هوسرل از این واقعیت سخن می‌گوید که روان‌شناسی اصیل، روان‌شناسی‌ای که به دنبال شکار جوهر ذهن است، ضرورتاً باید نسخه‌ای از تحویل و اپوخه را استفاده کند (Husserl, 1997, 91). بعضاً هوسرل حتی از اپوخه و تحویل مورد نظر به عنوان نوعی در پرانتزگذاری سخن می‌گوید که شامل گزاره‌های متعالی می‌شود، و استدلال می‌کند، به مثابه نتیجه اعمال این در پرانتزگذاری، پدیدارشناس در موقعیتی قرار خواهد گرفت که حیث‌التفاتی^۱ ذات کنش ذهنی را کشف کند؛ حیث‌التفاتی‌ای که حتی در صورت فقدان ابژه عیناً حفظ می‌شود. (Husserl, 1997, 91, 246). هوسرل همچنین در مورد چگونگی تعلیق پیش‌داوری‌های^۲ نظری ناشی از سایر رشته‌های علمی، توسط روانشناس پدیدارشناختی سخن می‌گوید تا او بتواند روی آنچه داده شده است تمرکز نماید و هدفش به دست آوردن بینش‌هایی در خصوص پیوستگی بنیادین میان کنش و ابژه است. (Husserl 1997, 218–219, 223, 230).

به نظر می‌رسد قطعاتی مانند این موضع جورجی را بسیار تقویت می‌کنند. اما اجازه دهید نگاهی دقیق‌تر به استدلال‌های هوسرل بیندازیم. همانطور که خواهیم دید، هوسرل در متون خود دو خط استدلال کاملاً متفاوت را پی‌گیری می‌کند. از سویی، وقتی هوسرل از این مساله سخن می‌گوید که روان‌شناسی به منظور دست یافتن به موضوع خود چگونه به اجرای اپوخه و تحویل ضرورت پیدامی‌کند، او به گونه غیر منتظره این مساله را به نحوه استفاده فیزیکدان از اپوخه برای رسیدن به موضوع مورد بحث خود تشبیه می‌کند. هر علمی اگر بخواهد روی عنوان دقیق خود تمرکز نماید، باید مسائل اضافی را در پرانتز

1. intentionality

2. prejudices

بگذارد. لازم است هر علمی پدیده‌های غیر مرتبط با عنوان مورد نظر را از بازی خارج سازد. درست همان‌گونه که فیزیکدانان برای مطالعه جسمی تجرید شده از هر امر دیگر، باید اپوخه‌ی کلی را اعمال کنند، روان‌شناس نیز به منظور تمرکز روی حوزه روانی می‌بایست «نگرش انتزاعی»^۱ مشابه را اتخاذ کند. (Husserl 1970, 230-231, 239) ملاحظه‌ای از گونه مشابه در مقاله دائرة المعارف بریتانیکا رویت می‌شود که در آن جا هوسرل بیان می‌کند، موضوع روان‌شناسی وجود روان‌شناختی حقیقت حیوانی است. حقایق حیوانی از دو سطح تشکیل شده‌اند، سطح نخست حقیقت مکانی-زمانی فیزیکی است، سطح دوم حقیقت ذهنی است. به همین جهت، حقایق حیوانی به انواع مختلف تحقیق تن می‌دهند. آن‌ها به رویکرد^۲ "به طور سیستماتیک انتزاعی" (abstraktive Erfahrungseinstellung) تن می‌دهند که تنها بر امر صرفاً ممتد (res extensa) در آن‌ها متمرکز شود. هوسرل از این تمرکز به عنوان "تحویل به امر صرفاً فیزیکی" یاد می‌کند. افزون بر این، آن‌ها همچنین "رویکرد انتزاعی تمرکز یافته به گونه متفاوت" را اجازه می‌دهند که برای ما امکان تمرکز بر "امر روانی در خلوص و ضرورت حقیقی‌اش" را فراهم می‌سازد. (Husserl 1997, 87) به دیگر سخن، دقیقاً همان‌طور که کالبدشناسی فیزیکی حیوانات و انسان‌ها را با تمرکز روش‌شناختی سیستماتیک بر یک بُعد از وجود آن‌ها، بُعد ارگانیک زنده، بررسی خواهد کرد، روان‌شناسی ناب نیز با تمرکز سیستماتیک مشابهی بر بُعد دیگری آن‌ها، بُعد کاملاً روانی، آنان را بررسی خواهد کرد. (Husserl 1997, 127) برای روان‌شناس «تحویل پدیدارشناختی - روان‌شناختی سیستماتیک، همراه با اعمال اپوخه نسبت به جهان عینی، صرفاً وسیله‌ای برای تحویل روان^۲ انسان و حیوان به جوهر محض و ذات مخصوص خودش است.»

1. abstractive attitude

2. psyche

(Husserl 1997, 128)

اگر این دیدگاه‌ها را واقعی تلقی شوند، اپوخه و تحویل روان‌شناختی تقریباً فاقد هر گونه شباهت به آن چیزی است که معمولاً در نظریه‌پردازی پدیدارشناختی در مورد اپوخه و تحویل پدیدارشناختی برداشت می‌شود. هدف اپوخه و تحویل پدیدارشناختی نادیده‌انگاری یا حذف چیزی از فرایند بررسی نیست، بلکه با تعلیق یا خنثی‌سازی رویکرد خاص نسبت به واقعیت مطمئناً آن رویکرد را بهتر درک می‌کنیم و باید قدر دان فرایندهای باشیم که در گام نخست آن را امکان‌پذیر ساخته‌اند. تصادفی نیست که هوسرل گاهی اعمال اپوخه را با گذار از زندگی دو بعدی^۱ به زندگی سه بعدی^۲ مقایسه می‌کند. (Husserl 1970, 118) همان‌گونه که در بحران می‌نویسد:

«به ویژه و مهم‌تر از همه باید نشان داده شود که از طریق اپوخه یک راه جدید تجربه، اندیشه و نظریه‌پردازی برای فیلسوف باز می‌شود؛ در اینجا، در موقعیتی بالاتر از هستی طبیعی خود و بالاتر از جهان طبیعی، او هیچ چیزی از هستی و حقایق عینی آن‌ها را فروگذار نمی‌کند.» (Husserl, 1970, 152)

بنابراین، جای تعجب نیست که هوسرل استدلال می‌کند تحویل و اپوخه روانشناختی - پدیدارشناختی غیر اصیل و غیر واقعی هستند (Husserl 1997, 128). اکنون برای هوسرل دلایل نسبتاً واضحی وجود دارد که چنین داوری کند. روان‌شناسی ناب، یا روان‌شناسی توصیفی ناب، یا روان‌شناسی پدیدارشناختی (مفاهیم مختلف همسو) همه علوم جهانی پوزیتو هستند که به طور مستقیم درون رویکرد طبیعی قرار دارند. حتی اگر روان‌شناس پدیدارشناختی قرار است گونه اپوخه نسبت به جهان اعمال کند، حتی اگر

1. two-dimensional

2. threedimensional

او از هر گونه گزاره‌های وجودی امتناع ورزد، زندگی التفاتی که او می‌پژوهد و پدیده‌های روانی که او توصیف‌شان می‌کند، حقایق جهانی باقی می‌مانند، چون به حیوانات و انسان‌هایی تعلق دارند که در جهانی از پیش موجود و داده شده زندگی می‌کنند (Husserl 1997, 128). تا این جا، روان‌شناس پدیدارشناختی دقیقاً یک فیلسوف نیست، بلکه دانشمند پوزیتوی هست که پرسش‌های اساسی معینی را بی‌پاسخ رها می‌کند. البته، دقیقاً به همین دلیل اپوخه و تحویل روان‌شناختی - پدیدارشناختی باید به وضوح از هم‌تایان پدیدارشناختی - استعلایی خود تفکیک شوند.

اما همین جا دومین خط درهم‌تنیده استدلال هوسرل نمایان می‌شود. در برخی موارد، هوسرل از این سخن می‌گوید که چگونه تحویل روان‌شناختی اولین گام مقدماتی است، افزون بر آن، چگونه می‌توان تحویل استعلایی را گام بعدی پالایش‌گر در نظر گرفت (Husserl 1997, 172)، موردی که الزاماً توسط عملیاتی‌سازی رادیکال پروژه روان‌شناسی توصیفی تهییج خواهد شد. همانطور که هوسرل می‌افزاید، ممکن است فردی بدون هر گونه علاقه‌ای به فلسفه استعلایی شروع کند و فقط دغدغه‌ی تاسیس روان‌شناسی علمی دقیق را داشته باشد. اگر این تعهد به شیوه رادیکال دنبال شود، و اگر ساختارهای آگاهی با دقت و صحت کافی مورد بررسی قرار گیرند، سرانجام لازم خواهد بود که گام کامل را بردارد و یک چرخش استعلایی را انجام دهد، در نتیجه به پدیدارشناسی استعلایی برسد. بعضاً، هوسرل به گونه صریح مزایای اولیه روی آوردن به پدیدارشناسی استعلایی، یعنی از طریق روان‌شناسی پدیدارشناختی، را مورد تأکید قرار می‌دهد (Husserl 1997, 174, 251).

