



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

سال پانزدهم - شماره دوم - پیاپی ۴۲ - پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی 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 حیانی معارج)

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

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

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

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

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

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

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

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

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

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

شیوه‌نامهٔ مقالات و راهنمای نویسندگان

دوفصلنامهٔ حکمت اِسرائا، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزهٔ 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 دربردارندهٔ بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحهٔ نخست: عنوان مقاله، چکیدهٔ 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 شیوهٔ درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

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

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

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

ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

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

مترجم، نام نشریه، دورهٔ انتشار، شمارهٔ 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 همهٔ مقاله‌ها نویسنده اول، نویسندهٔ مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشت 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

بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره «بیان تمثیلی» و رابطه آن با «گونه‌های مختلف

قیاس»/ ۵

علی مدبّر (اسلامی)

سیده لیلا صالحی

تبیین تمدنی کارکردهای آموزه قرآنی «مکنت» در پرتو عقلانیت و حیانی/ ۳۱

ایوب زارع‌خفزی

محمد نصیری

رمضان رضایی

جواد اسحاقیان

تحلیل و بررسی ارتباط فراطبیعی افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی (با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی

آملی)/ ۷۵

علی قدردان قراملکی

محمدحسن قدردان قراملکی

تحلیل و بررسی عینیت و مثلیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی از منظر صدرالمتألهین با تقریر آیت الله جوادی

آملی/ ۱۰۹

احمد امدادی

سعید رسالتی

فرایند شکل‌گیری دانش عرفان از متون دینی/ ۱۳۹

علی فضلی

بررسی تطبیقی هویت و ویژگی‌های شناخت از منظر ملاصدرا و روان‌شناسی شناختی/ ۱۷۲

انبیاء عالمی

سید آصف احسانی

سید احمد غفاری

تقارن زمان با معنای زندگی در وجه عمر اخلاقی در فلسفه ملاصدرا/ ۲۱۵

فرنگیس پراز

نفیسه ساطع

نسبت‌سنجی حقوق و اخلاق در اندیشه حکمت متعالیه با مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی/ ۲۴۱

محمود حکمت‌نیا

مهدی زارع

هگل ایرانی؛ گزارش و وصف گفت‌وگوی شهید مطهری با هگل/ ۲۷۷

سید محمدتقی چاوشی

علی چاوشی

نصرالله حکمت

المستخلفات/ ۳۱۲

۲۲۵/Abstracts

بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره «بیان تمثیلی» و رابطه آن با «گونه‌های مختلف قیاس»

علی مدبر (اسلامی) *

سیده لیلا صالحی **

چکیده

آیت الله جوادی آملی در تفسیر برخی آیات قرآن که در آن‌ها از مصداقی خاص یاد شده، بیان آیه را در خصوص آن مصداق، «تمثیلی» دانسته؛ نه «تعیینی و تحدیدی» و در نتیجه حکم یادشده در آیه را به موارد مشابه تسری می‌دهد. این گونه تفسیر (تلفی تمثیلی از برخی بیان‌های قرآن)، ضمن تأکید بر معرفت‌بخش و واقع‌نما بودن بیان‌های قرآن، موجب تحول در نگاه مفسر به دامنه دلالت‌های قرآن و به تبع، سبب تبیین‌های قرآنی گسترده‌تری درباره مسایل فردی و اجتماعی خواهد شد و از آنجا که دیدگاه «بیان تمثیلی» موهم همسانی با «گونه‌های مختلف قیاس» است، این مقاله پس از تحلیل این دیدگاه، رابطه آن را با مفاهیم یادشده بررسی می‌کند و به این نتیجه دست می‌یابد که نسبت «بیان تمثیلی» با «گونه‌های مختلف قیاس» بدین شرح است: ۱. از قبیل قیاس منصوص العله نیست، زیرا در بیان تمثیلی تصریح به علت وجود ندارد. ۲. با قیاس مستنبط العله با استنباط قطعی، یعنی همان قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی تفاوتی ندارد. ۳. با قیاس ظنی (قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی) نسبتی ندارد.

کلیدواژه‌ها: بیان تمثیلی، قیاس، منصوص العله، مستنبط العله، القای خصوصیت، تنقیح مناط.

* عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

(پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن). (نویسنده مسئول) (a.modabber@isra.ac.ir)

** دانش آموخته سطح ۴ مرکز آموزش عالی معصومیه (sadati7577@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

گونه‌های بحث از تمثیل در قرآن

تمثیل، از شیوه‌های برجسته بیان قرآن کریم است، تا هر مخاطبی متناسب با سطح ادراک خود مرتبه‌ای از مراتب این کتاب الهی را دریابد. بحث از تمثیل در قرآن دست‌کم چهار گونه دارد:

۱. تبیین مَثَل‌های مصرَح قرآنی و بیان هدف از آن‌ها، با این پیش‌فرض مشترک که قرآن کریم مانند بسیاری از متون ادبی، برای تبیین مقاصد خود از شیوه بیانی «تمثیل» بهره جسته است. این گونه بحث از تمثیل، هم در تفاسیر قرآن کریم، هم در تک‌نگاشته‌ها و مقالات قرآنی فراوان یافت می‌شود.

۲. بازشناسی زبان قرآن از جهت واقع‌نمایی داستان‌های آن یا تمثیلی و سمبلیک بودن آن‌ها که از مباحث مهم در قرآن‌پژوهی روزگار کنونی است.

۳. تبیین این حقیقت که گزارش‌های قرآن از عالم غیب و نامحسوس، با واژگان وضع شده برای عالم شهادت و امور محسوس، درواقع گونه‌ای از تمثیل به شمار می‌آید. بیان حقایق غیبی دین مانند فرشتگان و بهشت و نعیم آن و دوزخ و عذاب‌های آن از دسترس حسّ بشری دورند و در زبان دین برای بیان این حقایق غیبی چاره‌ای جز بهره‌گیری از واژگان وضع شده برای امور محسوس نیست و از همین رو گزارش‌های قرآن کریم از عالم غیب، جنبه مَثَل به خود می‌گیرند؛ یعنی چنین بیان‌هایی نسبت به معارف الهی که از سطح افهام عادی بسی بلندتر و برترند، مَثَل‌هایی هستند برای نزدیک کردن معارف نامبرده به افهام؛ خدای متعالی می‌فرماید به راستی ما در این قرآن از هرگونه مَثَلی که حق را آشکار کند و آنان را به ایمان و سپاس الهی گرایش دهد، با بیان‌های گوناگون آوردیم؛ ولی بیشتر مردم نپذیرفتند و به چیزی جز

کفر و ناسپاسی روی نیاوردند: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا». (اسراء/ ۸۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱/۱۳)

۴. بررسی آیاتی که در آن‌ها از مصداقی خاص یاد شده است و یادکرد از خصوص آن مصداق جنبه تمثیلی دارد؛ نه تعیینی و تحدیدی، زیرا موارد مشابه نیز همین حکم را دارند. نگاه تمثیلی به این گونه بیان‌ها، موجب تسری دادن حکم آیه به موارد مشابه و در نتیجه، دامن‌گستری دلالت‌های قرآنی است. مصادیق نوپدید در روزگار کنونی، که در نصوص دینی، اعم از قرآن و حدیث از آن‌ها یاد نشده، و به تبع آن، در فضای نگارش تفاسیر پیشین نیز مطرح نبوده‌اند، نیازمند استناد به آیات و روایات‌اند و رویکرد و نگاه تمثیلی به بسیاری از بیان‌های قرآن و حدیثی، راهی برای پوشش دادن به این مصادیق است.

گفتنی است که گونه اخیر - که محور بحث در این مقاله است - به گزارش‌های قرآن از عالم غیب انحصار ندارد تا به قسم سوم باز گردد؛ همچنین ادات تشبیه و مشتقاتی از ریشه «مَثَل» در آن‌ها به کار نرفته تا به قسم نخست باز گردد و ذهن‌ها به بیان مَثَل‌های قرآنی معطوف شود.

آیت الله جوادی آملی از راه این رویکرد و نگاه تمثیلی کوشیده است تا دامنه دلالت‌های قرآنی را گسترش دهد و از این رو در جای‌جای تفسیر گرانسنگ تسنیم این جمله به چشم می‌خورد که درباره احکام یادشده در بسیاری از آیات قرآن نوشته‌اند: «از باب تمثیل است؛ نه تعیین / تحدید / حصر». (برای نمونه، رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴۲۶/۱۴؛ ۱۳۸۹: ۲۳۴/۲۰؛ ۱۳۸۹: ۹۹/۲۲) با این نگرش، تحولی در نگاه مفسر به دامنه دلالت‌های قرآن و به تبع، تبیین‌های قرآنی گسترده‌تری درباره مسایل فردی و اجتماعی پدید می‌آید.

این گونه نگاه و رویکرد، گرچه در دانش فقه و حقوق اسلامی مورد توجه فقیهان و اصولیان بوده و به تبیین گونه‌های روا و ناروای «قیاس» پرداخته‌اند، در میان مفسران و در تفاسیر قرآن کریم رواج نیافته و به رغم اهمیت و تأثیر آن در فرایند تفسیر قرآن، چندان مورد توجه دیگر مفسران قرار نگرفته و از همین رو مقاله حاضر بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره بیان‌های تمثیلی و سپس بیان تفاوت آن با گونه‌های مختلف قیاس را بر عهده گرفته است.

گفتنی است که در نگاه و رویکرد تمثیلی به برخی بیان‌های قرآنی، روشمندی لازم در تفسیر قرآن نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه مفسر در این رویکرد، با رعایت ملاک‌ها و ضوابط نگاه تمثیلی (که در قالب و مجالی دیگر باید تبیین شوند) و نیز با حفظ شاخصه‌های روشمندی تفسیر (۱). تفسیر برپایه «مبانی» پیش‌پذیرفته؛ ۲. بهره‌گیری از «منابع» معتبر تفسیر و پرهیز از منبع‌نماها در تفسیر؛ ۳. بهره‌گیری از «منهج اجتهادی جامع» و پرهیز از منهج‌نماها؛ ۴. به‌کارگیری «قواعد» تفسیر قرآن؛ ۵. بهره‌گیری از «ابزارهای تفسیر» و همچنین با تأکید بر واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی آیات قرآن و حفظ نصوص و ظواهر واژگان قرآنی، به تفسیر می‌پردازد و هرگز به توجیه و تأویل بی‌پایه و نامستند روی نمی‌آورد و از همین رو دستاورد تفسیری او قابل اسناد به قرآن کریم است.

تبیین رویکرد تمثیلی به برخی بیان‌های قرآن

تمثیل مصدر باب تفعیل از ریشه «م ث ل» است. به گفته زمخشری، «مَثَل» در اصل کلام عربی به معنای «مَثَل» یعنی نظیر است، چنان‌که گفته می‌شود: مَثَل و مَثَل و مَثَل، و این، مانند شَبَه و شَبَه و شَبیه است، و به گفتاری که مَضْرَب آن به مورد آن تشبیه شده، «مَثَل» می‌گویند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲/۱) مراد زمخشری از «مَضْرَب آن به

مورد آن تشبیه شده» این است که هر ضرب المَثَلی یک «مورد» یعنی خاستگاه و مورد اصلی دارد که نخستین بار در آن مورد به کار رفته و سپس در موارد دیگر به کار می‌رود که از آن‌ها با تعبیر «مَضْرَب» (محل زدن مَثَل و موارد کاربرد آن) یاد شده است. پس، مَثَل زدن در واقع، تشبیه این «مَضْرَب» به آن «مورد» است. به گفته جوهری، تمثیل در لغت به معنای «تشبیه کردن» و «مَثَل آوردن» (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۸۱۶/۵) و به گفته راغب، مَثَل عبارت است از گفتار درباره چیزی که شبیه باشد به گفتار درباره چیز دیگر که بین آن دو مشابهت باشد، تا یکی دیگری را بیان کند و به تصویر بکشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹)

تمثیل، از مهم‌ترین شیوه‌های بیانی قرآن است که خدای متعالی با این شیوه والاترین معارف و آموزه‌های پربرکت آسمانی را در قالبی زیبا از مخزن غیبی علم خود به بشر ارزانی داشته و در طول تاریخ همواره مخاطبان قرآن از این معارف به اندازه استعداد خود سیراب گشته‌اند، چون معارف قرآنی، مراتب فراوانی دارد و هر مرتبه آن بهره گروهی خاص است و هرکس به میزان استعداد خود از قرآن بهره می‌برد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲۹)

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، برخی بیان‌های قرآن، تمثیلی‌اند؛ نه تعیینی، تحدیدی و حصری؛ یعنی گرچه در آیه از مصداقی خاص یاد شده، یادکرد از آن مصداق خاص جنبه تمثیلی دارد؛ نه تعیینی، چرا که موارد مشابه آن نیز دارای همین حکم‌اند و چنان‌که گذشت، مصداق یادشده به عالم غیب انحصار ندارد؛ همچنین از ادات تشبیه و مشتقاتی از ریشه مَثَل در آن‌ها به کار نرفته‌اند و تمثیلی بودن آن‌ها، موجب تسری دادن حکم و گسترش دلالت‌های قرآنی است. در این نگاه، پیام آیه

قابل انطباق بر همه موارد مشابه است (که با مصداق یادشده در آیه، جهت اشتراک و وجه جامعی دارند) و یادکرد مصداق خاص در آیه، همانند مثل زدن صریح است؛ نه برای تعیین و حصر و ماندن در مصداق خاصی که در آیه از آن یاد شده است.

اکنون به دو نمونه از بیان‌های تمثیلی قرآن کریم از منظر آیت الله جوادی اشاره می‌کنیم:

۱. خدا می‌فرماید: و همان کسی که انواع موجودات گوناگون را آفرید و برای شما کشتی‌ها و شترانی که بر آن‌ها سوار می‌شوید، پدید آورد تا بر پشت آن‌ها قرار گیرید. سپس نعمت پروردگارتان را آن‌گاه که بر مرکب‌ها نشستید، یاد کنید و بگوئید پاک و منزه می‌شمیریم کسی را که این مرکب را برای ما رام کرد و گرنه ما یارای در اختیار گرفتن آن را نداشتیم و بی‌گمان ما به‌سوی پروردگارمان باز می‌گردیم: «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لَيْسَتُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ * وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ». (زخرف/۱۲-۱۴)

آیت الله جوادی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «پس هدف از آفرینش نظام کیهانی و تسخیر آن‌ها برای انسان، تسبیح و تحمید و تکبیر و تهلیل است، که انسان را مهذب می‌کند. ذکر آفرینش زوج‌ها و پدید آوردن کشتی و دیگر مرکب‌ها در این آیه تمثیل است؛ نه تعیین. پس هر نعمتی که خدای سبحان به انسان داده در جهت تعالی معنوی انسان و توحید و تهذیب اوست و انسان باید آن را مقدمه یاد خدا و قیامت قرار دهد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۱۰/۲)

روشن است که بر اساس تمثیلی بودن بیان آیه، همه نعمت‌هایی که خدا به انسان ارزانی داشته، برای تعالی معنوی انسان‌اند و آدمی باید آن نعمت‌ها را مقدمه یاد خدا

و قیامت قرار دهد و هیچ اختصاصی به نعمتی خاص، مانند آفرینش زوجها و پدید آوردن کشتی و دیگر مرکب‌ها ندارد.

۲. در آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک/۳۰) یادکرد از «ماء معین» (آبی که چشم آن را می‌بیند و در دسترس است) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۶۵-۳۶۶) و به گفته طبرسی، «تَنَالُهُ الدِّلَالَةُ وَ تَرَاهُ الْعُيُونُ: دلوها به آن می‌رسند و چشم‌ها آن را می‌بینند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹-۱۰/۴۹۵)» را در حد تمثیل می‌داند؛ نه برای تعیین و درباره آن می‌نویسد: «اگر خدا خیر خود را از بندگانش دریغ دارد، چه کسی است که بتواند مانع او شود یا آن خیر را جایگزین کند گرچه در آیه تنها آب ذکر شده است، ولی همه نعمت‌های مادی و معنوی چنین است که اگر خدا آن‌ها را بگیرد، کسی قادر به برگرداندن آن‌ها نیست، زیرا در جای دیگر [انعام/۴۶] می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ؛ بگو به نظر شما، اگر خدا شنوایی شما و دیدگانتان را بگیرد و بر دل‌هایتان مهر نهد [که چیزی نفهمید] جز خدا کدام معبودی است که آن را به شما بازپس دهد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲/۳۵۰)

بر اساس تصریح آیت الله جوادی به تمثیلی بودن بیان آیه، می‌توان مفاد آیه را چنین تبیین کرد که دامنه دلالت آیه، همه خیرات و نعمت‌های دیگر (غیر از آب روان و در دسترس) را دربر می‌گیرد؛ هم نعمت‌های روی زمین؛ مانند آب روان، هم نعمت‌های زیر پوسته زمین؛ مانند آب‌های زیرزمینی و همچنین مواد سوختی و حامل‌های انرژی، مانند نفت و گاز، هم دیگر معادن موجود در روی زمین یا زیر پوسته زمین، هم خیرات و نعمت‌های معنوی.