به زودی به این جهت‌گیری باز خواهیم گشت، اما فعلاً فهم این مساله حقیقتاً مهم است که احتمالاً دلایلی وجود دارد که اپوخه و تحویل روان‌شناختی - پدیدارشناختی را

بیشتر مطابق اپوخه و تحویل پدیدارشناختی صحیح و اصیل ملاحظه کنیم تا اینکه مثلاً براساس اپوخه و تحویلی که توسط فیزیکدان یا ریاضیدان اعمال شده‌اند. اما برای پیوستگی نزدیک هزینه بالایی باید پرداخت. هوسرل در بحران چنین می‌نویسد:

« بنابراین، ما می‌فهمیم که در واقع، میان روان‌شناسی و فلسفه استعلایی گونه اتحاد درونی ناگسستگی وجود دارد. دقیقاً از همین چشم‌انداز نیز قادریم پیش‌بینی کنیم، باید راهی وجود داشته باشد که به موجب آن روان‌شناسی کاربردی یافته به گونه انضمامی بتواند به فلسفه استعلایی بانجامد. " (Husserl, 1970, 206).

از این رو، فکر می‌کنم با شگفتی می‌بینیم که در بسط محض ایده روان‌شناسی توصیفی ناب که به دنبال به بیان در آوردن آن چیزی است که اساساً به روح تعلق دارد، به گونه ضروری گذر از اپوخه و تحویل پدیدارشناختی-روان‌شناختی به استعلایی رخ می‌دهد (Husserl, 1970, 256). سرانجام، اپوخه و تحویل پدیدارشناختی-روان‌شناختی میان علم طبیعت‌گرایانه^۱ و پدیدارشناسی استعلایی هیچ اساس میانی مستحکم ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل هوسرل در نهایت استدلال می‌کند که چیزی به نام روان‌شناسی ناب غیر-استعلایی وجود ندارد و بررسی پدیدارشناسی استعلایی و روان‌شناسی به گونه جداگانه امر بی‌فایده است. هوسرل در تاملات دکارتی^۲ می‌نویسد، روان‌شناسی تا آنجا که مطالعه آگاهی است، دربردارنده یک بعد استعلایی است و بنابراین، سرانجام بخشی از فلسفه استعلایی است. (Husserl, 1960, 147) هوسرل در بحران می‌نویسد " روان‌شناسی محض فی حد نفسه به عنوان علم سوپژکتیویته استعلایی با فلسفه استعلایی اینهمان است " (1970, 258). و اینکه " روان‌شناسی محض هست و می‌تواند چیزی جز آنچه نباشد که قبلاً از

1. naturalistic science

2. Cartesian Meditations

نقطه نظر فلسفی به عنوان فلسفه بنیاد یافته‌ی مطلق دنبال می‌شد، که آن هم فقط می‌تواند به عنوان فلسفه استعلایی پدیدارشناختی خودش را تحقق بخشد.» (1970, 259). تا اینجا هر دو استراتژی استدلالی که توسط هوسرل دنبال شده‌اند، این موضوع را که آیا اپوخه و تحویل حقیقتا برای روان‌شناسی پدیدارشناختی ضروری هستند، کاملاً پرسش برانگیز رها می‌کنند. براساس خوانش نخست، اپوخه و تحویل روان‌شناختی، به جز بخشی از همین نام، وجه اشتراک کمی با اپوخه و تحویل پدیدارشناختی دارند. بر بنیاد خوانش دوم، آها وجه اشتراک قابل توجهی دارند اما در نهایت نفس همین واقعیت استقلال روان‌شناسی پدیدارشناختی را تضعیف می‌کند، که اگر به صورت مداوم تعقیب و بسط داده شود ضرورتاً به پدیدارشناسی استعلایی صیوررت خواهد یافت. به بیان دیگر، چیزی ذاتاً خود تضعیف‌کننده در این طرح وجود دارد که روان‌شناسی پدیدارشناختی که به مثابه یک روش تحقیق متمایز کیفی از روان‌شناسی طبیعت‌گرایانه و پدیدارشناسی استعلایی هر دو متفاوت است، باید گام‌های را بردارد، چنانچه به درستی انجام شوند، منجر به استحاله آن در پدیدارشناسی استعلایی خواهد شد.

پالایش^۱ استعلایی

با این حال، در چند مورد، هوسرل خود راه بیرون رفت از این بن بست را ارائه می‌کند. به عنوان مثال، هوسرل در اواخر بحران می‌نویسد که روان‌شناس پدیدارشناختی ممکن است بعد از کاربست چرخش استعلایی، به رویکرد طبیعی بازگردد و ممکن است، در گام بعدی به روان‌شناسی پوزیتیو که به گونه استعلایی کاربست یافته یا غنامند شده است، بپردازد. (Husserl, 1970, 258) ایده‌ای مشابه را می‌توان در سخنرانی‌های آمستردام پیدا کرد، جایی که هوسرل استدلال می‌کند، فردی که ابتدا بنیاد استعلایی محکم تاسیس

1. purification

نماید، می‌تواند بار دیگر به رویکرد طبیعی منتقل شود و بدین‌سان، هر چیزی را که همچون ساختارهای روان‌شناختی به گونه استعلایی ایجاد شده‌اند، باز تفسیر کند. (Husserl 1997, 248) دیویدسون و کازگرو این پیشنهادات هوسرل را در مقاله‌ی استنباطی از ۱۹۱۹ برجسته کردند و سعی در بسط بیشترش داشته‌اند. آنگونه که آن‌ها مورد مذاقه قرار می‌دهند، اگر از هوسرل پیروی کنیم، باید التفات داشته باشیم که روان‌شناسی پدیدارشناختی، سرانجام باید درون چارچوب فلسفه استعلایی استقرار پیدا کند. روان‌شناسی به مثابه یک رشته به گونه رادیکال اصلاح شده و به نحو بنیادی بازسازی شده که سادگی استعلایی‌اش را دور ریخته است، باید بر اساس شفافیت استعلایی بنیادی تاسیس گردد. (Davidson and Cosgrove, 1991, 88) تفاوت اصلی میان خود روان‌شناسی و پدیدارشناسی استعلایی به سادگی اینست که روان‌شناسی استعلایی در قلمرو استعلایی باقی نمی‌ماند، بلکه به عرصه‌ی قوام یافته عادی باز می‌گردد (Davidson and Cosgrove, 1991, 88). اما روان‌شناسی‌ای که بعد از تحویل استعلایی ظهور می‌کند، از روان‌شناسی‌ای که قبل از آن سامان دهی شده است، چگونه متمایز می‌گردد؟ معادل چه نوع روان‌شناسی خواهد بود؟ هنگام تشریح مفصل این روان‌شناسی به لحاظ استعلایی پالایش شده، چگونه به موضوع اصلی خود نزدیک می‌شود. دیویدسون و کازگرو استدلال می‌کنند که این روان‌شناسی به رابطه التفاتی / انگیزه‌ای^۱ میان شخص و جهان علاقه‌مند است و با اول شخصی و روایت‌های سوژکتیو از تجربه‌های مربوطه آغاز می‌کند. در مقایسه با سایر رویکردهای که ممکن است چنین علاقه‌ای نشان دهند اما فقط به منظور تسلط بیشتر بر ابژه‌ی توضیح که سپس باید به گونه علی با استناد به مکانیسم‌های بنیادی مختلف توضیح داده شود، روان‌شناسی پدیدارشناختی متفاوت عمل می‌کند. روان‌شناسی پدیدارشناختی