همچنین می‌توان گفت هشدار و تهدید آیه به «فرورفتن نعمت‌ها به زمین» اختصاص ندارد، بلکه «فرارفتن آن‌ها به آسمان» نیز همین حکم را دارد و آن را نیز دربر می‌گیرد، زیرا این دو، ملاک واحدی دارند و آن ملاک، دور شدن نعمتی از نعمت‌های الهی از دسترس انسان است، چنان‌که اگر خدا هوا و اکسیژن موجود در روی زمین را - که ماندگاری حیات انسان به شدت به آن وابسته است؛ حتی بیش از وابستگی به آب و غذا - حتی به اندازه قامت آدمی به سمت بالا ببرد و محدوده زیست انسان در روی زمین را از آن تهی کند، چه کسی است که آن را فرود آورد و این‌گونه آسان و فراوان و رایگان در اختیار آدمیان بگذارد؟

پس، چون مصداق خاص یادشده در آیه (آب روان و در دسترس) جنبه تمثیلی دارد؛ نه تعیین، آیه همه خیرات و نعمت‌های در دسترس انسان را دربر می‌گیرد؛ مادی باشند یا معنوی، و نعمت‌های مادی زمینی باشند یا آسمانی، و نعمت‌های زمینی روی زمین باشند یا زیر پوسته آن و برای خارج ساختن نعمت موجود و در دسترس، خدا آن‌ها را به زمین فرو ببرد یا به سمت آسمان بالا ببرد. در نتیجه، گستره شمول و عموم آیه به نعمت و مورد خاص محدود نیست و از این‌رو دست مفسر برای تطبیق آیه بر دیگر مصادیق باز است.

گفتنی است که گرچه در نگاه و رویکرد تمثیلی به آیه ۳۰ سوره ملک، دامنه شمول آیه بسیار گسترده شده و بر همه خیرات و نعمت‌های مادی و معنوی تطبیق‌پذیر است، مفسر در این نگاه و رویکرد هیچ‌گاه در دلالت لفظ «ماء» در «ماؤکُم» و «بِماءٍ مَعِينٍ» بر معنای خاص آن یعنی «آب [مورد نیاز] شما» و «آب روان» تصرف نمی‌کند تا مراد از لفظ «ماء» را همه خیرات و نعمت‌ها بداند، بلکه آن را به همان معنی موضوع

له خود می‌گیرد. پس گسترش دامنه دلالت آیه، مرهون تمثیلی دانستن کاربرد کلمه «ماء» است که البته چنین نگاه و رویکردی نیز باید روشمند و ضابطه‌مدار باشد و بیان ضوابط آن مجال دیگری می‌طلبد.

گفتنی است که تأکید بر رویکرد تمثیلی در نگاه آیت الله جوادی، ویژه قرآن کریم نیست و ایشان در آثار خود در موارد فراوانی درباره روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر نگاه تمثیلی تأکید کرده است؛ برای مثال، درباره روایاتی که تعبیر «ایام الله» یادشده در برخی آیات (ابراهیم/۵؛ جاثیه/۱۴) را بر برخی مصادیق تطبیق داده‌اند می‌نویسد: «ایام الله یعنی روزهایی که قدرت حق در آن‌ها ظهور می‌کند و روز رجعت، روز قیامت و روز ظهور حضرت حجت علیه‌السلام به عنوان تمثیل ایام الله‌اند؛ نه تعیین». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۱۴/۲۲۷)

نسبت بیان تمثیلی با گونه‌های مختلف قیاس

«قیاس»، اقسامی گوناگون با حکم‌هایی متفاوت دارد و چون قیاس از یک سو در دانش منطق و از سوی دیگر در دانش‌های فقه و اصول فقه از آن بحث شده است، به تبیین چگونگی یادکرد از آن در این دانش‌ها اشاره می‌کنیم.

جایگاه قیاس در دانش‌های منطق و فقه و اصول

آنچه در دانش‌های فقه و اصول فقه «قیاس» نامیده می‌شود، در دانش منطق به «تمثیل» موسوم است. در علم اصول آن را به «سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوعی دیگر شناسانده‌اند (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۲۲۶) و در دانش منطق، تمثیل منطقی را که همان قیاس اصولی است، چنین تعریف کرده‌اند: «تمثیل آن است که ذهن از حکم یکی از دو چیز به حکم چیز دیگر منتقل شود، زیرا میان آن دو، جهت مشترکی وجود

دارد» یا «تمثیل، اثبات حکم در یک جزئی است، به سبب ثبوت آن حکم در یک جزئی مشابه». (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۹۹)

مظفر درباره تمثیل منطقی می‌نویسد: «تمثیل همان است که در عرف فقها «قیاس» نامیده می‌شود و اهل سنت آن را از ادله احکام شرعی می‌دانند؛ ولی امامیه حجیت آن را نفی می‌کنند. وی سپس برای تمثیل این مثال را می‌آورد: هرگاه نزد ما ثابت شد که نبیذ (شراب خرما یا کشمش یا آب جو) در مست کننده بودن مشابه خمر است و برای ما ثابت شد که حکم [نوشیدن] خمر حرمت است، می‌توانیم استنباط کنیم که نبیذ نیز حرام است، یا دست‌کم احتمال حرمت آن می‌رود، زیرا آن دو در مسکر بودن مشترک‌اند. (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۹۹)

وی همچنین می‌نویسد: تمثیل چهار رکن دارد: ۱. «اصل»؛ یعنی همان جزئی اول که ثبوت حکم برای آن معلوم است؛ مانند خمر در مثال گذشته؛ ۲. «فرع»؛ یعنی همان جزئی دوم که می‌خواهیم حکم را برای آن ثابت کنیم؛ مانند نبیذ در آن مثال؛ ۳. «جامع»؛ یعنی جهت مشابهت میان اصل و فرع؛ مانند مست کنندگی در آن مثال؛ ۴. «حکم»؛ یعنی چیزی که ثبوت آن در اصل معلوم است و می‌خواهیم آن را در فرع ثابت کنیم؛ مانند حرمت در آن مثال. پس هرگاه این ارکان و عناصر فراهم آمدند، تمثیل شکل می‌گیرد. پس چنانچه حکم اصل نامعلوم باشد، یا اصل و فرع فاقد جامع مشترک باشند، تمثیل شکل نخواهد گرفت. (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۹۹-۳۰۰)

وی سپس درباره ارزش علمی تمثیل (قیاس اصولی) می‌نویسد: تمثیل از ادله‌ای است که تنها مفید «احتمال» است. زیرا از تشابه دو چیز در یک امر، بلکه در چند امر، لازم نمی‌آید که از همه جهات مشابه باشند آری، هرگاه وجوه شباهت میان اصل

و فرع قوی و فراوان باشد، آن احتمال نیز قوت می‌گیرد تا به یقین نزدیک شود و چنین احتمال [تقویت شده‌ای] همان «ظَنّ» است. (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

وی سرانجام می‌گوید: ممکن است بدانیم که جامع یعنی همان جهت مشابَهت، علت تاقه برای ثبوت حکم در اصل است و در این هنگام به گونه یقینی استنباط می‌کنیم که حکم در فرع نیز ثابت است، زیرا علت تامه حکم در فرع نیز ثابت است، زیرا تخلف علت تامه از معلول محال است؛ ولی مهم، همین اثبات علت تامه بودن آن جامع است.... (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

اکنون برای روشن شدن پیوند بیان تمثیلی با گونه‌های مختلف قیاس، به اقسام قیاس و احکام آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. قیاس منصوص العلة

«منصوص العلة» به معنی چیزی (حکمی) است که علت و راز تشریع آن منصوص باشد؛ یعنی به آن تصریح شده باشد. شارع مقدس که دین و احکام دینی را تشریع کرده، در برخی موارد به علت تشریع حکم شرعی تصریح کرده که به آن حکم «منصوص العلة» گفته می‌شود و چون تشریع حکم، دائر مدار علت آن است، فقیه می‌تواند حکم را به موضوعاتی دیگر که علت تشریع در آن‌ها نیز وجود دارد، سرایت دهد؛ مانند اینکه شارع بگوید شراب ننوش، چون مست کننده است: «لَا تَشْرَبَ الْخَمْرَ لِأَنَّهُ مُسَكِّرٌ». در اینجا اگر فقیه حرمت را به دیگر مست کننده‌ها سرایت دهد، قیاس منصوص العله شکل خواهد گرفت، زیرا خطاب «لَا تَشْرَبَ الْخَمْرَ» در حقیقت به معنی «لَا تَشْرَبَ الْمُسَكِّرَ» است.

قیاس در این قسم نزد همه فقها حجت است، زیرا در آن اصل و فرعی وجود

ندارد، بلکه مقیس و مقیّس علیه هر دو اصل هستند و به تعبیری دیگر، از خود دلیل می‌توان برای هر دو موضوع، اثبات حکم کرد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۵۱۹/۲)

نمونه‌ای از تصریح به علت را در این روایت امام رضا علیه السلام می‌توان یافت که فرمودند:

آب چاه وسعت دارد و چیزی آن را فاسد نمی‌کند ... زیرا دارای ماده (منبع) است:

«مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيُنْزَحُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ وَ يَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱/۱۴۱)

در اینجا حکم، نجس نشدن آب چاه به صرف ملاقات با نجاست است و علت آن، داشتن ماده و منبع است. از این روایت نتیجه گرفته‌اند که هر آبی که دارای ماده (منبع) باشد به صرف ملاقات با نجاست، نجس نمی‌شود؛ آب چاه باشد یا آب چشمه یا شبکه آب شهری. (جناتی، بی‌تا: ۲۹۸-۲۹۹)

گونه‌ای دیگر از تصریح به علت را در روایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌توان یافت که فرمودند خمر و هیچ یک از نوشیدنی‌های مست کننده را ننوش: «لَا تَشْرَبَ الْخَمْرَ وَ لَا شَيْئاً مِنَ الْأَشْرِبَةِ الْمُسْكِرَةِ». (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۴۳/۲) با این توضیح که گرچه در این روایت تعبیر «و لَا شَيْئاً مِنَ الْأَشْرِبَةِ الْمُسْكِرَةِ» در قالب یک حکم (نهی) آمده، نه در قالب بیان علت مانند «لأنه مُسْكِرٌ»، در مقایسه با مواردی که فقط از آشامیدن خمر نهی می‌کند، گونه‌ای از بیان علت به شمار می‌آید.

۲. قیاس مستنبط العلة با استنباط قطعی

از این قیاس در منابع فقهی و اصولی با چند تعبیر یاد می‌شود که به هریک از تعبیر یادشده و شرح مفردات آن‌ها به اختصار اشاره می‌کنیم:

الف. قیاس مستنبط العلة: تعبیر «مستنبط العله» از دو واژه تشکیل شده است: یک.

واژه «مُسْتَنْبَط» که اسم مفعول از باب استفعال از ریشه «ن ب ط» است و «نَبَط» به معنای آبی است که از ژرفای چاه خارج می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۳۹/۷) کاربرد کلمه «استنباط» نیز در اصل برای بیرون آوردن آب از چاه بوده و سپس به استخراج احکام فقهی از ادله آن گفته شده، چنان‌که به گفته فیومی، «اسْتَنْبَطْتُ الْحُكْمَ» به معنی «اسْتَخْرَجْتُهٗ بِالْأَجْتِهَادِ» است؛ یعنی با کوشش حکمی را استخراج کردم. (فیومی، ۱۳۹۷: ۵۹۰) دو. واژه «العله» که در لغت به معنی سبب (بستانی، ۱۳۷۵: ۸۴۱) و در این تعبیر مراد از آن، سبب تشریع حکم شرعی است.

«قیاس مستنبط العله» در برابر «قیاس منصوص العله»، و آن، قیاسی است که در آن، علت حکم شرعی با استنباط قطعی یا ظنی فقیه به دست می‌آید و چنانچه به حسب متفاهم عرف با استنباط قطعی به دست آمده باشد، حجت است.

ب. قیاس همراه با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط: در این عنوان مفرداتی بدین شرح به کار رفته‌اند: یک. «الغاء» که مصدر باب افعال، از ریشه «لغو» است و لغو در لغت به معنی چیز بی اعتبار است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۵) بر این اساس، الغاء به معنی بی اثر دانستن است.

دو. «خصوصیت» که به معنی تفرد و اختصاص یافتن بعضی از شیء است به چیزی که کل در آن چیز با آن (بعض) مشارک نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۴) الغاء خصوصیت، به معنی حذف کردن ویژگی‌هایی است که در ثبوت حکم شرعی برای موضوع اثری ندارند و با حذف آن‌ها، حکم شامل موضوعات دیگری نیز می‌شود که این خصوصیات را ندارند.

سه. «تنقیح» که مصدر باب تفعیل از ریشه «ن ق ح» و به معنی تهذیب (پیراستن)

است و کلام مُنْفَح، کلامی است پیراسته که حشو و زاید در آن نباشد. (مدنی، ۱۴۲۶: ۷۹/۵)

چهار. «مناط» که اسم مکان از ریشه «ن و ط» و آن به معنای تعلیق و آویختن یک چیز به چیز دیگر است و مناط به معنای جای آویختن است. (فیومی، ۱۳۹۷: ۶۳۰)

بنابراین، تنقیح به معنای به دست آوردن ریشه و اصل چیزی و جداکردن آن از فرع، و مقصود از مکان تعلیق در حکم شرعی، دستیابی به علت حکم است. به گفته برخی محققان، «مناط همان چیزی است که شارع مقدس حکمش را منوط به آن قرار داده است و مناط اسم مکان از اناطه است و اناطه به معنای تعلیق و چسبانیدن است. پس مناط حکم همان چیزی است که حکم بر آن معلق شده است» (جناتی، بی تا: ۳۰۰) و به گفته برخی دیگر، «تنقیح مناط راهیابی به متعلق حقیقی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری به کمک قرائن است». (کلانتری، ۱۳۸۲: ۱۵۳/۱-۱۵۰)

با توجه به معناشناسی یادشده، می توان گفت این عنوان درجایی به کار می رود که موضوع حکم شرعی در لسان دلیل به اوصاف و خصوصیات مقرر باشد که فهم عرفی و عقل قطعی آن ها را در حکم دخیل نداند. الغاء خصوصیت از راه هایی است که فقیه در موضوعاتی که نصی از سوی شارع مقدس دارد، قصد شارع را استخراج کرده و برای موضوعاتی از آن استفاده می کند که درباره آن ها از سوی شارع نصی وارد نشده است؛ بدین گونه که همه ویژگی های موضوع دارای نص را بررسی می کند و ویژگی هایی را که یقین دارد حکم این موضوع به سبب آن ها نبوده ملغا می کند و بدین گونه، موضوع آن را گسترش داده و موضوع های بیشتری را در حکم داخل می کند. قیاس در این قسم نزد فقها حجّت است، چون همراه با تنقیح مناط قطعی است. (ر.ک: نائینی، ۱۳۶۵: ۳۱۹/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۵۱۹/۲)

با چند مثال به تبیین بیشتر این عنوان می‌پردازیم:

۱. خدا در آیه تیمم از «نیافتن آب» سخن می‌گوید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...» (نساء/۴۳) در حالی که فقیه با فهم عرفی می‌داند که نیافتن آب موضوعیت ندارد و بر این اساس، اگر مکلف آبی هم در اختیار داشته باشد، ولی استفاده از آن برای او زیانبار باشد همین حکم را دارد.

۲. گرچه متبادر از آیه «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» آن است که «یکدیگر را بر گناه کمک نکنید» و به دلالت لفظی (دلالت مطابقی) شامل «یاری دادن خود بر گناه» نمی‌شود؛ به تنقیح مناط آن را نیز دربر می‌گیرد. (انصاری، ۱۴۱۹: ۹۷/۱)

۳. در روایت امام صادق علیه‌السلام آمده است که «مَنْ سَافَرَ قَصْرًا وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرُهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲۹/۴) که عرف برای قید «رَجُلًا» در این روایت خصوصیتی نمی‌بیند و از این رو حکم شامل زنی نیز می‌شود که چنین سفری داشته باشد.

۴. در روایات فراوانی در پرسش‌های فقهی از امامان معصوم علیهم‌السلام درباره احکام شکوک در ابواب مختلف فقه (مانند شک در رکعات نماز) تعبیر «رَجُلٌ شَكٌّ» آمده است (برای نمونه، رک: برقی، ۱۳۷۱: ۳۳۱/۲) و قطعاً پاسخ‌های امامان علیهم‌السلام به مردان اختصاص ندارد و همان حکم شکوک درباره زنان هم جاری است و «رجل» از باب مثال بوده که این خصوصیت «مرد بودن» قابل‌الغاء است.

۵. شخصی اعرابی (عرب بیابان نشین) به رسول خدا ﷺ عرض کرد که هلاک شدم. آن حضرت به او فرمود: چه کرده‌ای؟ او گفت: با همسر خود در روز ماه رمضان در آمیختم. پیامبر فرمود: بنده‌ای آزاد کن: «هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

اله: مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ. فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أُعْتِقَ رَقَبَةً». (مسلم بن حجاج، بی تا: ح ۱۸۷؛ نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۹/۷) در این مورد می توان تنقیح مناط کرد و خصوصیت «اعرابی بودن» را القاء کرد و به غیر اعرابی نیز تعمیم داد؛ ولی در مواردی که القاء خصوصیت ظنی است نمی توان حکم را تعمیم داد؛ مانند القاء خصوصیت از همسر و تعمیم آن به مورد زنا در ماه رمضان که ظنی است.

درباره دو عنوان «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» باید توجه داشت که اولاً این دو عنوان معمولاً با هم یاد می شوند (برای نمونه، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴۴/۲۲) که نشان می دهد دو مرحله پیاپی هستند و به گفته آیت الله جوادی، «بعد از تنقیح مناط، الغای خصوصیت می شود». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۵۰۸-۵۰۹) پس می توان گفت که فقیه برای تعمیم یک حکم شرعی به موارد و موضوعات دیگر، ابتدا با کوشش فکری و اجتهاد روشمند، مناط و ملاک حکم شرعی را شناسایی می کند. سپس با توجه به مناط و ملاک شناسایی شده خصوصیات غیر دخیل در حکم را الغاء می کند.

ثانیاً الغاء خصوصیت و تنقیح مناط باید قطعی باشد که در این صورت حجت است و مقصود فقهای امامیه از تعبیر «تنقیح مناط» آن گاه که آن را به شکل مطلق به کار می برند، تنقیح مناط قطعی است و چون تنقیح مناط باید قطعی باشد، این قطع در دو مورد تحقق می یابد: تسری حکم از مصداق متساوی به متساوی و از مصداق نازل به مصداق عالی. پس باید توجه داشت که این قانون تنها در موارد قطع به تساوی مصادیق و نیز در سرایت دادن حکم از مصداق نازل به عالی، صحیح است؛ مانند تسری دادن حکم حرمت از «گفتن اُف» به «ناسزا گفتن» و «ضرب و شتم» در آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُف» (اسراء/۲۳)؛ ولی عکس آن (سرایت دادن حکم از عالی به نازل) روا نیست و فهمیدن

حکم آن به دلیل دیگر نیازمند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، و: ۱۶۷/۲۱-۱۵۹)

گفتنی است که برخی فقیهان معاصر میان الغاء خصوصیت و تنقیح مناط با قیاس مستنبط العله چنین فرق نهاده است که در قیاس مستنبط العله نظر به «علت حکم» است، در حالی که در الغاء خصوصیت و تنقیح مناط نظر به «موضوع حکم» است و فرق بین موضوع و علت واضح است، زیرا موضوع، عنوانی است مشتمل بر همه آنچه در تنجز و فعلیت تکلیف نقش دارد؛ مانند عنوان «مستطیع» در وجوب حج؛ اما علت، داخل در سلسله مبادی و اغراض است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۸/۲)

در پاسخ باید گفت اولاً همین فقیه در جای دیگر درباره قیاس مستنبط العله چنین نوشته است: «این قسم از قیاس، شبیه الغاء خصوصیت عرفیه قطعیه است که در ابواب فقه داریم؛ مثلاً وقتی راوی از امام علیه السلام می‌پرسد وظیفه مردی که در رکعات نماز میان سه و چهار شک کرده چیست: «رَجُلٌ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَ الْأَرْبَعِ»، مرد بودن در این حکم خصوصیتی ندارد و حکم شک زن نیز هم همین است». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۶۹/۳)

ثانیاً از اینکه در عنوان «قیاس مستنبط العله» کلمه علت به کار رفته است و در عنوان «الغاء خصوصیت و تنقیح مناط» به کار نرفته دلیل بر تفاوت نیست. افزون بر اینکه کلمه «مناط» در این عنوان همان مفاد کلمه علت را دارد، چنان‌که به گفته برخی محققان، «مناط همان چیزی است که شارع مقدس حکمش را منوط به آن قرار داده است و مناط اسم مکان از اناطه است و اناطه به معنای تعلیق و چسبانیدن است. پس مناط حکم همان چیزی است که حکم بر آن معلق شده است» (جناتی، بی‌تا: ۳۰۰) و حکم جز به «علت» خود آویخته و وابسته نیست.

ج. قیاس اولویت: گاه از برخی مصادیق قیاس مستنبط العله و قیاس همراه با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، به «قیاس اولویت» تعبیر می‌شود، چون در این قیاس، حکم از موضوعی به موضوعی دیگر به اولویت قطعی سرایت داده می‌شود؛ بدین معنا که قطعاً و یقیناً این حکم برای موضوع دوم سزاوارتر است. مثال روشن برای قیاس اولویت، تسری دادن حکم حرمت از گفتن «أَفْ» به ناسزا گفتن و ضرب و شتم در آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ» (اسراء/۲۳) است؛ خداوند فرموده: به پدر و مادر افّ (کلمه‌ای ناخوشایند) مگو که این نهی، به اولویت قطعی، بر حرمت ناسزا گفتن به پدر و مادر و زدن آنان دلالت دارد و قیاس در این قسم نزد همه فقها حجت است. (مکارم شیرازی، ۴۲۸ق: ۵۱۹/۲)

۳. قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی

شارع مقدس، در برخی موارد علت و راز حکم شرعی را بیان نکرده و فقیه مستنبط، خود با واکاوی ادله فقهی به گونه ظنی حکم را از موضوعی به موضوعی دیگر سرایت دهد، که چنان‌که گذشت، به موضوع نخست «اصل» یا «مَقِیْسُ عَلَیْهِ» می‌گویند که حکم در آن مسلم و مفروض است و به موضوع دوم «فرع» یا «مَقِیْس» می‌گویند، زیرا موضوع دوم حکمی نداشته و فقیه به گمان اشتراك آن در حکم اصل، حکم را برایش ثابت می‌کند؛ برای مثال، چنانچه فقیه ظن پیدا کند که علت تعلق زکات به گندم این است که «غذایی عمومی» است و مصرف عام دارد و سپس برنج را هم به آن قیاس کند و بگوید چون برنج هم غذای عمومی است و مصرف عام دارد، باید مشمول حکم زکات شود، چنین قیاسی مستنبط العله با استنباط ظنی است؛ یعنی پس از استنباط ظنی علت تشریع حکم در موضوعی، آن حکم به موضوعی دیگر تعمیم داده می‌شود.

قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی از نظر جمهور اهل سنت حجت است؛ ولی مورد انکار پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام است، زیرا این قسم از قیاس، قطع به حکم شرعی نمی‌آورد و پشتوانه علمی (قطع و یقین به علت تشریع حکم) ندارد، بلکه فقط گمان و احتمال حکم را به همراه دارد، زیرا تشابه دو موضوع در يك یا چند جهت، دلیل قطعی بر اشتراك آن دو در حکم نیست و عقل نیز در مواردی که خود، بر اساس قواعد حسن و قبح، حکم قطعی مستقلی نداشته باشد، برای کشف قطعی ملاک احکام شرعی راهی ندارد، بلکه تنها خود شارع است که به ملاکات و علل و فلسفه احکامش احاطه دارد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۵۲۰/۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۹۷-۱۹۸؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۳۸/۲)

نمونه دیگر از قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و الغاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی را در یکی از مثال‌های پیش گفته می‌توان یافت و آن، داستان اعرابی‌ای است که از گناه خود (در آمیختن با همسر خود در روز ماه رمضان) به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم گزارش داد و آن حضرت به او فرمان داد تا بنده‌ای را آزاد کند: «هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ. فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَعْتَقَ رَقَبَةً». (مسلم بن حجاج، بی‌تا: ح ۱۸۷؛ نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۹/۷) در این مثال، یک تنقیح مناط قطعی وجود دارد و آن اینکه طبق متفاهم قطعی عرفی، خصوصیت «اعرابی بودن» در حکم هیچ نقشی ندارد و قطعاً می‌توان آن را القاء کرد و به غیر اعرابی نیز تعمیم داد؛ ولی یک تنقیح مناط ظنی نیز در این مثال هست و آن اینکه بخواهیم حکم را از آمیزش با همسر در روز ماه رمضان با القاء خصوصیت و تنقیح مناط به زنا در ماه رمضان که ظنی است تسری دهیم. پس در مواردی که استنباط علت و القاء خصوصیت ظنی است، نمی‌توان حکم را تعمیم داد و دستاورد چنین القاء خصوصیت و تنقیح مناطی حجت نیست.

نسبت بیان تمثیلی با گونه‌های مختلف قیاس

نسبت بیان تمثیلی با سه گونه قیاس یادشده، به همان ترتیب که از آن‌ها یاد شد، بدین شرح است:

۱. بیان تمثیلی از قبیل قیاس منصوص العله (قسم اول) نیست، زیرا در قیاس منصوص العله به علت تصریح شده است و چنان‌که گذشت، در این قسم از قیاس، اصل و فرعی وجود ندارد، بلکه مقیس و مقیّس علیه هر دو اصل هستند و به تعبیری دیگر، از خود دلیل می‌توان برای هر دو موضوع، اثبات حکم کرد؛ اما در بیان تمثیلی تصریح به علت و مناط حکم وجود ندارد. البته وجه اشتراک بیان تمثیلی با قیاس منصوص العله گسترش دلالت آیه است.

۲. درباره نسبت بیان تمثیلی با قیاس مستنبط العله با استنباط قطعی، یعنی همان قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی (قسم دوم) باید گفت اولاً بیان و رویکرد تمثیلی نیز گونه‌ای از قیاس مقبول و صحیح است، گرچه در آثار آیت الله جوادی بدین نام از آن یاد نشده است، زیرا قیاس چنان‌که گذشت، عبارت است از سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوعی دیگر (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۲۲۶) و روح رویکرد تمثیلی نیز همین است. ثانیاً به نظر می‌رسد بیان تمثیلی با این قسم از قیاس تفاوتی ندارد، جز اینکه از تعبیر بیان تمثیلی در دانش تفسیر قرآن یاد شده و تعبیرهای «قیاس مستنبط العله» و «القاء خصوصیت و تنقیح مناط» بیشتر در دانش فقه و اصول فقه یاد شده‌اند.

۳. درباره نسبت بیان تمثیلی با قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی (قسم سوم) نیز باید گفت با توجه به اینکه در

رویکرد و نگاه تمثیلی، مفسر هیچ‌گاه بدون معیار و ضابطه و به‌گونه سلیقه‌ای بیان آیه را تمثیلی تلقی نمی‌کند، بلکه برپایه شاخص‌ها و معیارهای قطع‌آور و قراین قطع‌آور داخلی و خارجی، به تمثیلی بودن بیان آیه حکم می‌کند، به صورت روشن و قطعی می‌توان گفت که رویکرد تمثیلی با قیاس ظنی (قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی) نسبتی ندارد و از قبیل آن نیست.

نتیجه‌گیری

بحث از تمثیل در قرآن دست‌کم چهار گونه دارد که یکی از آن‌ها در این مقاله بررسی شد و نتایج زیر به دست آمد: ۱. آیت الله جوادی آملی در تفسیر برخی آیات قرآن که در آن‌ها از مصداقی خاص یاد شده، بیان آیه را در خصوص آن مصداق، «تمثیلی» دانسته؛ نه «تعیینی و تحدیدی» و در نتیجه حکم یادشده در آیه را به موارد مشابه تسری می‌دهد و این‌گونه تفسیر، موجب گسترش دلالت‌های قرآنی خواهد شد. ۲. گرچه بیان و رویکرد تمثیلی نیز گونه‌ای از قیاس مقبول و صحیح است، از قبیل قیاس منصوص العله نیست، زیرا در قیاس منصوص العله به علت تصریح شده است؛ اما در بیان تمثیلی تصریح به علت و مناط حکم وجود ندارد. ۳. وجه اشتراک بیان تمثیلی با قیاس منصوص العله گسترش دلالت آیه است. ۴. به نظر می‌رسد بیان تمثیلی با قیاس مستنبط العله با استنباط قطعی (قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی) تفاوت ندارد، جز اینکه از تعبیر بیان تمثیلی در دانش تفسیر یاد شده و تعبیرهای «قیاس مستنبط العله» و «القاء خصوصیت و تنقیح مناط» بیشتر در دانش فقه یاد شده‌اند. ۵. با توجه به اینکه در رویکرد و نگاه تمثیلی، مفسر بدون معیار و ضابطه بیان آیه را تمثیلی تلقی نمی‌کند، بلکه برپایه شاخص‌ها و معیارهای قطع‌آور

به تمثیلی بودن بیان آیه حکم می‌کند، به صورت روشن می‌توان گفت که رویکرد تمثیلی با قیاس ظنی (قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی) نسبتی ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۶۲ش، **الخصال**، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۳. _____، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، **عیون اخبار الرضا علیه السلام**؛ تحقیق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، چاپ اول.
۴. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ ق، **لسان العرب**، تحقیق: احمد فارس صاحب الجوائب، انتشارات دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت، چاپ سوم.
۵. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول (رسائل)، ۱۴۱۹ق، به کوشش گروهی از محققان، مجمع الفكر الاسلامی، قم.
۶. برقی، احمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، **المحاسن**، به کوشش جلال الدین محدث، دار الکتب الاسلامیه، قم.
۷. بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۵ش، **فرهنگ ابجدی**، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ دوم.
۸. جناتی، محمد ابراهیم، بی تا: منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، بی جا.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ح، **تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)**، ج ۲، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.
۱۰. _____، ۱۳۹۳، **قرآن میزان شناخت قرآن**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۱. _____، ۱۳۸۹الف؛ **تسنیم ج ۲**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ ششم.
۱۲. _____، ۱۳۸۹ب، **تسنیم ج ۱۰**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۱۳. _____، ۱۳۸۹ج، **تسنیم ج ۱۴**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۱۴. _____، ۱۳۸۹د، **تسنیم ج ۱۸**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۱۵. _____، ۱۳۸۹ه، **تسنیم ج ۲۰**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۶. _____، ۱۳۸۹و، **تسنیم ج ۲۱**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۷. _____، ۱۳۸۹ز، **تسنیم ج ۲۲**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۸. جوهری اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، انتشارات دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ اول.

۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، ناشر: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث قم.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، انتشارات دارالعلم - الدار الشامیه، لبنان - سوریه، چاپ اول.
۲۱. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۲۲. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۶۶، روش های تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۲۳. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۵۳، قرآن در اسلام (طبع قدیم)، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۲۴. _____، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، چاپ دوم.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: فضل الله یزدی طباطبائی، تهران: ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، تحقیق: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، نشر هجرت، قم، چاپ دوم.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۳۹۷ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، انتشارات: دارالمعارف، قاهره، الطبعة الثانية.
۲۸. کلانتری، علی اکبر، بهار ۱۳۸۲، تنقیح مناط (مقاله) فصلنامه فقه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، سال دهم.
۲۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ دوم.
۳۰. مدنی، سید علی بن احمد، ۱۴۲۶ق، الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، تحقیق: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، مشهد.
۳۱. مسلم بن حجاج، ابوالحسن القشیری بی تا؛ صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی.
۳۲. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۷۴، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، الهادی، قم، چاپ ششم.
۳۳. مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۸ق، المنطق، مطبعة النعمان، نجف اشرف.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دهم.
۳۵. _____، ۱۴۲۴ق، کتاب النکاح، تحقیق: محمد رضا حامدی و مسعود مکارم، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم، چاپ اول.
۳۶. _____، ۱۴۲۸ق، أنوار الاصول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم، چاپ دوم.
۳۷. _____، ۱۴۲۷ق، دائرة المعارف فقه مقارن، تحقیق: جمعی از اساتید و محققان حوزه، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول.
۳۸. نایینی، محمد حسین، ۱۳۶۵ق، فوائد الاصول، تحقیق: محمد علی کاظمی خراسانی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.