این چارچوب طبیعت‌گرایانه را که مطابق آن تجربه‌ها، ابژه‌های طبیعی نشات گرفته از علل طبیعی هستند، رد می‌کند و در عوض تمرکز انحصاری روی سوژه روان‌شناختی و تجربه‌های زیست-جهانش^۱ را حفظ می‌کند. (Davidson and Cosgrove, 1991, 92) همانطور که آن‌ها می‌نویسند، «در بدل تلاش برای توضیح تجربه سوژه بر اساس علل بنیادی، ما سعی داریم معنا و ساختار آن را از چشم انداز سوژه^۲ آن گونه که توسط او زیسته شده است، تحلیل کنیم.» (Davidson and Cosgrove, 1991, 93) از نظر دیویدسون و کازگرو، روان‌شناسی پدیدارشناختی پالایش شده به لحاظ استعلایی، در نتیجه روان‌شناسی‌ای است که معانی و ساختارهای تجربه‌های سوژه را به مثابه امر برخاسته از فعالیت تقویمی مداوم خود سوژه می‌بیند، به جای اینکه صرفاً اثرات علل طبیعی باشند. آن‌ها همچنین استدلال می‌کنند که روان‌شناس پدیدارشناختی به مثابه نتیجه‌ی عبور اولیه‌اش از تحویل استعلایی، قادر است "رویکرد طبیعی" تجربه روزمره در زیست جهان را به نفع "نگرش شخصی"^۳ علم انسانی کنار بگذارد. (Davidson and Cosgrove, 1991, 93)

هرچند، این فرمایش اخیر باید ما را به درنگ وادارد. آیا واقعا ما در راستای دستیابی به رویکرد شخصی به اجرای تحویل استعلایی ضرورت داریم؟ و آیا واقعا مورد دوم مستلزم عزیمت از رویکرد طبیعی است؟ هر دو ادعا گونه‌ی آشفتگی بنیادین را آشکار می‌سازند. رویکرد شخصی (یا شخص‌گرا)^۴ در برابر رویکرد طبیعی نیست، بلکه در مقابل رویکرد طبیعت‌گرایانه است. برای هوسرل، رویکرد اخیر دگردیسی نظری رویکرد شخص‌گرا است که همان رویکردی است که به گونه عادی در آن زیست می‌کنیم،

-
1. life-world
 2. subject
 3. personal attitude
 4. personalistic

رویکرد زندگی هر روزه ما. (Husserl, 1989, 240, 252) خلاصه، نه تنها رویکرد شخصی به طور محکم درون رویکرد طبیعی استقرار یافته است، بلکه همچنین رویکرد شخصی همان رویکردی است که نقطه عزیمت ما است، به جای اینکه چیزی باشد که ما برای رسیدن به فرایند فلسفی پیچیده به آن ضرورت داشته باشیم. اما اگر روان‌شناسی پدیدارشناختی برای باقی ماندن در رویکرد شخصی لازم نیست به گونه استعلایی پالایش شود، پس به طور کلی محتاج تحویل واپوخه پدیدارشناختی خواهد بود؟ همان‌گونه که مشاهده کردیم، دیویدسون و کزگرو استدلال می‌کنند که روان‌شناس پدیدارشناختی باید تمرکز انحصاری روی تجربه‌های سوژه را حفظ کند و تحلیل معانی آن‌ها از همان چشم انداز شخصی دنبال نمایند، اما این دوباره همان چیزی نیست که محققان کیفی معمولاً به در صدد انجامش هستند؟ آیا آن‌ها تجربه انسانی را، در مجموع، موضوع ارزشمندی برای تبیین گسترده خود مدنظر ندارند؟ آیا آن‌ها معمولاً نمی‌کوشند ادعاهای تجربی و نگرانی‌های سوژه‌های مشارکت‌کننده را جدی تلقی کنند؟ و آیا آن‌ها بدون اینکه با کاربریست تحویل و اپوخه پدیدارشناختی دچار دردسر شوند، برای انجام آن به خوبی برنامه‌ریزی نمی‌کنند؟ این دقیقاً همان چیزی است که مورلی در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۰ آن را رد می‌کند. اصولاً مورلی با تحلیل دیویدسون و کازگرو موافق است و استدلال می‌کند که روان‌شناس پدیدارشناختی باید ابتدا تحویل استعلایی را اعمال کند و قبل از اینکه او بتواند به قلمرو روان‌شناختی بازگردد و تحویل روان‌شناختی را اعمال کند، به رویکرد استعلایی فراتاملی^۱ دست پیدا کند. (Morley 2010, 228-229) اما مورلی همچنین این مورد را مطرح می‌سازد، مگر اینکه محقق کیفی دریابد که ابژکتیویته^۲ چیزی است که توسط ما حفظ می‌شود و اگر او خودش را از این باور محکم و ریشه‌دار ژرف که جهان

1. hyperreflective

2. objectivity

به گونه مستقل از آگاهی ما از آن وجود دارد، آزاد نسازد، قادر به حفظ تعهد خود به تحقیق کیفی نخواهد بود، بلکه به پارادایم طبیعت‌گرایانه جریان اصلی با تمرکز آن بر تبیین‌ها و اندازه‌گیری‌های کمی فرو خواهد افتاد. (Morley, 2010, 223-224)

اگر این ارزیابی درست می‌بود، به گونه آشکار از موضع و رویکرد بنیادین جروجی حمایت می‌کرد. اما آیا این واقعا درست است که شما نمیتواند تحقیق کیفی را سازمان دهی نمایید مگر اینکه ابتدا پالایش استعلایی را پشت سر گذاشته باشید و مگر اینکه تحقیق شما به گونه مداوم توسط چارچوب فلسفی - استعلایی پشتیبانی شود؟ حدس می‌زنم، اکثر محققان کیفی با این نظر مخالفت خواهند کرد و به سادگی با انجام تحقیقات خود بدون احساس هر گونه اجباری برای خواندن هوسرل ادامه خواهند داد. و در مورد کسانی که میخواهند تحقیق پدیدارشناختی انجام دهند چه؟ آیا منطقی است که اصرار کنیم، هرکسی که مایل به انجام تحقیق پدیدارشناختی کاربردی است، هرکسی که مایل است پدیدارشناسی را در تحقیق آموزشی^۱، روانشناسی تجربی^۲، تحقیقات پرستاری^۳، علوم ورزشی^۴، انسان شناسی، جامعه شناسی، مطالعات ادبی^۵ و غیره استفاده کند، باید نخست یاد بگیرند که گزاره عام و پیشفرض‌های فلسفی عمیق‌ریشه‌دار گوناگون در مورد جایگاه استقلال ذهنی جهان را تعلق کنند و "در برابر وضع هر اثره یا وضعیت اموری حاضر چونان امر موجود مقاومت کند"^۴ (Giorgi 2012, 4)؟ اگر متخصصان مراقبت‌های بهداشتی^۶ مایل به استفاده از ایده‌های پدیدارشناختی در عمل بالینی خود هستند، آیا آنها

-
1. educational research
 2. experimental psychology
 3. nursing research
 4. sports science
 5. literary studies
 6. health care professionals

از بکارگیری مفاهیمی مانند زیست جهان، حیث التفاتی، همدلی^۱، تجربه پیشا تاملی^۲، و بدن زیسته^۳، به منظور فهم اینکه چگونه ابعاد مختلف وجود انسان در آسیب شناسی، بیماری یا شرایط دشوار زندگی تحت تأثیر قرار می‌گیرند، منع شده‌اند، مگر اینکه ابتدا بر پیچیدگی‌های نظری اپوخه و تحویل فایق آیند؟ به نظر من نه تنها چنین ادعایی بدون توجه نظری است، بلکه مطمئناً کاملاً زیان‌بخش نیز است. به جای اینکه به محققان کیفی اجازه دهد با خود پدیده‌ها مواجه شوند، آنها را گمراه می‌کند و باعث می‌شود که آنها در فرا تاملات روش‌شناختی^۴ خفه شوند و حجم عظیمی از آثار را تولید کنند که در آن طرفداران و مخالفان هر دو با این مفاهیم فنی و دشوار دست و پنجه نرم نمایند و معمولاً هر دو دچار بدفهمی می‌شوند.