تبیین تمدنی کارکردهای آموزه قرآنی «مکنت» در پرتو عقلانیت و حیانی

* ایوب زارع خفری

** محمد نصیری

*** رمضان رضایی

**** جواد اسحاقیان

چکیده

هدف مقاله: نشان دادن ظرفیت تمدنی آموزه‌های قرآن کریم، از جمله اهداف علمی انتخاب این موضوع است. اساساً تمدن پدیده‌ای بشری است که بر پایه عقلانیت و خرد جمعی منبث از حوزه اندیشه و علوم انسانی آن مرز و بوم شکل می‌گیرد که در سوگیری روابط انسانی در آن جامعه نقش به‌سزایی دارد. اگر تمدنی به دور از عقلانیت صحیح شکل بگیرد، آسیب‌های جدی به انسان و روابط انسانی وارد می‌کند، تمدنی که بر اساس عقلانیت صحیح شکل بگیرد، زمینه رشد و بالندگی انسان و روابط انسانی را در سطح کلان مهیا می‌کند. هر تمدنی با توجه به مبانی نظری آن، از سطحی از عقلانیت برخوردار است که البته مدلی عقلانیت در هر تمدنی، مختص به آن تمدن و متفاوت با دیگر تمدن‌هاست، خوانش تمدنی کارکردهای آموزه «مکنت» در قرآن در پرتو عقلانیت و حیانی یک موضوع مغفول به شمار می‌آید، بنابراین برای کشف و تبیین علمی آن، انجام

* دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران و مدرس موسسه عالی تفسیر اسراء تهران، ایران. (ayyobzare1365@gmail.com)

** دانشیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن اسلامی، تهران، ایران.

*** دانشیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن اسلامی، تهران، ایران.

**** استادیار دانشگاه تهران، گروه مدرسی قرآن و متون، تهران، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶)

پژوهش‌هایی از این قبیل ضروری است. روش این مقاله با روش: توصیفی-تحلیلی بر پایه عقلانیت و حیانی در پی پاسخ به این سؤال است که تبیین تمدنی از کارکردهای آموزه «مکنت» در قرآن، در پرتو عقلانیت و حیانی چیست؟ نتایج مقاله ایجاد بستر مناسب جهت ایجاد وحدت با هویت‌سازی واحد در پرتو عقلانیت و حیانی، تنظیم مناسبات انسانی در پرتو عقلانیت و حیانی، تثبیت و گسترش معروف در پرتو عقلانیت و حیانی.

واژگان کلیدی: قرآن، تمکین، تمدن، مکنت، عقلانیت و حیانی.

بیان مسئله

از یک سو «تمدن» واحدی برای مطالعه تاریخ و از سوی دیگر میزانی جهت سنجش پیشرفت و ارزش گذاری هویتی ملت‌های گوناگون دانسته می‌شود، از این رو هم در مطالعات تاریخی تمدن و هم در مطالعات نظری و راهبردی تمدن، مسئله «تمدن» جایگاه بی‌بدیلی دارد، به گونه‌ای که از یک سو مورخان به دنبال جستجوی «تمدن» در گذشته جوامع انسانی و تاریخ بشر هستند؛ «عده‌ای می‌پذیرند که تمدن بسیار مهم است و همه امور بشری باید به آن جهت میل کند» (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۲۵) و از سوی دیگر راهبران و حاکمان دوراندیش برای اکنون و آینده جامعه، به دنبال تمدن‌سازی جهت هویت‌یابی و ارزش‌گذاری جوامع خود هستند، تا از این مسیر در عرصه جهانی حضوری چشمگیر و اثرگذار داشته باشند و بتوانند الگویی جامع برای دیگر ملت‌ها باشند، «هدف نهایی را باید امت واحده اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایه دین، عقلانیت، علم و اخلاق قرار داد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۷۳). بدون بسط، تعمیق و پویایی شاخه‌های متنوع «علوم فلسفی» و شعب گوناگون «حکمت الهی» و تعامل و تعاضد مؤثر، سازنده و خلاق با دیگر حوزه‌های دانش بشری، تمدن اسلامی به رشد، پیشرفت، تعالی، بالندگی و شکوفایی مورد انتظار نخواهد رسید، قرآن منبع قوی و غنی عقل و فلسفه‌ورزی است و تضعیف قوه عاقله نتیجه‌ای جز افول خورشید وحی از علوم بشری نخواهد داشت» (شاهجوئی، ۱۴۰۱: ۴۴-۴۵)؛ اساساً خود قرآن هم کیفیتی عقلی و حکمی دارد، «در بیان کیفیت نزول قرآن به نحو تجلی و نه تجافی، مفهوم و واژه «ترقیق» برای تنزل وحی به کار گرفته می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۴۴-۴۶) که مقتبس از حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه صدرایی است (جوادی‌آملی،

۱۳۶۸: ۳۲۵-۳۲۶) تنظیم مطلب این که فهم قرآن از قوه عاقله یک عالم محقق شروع می شود و در نهایت به مرتبه خواندن و نوشتن می رسد و همین بر صبغه فلسفی تبیین چگونگی نزول قرآن می افزاید (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۸-۴۶؛ ۱۳۷۳: ۲۷-۲۹).

ره آورد قرآن برای آدمی در تعلیم «حکمت، تفکر و تعقل» که در آیات متعدد مطرح شده (نساء: ۱۱۳؛ بقره: ۱۵۱؛ نحل: ۴۴؛ حشر: ۲۱؛ یوسف: ۲؛ زخرف: ۳) - که برخی مفسران از آن ها به «عبادات علمی» یاد می کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۰۸) - تاکید روشنی بر ضرورت و اهمیت پرورش نیروی «عقل» و قوای فکری آدمی در هر معرفتی است. «جوامع بشری هر چند از نظر علوم تجربی و تمدن مادی و گسترش صنعت و تسلط بر طبیعت، پیشرفت کنند، هیچ گاه بی نیاز از وحی الهی و ره آورد قرآن نخواهند شد، بلکه هر چه انسان در شناخت طبیعت بیشتر پیش می رود، حقانیت وحی و قرآن را بیشتر درک می کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۰۷-۳۱۱). با این توضیحات که سراسر قرآن صبغه حکمی و عقلی دارد و به دنبال رشد عقل است، باید در پی تعریفی مناسب و مطابق با واقع از عقل و عقلانیت بود، تا پوسته عقلانیت به جای عقلانیت واقعی تلقی نشود. تمدنی هم که بر اساس عقلانیت صحیح شکل بگیرد، از یک سو زمینه رشد و بالندگی انسان را فراهم می آورد و از سوی دیگر تنظیم و ارتقای روابط انسانی را در سطح کلان مهیا می کند. هر تمدنی با توجه به مبانی نظری آن، از سطحی از عقلانیت برخوردار است که البته مدل عقلانیت در هر تمدنی، مختص به آن تمدن و متفاوت با دیگر تمدن هاست.

از آن جایی که تمدن به دست انسان و برای انسان ساخته می شود و کلان ترین قالب اجتماعی به شمار می آید، از این رو باید با توجه به مشترکات انسانی، تمدنی جهانی ساخته

شود که پاسخ‌گوی نیازهای حقیقی و واقعی انسان باشد. از شاخص‌های مشترک انسانی «عقل» است. بنابراین نقطه عزیمت تمدن مشترک جهانی می‌تواند بر پایه تبیین جایگاه عقل و عقلانیت در تمدن‌سازی صورت پذیرد. مسئله‌ای که برخی اندیشمندان غربی هم به نوعی به آن اذعان داشته‌اند: «اگر متقاعد شده باشیم که همه انسان‌ها از لحاظ شأن و حقوق‌شان برابرند و اگر بخواهیم در خلق جهانی فارغ از ترس و خواهش سهمیم باشیم، باید بدانیم کار اصلی فیلسوفان، بررسی دقیق مفاهیم و تصورات زیربنایی معضلات جهانی امروز و مباحثات حول این معضلات است، از جمله همین مباحثه میان عقلانیت و عقلانیت‌هاست» (موسوی خوئینی، ۱۳۹۴: ۱۰۰). چنان‌چه برخی اندیشمندان اسلامی معتقدند جهت کلی برای علوم، رسیدن به حیات معقول است، و حیات معقول یعنی زندگی‌ای که بتواند پاسخ‌گوی همه ابعاد مثبت انسانی باشد (جعفری، ۱۳۸۹: ۶۲). این نظریه همان تمدن مشترک انسانی و جهانی مبتنی بر عقلانیت است.

یکی از کارکردهای مکنت در قرآن امر به معروف هست (ر.ک: حج/۴۱)، از یک‌سو «عقل» در تشخیص و تبیین معروف جایگاه ویژه‌ای دارد و از سوی دیگر «مکنت» هم ابزار لازم جهت تحقق معروف در جامعه را در اختیار اهل ایمان قرار می‌دهد و از سوی سوم تمدن و مکنت قابلیت تنظیم مناسبات انسانی و هویت‌بخشی در جامعه ایمانی را دارد، از این‌رو در این مقاله به تبیین تمدنی کارکردهای مکنت در پرتو عقلانیت و حیانی پرداخته می‌شود و در پی پاسخ به این سؤالات است: ۱. قابلیت مکنت در به کارگیری عقلانیت چیست؟ ۲. کارکرد مکنت در پرتو عقلانیت و حیانی در تنظیم مناسبات انسانی بر اساس تعامل به معروف چیست؟ ۳. کارکرد مکنت در پرتو عقلانیت و حیانی در جهت هویت‌سازی واحد تمدنی چیست؟

روش تحقیق

در روش‌شناسی مطالعات اسلامی تمدن آن چیزی که مهم است، کشف و استخراج معانی و مفاهیم قرآن‌بنیان و جهان‌شمول است و پس از آن سعی در بسط آن معانی به حوزه بین‌الملل و بومی‌سازی و جهانی کردن آن‌هاست. خلق، استمرار و ماندگاری تمدن‌های قرآن‌بنیان مبتنی بر همین خلق معانی و مفاهیم و حیانی و قرآن‌بنیان است. «در این تردیدی نیست که هر نوع مطالعه در قرآن کریم و هرگونه برداشت و استنباط از آن، مستلزم شناختی درباره کلیت این متن مقدس و مبانی مربوط به آن است» (پاکتچی، ۱۴۰۰: ۳۹)، این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده است.

پیشینه تحقیق

مقاله‌ی حاضر پیشینه‌ی مساوی و مستقیم ندارد، اما می‌توان پیشینه‌های هم‌راستا، اعم و غیرمستقیم برای این نوشتار ذکر کرد:

- پارسانیا، حمید، (۱۳۹۴)، در مقاله «نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ و تمدن اسلام» با رویکردی تاریخی - فرهنگی به معانی عقل در جهان اسلام می‌پردازد و با روش توصیفی - تحلیلی نقش قرآن و متون را در شکل‌گیری معانی و اصطلاحات عقل در فرهنگ اسلامی دنبال می‌کند، این مقاله می‌تواند به عنوان پیشینه‌ی اعم برای مقاله حاضر تلقی شود.

- زارع‌خفری، ایوب و دیگران، (۱۴۰۲) در مقاله «آموزه‌ی مکتب در قرآن و تبیین فرهنگی و تمدنی آن» به تبیین مفهوم مکتب در قرآن می‌پردازد و در صدد تبیین و تفسیر این واژه است؛ همچنین به فلسفه مکتب و منشأ آن می‌پردازد و سعی دارد با

ادبیاتی تمدنی و فرهنگی به تبیین آن پردازد، این مقاله می‌تواند به عنوان پیشینه اعم و غیر مستقیم برای مقاله حاضر تلقی شود.

- شاهجوئی، محمدامین، (۱۴۰۱) در مقاله «نقش عقل و تفکر عقلی در شناخت قرآن به قرآن (مطالعه موردی: قرآن شناخت آیت‌الله جوادی آملی)» در پی پاسخ به این سوال است: آیا «قرآن‌شناسی قرآن‌محور» آیت‌الله جوادی آملی، به گونه‌ای عاری از دخالت آموزه‌های حکمی و تنها مستند به متن آیات قرآن به انجام رسیده است؟ یا این‌که از عقلانیت و حکمت هم بهره برده است. این مقاله نقش عقل، عقلانیت و حکمت و فلسفه را در فهم آیات خداوند مهم و اثرگذار می‌داند، از این‌رو اگر عقل نادیده گرفته بشود، بسیاری از معارف و حیانی قرآن از دسترس خارج می‌شوند. این مقاله می‌تواند پیشینه غیرمستقیم برای نوشته حاضر باشد.

- فلاح تفتی، فاطمه، (۱۴۰۱)، در مقاله «مبانی و قواعد فقهی حاکم بر عقلانیت و همگرایی مسلمانان در تمدن نوین اسلامی» از نظریه عقلانیت و حیانی آیت‌الله جوادی آملی برای تبیین مسئله همگرایی مسلمانان در تمدن نوین اسلامی بهره برده است. برآیند این تحقیق آن است که فقیه اگر با دید تمدن‌ساز بخواهد در راه ایجاد تمدن نوین اسلامی گامی بردارد، ناگزیر باید پارادایم‌های حاکم بر استنباطات خود را بر پایه اصولی مانند توجه به فطرت توحیدی، اصل نظام ولایی، اصل تشکیل امت واحده و عقلانیت و حیانی قرار دهد. این مقاله می‌تواند پیشینه غیرمستقیم تحقیق حاضر باشد.

- بابایی، حبیب‌الله، (۱۳۹۹)، در کتاب تنوع و تمدن به «تمدن»، «تمکن» و معنای «مکنت» پرداخته است و در بخشی از کتاب مسئله امر به معروف و نهی از منکر را به

عنوان مسئله‌ای تمدنی یادآور می‌شود که عقل در شناخت و تدبیر معروف جایگاه ویژه‌ای دارد. این نوشته می‌تواند به عنوان پیشینه اعم و غیر مستقیم برای نوشتار حاضر باشد.

۱. عقلانیت

آنچه موجب جهش و پیشرفت در ساحت‌های مختلف فکری، فرهنگی و حتی تکنولوژی می‌گردد، مفهوم عقل و عقلانیت است (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۶۹)، عقل را چنین تعریف کرده‌اند: «عقل از عقل گرفته شده و عقل هم چیزی است که با آن زانوی شتر را می‌بندند. و به این جهت عقل می‌گویند که زانوی شهوت و غضب را می‌بندد و از سرکشی آن‌ها جلوگیری می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۱۴: ماده ع ق ل) عقل به این معانی نیز به کار رفته است: امساک، بستن، باز ایستادن، و منع از چیزی (جوهری، ۱۴۰۴: ۵/ ۱۷۶۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۹/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۱۱) نیرویی است که آماده پذیرش علم است (راغب، ۱۴۱۲: ۵۷۷-۵۷۹) ادراک و فهمیدن حقیقی امور (فیروزآبادی، ۱۴۱۹: ۵۷۵/۳) نفس مدرک یعنی نفس انسانی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸)؛ در جمع‌بندی این معانی می‌توان گفت عقل نفس مدرکی است که انسان را به فهم عمیق و ادراک تمام و کمال یک مسئله می‌رساند و در واقع انسان با شناخت عقلانی به حقیقت می‌رسد. «عقل به معنای وسیع آن، دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد در حدّ توان خویش به همین کار مشغول است، بنابراین؛ عقل و نقل با يك ديگر، دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۱۷-)

۴۰). البته عقل از حیث دامنۀ حضور آن در عرصۀ فرهنگ و زندگی اجتماعی انسانی، اقسامی دارد؛ نظیر عقل غربی، شرقی، عربی، عرفی و یونانی؛ عقل عرفی در برخی اصطلاحات، هر نوع معرفت و آگاهی مشترکی است که در سطح عموم جامعه وجود دارد، عقل عربی، عقلی است که در جامعه عربی پذیرفته شده است، عقل یونانی، بخشی از معرفت عقلی است که در فرهنگ یونان حضور دارد (پارسانیا، ۱۳۹۴: ۸۹) برخی معتقدند عقل عربی مجموعه‌ای از مفاهیم و فعالیت‌های ذهنی است که همواره جهان‌بینی انسان عربی را در گذر زمان شکل داده و این انسان نیز درون فرهنگ عربی رشد و تکامل یافته است (جابری، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۷)، این عقل عبارت است از عقلانیت حاکم و جاری و نهادینه شده‌ای که مجموعه‌ای از قواعد فرهنگی را همراه خود دارد و بر فرهنگ، شیوۀ فکر کردن و رفتار مردم حاکمیت دارد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰-۳۰). عقل اسلامی نیز همان عقلانیت غیرمستقل و متکی به مرجعیت متن و مقید به وحی که عهده‌دار تبیین، اثبات و استدلال بر هر نوع گزاره دینی است و شامل عقل کلامی و فقهی می‌شود (ارکون، ۱۹۹۹: ۳۰۹). در واقع وابستگی و تقید عقلانیت اسلامی به آموزه‌های وحیانی امری روشن است، این «عقل متعالی» فراتر از انسان، تاریخ و جامعه و تابع تعریف‌ها و مرزهای تعیین شده معنایی کلام خدا و الزامات وحی است؛ بر این اساس، تمام اندیشۀ اسلامی بر پایه ایمان به منشأ الهی و پشتوانه الهی داشتن عقل بنا شده است و این ایمان در متن زبانی مشخصی چون قرآن تجسم یافته است (ارکون، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

اما عقلانیت که از معنای عقل اتخاذ شده است با توجه به اشتراک لفظی و مصادیق فراوان در علوم مختلف، یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در میان دانشمندان مسلمان و

غیرمسلمان دانسته شده و هرکدام با توجه به مشرب فکری خود تعریفی را آورده‌اند تا جایی که گفته شده تا کنون بیش از بیست تعریف گوناگون از این واژه شده است (موحد، ۱۳۸۳: ۱۹-۲۱)، اگر بر اساس منطق ارسطویی قوه عاقله را فصل قریب یا ویژگی خاص انسان تلقی کنیم، تحول مفهوم عقلانیت در واقع تحول برداشت انسان از خود و از این مسیر، تحول انسان و جهان انسانی است (کلانتری، ۱۳۹۳: ۳۳)، برخی عقلانیت را به معنای غربی آن یعنی عقل‌گرایی، اصالت عقل و خرد باوری می‌دانند (بیرو، ۱۳۶۷: ۳۱۸)، به تازگی در واکنش به آنچه اصطلاحاً «عقلانیت غربی» خوانده می‌شود، از عقلانیت‌های متعدد سخن می‌گویند، و مقصود از عقلانیت، هرگونه راه و رسمی است که به نحو غیرمتافیزیکی امور را تبیین و توجیه می‌کند. اخیراً مدرنیته را معادل «عقلانیت غربی» می‌دانند، عقلانیتی که بیانگر رویکرد خاصی در تبیین و توجیه امور است. عواملی که باعث شده‌اند، باور به عقلانیت در غرب و باور به عقلانیت غربی در سطح جهان متزلزل شود، عبارت‌انداز: علم در جایگاه یک جهان‌بینی و نتایج آن؛ بنابراین ما ناچاریم از این حکم ایجابی ارزشی که «عقلانیت» یا «معقول‌بودن» چیز خوبی است، دست برداریم (موسوی خوئینی، ۱۳۹۴: ۹۲). عقلانیت عبارت است از فکر کردن، میل داشتن، ترجیح و گزینش و عمل کردن بر طبق یا وفق عقل (گنجور، ۱۳۹۹: ۱۴۹). عقلانیت در ساحت معرفتی ناظر به تطابق و هماهنگی پدیده‌های ذهنی و معرفتی با واقعیت‌های موجود است و عقلانیت در ساحت‌های غیر معرفتی ناظر به تطابق میان پدیده‌های هر یک از ساحت‌ها با واقعیت‌های موجود و عدم تعارض میان آن‌هاست، بنابراین عمل عقلانی عملی است که در مسیر ایجاد هماهنگی وجودی میان ما و دیگر موجودات باشد و میل و گرایش

عقلانی میل و گرایش است که به هماهنگی وجودی ما با دیگر موجودات منجر شود و از جمله ما را به سوی عمل عقلانی سوق دهد (مبینی، ۱۳۹۹: ۱۷۵).

۲. عقلانیت و حیانی

عقلانیت و حیانی نظریه‌ای است که از سوی آیت‌الله جوادی‌آملی ارائه شده است، عقلانیت و حیانی به این معناست که همان‌گونه که از نظر تکوین، تمام عالم با یک امر خدای سبحان شکل گرفته، از نظر تشریع نیز دین نزد خدای سبحان فقط اسلام است و نقل و عقل دلیل، راهنما و سراج‌اند. این دو با هماهنگی یکدیگر به دنبال این هستند که حقیقت دین را واکاوی کنند. بنابراین نقش این‌ها نقش کشف است نه این‌که منبع باشند؛ از این‌رو برخلاف عقلانیت مدرن که اصالت را به عقل می‌دهد و آن را منبع می‌داند، در این تعریف عقل منبع نیست و تنها سراج و دلیل است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۳۹-۵۹). بنابراین نظریه عقلانیت و حیانی بیانگر تلازم و هماهنگی احکام و دستورات عقل و شرع است و این همان نقطه عطف تمدن‌ساز در اندیشه و حیانی است که نقل و عقل را به عنوان دو بال وحی پذیرفته است و دین را به عنوان راه و صراط. «عقل (دلیل عقلی)، در قبال دین و شرع نیست، تا گفته شود فلان مطلب عقلی است یا شرعی؛ زیرا دین مصطلح، مجموع عقاید، اخلاق، احکام و حقوق است و دین جامع، گذشته از عناوین چهارگانه، علوم را هم دربر دارد. دلیل عقلی چراغ است و دین به معنای جامع، صراط مستقیم و هرگز چراغ، قسیم صراط نخواهد بود. عقل در قبال وحی هم قرار نمی‌گیرد؛ زیرا دلیل عقلی مفهوم حصولی خطاپذیر است و در صورت صواب از مرز علم‌الیقین نمی‌گذرد، اما وحی، حقیقت حضوری خطاناپذیر و عین‌الیقین است و هرگز این دو روبروی هم نیستند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۳۶).

عقلانیت و حیانی به مثابه روش معرفتی در توسعه و تعالی علوم، بر سر آن است که با درآمیختن و دربرگرفتن گونه‌های چهارگانه عقل (تجربی، نیمه‌تجربی، تجریدی و ناب) و استفاده متوازن و صحیح از عقل و نقل، حتی الامکان زمینه سعادت بشر را در همهٔ ساحت‌های زندگی فراهم کند (گنجور، ۱۳۹۹: ۱۴۶). یعنی از نگرگاه آیت‌الله جوادی آملی جهت رسیدن به تمدن ناب و ایجاد زندگی مطلوب برای جامعه بشری، لاجرم باید از مسیر عقلانیت و حیانی عبور کرد و آن را هدایتگر امور بشری دانست و بر اساس آن مدنیت و تمدن‌سازی را بنیان نهاد.

۳. عقلانیت، رکن تمدن

تحول و دگرگونی یافتن اسلام از یک دین به صورت یک تمدن بزرگ جهانی، در دهه‌های اخیر موضوع بررسی‌های بسیار قرار گرفته است، اسلام همین‌که از زادگاه خود شبه جزیرهٔ عربستان، به بیرون انتشار یافت، رهاوردهای فکری جمع‌کنی از افراد، جماعات و فرهنگ‌های مناطقی که در نهایت کار، جهان اسلام را به وجود آوردند، آن را غنی ساخت، در حقیقت تا قرن چهارم، تمدن اسلامی را تنوع و تکثر سنت‌های ادبی و عقلانی مشخص می‌ساخت (دفتری، ۱۳۸۰: ۸)، عقلانیت در فرایند تمدن‌سازی اسلامی از جهتی هم (طریقت) دارد و هم به عنوان رکن یا وسیله در برپایی تمدن اسلامی باید مورد استفاده قرار گیرد. به عبارت دیگر، نه تنها در طراحی و مهندسی تمدن اسلامی، عقلانی عمل بشود و از مولفه‌های عقل بهره گرفت، بلکه در متن تمدن نیز به رکن مهم عقلانیت احتیاج هست. عقلانیت یکی از ارکان تمدن است، «هدف نهایی از نزول قرآن کریم، همانا عاقل شدن انسان، در هر دو بخش نظر و عمل می‌باشد و اندیشه و دانش وسیله و از مقدمات عاقل شدن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۵). بعد از عاقل شدن است که جامعه به سمت

تعالی و تمدن سوق پیدا می‌کند. مراد از عقل داشتن یا عاقل بودن صرفاً این نیست که دارای قوه عقل یا تعقل باشد و بر خلاف حیوانات، دارای توانمندی‌های معرفتی خاص باشد، بلکه معنایی دیگر از عقلانیت یا عاقل بودن انسان وجود دارد که در آن معنا نمی‌توان هر انسانی را عاقل شمرد، بلکه انسان‌ها از این نظر تفکیک می‌شوند و برخی از آن‌ها عاقل و برخی دیگر غیرعاقل شمرده می‌شوند (مبینی، ۱۳۹۹: ۱۸۰). عقلانیت در این معنای دوم به این است که انسان عملاً به اهداف عقلانی‌اش برسد. بنابراین عاقل بودن انسان به این معناست که استعدادهای معرفتی او شکوفا شده و به ثمر نشسته باشد؛ یعنی قوه عقل او در مسیر رسیدن به غایت خود فعال و کارکرد درست داشته باشد.

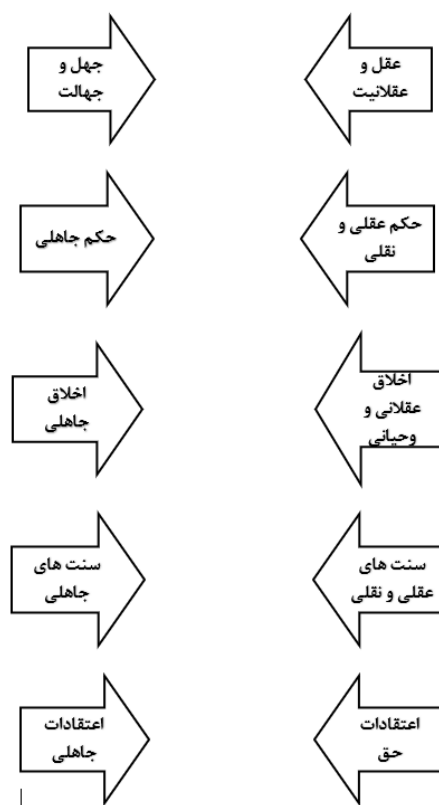
اساساً دین برای عاقل شدن انسان‌ها آمده است و عاقل شدن هم بدون فکر و علم بدست نمی‌آید، یعنی علم وسیله است و عقل هدف (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۵۷). با این بیان، می‌توان ادعا کرد که ره‌آورد دین، باروری عقل و در پرتو آن رشد عقلانیت جمعی است که نتیجه آن حرکت به سمت تمدن‌سازی بر اساس عقلانیت است. قرآن کریم منبع اصیل و اساسی دین به شمار می‌آید که یکی از آموزه‌های اساسی آن مکنت و تمکین‌های الهی است، یکی از لوازم مکنت، اعطای عقل، عقلانیت و ابزارهای لازم برای پیشبرد مقاصد انسان‌ساز شریعت هست، از این‌رو عقل و عقلانیت برخاسته از مکنت الهی یکی از اساسی‌ترین ابزارهای ضروری برای برپایی تمدنی الهی محسوب می‌شود.

نمودار فرآیند عاقل شدن از نظرگاه علامه جوادی‌آملی



عقل در مقابل جهل و عقلانیت در مقابل جهالت قرار دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۶۲۰/۲۲).

در برابر دستگاه قضایی هماهنگ با عقل و نقل مستند به وحی، حکم جاهلی قرار دارد، چنان‌که در مقابل اخلاق عقلانی و و حیانی، اخلاق جاهلی و در برابر سنت‌های عقلی و نقلی کاشف از اسلام، سنت‌ها و تعصبات جاهلی و در مقابل باورها و اعتقادات حق، اعتقادات جاهلی قرار دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵: ۶۲۰/۲۲). بر این اساس تمدنِ نشئت گرفته از مکتب الهی همه امور آن بر اساس عقل و عقلانیت تنظیم شده است و جهل و جهالت مبراست. نمودار تقابل عقل و جهل از نظرگاه آیت‌الله جوادی‌آملی



«صدر و ساقه قرآن و سیره حضرت ختمی نبوت ﷺ و سنت عترت اطهار علیهم‌السلام مشحون از مدح عقل از یک‌سو و گفتار، رفتار، کردار، نوشتار و دیدار عاقلانه از سوی

دیگر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۷/۱۶) عنوان جاهلیت در مواردی از قرآن کریم، مانند آیه ۱۵۴ سوره آل عمران^۱ و آیه «وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَى» (احزاب: ۳۳) و طرح عنوان مدینه و تبدیل یثرب به آن، سهمی از ترغیب به مدنیت و عقلانیت را به همراه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۶/۱۶). قرآن کریم در آیاتی دستور به تبیین، تحقیق و جستجو قبل از اقدام می‌دهد، مانند آیات ۹۴ سوره مبارکه نساء^۲ و آیه ۶ سوره مبارکه حجرات، منشأ این گونه از رهنمودهای سودمند قرآنی، همانا عقل‌مداری اسلام و نشر عقلانیت در زندگی است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۰/۱۷۵).

از این رو، عقلانیت و کاربست آن از طریق مکنت اعطایی از جانب خدای سبحان در مناسبات اجتماعی و حکومتی، می‌تواند منجر به شکل‌گیری و شکوفایی تمدن شود. قرآن در مرحله نخست، عقلانیت مردم را بارور ساخته و والاترین ارزش را در تعقل و تدبیر دانسته است، آیاتی مانند: ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَ الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/۲۶۹؛ ال عمران/۷) و ﴿يَا أُولِی الْأَبْصَارِ﴾ (حشر/۲) به تعقل فراخوانده است. و نیز به روشنی یادآور می‌شود که بدترین جنبنندگان، کسانی‌اند که اهل تعقل نیستند: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (انفال/۲۲) و رجس و پلیدی را از آن کسانی

۱. «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنكُمْ وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَان لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَ لِيَبْتَليَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيَمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۵۴).

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لَا تَقُولُوا لِمَن أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ۹۴)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات: ۶).

می‌داند که خردورز نیستند: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (یونس/۱۰۰) چنان‌که بیان و توضیح آیات نیز به منظور تدبر و تعقل جامعه است: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف/۲) پس سرتاسر قرآن که برنامه سرنوشت‌ساز تمدن کهن و فرهنگ اصیل بشریت را رقم زده است، یادآور خردورزی و عقلانیت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

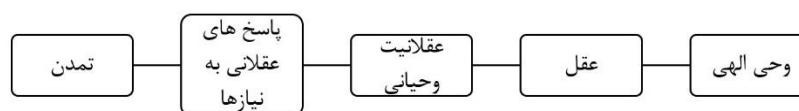
در نهایت این‌که عقلانیت، یکی از شاخصه‌های اصلی و زیربنایی هر تمدنی محسوب می‌شود. هر تمدنی با سطحی از عقلانیت، تناسب دارد، زمانی که از عقلانیت صحبت می‌شود، مفهومی که بیشتر مدنظر است، عقلی است که در زندگی، تحقق و واقعیت پیدا می‌کند. عقل به لحاظ فلسفی، کاربردهای متفاوتی دارد و اصطلاحات مختلفی برای آن از لحاظ لغوی در نظر گرفته می‌شود؛ عقل به عنوان حجت باطنی و پیامبر درونی انسان شناخته می‌شود؛ همان‌گونه که از پیامبر به عنوان عقل بیرونی یا حجت ظاهری یاد می‌شود. عقل انسان، بالقوه است و بسته به حوزه‌ای که در آن فعالیت می‌کند و بارور می‌شود، نام‌های گوناگونی مانند عقل متافیزیکی، عقل ریاضی یا عقل معاش می‌گیرد. زمانی که عقل در جامعه حضور پیدا می‌کند، هویتی برای آن شکل می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۴). پس هر تمدنی با سطحی از عقلانیت، تناسب دارد و اساساً عقلانیت، رکن اساسی هر تمدنی محسوب می‌شود و عقلانیتی هم که از طریق مکنت الهی فعال شده است، رکن اساسی تمدن اسلامی هست.