به عنوان چند نمونه، نخست تفسیرهای لنگدريج و پیلی را در نظر بگیرید. در حالی که لنگدريج مدعی است که هوسرل از طریق فرآیند در پرائتزگزارای خود سعی نموده تا "از همبستگی نوتیک-نوئماتیک^۵ فرارود و از "منظر چشم خدا" بر تجربه بنگرد (Langdridge 2008, 1129). پیلی می‌نویسد که هوسرل تلاش کرده است از طریق تحویل پدیدارشناختی از "تجربه به (قلمرو آگاهی محض) بگریزد" (Paley 2013, 148) هر فردی آشنا با کار هوسرل خواهد دانست که هر دو تفسیر سوء تعبیر است. دیدگاه ون دورسن را به عنوان خوانش همواتر در نظر بگیرید که در مقاله‌ای از سال ۲۰۱۵ استدلال می‌کند، هوسرل سه تحویل جداگانه را به کار بسته است (van Deursen, 2015, 60): تحویل پدیدارشناختی، تحویل آیدتیک و تحویل استعلایی. مطابق دیدگاه ون دورسن، در حالی که اولی بر

-
1. empathy
 2. pre-reflective experience
 3. lived body
 4. methodological metareflections
 5. noetic-noematic

دلهره‌ها و فرآیندهای آگاهی متمرکز است و دومی بر نومیئاتا و ابژه‌های آگاهی تمرکز دارد، التفات تحویل استعلایی بر سوژه آگاهی و طبیعت آگو است. (van Deursen, 2015, 60-65) نگرانی ون دورسن برای استفاده از پدیدارشناسی در عمل درمانی بسیار زیاد است و ممکن است که این شیوه بحث کردن از رویه پدیدارشناختی در زمینه درمانی ارزشمند باشد. هرچند، آنچه کاملاً مسلم است، اینست که توصیف ون دورسن هیچ گونه اساسی در نوشته‌های هوسرل ندارد. نه تنها هوسرل تحویل استعلایی و پدیدارشناختی را تمایز نمی‌بخشد (بنگرید به یادداشت ۱، بالا) بلکه مهم‌تر از آن، حتی تلقین می‌کند که تحویل پدیدارشناختی فقط روی دلهره‌ها متمرکز می‌گردد و نه نومیئاتا؛ ادعا می‌کند که تحویل استعلایی تنها بر سوژه و آگو متمرکز است و نه بر دلهره‌ها و نومیئاتا؛ اصرار می‌ورزد که تحویل آیدتیک صرفاً به قصد آشکارسازی ویژگی‌های ثابت و ذاتی ابژه‌های آگاهی است و نه کنش‌های آگاهی، تماماً ادعای هستند که به گونه بنیادین از تایید و تمجید همبستگی‌گرایی هوسرل ناتوان است، این واقعیت که هدف تحلیل پدیدارشناختی او هرگز این نیست که ابژه یا سوژه، یا جهان و یا ذهن را بکاود، بلکه می‌خواهد تلاقی، ارتباط متقابل، یا همبستگی آن‌ها را پژوهش نماید. (Zahavi, 2017) ارجاع به تحویل آیدتیک فقط مسائل را پیچیده‌تر می‌سازد. سرانجام، به عنوان نمونه نه تنها استدلال کرده است که اگر می‌خواهیم ساختار ذاتی پدیده‌ها را دریابیم، ما نیازمند در پراگماتیک قرار دادن جهان طبیعی هستیم (Finlay, 2008, 2, 4) بلکه همچنین تحویل آیدتیک را چونان آخرین و گام نهایی روش پدیدارشناختی ارائه نموده است، گامی که مستلزم اجرای قبلی تحویل استعلایی است. (Finlay, 2008, 5, 7) اما دشوار است متوجه شویم چرا این باید درست باشد. تلاش برای تمایز ساختارهای ذاتی از آن‌هایی که خاص، تصادفی یا اتفاقی هستند برای مجاهدت‌های علمی بنیادین است. فیزیکدان، شیمیدان، زیست‌شناس و اقتصاددان همه به طرق مختلف

سعی در دستیابی به بینش‌های بنیادین دارند، بینش‌های که ویژگی‌های ذاتی^۱ را به جای ویژگی‌های تصادفی موضوع مورد پژوهش بدست می‌آورند. این فرض که آن‌ها فقط بعد از اعمال اپوخه و تحویل استعلایی می‌توانند چنین کنند، چندان منطقی نیست.

تمرکز توصیفی^۲

در این مرحله، ممکن است وسوسه انگیز باشد که به سادگی استراتژی استدلالی را تغییر دهیم. شاید بهترین استدلال برای اینکه چرا روان‌شناسان پدیدارشناختی یا هر کس دیگر که علاقه‌مند به کاربرد غیر فلسفی پدیدارشناسی است باید اپوخه و تحویل را به کار گیرند، در اثر خاص هوسرل در باب روان‌شناسی پدیدارشناختی و در ادعاهای اخیرش در خصوص روان‌شناسی و فلسفه استعلایی یافت نشود، بلکه در بعضی از نوشته‌های اولیه‌اش وجود داشته باشد. به عنوان مثال، مطابق یک روایت، تنها با اعمال اپوخه زندگی آگاه خود ما می‌تواند به موضوع مناسبی برای پژوهش تبدیل شود. مشغله طبیعی و عادی ما با جهان غیر روانی است. هنگامه زیستن در رویکرد طبیعی، ما به نحو گریزناپذیر مستغرق در و گرفتار با ابژه‌های و رخداد‌های این جهانی هستیم، درگیر با آنچه تجربه نامیده می‌شود. با اعمال اپوخه از طریق در پرائتر گذاشتن باور ضمنی مان به وجود جهان مستقل از ذهن، سرانجام، ما می‌توانیم التفات خود به سمت چگونگی تجربه را جهت‌گیری مجدد نماییم، در نتیجه، جنبه‌ها و ابعادی از حیات سوژکتیو خود را آشکار سازیم که در حالت عادی اغماض می‌کنیم و نادیده می‌گیریم. (Petitmengin et al, 2018,2)

مطابق تفسیر دیگری، هدف از اپوخه تعلیق پیشفرض‌های نظری^۳ گوناگون ماست.

-
1. essential
 2. descriptive focus
 3. theoretical presuppositions

آنچه ما باید در پرائنز بگذاریم ایده‌های پیش‌داورانه^۱، عادات فکری^۲، پیش‌دآوری‌ها^۳ و پیش‌فرض‌های نظری ماست. با انجام این کار، با دورانداختن چمنندان نظری خودمان، می‌توانیم یک چرخش بدون پیش‌دآوری به سمت ابژه‌ها انجام دهیم و به منظور اجازه دادن به ابژه‌ها که خودشان را آن‌گونه که هستند، آشکار سازند، با یک ذهن باز در صحنه حاضر شویم (Finlay 2008, 1-2). فیملی همچنین از چگونگی رویکرد پدیدارشناختی (که درگیر اپوخه و تحویل است) سخن می‌گوید که به معنای گشودگی همدلانه به جهانی است که به ما امکان مواجهه با خود پدیده‌ها را اعطا می‌کند. (Finlay 2008, 29)

هر دو تفسیر کاملاً شایع هستند و می‌توان هر دو را برای حمایت از این ایده اخذ نمود که هر کس به پدیدارشناسی کاربردی علاقه دارد باید اپوخه و تحویل را اعمال نماید. اما هر دو تفسیر اشتباه است. این ادعا که ما در راستای التفات به تجربه‌های درونی خود به اپوخه نیاز داریم، اشتباه است، نه تنها با این پیشنهاد که رویکرد پدیدارشناختی باید درگیر چنین جهت‌گیری مجدد به سمت تجربه درونی باشد، بلکه همچنین با در نظر گرفتن اینکه چیزی شبیه اپوخه باید برای چنین جهت‌گیری مجدد ضرورت داشته باشد. این ادعا که به منظور در پرائنز نهادن هر گونه باورهای پیش‌داورانه، عقاید یا مفاهیم در باره پدیده‌های مورد تحقیق به اپوخه نیاز داریم نیز اشتباه است، زیرا این سهم خاص اپوخه (برای تعلیق تز عام رویکرد طبیعی) را با انکار عام‌تری از حدس و گمان و توضیح به نفع توصیف تلفیق می‌کند. اما اشتباه است که این دلمشغولی به توصیف (حتی توصیف دقیق حالت‌های روان‌شناختی) به مثابه چیزی دیده شود که به گونه خاص معرفی و

-
1. Preconceived ideas
 2. habits of thoughts
 3. our prejudices

استفاده از اپوخه و تحویل پدیدارشناختی را تجویز می‌کند. نه تنها برنتانو از قبل در کتاب «روان‌شناسی از دیدگاه تجربی» از نیاز به روان‌شناسی توصیفی و از نیاز به مطالعه دقیق تجربه درونی دفاع می‌کرد، بلکه وقتی هوسرل در پژوهش‌های منطقی نوشت: "ما مطلقاً نمی‌توانیم محتوا را بر کلمات صرف مبتنی سازیم... معانی‌ای که صرفاً از طریق شهودهای پرت، ناموثق، مغشوف الهام می‌شوند- کلاً اگر شهودی باشد- کافی نیستند: ما باید به «خود اشیا» برگردیم." (Husserl 2001, I/168)، او هنوز مفاهیم اپوخه و تحویل را خلق نکرده بود. و همانطور که قبلاً اشاره شد، بسیاری از پیروان اولیه هوسرل، کسانی که از اصرار هوسرل بر اهمیت التفات به اشیاء آن‌گونه که آن‌ها در تجربه رخ می‌دهند، الهام گرفته بودند، هیچ دلیلی برای پیروی از اصرار متعاقب هوسرل بر استفاده‌ی از اپوخه و تحویل نمی‌دیدند. قبل از آن در ۱۹۱۴ رایناخ، یکی از بااستعدادترین پیروان اولیه هوسرل، صحبت مقدماتی تاثیرگذاری تحت عنوان "پدیدارشناسی چیست؟" در کلاس سخنرانی وی ایراد کرد، رایناخ طبیعت رویکرد پدیدارشناختی را توضیح داد، اهمیت نزدیک‌تر شدن به خود شیء را مورد تاکید قرار داد، توضیح داد که چگونه کسی ممکن است در مورد تجربه‌های که فرد حتی متوجه نشده است، بیاموزد و بر نیاز به شهود مستقیم ذوات تاکید ورزید. اما رایناخ در سخنرانی خود حتی یکبار اپوخه و تحویل را گوشزد نکرد. معروف است که هوسرل اغلب از آن پیروان اولیه خود شاکی بود، کسانی که از پیروی او در چرخش استعلایی‌اش بازماندند، سرانجام حقیقتاً موفق به فهم پروژه فلسفی‌اش نشدند، کاملاً از درک تمام آنچه پدیدارشناسی درباره‌اش است، فروماندند. من مایلم فکر کنم حق با هوسرل بود. (Zahavi 2017) من فکر می‌کنم اپوخه و تحویل برای پدیدارشناسی فلسفی ضروری هستند و اینکه رایناخ تا این اندازه امر حیاتی را از دست

داده است. من فقط باور ندارم که این مساله در خصوص هر کاربرد غیر فلسفی پدیدارشناسی نیز صادق باشد.

در این مرحله، ممکن است روان‌شناس پدیدارشناختی به سادگی وسوسه شود و به وثاقت هوسرل اعتصام ورزد. هوسرل استدلال می‌کند که روان‌شناسی پدیدارشناختی نیازمند اعمال اپوخه و تحویل است. چرا نباید به سادگی با استورالعمل‌های او موافقت نمود؟ علاوه بر دلایلی که قبلاً برای اینکه این ایده‌ی بدی خواهد بود، ارائه شدند، شاید کسی از خودش همچنان بپرسد که چرا هوسرل تلاش کرد چنین گرایشی را در روان‌شناسی پدیدارشناختی نشان دهد. از این سیاق باید روشن باشد که او هرگز این موضوع را به خودی خود نه یک هدف، بلکه همیشه آن را همچون وسیله‌ای برای چیز دیگر، یعنی پدیدارشناسی فلسفی در نظر می‌گرفت. طی سالیان متمادی هوسرل استراتژی‌های گوناگون را تعقیب نمود، تا اینکه نوبت به معرفی رویکرد فلسفه‌ورزی پدیدارشناختی "غیر طبیعی" رسید. (cf. Kem 1962) یکی از استراتژی‌ها عبور از روان‌شناسی پدیدارشناختی بود. هنگام ارزیابی کار هوسرل در مورد این موضوع، نهایتاً آنچه باید در نظر گرفته شود اینست که هوسرل در گام نخست به مساله چگونگی گشودن درآمدی برای اندیشیدن فلسفی مناسب علاقه‌مند بود و نه ارائه دستورالعمل‌های انضمامی در مورد چگونگی جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها یا چگونگی انجام مصاحبه‌ها یا آزمایشات. در نتیجه به نظر می‌رسد اساساً پی‌ریزی چارچوب روش‌شناختی (علمی) بر گفته‌های گذرای هوسرل درباره چگونگی بسط پدیدارشناسی غیر فلسفی اشتباه است.

سخن پایانی

بنابراین، نتیجه این تاملات چیست؟ همانطور که امیدواریم آشکار شده باشد، من پیشنهاد نمی‌کنم که پدیدارشناسی نباید به کار گرفته شود یا محققان کیفی نباید خواستار الهام گرفتن از پدیدارشناسی فلسفی باشند. پدیدارشناسی طی سالیان متمادی داده‌های حیاتی برای طیف وسیعی از پدیدارشناسی کاربردی تجربی فراهم نموده است: چرا نادیده گرفتن اصول اپوخه و جلوگیری از به چالش کشیده شدن نظریه‌های غالب مانند روان‌شناسی گرایبی^۱، رفتارگرایی^۲، پوزیتویسم^۳ و اشکال گوناگون تقلیل‌گرایی^۴ موجه است. دلیل موفقیت‌آمیزی بودن چنین امری تا حد بدان جهت است که پدیدارشناسی از اینکه عمل صرفاً توصیفی باشد بسیار دور است. پدیدارشناسی همچنین روایت‌های نظری از خودش ارائه می‌کند که می‌تواند وجود مدل‌ها و مفروضات پس‌زمینه را به چالش کشد. این واقعیت که پدیدارشناسی نیز این ارتباط غیر فلسفی را دارد، (و) این واقعیت که پدیدارشناسی به مثابه منبع الهام بخش قدرتمند برای تعداد زیادی از رشته‌ها به کار گرفته شده است، بخشی از ارزش ماندگار آن است. دغدغه من در حال حاضر تنها ناظر به این پرسش است که آیا کسانی که خواهان کاربست ایده‌های پدیدارشناختی در سیاق غیر فلسفی هستند، به استخدام اپوخه و تحویل ضرورت دارند؟ آیا جورجی در تاکید بر اینکه تحقیق علمی نمی‌تواند مدعی وضعیت پدیدارشناختی شود مگر اینکه

-
1. psychologism
 2. behaviorism
 3. positivism
 4. reductionism

با گونه‌ی استفاده از تحویل پشتیبانی شده باشد، محق است (Giorgi 2010, 18)؟ آیا مورلی درست می‌گوید، وقتی در بحثی راجع به روش‌شناسی تحقیق کیفی پدیدارشناختی می‌نویسند: "این همواره در باره اپوخه وجود دارد"؟. من آشکارا مخالفم. ویژگی‌های دیگر از پدیدارشناسی فلسفی وجود دارند که بسیار بیشتر برای محقق کیفی مفیداند.

(cf. Gallagher and Zahavi 2012; Zahavi 2018; Zahavi and Martiny 2019)

اجازه دهید در پایان به یک نکته تاریخی اشاره کنم. اگر در نظر بگیریم که در صد سال گذشته پدیدارشناسی چگونه در رشته‌های مانند روان‌شناسی، روان‌پزشکی، جامعه‌شناسی انسان‌شناسی و غیره با موفقیت به کار رفته است، درخور توجه است که چگونه ارجاع به و استفاده از اپوخه و تحویل به ندرت کشف خواهد شد، چه رسد به اینکه مشغولیت آشکار با پروژه استعلایی هوسرل داشته باشد. برخی از نخستین کاربردهای تاثیرگذار پدیدارشناسی در حوزه آسیب‌شناسی روان و روان‌شناسی تجربی بوده است. یاسپرس، قبلاً در سال ۱۹۱۲، مقاله‌ی کوتاهی را منتشر کرد که نشان می‌داد چگونه روان‌پزشکی می‌تواند از پدیدارشناسی هوسرل نفع ببرد. (Jasper, 1912). چند سال بعد، مینکوفسکی در مورد اینکه پدیدارشناسی فلسفی چگونه می‌تواند به عمل بالینی ربط پیدا کند، تأمل کرد و استدلال نمود که استفاده از چارچوب و رویکرد پدیدارشناختی می‌تواند به روان‌پزشک کمک کند درک بهتری از جهان بیمار بدست آورد. هرچند، او، در عین حال، تأکید نمود که چگونه پدیدارشناسی فلسفی ممکن است از نزدیکی‌اش به روان‌پزشکی^۱ و آسیب‌شناسی روانی^۲ بیاموزد. به عنوان مثال، پژوهش‌های آسیب‌شناختی روانی تا آنجا که

1. psychiatry

2. psychopathology

می‌توانند به ابعاد و جنبه‌های مشخص تجربه اشاره کنند که فیلسوفان نادیده گرفته بودند، می‌توانند به اصلاح تحلیل‌های پدیدارشناختی رهنمون شوند. (Minkowski 1970, xxxix, 6, 171)

در حوزه روان‌شناسی تجربی، چهره‌های مانند کاتز نه تنها استدلال کردند که پدیدارشناسی هوسرل برای روان‌شناسی لازم الاجرا بود، بلکه همچنین نشان دادند که چگونه بینش‌ها و ایده‌های پدیدارشناسی می‌تواند به آزمایش‌ها و نظریه‌پردازی بهتر رهنمون شوند، دقیقاً همانطور که از تکنیک‌های تجربی می‌توان برای اصلاح مشاهدات و کاوش‌های پدیدارشناختی استفاده کرد و یافته‌های قابل اعتمادتر و به گونه انترسوبژکتیو^۱ در دسترس قرار داد. (Katz 1950, 18, 1999, 5)