۴. عقلانیت، ایده هدایتگر تمدن

تمدن عبارت است از مجموعه پاسخ‌های عاقلانه به چالش‌های محیط؛ جوامع رقیب، مسائل ناشی از مشکلات اداره درونی جامعه و تطور تاریخی و منحصر به فرد مجموعه این پاسخ‌ها و جرح و تعدیل مداوم آن‌ها که در پاسخ به عوامل خارجی و نیز در

تقابل با یکدیگر است (بابایی، ۱۳۹۹: ۱۳۰)؛ هر تمدنی از یک ایده هدایت‌گر و موتور محرک برخوردار است که تمدن را در جهت تمدن شدن قرار می‌دهد. هر تمدنی بسته به تعریفی که از خود و دیگری ارائه می‌دهد، ایده هدایت‌گر خود را تبیین می‌کند (نوروزی فیروز، ۱۳۹۴: ۱۱۰)، توجه به ایده هدایت‌گر به این معناست که سنجش تمدن باید بر اساس ارزش‌های هر یک از جوامع مورد مطالعه صورت گیرد و داورهای بر اساس ایده هدایت‌گر درون هر تمدن باشد (نوروزی، ۱۳۹۷: ۵۴). هویت هر تمدنی نیز بر اساس ایده هدایت‌گر تمدن یا همان قلب تمدن ترسیم می‌شود و این هویت‌سازی آغازگاه اعتبار و ارزش‌گذاری تمدن به‌شمار می‌آید. اساساً در تمدن اسلامی وحی الهی ایده هدایت‌گر تمدن محسوب می‌شود، از این‌رو قرآن به مثابه قانون اساسی در تمدن اسلامی به‌شمار می‌آید که باید میزان و ملاک سنجش اسلامیت آن تمدن قرار بگیرد و هویت تمدنی مبتنی بر آن شکل بگیرد، از نظرگاه آیت الله جوادی آملی عقل و نقل ذیل وحی قرار می‌گیرند، از این‌رو این عقلانیت و حیانی است که در کنار نقل معتبر ایده هدایت‌گر تمدن را شکل می‌دهد، یعنی مهم‌ترین عنصر قانونی ایجادکننده تمدن اسلامی همان عقلانیت و حیانی هست که می‌تواند آورده‌های تمدن‌ساز را از قرآن استخراج و تبیین کند.

نمودار تمدن و عقلانیت



۵. مکنت (تمکین)

کلمه «مکان» صیغه مفعول از ماده «کون» است، که به خاطر این‌که بسیار در زبان‌ها جاری می‌شود، آن را مصدری بر وزن «فعال» گرفته، و فعل «تمکن و تمسکن» را از آن مشتق

نموده‌اند، هم چنان که از کلمه «منزل» با اینکه مصدر نیست، فعل «تمنزل» را مشتق نموده‌اند، تمکین ضعفا در زمین به این است که مکانی و جایی به ایشان دهد که مالک آنجا شوند و در آن استقرار یابند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹/۱۶). مراد از «تمکین آنان در زمین» این است که ایشان را در زمین نیرومند کند، به طوری که هر کاری را که بخواهند بتوانند انجام دهند، و هیچ مانعی یا مزاحمی نتواند سد راه آنان شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۶/۱۴). مکنّاهم: «تمکین» از «مکانت» یعنی استقرار همراه قدرت است و اطلاق این ماده بر تخم سوسمار از جهت استقرار و قوت در آن است. فرق میان «مکنّه» و «مکنّ له» و «مکنّ منه» آن است که در اوّلی، خود او را متمکّن و مسلّط قرار داد و در دومی، وسیله تمکّن و تسلّط برایش فراهم کرد و در سومی به شخص یا اشخاص دیگری تمکّن داد تا درباره وی و ضد او اعمال شود (مصطفوی، ۱۳۶۲: ۱۵۰/۱۱-۱۵۲).

تمکین، قدرت بخشیدن و ابزار کار را در اختیار دیگری قرار دادن و راهنمایی کردن بر انجام کار است، یعنی ما به آن‌ها وسایل کارها را عطا کردیم و در زمین قدرت بخشیدیم تا نماز بگزارند و حقوق واجب مالی را ادا و حق (معروف) را احیا و ترویج کنند و باطل (منکر) را امانت و نفی کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۰/۷)، مکنّت اعطا کردن هر چیزی است که فعل با آن انجام می‌شود اعم از قدرت، علم، سلامتی و هر چیز دیگری که فعل برای تحقق به آن نیاز دارد، یعنی اسباب لازم و مکفی در اختیار صاحبان مکنّت برای تحقق فعل قرار داده می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۳۲۳/۷).

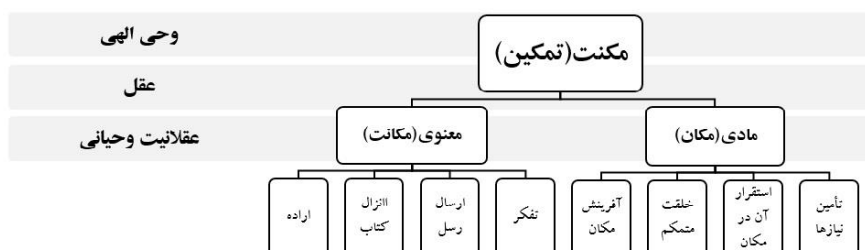
۵-۱. مکنّت مادی و معنوی

تمکین به معنای اسکان و توطین در زمین، دو گونه مادی (مکان) و معنوی (مکانت) دارد، زیرا در آیات پسین آیه دهم سوره اعراف که در حکم شرح پس از متن و تفصیل

بعد از اجمال است، هم از بدن انسان سخن به میان می آید و هم از جان انسان. در پایان آیه نیز کلمه «تَشْكُرُونَ» شکر نعمت‌های بدنی و روحی، هر دو را فرا می گیرد و تأکید «لام» و «قد» نیز برای یادآوری بیشتر این دو نعمت است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۸/۱۵۷)، در تمکین چند چیز لازم است: آفرینش مکان؛ خلقت متمکن؛ استقرار آن در مکان؛ تأمین نیازهای وی. این امور چهارگانه درباره تن آدمی اند، چنان که تفکر، اراده، ارسال رسول و انزال کتاب و ارائه راه رسیدن به هدایت، تمکن معنوی (مکانت) و در زمینه جان اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۸/۱۵۷). با توجه به تفسیر آیت الله جوادی آملی از تمکین که تفکر و عقلانیت را از لوازم ضروری تمکین (مکنت) معرفی می کند، فهمیده می شود که میان تمکین‌های الهی و عقلانیت رابطه مستقیمی وجود دارد، یعنی اگر خدای سبحان به فرد یا افرادی مکنت داده است، به طور قطع و یقین عقل و عقلانیت را برای مدیریت، اداره و پیشبرد امور هم به او عطا کرده است.

«إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کهف: ۸۴) عبارت «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ» در این آیه، شأن و منزلت این سلطه و مکنت مبارک را بالاتر می برد و قید «فی الأرض» مصداق آیه را به سراسر زمین گسترش می دهد، سختی‌ها برایش ذلیل شد و سرزمین‌ها تسلیم او شدند! و سبب، هر چه هست، آن است که از جهت عقلی، علمی و عملی به وسیله آن به دنبال غایتی است که بدون آن به دست نمی آید. سپس اسباب و لوازم برای گسترش این ملک و سلطنت هست (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۸/۱۸۵-۱۸۶). این تفسیر بسیار به تعریف تمدن و تمدن‌سازی نزدیک است و رابطه وثیق مکنت و تمدن را ذیل ابزارهای لازم جهت تمدن‌سازی مانند علم و عقل بالا می برد.

نمودار مکنت و عقلانیت از نگرگاه آیت‌الله جوادی آملی



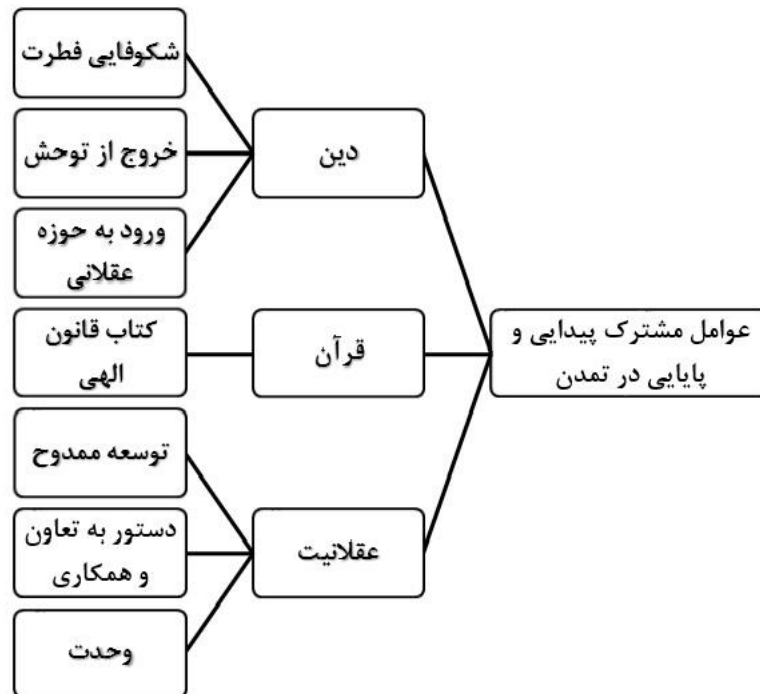
از یک سو در تمدن علاوه بر توجه به ابعاد مادی و دنیوی تمدن، بر جنبه‌های انسانی و معنوی هم تاکید شده است، یعنی تمدن از دو بخش کلان مادی و معنوی تشکیل شده است (یوکیچی، ۱۳۷۹: ۱۱۹-۱۲۰)، و از سوی دیگر مکنت هم دو بُعد مادی و معنوی دارد که تمدن اسلامی بر اساس آن پی‌ریزی می‌شود، از این رو تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعالی او را برای آن غایات خلق کرده است، برسد. در تفسیر آیه شریفه «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» (اعراف: ۱۰) آمده است: «خدای متعالی، انسان را در زمین ساکن کرد و او را مکان و مکانت بخشید و به تصرف در زمینی‌ها توانمندشان ساخت و برای استمرار حیات از رزق مادی و معنوی بهره‌مند کرد. کسی جز خدا بر آفرینش این همه نعمت توانا نیست؛ البته نعمت‌ها خود هدف نیستند، بلکه وسیله‌هایی برای یاد منعم حقیقی و بار یافتن به مقام شاکران‌اند؛ ولی بیشتر انسان‌ها از کنار نعمت‌های الهی غافلانه می‌گذرند و به این هدف نمی‌رسند، پس شاکران اندک‌اند» (جوادی آملی،

۱۳۹۲: ۲۸ / ۱۵۵) از آنجایی که تمدن امری این‌سویی و این‌دنیایی است و در پی ایجاد امکانات برای معیشت و بهره‌برداری آحاد جامعه می‌باشد و «معیشت هم به معنای ابزار کسب و زندگی است» (فیومی، ۱۴۰۵: ۲ / ۴۴۰). تنها با استفاده از عقل خدادادی است که می‌توان ابزار کسب و زندگی را مهیا کرد و البته با عقلانیت و حیانی آن را به درستی جهت‌دهی و مدیریت کرد.

۶. عقلانیت و پیدایش تمدن

عوامل پیدایش تمدن را سه عامل دین، قرآن و عقلانیت شکل می‌دهد. از یک‌سو «برخی از تمدن‌پژوهان دین را قلب تمدن‌ها می‌دانند» (Nasr, 2009: 12-16)، مالک بن نبی نیز میان دین و تمدن تلازم قائل است (بن نبی: ۱۹۸۶) و از سوی دیگر قرآن سرمایه اصلی تمدن اسلامی است (غلامی، ۱۳۹۶: ۷۰)، یکی از منابع تمدن اسلامی، منابع فکر، میراث علمی و مهم‌تر از همه، مانیفست ماندگار (قرآن، کتاب خدا) است (گرونبام، ۱۳۴۲)؛ و از سوی سوم عقلانیت رکن مهم دیگر تمدن به شمار می‌آید، به گونه‌ای که هماهنگی ساحت‌گرایشی با ساحت معرفتی را تنظیم می‌کند و «اساساً عقلانیت به این است که انسان عملاً به اهداف عقلانی‌اش برسد» (مبینی، ۱۳۹۹: ۱۸۰). به این شکل که از یک‌سو، دین موجب خروج انسان از توحش و ورود به حوزه عقلانی و سپس شکوفایی فطری می‌شود و همین امر با طی کردن فرآیندی و با کمک عواملی دیگر مانند به کارگیری عقل و عقلانیت منتهی به تمدن می‌شود (زارع‌خفری، ۱۳۹۸: ۹۴).

نمودار عوامل مشترک پیدایی و پایایی تمدن از نظرگاه علامه جوادی آملی



۷. قابلیت "مکنت" در به کارگیری عقلانیت

«هدف نهایی از نزول قرآن کریم، همانا عاقل شدن انسان، در هر دو بخش نظر و عمل می‌باشد و اندیشه و دانش وسیله و از مقدمات عاقل شدن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۵/۴۰). قرآن در مرحله نخست، عقلانیت مردم را بارور ساخته و والاترین ارزش را در تعقل و تدبیر دانسته است، آیاتی مانند: «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹؛ آل عمران: ۷) و «يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲) به تعقل فراخوانده است. و نیز به روشنی یادآور می‌شود که بدترین جنبندها، کسانی‌اند که اهل تعقل نیستند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) و رجس و پلیدی را از آن کسانی می‌داند که خردورز نیستند: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ

الرَّجَسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰) چنان‌که بیان و توضیح آیات نیز به منظور تدبر و تعقل جامعه است: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) پس سرتاسر قرآن که برنامه سرنوشت‌ساز تمدن کهن و فرهنگ اصیل بشریت را رقم زده است، یادآور خردورزی و عقلانیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۵). مکنت در قرآن از این قاعده مستثنی نیست و اساساً همانطور که گذشت، جزء لوازم مفهومی مکنت همین عقلانیت و استفاده از عقل به عنوان ابزاری خدادادی جهت پیشبرد امور و مدیریت جامعه است. بنابراین مکنت‌های الهی این قابلیت را دارد که عقل بالقوه را به فعلیت برساند و با استفاده از عقلانیت تدبیر امور را به عهده بگیرد. همانطور که نمونه‌های تدبیر امور بر اساس عقلانیت و حیانی در سیره مکنت‌یافتگانی مانند جناب ذوالقرنین (إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا) (کهف: ۸۴) و حضرت یوسف (وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (یوسف: ۲۱) مشاهده می‌شود.

۷-۱. مکنت و عقلانیت

با توجه به آیه ۴۱ سوره مبارکه حج، یکی از کارکردهای مهم و اساسی آموزه مکنت در قرآن، مسئله امر به معروف و نهی از منکر است. «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱)، نقطه عزیمت بحث در اینجا است که مکنت و عقلانیت ارتباط وثیقی با یکدیگر پیدا می‌کنند. در تبیین این که معروف چیست و منکر کدام است، باید به شرع مراجعه کرد و در شرع هم مرجع شناخت معروف و منکر، عقل و نقل معتبر هست که راه را روشن می‌کند و معروف و منکر را می‌شناساند، از این رو آموزه مکنت

رابطه وثیقی با عقلانیت و حیانی دارد، چرا که اگر از عقل در جهت شناخت استفاده نشود، چه بسا از مکنت استفاده نامشروع و بر خلاف نظر شارع مقدس صورت بگیرد، بنابراین توجه به این مسئله ضرورت دوچندان دارد که در ذیل به آن پرداخته می‌شود. به دیگر سخن، اقامه معروف یکی از کارکردهای مکنت هست و معروف هم از طریق عقل و نقل شناخته می‌شود، در نتیجه اقامه معروف به وسیله مکنت یعنی استفاده از عقل برای شناخت معروف و استفاده از عقلانیت برای ایجاد ساختارهای مناسب جهت اقامه معروف در جامعه. به دیگر بیان شرع به مثابه جاده و راه هست و عقل به مانند چراغ راه، بنابراین برای دیدن راه و روشن شدن مسیر و پیمون راه می‌بایست از عقل بهره بُرد. از این رو شرع طریق به سعادت را ترسیم کرده است، یعنی معروف و منکرها را بیان و تبیین نموده حالا برای شناخت و رصد کردن این معروف‌ها و منکرها باید از عقل استفاده کرد. مکنت هم قدرت آمریت را در اختیار می‌گذارد و هم توانایی شناخت معروف را از طریق عقل فراهم می‌آورد و در نهایت با ساختارسازی و نهادسازی می‌تواند این نظریه را به مرحله اجرا برساند.

۷-۱-۱. عقل و نقل معتبر مرجع شناخت معروف و منکر

«معروف نقیض منکر است و آن چیزی است که عقل و سمع دلالت بر وجوب یا استحباب آن دارد و از این جهت معروف نامیده شده که عقل اعتراف به عظمت حسن و وجوبش دارد (طوسی، بی تا: ۹/ ۵۸۸). کلمه «معروف» هم متضمن هدایت عقل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۲/۲). معروف آن چیزی است که نزد شرع شناخته شده باشد و منکر آن چیزی است که نزد شرع ناشناخته باشد. معروف «ما یعرفه العقل و النقل» نزد شرع این معرفه باشد، حالا از کجا باید فهمید که این مورد نزد شریعت

معرفه است یا نکره؟ از طریق دلیل عقلی و نقلی می توان به این شناخت رسید، بنابراین یا دلیل عقلی وجود دارد یا دلیل نقلی، نقل و عقل کاشف اند، عقل هرگز قانون گزار نیست، بلکه قانون شناس است. عقل در حکم چراغ است، از چراغ کاری جز راهنمایی ساخته نیست، چراغ حرف ندارد، حق حرف هم ندارد که چه چیزی بد و چه چیزی خوب است، بلکه فقط راه را روشن می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۳۲).