با این وجود، آنچه در گام نخست بر این شخصیت‌ها و دیگر چهره‌های معاصر مانند شیلدر، اشتراوس و بویتندیک تأثیر گذاشت، غالباً ایده‌های بودند که قبلاً در پژوهش‌های منطقی دسته‌بندی شده بودند. این‌ها موارد ذیل را شامل می‌شوند، تأکید بر اهمیت التفات دقیق به پدیده‌ها در انضمامیت کامل‌شان، اهمیت توصیف‌های بدون پیشفرض، و فرآیندی برای دوری‌گزیدن از آنچه اسپیگلبرگ آن را "مخمصه در تنگنا قرار دادن زودرس پدیده‌ها توسطه نظریه‌های از پیش تعیین شده" می‌نامد. (Spiegelberg, 308, 1972)

در مقابل به نظر نمی‌رسد، تأکید هوسرل بر اپوخه و تحویل، دفاع آشکار او از ایده آلیسم استعلایی، به طریق اولی سخنرانی‌هایش در باب روان‌شناسی پدیدارشناختی، چندان تأثیرگذار واقع شده باشد- از بویتندیک گزارش شده است که گفته، سخنرانی‌های آمستردام هوسرل برای او فاقد تأثیرگذاری بود. (Spiegelberg, 282, 1972)

درباره پدیدارشناسی در روان‌شناسی و روان‌پزشکی را با این استدلال به پایان می‌رساند که اگر تبادل دو سویه واقعی بین روان‌شناسی و پدیدارشناسی امکان‌پذیر باشد، رهایی از

1. intersubjectively

برخی نکات تکنیکال فلسفه هوسرل ضروری است و او به گونه آشکار در خصوص " بازگشت ارتدکس به هوسرل " هشدار می دهد. (Spiegelberg, 1972, 366) ما باید از خود پرسیم که کدام رویکرد تحسین برانگیزترین، نوآورانه ترین و تاثیرگذارترین نتایج را ارائه نموده است: رویکرد دیگراندیشانه روان شناسان و روان پزشکان پدیدارشناختی کلاسیک یا رویکرد اخیر و ارتدکس تر جورجی و همکاران؟

References

1. Davidson, Larry, and Lisa A. Cosgrove. 1991. Psychologism and phenomenological psychology revisited Part I: The liberation from naturalism. *Journal of Phenomenological Psychology* 22(2): 87–108.
2. Finlay, Linda. 2008. A dance between the reduction and reflexivity: Explicating the “phenomenological Psychological attitude”. *Journal of Phenomenological Psychology* 39: 1–32.
3. Gallagher, Shaun. 1997. Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science. *Journal of Consciousness Studies* 4(3): 195–214.
4. Gallagher, Shaun, and Dan Zahavi. 2012. *The phenomenological mind*, 2nd ed. London: Routledge.
5. Giorgi, Amedeo. 1994. A phenomenological perspective on certain qualitative research methods. *Journal of Phenomenological Psychology* 25(2): 190–220.
6. Giorgi, Amedeo. 2010. Phenomenology and the practice of science. *Existential Analysis* 21(1): 3–22.
7. Giorgi, Amadeo. 2012. The descriptive phenomenological psychological method. *Journal of Phenomenological Psychology* 43: 3–12.
8. Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*, trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
9. Husserl, Edmund. 1969. *Formal and transcendental logic*, trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
10. Husserl, Edmund. 1970. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*, trans. D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press.
11. Husserl, Edmund. 1977. *Phenomenological psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, trans. J.
12. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.
13. Husserl, Edmund. 1982. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First Book. General introduction to a pure phenomenology*, transl. F. Kersten.

The Hague: Martinus Nijhoff. Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché

14. Husserl, Edmund. 1989. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book. Studies in the phenomenology of constitution, trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

15. Husserl, Edmund. 1997. Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931), ed. and trans. Th. Sheehan and R.E. Palmer. Dordrecht: Kluwer.

16. Husserl, Edmund. 2001. Logical investigations I–II, trans. J.N. Findlay. London: Routledge.

17. Husserl, Edmund. 2019. First philosophy. Lectures 1923/24 and related texts from the manuscripts (1920–1925), trans. S. Luft and T. M. Naberhaus. Dordrecht: Springer.

18. Jaspers, Karl. 1912. Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie. Zeitschrift für Die gesamte Neurologie und Psychiatrie 9: 391–408.

19. Katz, David. 1950. Gestalt psychology, trans. R. Tyson. New York: Ronald Press.

20. Katz, David. 1999. The world of colour, trans. R.B. MacLeod and C.W. Fox. Abingdon: Routledge.

21. Kern, Iso. 1962. Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie.

22. Edmund Husserls. Tijdskrift voor Filosofie 24: 303–349.

23. Langdridge, Darren. 2008. Phenomenology and critical social psychology: Directions and debates in theory of research. Social and Personality Psychology Compass 2(3): 1126–1142.

24. Minkowski, Eugène. 1970. Lived time: Phenomenological and psychopathological studies, trans. N. Metzler. Evanston: Northwestern University Press.

25. Morley, James. 2010. it's always about the epoché. Les Collectifs du Cirp 1: 223–232.

26. Paley, John. 2013. 5 questions. In Philosophy of nursing: 5 questions, ed. A. Forss, C. Ceci, and J.S.Drummond, 143–155. Copenhagen: Automatic Press.

27. Petitmengin, Claire, Anne Remillieux, and Camila Valenzuela-Moguillansky. 2018. Discovering the Structures of

lived experience: Towards a micro-phenomenological analysis method. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9597-4>.

28. Reinach, Adolf. 1968. What is phenomenology? trans. D. Kelly. *The Philosophical Forum* 1(2): 234–256.

29. Scheler, Max. 1973. Formalism in ethics and non-formal ethics of values: A new attempt toward a foundation of an ethical personalism, trans. M.S. Frings and R.L. Funk. Evanston, IL: Northwestern. University Press.

30. Spiegelberg, Herbert. 1972. *Phenomenology in psychology and psychiatry: A historical introduction*.

31. Evanston: Northwestern University Press.

32. Van Deursen, Emma. 2015. Structural existential analysis (SEA): A phenomenological method for therapeutic work. *Journal of Contemporary Psychotherapy* 45: 59–68.

33. Van Manen, Max. 2017. Phenomenology in its original sense. *Qualitative Health Research* 27: 810–825.

34. Van Manen, Max. 2018. Rebuttal rejoinder: Present IPA for what it is—Interpretative psychological analysis. *Qualitative Health Research* 28: 1959–1968.

35. Varela, Francisco J., Evan Thompson, and Eleonor Rosch. 1991. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

36. Watson, John B. 1913. Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review* 20: 158–177.

37. Zahavi, Dan. 2017. *Husserl's legacy: Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

38. Zahavi, Dan. 2018. Getting it quite wrong: Van Manen and Smith on phenomenology. *Qualitative Health Research*. <https://doi.org/10.1177/1049732318817547>.

39. Zahavi, Dan, and Kristian M.M. Martiny. 2019. Phenomenology in nursing studies: New perspectives. *International Journal of Nursing Studies*. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2019.01.014>.

المستخلصات

تأثير الإيمان في مفهوم الحياة عند سورن كيركغارد وجوادي آملّي

ليلي نيك نفس دهقاني^١
وحيد سهرابي فر^٢
عباس مهدوي^٣

الملخص

تسعى هذه المقالة لدراسة مفهوم الإيمان ودوره في إضفاء المعنى على الحياة عند سورن كيركغارد وجوادي آملّي. فالإيمان بوصفه أحد أهم الركائز الأساسية لحياة الإنسان كان محطّ اهتمام هذين الفيلسوفين؛ نظراً لهذا الإهتمام بمعنى الإيمان يسعى مؤلفو هذه المقالة لرصد آلية تناول مفهوم الإيمان عند هذين المفكرين ودوره في إضفاء المعنى على الحياة البشرية. كما يسعى البحث لرصد وتحليل أوجه الإختلاف الأساسية في توجهات هذين المفكرين تجاه مفهوم الإيمان وآليات تأثيره على معنى الحياة. وتسعى هذه الدراسة من خلال مقارنة آراء هذين المفكرين، لفهم واستيعاب أعمق من العلاقة التي تربط بين الإيمان، والعقل، ومعنى الحياة.