بنابراین عقل و عقلانیت یکی از لوازم کارکردی مفهوم مکنت به شمار می رود که بدون لحاظ آن قابلیت های مکنت ابتر و ناقص می ماند و چه بسا که به بیراهه برود و در نهایت سبب تخریب جامعه شود. خود برپایی تمدن اسلامی بزرگترین معروف به شمار می آید، برای شناخت و تجزیه و تحلیل آن از یک سو و از سوی دیگر جهت نظم دادن و اقامه آن ضروری است که از عقل مدد گرفت، در غیر این صورت تمدنی اساساً شکل نخواهد گرفت. برخی از اندیشمندان امر به معروف و نهی از منکر را چنین معرفی کرده اند: امر به معروف یعنی ایجاد زمینه ها معروف و نهی از منکر یعنی اعمال شیوه های منتفی کردن منکر و این ها از ویژگی های بارز نظام اسلامی است، یعنی ایجاد زمینه های تحقق معروف (هر آن چیزی که مورد تأیید شرع و عقل است) و اعمال شیوه هایی که به منتفی شدن منکر (هر آنچه که مورد تأیید شرع و عقل نیست) (عمید زنجانی، ۱۳۹۲: ۱۷).

اساساً آیات امر به معروف و نهی از منکر که بارها در قرآن آمده است، مستلزم اذعان به معروفیت معروف و منکر بودن منکر از ناحیه امر و مأمور و ناهی و منهی است، و گرنه انجام امر و نهی در ناحیه معروف و منکر ناشدنی و غیرعقلانی می نمود و موجب تضاد و تعارض در نظم اجتماعی می شد، به بیان دیگر پیش فرض چنین

توصیه‌هایی این است که معروف و منکر برای همه شناخته شده است؛ و یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت نزد همگان، عقل است، عقل که در همه مشترک هست صورت می‌گیرد، بنابراین «این شناخت هم از طریق عقل و اندیشه به دست می‌آید، هم از رهگذر تجربه و تعایش و همزیستی و هم این‌که از طریق سلوک معنوی در مناسک دینی و مذهبی حاصل می‌شود (بابایی، ۱۳۹۹: ۲۹۹).

نمودار عقل و عقلانیت با مکنت



۸. کارکرد «مکنت» در پرتو عقلانیت و حیانی در تنظیم مناسبات انسانی براساس تعامل

به معروف

اصول متعدد فکری و فرهنگی در قرآن، دربردارنده عناصر هویت‌بخش تمدنی است که می‌تواند تمدن اسلامی را از تمدن‌های غیر جدا کند و مرزهای هویتی آن را به

دقت معلوم نماید؛ برای نمونه فرهنگ «تحمل و عفو یکدیگر» در جامعه «وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (ال عمران: ۱۳۴) یا فرهنگ «مراپطه و مصابره» و آثار اجتماعی آن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا» (ال عمران: ۲۰۰) یا عنصر «سبقت و سرعت در خیر» در مقیاس جمعی و پیامدهای آن در ایجاد تراکم و انباشت نیکی‌ها در جامعه «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (مائده: ۴۸)؛ «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (آل عمران: ۱۳۳) هر یک می‌تواند در صورت‌بندی تمدن اسلامی تعیین‌کننده باشد و الگوی مناسبات انسانی را در این تمدن از تمدن مدرن سکولار که تقریباً با مقوله‌های این چنینی بیگانه است، متمایز کند (بابایی، ۱۳۹۹: ۲۹۶). معروف و منکر هم از عناصر تمایزبخش تمدن اسلامی از دیگر تمدن‌ها هست که از جایگاه ویژه‌ای در منظومه معرفتی اسلام برخوردار است.

۸-۱. تنظیم مناسبات بر اساس معروف

مراد از معروف، همان کردار یا گفتار مطابق عقل و فطرت معرفی شده است. معروف معقول و مفطور همواره مورد تأیید شرع است؛ چه در شرع مقدس بدان اشاره‌ای شده باشد و چه این که شارع در برابر آن سکوت اختیار کرده باشد (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲۸/۴). علامه طباطبایی معتقد است: کلمه «معروف» هم متضمن هدایت عقل است و هم حکم شرع و هم فضیلت اخلاقی و هم سنت‌های ادبی و انسانی (آن عملی معروف است که هم طبق هدایت عقل صورت گرفته باشد و هم با حکم شرع یا قانون جاری در جامعه مطابق باشد و هم با فضایل اخلاقی منافی نباشد و هم سنت‌های ادبی آن را خلاف ادب ندانند). معروف از نظر اسلام همان چیزی است که مردم آن را معروف بدانند؛ البته مردمی که از راه فطرت به یک سو منحرف نشده و از حد نظام خلقت

منحرف نگردیده باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۲/۲).

شیخ طوسی نیز در تعریف معروف نقش عقل را پررنگ می‌کند: «معروف نقیض منکر است و آن چیزی است که عقل و سمع دلالت بر وجوب یا استحباب آن دارد و از این جهت معروف نامیده شده که عقل اعتراف به عظمت حسن و وجوبش دارد (طوسی، بی تا: ۵۸۸/۹). معروف قول یا فعلی است که به جهت عقلی یا شرعی، حُسن و نیکی در آن نهفته باشد و نفس بدان آرام بگیرد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۱۴/۲). با توجه به معانی ذکر شده می‌توان گفت اساساً معروف، امری است که با عقل سلیم انسانی یا شرع مقدس تایید می‌شود و در پی انجام آن، آرامش و طمأنینه برای نفوس انسان‌ها در جامعه پدید می‌آید.

۸-۲. کلان بودگی «معروف»

از نگرگاه قرآن کریم، معروف یکی از کارکردهای اساسی مکنت به شمار می‌آید، از این رو باید توجه داشت که مفهوم مشترک از معروف یا منکر باید میان امر و مأمور و ناهی و منهی وجود داشته باشد. بر همین اساس «معروف به معنای هر امری است که مردم در مجتمع خود می‌شناسند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۵/۴). مکنت اعطایی از جانب خدای سبحان زمینه و ساختار برای ایجاد و اجرای فهم مشترک از معروف را فراهم می‌کند.

نه فقط معروف برای عموم مردم دریافتنی است و مطابق عقل سلیم است، بلکه شمولیت آن نیز وسیع است و تقریباً همه تعاملات و مناسبات انسانی را در بر می‌گیرد، آیات ذیل نوعی از این عمومیت در معروف را مطرح می‌کند: «وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ الْمُوسِيعِ قَدَرُهُ وَ عَلَىٰ الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّاعًا بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۶) و آنان را به طور پسندیده به نوعی

بهره‌مند کنید؛ توانگر به اندازه توان خود و تنگ دست به اندازه وسع خود؛ و آیه «وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳)، خوراک و پوشاک آنان بر عهده پدر است؛ هیچ کس جز به قدر وسعش مکلف نمی‌شود.

نزدیک‌ترین واژه به «معروف» کلمه «عرف» است که به معنی امر شناخته شده در یک جامعه و امر مقبول و پذیرفته شده است و به این لحاظ کلمه معروف به امر شایسته نیز گفته می‌شود، از آن‌جا که در هر عرف و معروفی هر کدام از مراحل شناخت، پذیرش و شایستگی به صورت یک فرایند اجتماعی در طول زمان محقق می‌شود و در روابط اجتماعی در اعمال آحاد جامعه ظاهر می‌گردد، ناگزیر با عقل عملی گره می‌خورد، زیرا عقل عملی همان ادراکات جمعی است که باور و اذعان نسبت به آن‌ها در رفتار جامعه بروز می‌کند؛ فلاسفه عرف‌ها و معروف‌ها را تجلی عقل عملی می‌دانند (عمیدزنجانی، ۱۳۹۲: ۱۸). کلان‌بودگی معروف به میزان گستردگی عقل عملی در جوامع بشری هست، همین امر باعث شده است ارتباط دقیقی میان عقل و معروف و مکنت شکل بگیرد، تا بر اساس عقل معروف شناخته بشود و به واسطه ابزارهای خویش در تحقق معروف تلاش کند که ثمره آن حفظ، تثبیت و گسترش کرامت انسانی است.

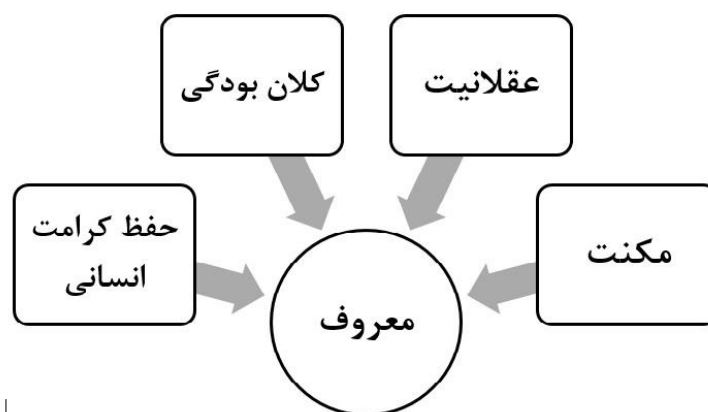
تأکید بر اجرای معروف از سوی مکنت‌یافتگان (حج: ۴۱)، بیانگر آن است که صاحبان مکنت به تناسب توان خود قادر به اجرای معروف بر اساس عقل و ابزارهای موجود خود هستند و در جامعه نمی‌توان کسی را یافت که توان اجرای معروف را نداشته باشد و انجام معروف بیرون از اراده و قدرت او بوده باشد. معروف امری است که گروه‌های مختلف به میزان توان و تمکن خود می‌توانند مجری معروف و بلکه آمر به معروف و ناهی از منکر باشند.

افزون بر عمومیت و شمولیت مجریان و عاملان و آمران به معروف، متعلق معروف نیز شمولیت دارد. معروف تنها به امر خاصی اختصاص ندارد؛ بلکه در همه امور زندگی می‌توان مصداقی از آن یافت. دال بر این مطلب آیات زیر است: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۲۸) و مانند همان وظایفی که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به سود آنان بر عهده مردان است؛ «قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا» (نساء: ۵) با آنان سخنی پسندیده بگویید؛ «فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۶) باید مطابق عرف از آن بخورید؛ «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء: ۱۹) با آن‌ها به شایستگی رفتار کنید؛ «قُلْ لَا تُفْسِدُوا طَاعَةً مَّعْرُوفَةً» (نساء: ۵۳) بگو: سوگند نخورید. اطاعتی پسندیده بهتر است.

تعدد این مسائل گستره معروف را نشان می‌دهد، به این معنا که معروف را تنها در اموری خاص نباید دنبال کرد؛ بلکه معروف در امور گوناگون فردی، خانوادگی، اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، و عبادی جاری است و انسان باید در تمام اعمال و رفتار و کردار و گفتار خود مجری معروف باشد. آنچه معروف را به آستانه مفاهیم تمدنی می‌کشاند و آن را به یک مفهوم کلان تبدیل می‌کند، همین عمومیت درک معروفیت معروف، شمولیت عامل معروف و فراگیر بودن مصداق و متعلق معروف است که آن را در شکل دهی به کلان‌ترین نظام مناسبات انسانی مهم می‌کند (بابایی، ۱۳۹۹: ۳۱۱). از این رو خود مکنت و تمکن هم به اندازه عمومیت و شمولیت همه این معروف‌ها عام و فراگیر است، چرا که معروف یکی از قابلیت‌ها و کارکردها مکنت به شمار می‌آید، بنابراین این توسع در معنا و کارکرد اولاً و بالذات به قابلیت‌های مکنت و تمکن برمی‌گردد و ثانیاً و بالعرض به معروف‌های متعلق مکنت. به طور خلاصه می‌توان گفت بزرگ‌ترین معروف در عصر حاضر ساختن تمدن

نوین اسلامی است که اگر این پروسه تمدن‌سازی محقق بشود همه معارف و معروف‌های دیگر را می‌تواند محقق کند و جلوی خیلی از منکرات را بگیرد و میزانی کلان و جهان شمول برای تحقق ساختارهای معروف‌ساز و از بین بردن ساختارهای منکرساز خواهد شد. از این رو توجه به مسئله مکنت و تمکن در زمین و قابلیت‌های تمدن‌سازی آن در پرتو عقلانیت و حیانی ضروری می‌نماید و می‌تواند منجر به شکوفایی تمدنی اسلامی و الهی با شاخصه‌هایی متفاوت از دیگر تمدن‌ها بشود. در نهایت شیوه‌های بودن در تمدن نوین اسلامی بر اساس شناخت، ترویج و تضمین معروف در جهان است که آن هم از طریق عقلانیت و حیانی میسر است.

نمودار معروف و قابلیت‌های تمدنی آن



۹. کارکرد "مکنت" در پرتو عقلانیت و حیانی در جهت ایجاد وحدت تمدنی

وحدت اسلامی و همبستگی به معنای هماهنگی میان اجزای تشکیل دهنده نظام سیاسی و اجتماعی در جهان اسلام یکی از مؤلفه‌های اقتدار و امنیت در جهان اسلام برشمرده می‌شود. افزایش ضریب وحدت و همبستگی اسلامی باعث کاهش

تهدیدات جهان اسلام می‌شود. به همین دلیل، بسیاری از کشورهای جهان اسلام با این مسئله مواجه هستند که با وجود اختلافات وسیع و عمیق قومی، مذهبی و فرهنگی چگونه می‌توان از بروز بحران‌های تهدیدکننده هویتی و در صورت بروز این بحران‌ها، آن را مدیریت کرد.

یکی از اساسی‌ترین عناصر و پیش‌شرط‌های ضروری دستیابی به وحدت اسلامی، «هویت اسلامی» است. هویت اسلامی نوعی احساس تعلق و تعهد مسلمانان به رموز و نهادهای فرهنگی شامل هنجارها، ارزش‌ها، دین، ادبیات و تاریخ مشترک است که موجب تمایز آنان از دیگران می‌شود (عرفان، ۱۴۰۱: ۵). بی‌شک درک رابطه هویت اسلامی و وحدت اسلامی می‌تواند دست مایه فکری مناسبی برای حل مشکلات فعلی جهان اسلام فراهم سازد؛ چرا که سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های معطوف به هویت اسلامی می‌تواند نقش مؤثری در تحکیم وحدت اسلامی ایفا کند. از همین‌جاست که اهمیت آموزه مکتب در قرآن مشخص می‌شود، چرا که این کلیدواژه قرآنی رمزی است برای ایجاد هویت و وحدت اسلامی در پرتو ابزارهای لازم از جمله عقل و عقلانیت و حیانی است.

هویت به معنای هستی و وجود است؛ چیزی که وسیله شناسایی فرد باشد؛ یعنی مجموعه خصایل فردی و خصوصیات رفتاری که از روی آن، فرد به عنوان یک کارگروه اجتماعی شناخته شود و از دیگران متمایز گردد، بنابراین خودآگاهی از «هستی ما» با آگاهی از «هستی دیگران» همراه است. «ما» و «بیگانگان» دو روی یک سکه‌اند و یکی بدون دیگری بی‌معناست (زهیری، ۱۳۹۸: ۴۰)، بر اساس همین هویت مشترک هست که وحدت شکل می‌گیرد، از این‌رو وحدت یکی از شاخصه‌های

تمدن محسوب می‌شود که بر پایه عقل و عقلانیت بنا می‌شود، بر همین اساس است که برخی اندیشمندان معتقدند: «عقل، مایه وحدت و جهل پایه اختلاف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱۹/۳۳). عقلانیت و حیانی هویتی مشترک را ایجاد می‌کند که هستی ما را از هستی دیگران متمایز می‌کند و بر محور آن هویت، وحدتی تمدن‌ساز را شکل می‌دهد. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است، وحدت از درون خود انسان شروع می‌شود و در مرحله بعد به جامعه سرایت می‌کند و جامعه‌ای منسجم و متحد شکل می‌گیرد و اساس این شکل‌گیری وحدت از درون انسان را هم، مبتنی بر پیروی از عقل و عقلانیت می‌داند و چنین می‌فرماید: «باید به پاسخ این پرسش پرداخت که وحدت صحیح در کدام قلمرو قرار دارد و تفرقه و کثرت مذموم به کدامین حوزه وجودی انسان بازمی‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۶۸). «قول به سلسله مراتب هستی از وحدت، بساطت و اجمال صرف تا کثرت، ترکب و تفصیل محض، از نتایج نظریه وحدت تشکیکی حقیقت وجود است که در حکمت متعالیه صدرایی مبرهن است» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۴-۲۲۶).