تكمن أهمية هذه المقالة في توفير إطار لفهم أعمق من معنى الإيمان بوصفه تجربة بشرية وذات دلالة عميقة، وتساعد على فهم التحديات والإشكاليات التي تخلقها العدمية وغياب المعنى في حياة الإنسان المعاصر. فقد أصبح الإنسان المعاصر أحوج من أي وقت مضى لفهم معنى الحياة وبلورة نماذج صحيحة من مفهوم الإيمان. المنهج الذي اعتمدت عليه الدراسة هو المنهج الوصفي -المقارن؛ فقد سلط مؤلفو المقالة الضوء على توجهات وآراء جوادي آملّي وكيركغارد بدقة لتقديم تفسير دقيق لكل منهما. فقد يساعد هذا البحث الباحث على لمعرفة القواسم المشتركة وأوجه الإختلاف والوصول إلى نتائج بالغة الأهمية.

وقد أظهرت هذه النتائج أنّ جوادي آملّي يؤكد على نزاهة الإيمان وسلامته ويربط بينه وبين العقل والإستدلال في حين يرى كيركغارد أنّ الإيمان إختيار مستقل ولاعقلاني. لكن كلا الرأيين يؤكدان على ضرورة الإيمان وحضوره في حياة الإنسان للوصول إلى معنى الحياة؛ اما الطرق التي يسلكها الباحثان تختلفان وكل منهما سلك طريقاً مختلفاً للوصول إلى معنى الحياة.

الكلمات المفتاحية: جوادي آملّي، سورين كيركغارد، الإيمان ومعنى الحياة.

١. طالبة دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميين، جامعة الأديان والمذاهب، إيران. قم. (niknafs134@pnu.ac.ir)

٢. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب، إيران، قم.

٣. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب، إيران، قم.

ماهية العلوم الإنسانية الإسلامية من وجهة نظر آية الله جوادى آملى

حسين الحاج محمدى^١

الملخص

إن فكرة العلوم الإنسانية الإسلامية كانت موضوعًا للتقاش والدراسة في المجالات المعرفية للعالم الإسلامي منذ عدة عقود. وفي هذا السياق، يُعد آية الله جوادى آملى من بين المفكرين الذين قدموا رؤاهم حول هذا الموضوع في إطار الحكمة والفلسفة الإسلامية. يرى أن تجاوز الفهم التجريبي للعلم والعلوم الإنسانية ينفي تقييد العلم بمعناه الحسي والتجريبي، ويعتقد أن هوية العلم، بما في ذلك العلوم الإنسانية، تكمن في انكشافه بالنسبة إلى المعلوم. ومن خلال التمييز بين نوعين من المعارف في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، يرى أن معيار إسلامية العلوم الإنسانية، بالإضافة إلى انكشاف العلم بالنسبة إلى المعلوم، يكمن في توافق موضوعها مع الإرادة التشريعية لله. وبذلك، إذا تم النظر إلى موضوع العلوم الإنسانية في سياق الإرادة التشريعية لله وكانت العلوم الإنسانية معنية بدراسة هذا الموضوع، فإن العلوم الإنسانية الإسلامية ستتحقق.

الكلمات المفتاحية: العلم الديني، العلوم الإنسانية الإسلامية، الاعتبارات، العلم الإسلامي.

١. أستاذ مساعد، عضو كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، طهران، إيران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

الصلاحية المعرفية للشك وأثرها على تطور العلوم الإنسانية

نعيمه نجمي نجاد^١
 عبدالله محمدي^٢
 سيد مصطفى حسيني نسب^٣

الملخص

ومن أهم المواضيع في علم المبادئ بحث الشكوك، كالخبر الواحد، وصحة الظواهر، وغير ذلك. لقد تم طرح أغلب القضايا التي أثرت في صحة الشكوك من منطلق مبدئي، ولم تحظ قيمتها المعرفية باهتمام كبير. الموضوع الرئيسي لهذه المقالة هو تحليل هذه القضية. هذه المقالة، المكتوبة باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، تعبر عن آراء الأصوليين حول صحة الشك، ثم تحاول إيجاد طريقة لتفسير حقيقة الشك. ووفقاً للمنظور المختار في هذه المقالة، فقد ثبت أن هذا الشك فيه درجة من الكشف، وهم كذلك، ومصداقية الإمارات الأصيلة ليست شيئاً خارجاً عن طبيعتها، فلا تحتاج هذه الإمارات إلى تزوير هويتها. إن إثبات حقيقة الشبهة، بالإضافة إلى فتح طريق جديد في تفسير صحة الشبهة، له فوائد عديدة أيضاً في العلوم الوصفية غير الفقهية، وبخاصة العلوم الإنسانية. وعلى وجه الخصوص، يمكن استخدام هذه الطريقة في المجالات الثلاثة: "البشر الموجودون"، و"البشر المرغوبون"، و"طرق التحول من الوضع القائم إلى الوضع المرغوب".

الكلمة المفتاحية: الشك، نظرية المعرفة، العلوم الإنسانية، السلطة، العذر، والحصريّة.

١. عالم المستوى الرابع في الحكمة التجاوزية، جماعة الزهراء (س) (المؤلف المسؤول) (nnn@gmail.com.6669)

٢. معهد البحوث الإيرانية للحكمة والفلسفة (abmohammadi379@gmail.com)

٣. أستاذ المستويات العليا في حوزة قم العلمية (mho1166@gmail.com)

“أسس” الكلامية / العقلية للخلود في العذاب:

دراسة لأراء الملاصدرا و علامة طباطبائي

محمد شعبان پور^١

فردین دارابی^٢

الملخص

مسألة خلود النفس الإنسانية و خلود الكافرين في العذاب من الموضوعات المهمة الكلامية في الفكر الإسلامي التي تم تناولها بالدراسة. يتناول هذا المقال تحليل آراء الملا صدرا و علامة الطباطبائي في هذا المجال و يدرس مبانيهم الكلامية. كان الملا صدرا في البداية، متأثراً بأبن عربي، يؤمن بعدم الخلود في العذاب، وكان يعتقد أن العذاب الإلهي، بسبب الحكمة الإلهية، لا يمكن أن يكون أبدياً. و يعتقد أن كل موجود له غاية ذاتية، وأن العذاب لا يمكن أن يمنع الوصول إلى الكمال و مع ذلك، في مراحل لاحقة، غير الملا صدرا رأيه و اعتقد بخلود العذاب، و ذلك لأن أعمال الإنسان تتحول إلى ملكة، وبالتالي يصبح الخلود في العذاب ممكناً. من ناحية أخرى، يعتقد العلامة الطباطبائي أنه لا يمكن إثبات تفاصيل المعاد بالمقدمات العقلية، وأن السبيل الوحيد لمعرفة ذلك هو الاعتماد على الوحي. يؤكد خلود العذاب استناداً إلى الآيات و الروايات الإسلامية، و يشير إلى عدم وجود تعارض بين الآيات و الروايات في هذا المجال و يعتقد العلامة أن عذاب جهنم سيكون دائماً بسبب تغيير فطرة الإنسان و تحول الذنوب إلى ملكة نفسية. تظهر نتائج هذا البحث أن كلا المفكرين يؤكدان على مباني كلامية خاصة تشمل قبول وجود النفس و جوهرها المجرد. كما أن الملا صدرا في تحليلاته الأولية قد تناول تأويل الآيات، بينما يركز العلامة الطباطبائي على الوحي و عدم تعارض الآيات. يتناول هذا البحث دراسة هذه المباني و التحليلات الكلامية، و يستعرض الفروق بين آراء هذين المفكرين في مسألة الخلود في العذاب.

الكلمات المفتاحية: الخلود في العذاب، الملا صدرا، العلامة الطباطبائي، جاودانية النفس، المباني الكلامية.

١. أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن و الحديث، كلية اللاهوت و المعارف الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.
(zah.khani20@gmail.com)

٢. خريج دكتوراه في علوم القرآن و الحديث من كلية اللاهوت و المعارف الإسلامية بجامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.
(الكاتب المسؤول) (Fardindarabi@gmail.com)

الوظائف التربوية للمعانة فى الحكمة الإسلامية

محمد باقر نائيجي^١

الملخص

إن المعاناة والألم أو الشر له تاريخ قديم بالنسبة للبشر، والحياة البشرية طوال حياة الإنسان مليئة بالألم والمعاناة. على الرغم من أن وجود المعاناة هو قضية واضحة لكل إنسان؛ لكن السؤال حول سبب المعاناة وكيفية التعامل معها كان دائماً بحاجة إلى الاستكشاف. هذه الأسئلة تشغل العقل البشري: لماذا يجب أن أعاني؟ وما هو النهج الذي يجب أن أتبعه تجاه المعاناة؟ وهل يمكن للمعاناة أن تكون لها وظائف إيجابية، أم أنها كلها سلبية ومظلمة؟ وفي هذه الأثناء حاول علماء العلوم المختلفة إيجاد إجابات لمواجهة هذه الأسئلة والتغلب على هذا التحدي. وفي التعامل مع هذه القضية، اقترح الحكماء المسلمون أيضاً نهجاً جديداً يقوم على أن المعاناة لا تحمل جانباً سلبياً أو مظلماً أو قائماً فحسب؛ بل سيكون لها وظائف تعليمية للغريب والمتجول في العالم المادي ويمكن أن تكون بناءة للإنسان. فى هذا البحث الذي أعد باستخدام المنهج المكتبي قمنا بدراسة الوظائف التربوية للمعاناة من وجهة نظر العلماء المسلمين من منظور موجه نحو المشكلة.

الكلمات المفتاحية:

الكلمات المفتاحية: المعاناة، التربية، الحكمة، الوظيفة التربوية، الإسلام.

١. أستاذ مساعد، قسم المعارف، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة علوم التأهيل والصحة الاجتماعية، طهران، إيران.

(mo.naeji@uswr.ac.ir)

The Educational Functions of Suffering in Islamic Wisdom

Mohammad Bagher Naeji ¹

Abstract

Suffering or pain or evil has an ancient history for humans, and human life throughout human life is filled with pain and suffering. Although the existence of suffering is a clear issue for every human being; but the issue of why suffering occurs and how to deal with it has always needed to be explored. These questions occupy the human mind: Why should I suffer? And what approach should I have towards suffering? And can suffering have positive functions or is it all negative and dark? And in the meantime, thinkers of various sciences have tried to find answers to face these questions and overcome this challenge. In facing this issue, Muslim sages also proposed a new approach based on which suffering not only does not have a negative and dark aspect; but it will have educational functions for the stranger and wanderer in the material world and can be human-building. In this research, which was compiled using a library method, we examine the educational functions of suffering from the perspective of Muslim scholars with a problem-oriented perspective.

Keywords: suffering, education, wisdom, educational function, Islam.

1. Assistant Professor, Department of Islamic education, Faculty of Social Health, University of Social Welfare and Rehabilitation Sciences, Tehran, Iran. (mo.naeji@uswr.ac.ir)

**Foundations of the Verbal/Rational Discourse on Eternity in Punishment:
A Study of the Views of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai**

Mohamad shabanpour ¹

Ferdin Darabi ²

Abstract

The issue of the eternity of the human soul and the everlasting punishment of disbelievers is a significant theological topic in Islamic thought that has been examined extensively. This article analyzes the perspectives of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai in this regard and investigates their theological foundations. Initially, Mulla Sadra, influenced by Ibn Arabi, believed in the non-eternity of punishment, asserting that divine punishment cannot be eternal due to divine wisdom. He maintained that every being has an inherent purpose, and punishment cannot obstruct the attainment of perfection. However, Mulla Sadra later changed his view and came to believe in the eternity of punishment, reasoning that human actions become habitual traits, which consequently makes eternal punishment possible. On the other hand, Allameh Tabatabai holds that the details of the afterlife cannot be proven through rational premises, and the only way to understand them is through revelation. He supports the idea of eternal punishment based on Islamic verses and traditions, noting the lack of contradiction between these texts in this matter. Allameh argues that the punishment of Hell will be permanent due to the transformation of human nature and the conversion of sins into

1. Assistant Professor in the Department of Quran and Hadith Sciences at the Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

2. (Corresponding Author) PhD graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (Fardindarabi@gmail.com)

inherent traits. The results of this research indicate that both thinkers emphasize specific theological foundations, which include the acceptance of the existence of the soul and its immaterial essence. Furthermore, while Mulla Sadra engages in the interpretation of verses in his initial analyses, Allameh Tabatabai emphasizes revelation and the consistency of verses. This study examines these foundations and theological analyses, addressing the differences in the views of these two thinkers regarding the issue of eternal punishment.

Keywords: Eternal punishment, Mulla Sadra, Allameh Tabatabai, eternity of the soul, theological foundations.

Epistemological validity of suspicion and its impact on the development of humanities

Naimeh Najminejad ¹

Abdullah Mohammadi ²

Sayyed Mustafa Hosseini Nasab ³

Abstract

One of the major topics in the science of principles is the discussion of suspicion, such as single news, the authenticity of appearances, etc. Most of the topics raised in the authenticity of suspicion have been raised with a fundamentalist approach, and its epistemological value has received less attention. The main issue of this article is the analysis of this issue. This article, which is written with a descriptive-analytical method, expresses the views of the fundamentalists on the authenticity of suspicion and then tries to find a way to explain the reality of suspicion. According to the perspective chosen in this article, it is proven that these suspicions have degrees of revelation and the validity of valid evidence is not something outside their nature. Therefore, such evidence does not need to forge authenticity. In addition to opening a new path in explaining the authenticity of suspicion, proving the reality of suspicion also has numerous benefits in non-jurisprudential descriptive sciences, especially the humanities. In particular, this method can be used in three areas: "the existing human being", "the desired human being", and "the method of transformation from the existing state to the desired state".

Keywords: suspicion, epistemology, humanities, authority, excuse and distinction

1. ; Level 4 Scholar in Transcendental Wisdom, Al-Zahra University (S) 6669.nnn@gmail.com (Corresponding Author)

2. Assistant Professor, Iranian Philosophy and Wisdom Research Institute abmohammadi379@gmail.com

3. Advanced Professor, Qom Seminary mho1166@gmail.com

The Nature of Islamic Humanities from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Hosein Hajmohamadi ¹

Abstract

The idea of Islamic humanities has been a subject of discussion and examination in the intellectual domains of the Islamic world for several decades. In this context, Ayatollah Javadi Amoli is among the scholars who have presented their perspectives on this topic within the framework of Islamic philosophy and wisdom. By transcending the empiricist view of science and humanities, he denies the confinement of knowledge to its sensory and empirical meaning and believes that the identity of science, including the humanities, lies in its Discovery of the known. Distinguishing between natural sciences and humanities, he considers the criterion for the Islamization of humanities to be, in addition to the Discovery of knowledge about the known, the alignment of the subject matter with God's legislative will. That is, if the subject matter of humanities is considered in relation to God's legislative will and humanities undertake the study of such a subject, Islamic humanities will be realized.

Keyword: Religious Knowledge, Islamic Humanities, Etebariat, Islamic Science.

1. Assistant Professor, Faculty Member, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
(h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

The Role of Faith in the Meaning of Life According to Søren Kierkegaard and Javādi Amolī

Lili Nik Nafs Dehghani ¹

Vahid Sohrabi Far ²

Abbas Mahdavi ³

Abstract

The article explores the perspectives of Javādi Amolī and Søren Kierkegaard on faith and the meaning of life. Faith, one of the most fundamental concepts in human existence, holds a central position for both thinkers. This research examines how each interprets faith and its role in leading to a more meaningful life.

The objective of this article is to analyze the different approaches each thinker adopts regarding faith and to compare their views. This comparison aims to provide a deeper understanding of the interrelationship between faith, reasoning, and the meaning of life. The necessity of this research lies in establishing a framework for viewing faith as a human and meaningful experience while addressing the challenges posed by nihilism and absurdity. In fact, it is increasingly important to explain what gives meaning to human life and to distinguish the correct types of faith in today's world.

Methodologically, the research employs an analytical-comparative approach to thoroughly examine the views and perspectives of Javādi Amolī and Kierkegaard, highlighting the ideas they share and those on which they disagree.

Finally, the results indicate that Kierkegaard, who views faith as an independent and non-intellectual endeavor, contrasts with Javādi Amolī, who insists on a faith validated through intellectual reasoning. Despite their differing approaches to faith, both thinkers agree on its necessity for achieving a meaningful life.

Keywords: Javadi Ameli, Soren Kier Kegard, faith, meaning of life.

1 . PhD Student of Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. niknafs134@pnu.ac.ir

2. Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. v.sohrabifar@urd.ac.ir

3. Assistant Professor, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. a.mahdavi@urd.ac.ir

Table of Contents

The Role of Faith in the Meaning of Life According to Søren Kierkegaard and Javādi Amolī	181
Lili Nik Nafs Dehghani	
Vahid Sohrabi Far	
Abbas Mahdavi	
The Nature of Islamic Humanities from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli.	180
Hosein Hajmohamadi	
Epistemological validity of suspicion and its impact on the development of humanities	179
Naimeh Najminejad	
Abdullah Mohammadi	
Sayyed Mustafa Hosseini Nasab	
Foundations of the Verbal/Rational Discourse on Eternity in Punishment: A Study of the Views of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai	177
Mohamad shabanpour	
Ferdin Darabi	
The Educational Functions of Suffering in Islamic Wisdom	176
Mohammad Bagher Naeiji	

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. 3, (Serial 46), autumn 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