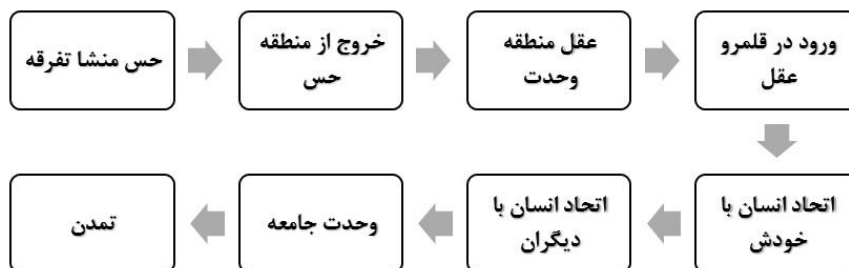
آیت‌الله جوادی آملی تفرقه و کثرت را، برخاسته از طبیعت و منطقه حس می‌داند، چرا که همه چیز در این منطقه از یک دیگر متمایز و جداست و این از خواص طبیعت است، مثلاً در یک گلستان، گل‌ها و رنگ‌های متفاوت را می‌بیند؛ اما هیچ‌یک از این رنگ‌ها را نمی‌شنود و یا نمی‌چشد و این، از آن‌روست که قلمرو هستی در نشئه حس، هم برای حواس و هم برای محسوس‌ها کاملاً محدود است و این محدودیت، تفرقه میان حوزه عملی حواس را به دنبال دارد؛ پس در این بخش، از وحدت عوامل ادراک و نیز اشیای متعلق ادراک، خبری نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶۹).

یکی از ابزارهایی که مکنت در اختیار انسان قرار می‌دهد عقل است، «در قلمرو عقل، هیچ نوع تفرقه و کثرت راه ندارد و بوییدنی آن، عین شنیدنی و این دو، عین چشیدنی و لمس کردنی است، این بخاطر آن است که عقل موجودی مجرد است و برای مجرّد، محدودیتی زمانی، زمینی، ابزاری و... نیست» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۱۷۱). هر چه انسان، به نشئه عقل نزدیک‌تر باشد، کثرت و تفرقه در وجود او کمتر و حیات‌اش به مقام وحدت، نزدیک‌تر است. وحدت جامعه را در گرو رها شدن از تفرقه درونی تک‌تک افراد جامعه می‌داند و معتقد است کسی که با خویش ناهماهنگ است، چگونه می‌تواند با دیگران متحد باشد؟ (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۱۷۲)، نفس انسان نیز با حضور صورت‌های مختلف، وحدت خویش را داراست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۷/۱) بنابراین خدای متعالی بیش از یک روح واحد در انسان نیافریده است، و سایر مراتب مانند قوا و درجات گوناگون حقیقت واحد هستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۴۷۵/۵)، انسان واجد هویت واحدی است که این وجود واحد، از مراتب متعددی از قبیل مجاری ادراکی و تحریکی برخوردار است. هماهنگ‌کننده این مراتب، نفس انسانی است که در عین وحدت، جامع درجات متفاوت است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۲۴/۲).

انسان در ذیل چنین وحدتی، توانایی دارد تا بین اندیشه علمی و انگیزه عملی ارتباط برقرار کند، در بین مراتب مختلف اندیشه نیز چنین هماهنگی و ارتباط برقرار کند، یعنی در بین مراتب مختلف ادراکی نظیر احساس، تخیل، توهم و تعقل هماهنگی ایجاد می‌کند و نیز درجات عملی از جذب و دفع تا شهوت و غضب و یا تولی و تبری را مرتبط کند و در پرتو رهبری عقل عملی هدایت کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۲۵/۲)،

بنابراین اگر انسانی همه ظرفیت‌های خویش را در خدمت عقل به کار بندد، وهم و خیال، شهوت و غضب در عقل عاقل باشد، وی انسانی فرشته‌خو می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۸/۲). در نتیجه برای وحدت جامعه، باید احاد افراد جامعه در درون خودشان به وحدت رسیده باشند و رسیدن وحدت در درون افراد، در گرو رها شدن از طبیعت و منطقه حس و وارد شدن به قلمرو عقل است، در این صورت است که ابتدا وحدت، در درون انسان شکل می‌گیرد، همانگونه که نفس و روح آدمی وحدت و حقیقت واحدی را دارا هستند و پس از آن به جامعه سرایت می‌کند و در نهایت جامعه‌ای متحد و فرشته‌خو شکل می‌گیرد که اساس آن را عقل و عقلانیت تشکیل می‌دهد و این جامعه از ثمرات مکنت الهی در زمین است که ابزار لازم را جهت تمدن‌سازی در اختیار دارد و می‌تواند زمینه زندگی بهتر را برای مردم فراهم کند.

نمودار فرایند به وحدت رسیدن جامعه از نظر گاه آیت‌الله جوادی آملی



چنین عاقلانی، در وجود خویش برخوردار از وحدت و نسبت به جامعه انسانی و عقلانی، در وفاق کامل‌اند؛ زیرا خواسته‌های درونی آنان، تحت نظارت عقل، کاملاً تعدیل شده و بیرون از این حوزه وحدت و عینیت حقایق، خواسته و خواهشی ندارند، تا با خود یا دیگران دچار درگیری و تزاخم شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۳).

از این رو، قرآن کریم علت تفرقه و تشّت را به روشنی، عدم عقل می‌خواند و ملت پراکنده و دارای اختلاف و تفرق و تشّت، عاقل نیست و خواست‌ها و هواهای پراکنده، آنان را بسان شتری بی‌ساریان ساخته و عقال و زانوبندها را برداشته است و برای این جامعه، سرانجامی جز هر سو رفتن و با هم درگیر شدن نیست. پس آن‌که عاقل نیست، با خود متحد نیست و کسی که با خود متحد نباشد، چگونه می‌تواند، عامل اتحاد جامعه باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

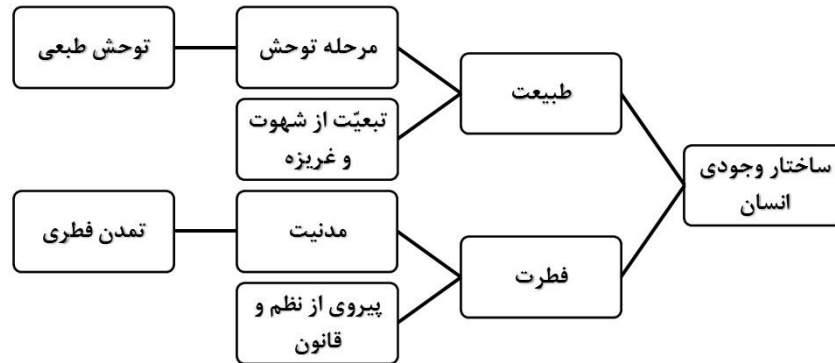
در توضیح این مطلب باید گفت، کسی با خود متحد است که به ندای عقل‌اش گوش دهد و بر طبق آن، زندگی عاقلانه‌ای داشته باشد و کسی که بتواند عاقلانه زندگی کند، در واقع با عقل خود متحد شده است و این شخص عاقل، که اینچنین با خود متحد شده است، می‌تواند عامل وحدت جامعه نیز باشد. حالا اگر تك تك افراد جامعه به این مرحله راه یابند، وحدتی گسترده در جامعه ایجاد می‌شود و در پرتو وحدت هست که تمدن قدرت‌پیدایی و پایایی دارد و هویتی واحد را به جامعه عرضه می‌کند. بنابراین جامعه‌ای را که خدای سبحان اراده علو و برتری آن را کرده باشد، با اعطای مکنت از سوی خویش، آن جامعه را به مرحله عقلانیت می‌رساند و کنشگران اصلی آن جامعه عاقلانی خواهند بود که هویتی واحد در سایه تمدنی الهی خواهند یافت و با ابزارهای لازم این هویت را بسط و گسترش می‌دهند و این همان مکنت‌یافتگانی است که در سورم مبارکه حج (حج: ۴۱) با آن اشاره شده است.

تعاون و همکاری از مشخصات تمدن دینی در پرتو عقلانیت و حیانی محسوب می‌شود: وقتی انسان، چشم بصیرت می‌گشاید و به فرجام پیروی از هوا می‌نگرد، به حکم و داوری عقل، لزوم تعاون و همکاری با دیگران را درمی‌یابد و نیاز به قانون و استخدام متقابل را ادراک می‌کند. او با کمک عقل، کمالی را ادراک می‌کند که فقدان و نبودش را نقصی در خود می‌یابد و وجودش را محتاج نیل بدان می‌داند. او با شناخت آن کمال، ضرورت برخورداری از هدایت الهی و تبعیت از احکام

آسمانی را نه تنها در زندگی اجتماعی، بلکه در همه رفتارهای فردی و شخصی خود ادراک می‌کند، از این رو عقل، همان موهبت الهی است که در پرتو خود، ضرورت وحی، رسالت و لزوم پیروی از آن را فراروی انسان می‌نهد و به این ترتیب، آدمی را از مرحله «طبع» که مرحله توحش و تبعیت از شهوت و غریزه است، به مرحله «فطرت» که مرحله مدنیت و پیروی از نظم و قاعده است، سوق می‌دهد. چنین انسانی که یاد خدا تمام ذهن و فکرش را به خود مشغول داشته است، به تحوّل دست می‌یابد که براساس آن، تمام افعالش در حدّ تسبیح و تقدیس است. این تحوّل، همان تبدّل «توحش طبیعی» به «تمدن فطری» است، پس انسان متمدن، همان انسان الهی است که در عین عمل و رفتار اجتماعی و فردی خود، جز با خدا سخن نمی‌گوید و جز با او زیست نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

انسان با تبعیت از عقل و شرع، انسان بالفعل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۴/۵)، روی آوردن انسانی که عقل بالفعل شده است، به جامعه برای تأمین کمال‌های عقلی و اغراض فطری است. غرض چنین انسان‌هایی از زندگی اجتماعی، ایثار، احسان و یا خدمتی برتر از آن نسبت به دیگران است. این گروه افراد که از توحش و استخدام رسته‌اند، همان متمدن بالفطره هستند که طبیعت و نشئه حیوانی در پرتو عقل و فطرت فعال است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۹۳). چنین انسان‌هایی همان مکنت یافتگانی هستند که خدای متعالی در سوره مبارکه حج (حج: ۴۱) به آن‌ها اشاره می‌کند که در پرتو عقل فعال به خدمات فاخری مانند اقامه نماز، ایتای زکات، امر به معروف در جامعه با ساختارسازی و نهادسازی‌های مناسب و متناسب می‌پردازند. به تعبیر جیکوبسن مسئله اصلی تمدن رشد انسان‌ها هست (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹)، از این رو تمدنی هم که بر اساس آموزه مکنت در قرآن پی‌ریزی می‌شود، مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی انسان هست که در نهایت به دنبال رشد حقیقی انسان در پرتو آورده‌های وحیانی و عقلی بارور شده در سایه دین و قرآن هست.

نمودار ساختار وجودی انسان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی



نتیجه‌گیری

هدف نهایی از نزول قرآن کریم، همانا عاقل شدن انسان، در هر دو بخش نظر و عمل می‌باشد و اندیشه و دانش وسیله و از مقدمات عاقل شدن است؛ هر تمدنی با سطحی از عقلانیت تناسب دارد و تمدن برآیند عقل نظری و عقل عملی و ابتدای دومی بر اولی است. براین اساس عقل باید بر همه شئون زندگی اشرف داشته باشد. عقل در کنار نقل معتبر، چراغ راه هستند و راه، دین و شرع مقدس است، با پرتو افکنی عقل و نقل، راه روشن می‌شود و در مسیر هموار دین، می‌توان به قله‌های تمدن دست یافت. تمدنی که بر اساس عقلانیت شکل بگیرد، قدرت پایایی و پویایی دارد و روز به روز بالنده‌تر خواهد شد و اگر آن تمدن، از عقلانیت فاصله بگیرد، به جهالت و ضلالت دچار می‌شود، و در سرایشی سقوط و نابودی قرار خواهد گرفت. عقل به معنای وسیع آن، دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست.

نظریه عقلانیت و حیانی بیانگر تلازم و هماهنگی احکام و دستورات عقل و شرع

است و این همان نقطه عطف تمدن‌ساز در اندیشه و حیانی است که نقل و عقل را به عنوان دو بال وحی پذیرفته است و دین را به عنوان راه و صراط. دلیل عقلی چراغ است و دین به معنای جامع، صراط مستقیم و هرگز چراغ، قسیم صراط نخواهد بود. تمکین، قدرت بخشیدن و ابزار کار را در اختیار دیگری قرار دادن و راهنمایی کردن بر انجام کار است، یعنی خدای سبحان به انسان وسایل کارها را عطا می‌کند و به آنها در زمین قدرت می‌بخشد، تا نماز بگزارند و حقوق واجب مالی را ادا و حق (معروف) را احیا و ترویج کنند و باطل (منکر) را امانت و نفی کنند، از این رو کارکردهای مکنت در پرتو عقلانیت و حیانی - مانند احیا و اجرای معروف و ایجاد وحدت و هویت - مجال شکوفایی پیدا می‌کند و در آستانه تمدن‌سازی قرار می‌گیرد. عقل و عقلانیت از لوازم ضروری تمکین (مکنت) به شمار می‌آید، بنابراین میان تمکین‌های الهی و عقلانیت رابطه مستقیمی وجود دارد، یعنی اگر خدای سبحان به فرد یا افرادی مکنت داده است، به طور قطع یقین عقل و عقلانیت را برای مدیریت، اداره و پیشبرد امور هم به او عطا کرده است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، محقق عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۸۸) لسان العرب، بیروت: دارالجلیل.
۴. _____، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر.
۵. ارکون، محمد، (۱۹۹۹)، فکر الاصولی و إستحالة التأویل، نحو تاریخ آخر للفکر الإسلامی، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.
۶. _____، (۱۳۹۲)، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران: نگاه معاصر.
۷. بابایی، حبیب‌الله، (۱۳۹۰)، تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. _____، (۱۳۹۹)، تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. بن نبی، مالک، (۱۹۸۶)، شروط النهضة، قطر: وزارة الثقافة و الفنون و التراث.
۱۰. بیرو، آلن، (۱۳۶۷)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
۱۱. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۴)، نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام، نشریه معارج، ش ۱.
۱۲. پاکتچی، احمد، (۱۴۰۰)، روش‌شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۳. کلانتری، عبدالحسین، (۱۳۹۳)، معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیر وینچ، تهران: طه.
۱۴. گرونهام،
۱۵. گنجور، مهدی، (۱۳۹۹)، مبانی وجودشناختی توسعه و تعالی علوم بر پایه عقلانیت و حیانی با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی، دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، سال نهم، شمار اول.

۱۶. جابری، محمد عابد، (۱۳۸۹)، *تکوین عقل عربی*، ترجمه سید محمد آل‌عهدی، تهران: نسل آفتاب.
۱۷. _____، (۲۰۰۰)، *تکوین العقل العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۱۸. جعفری، محمدتقی، (زمستان ۱۳۸۹)، *علم و دین در حیات معقول*، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۹. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۹)، *چیستی تمدن*، ترجمه سید محمدحسین صالحی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۲۱. _____، (۱۳۸۶)، *وحی و نبوت در قرآن*، قم: اسراء.
۲۲. _____، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، ج ۲، قم: اسراء.
۲۳. _____، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، ج ۵، قم: اسراء.
۲۴. _____، (۱۳۸۶)، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۶، قم: اسراء.
۲۵. _____، (۱۳۸۰)، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۰، قم: اسراء.
۲۶. _____، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۲، قم: اسراء.
۲۷. _____، (۱۳۹۰)، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۴، قم: اسراء.
۲۸. _____، (۱۳۹۲)، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۸، قم: اسراء.
۲۹. _____، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، ج ۳۱، قم: اسراء.
۳۰. _____، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، ج ۳۲، قم: اسراء.
۳۱. _____، (۱۳۸۷)، *تفسیر تسنیم*، ج ۳۳، قم: اسراء.
۳۲. _____، (۱۳۹۰)، *تفسیر تسنیم*، ج ۴۰، قم: اسراء.
۳۳. _____، (۱۳۹۵)، *تفسیر تسنیم*، ج ۴۰، قم: اسراء.
۳۴. _____، (۱۳۹۶)، *تفسیر تسنیم*، ج ۴۱، قم: اسراء.
۳۵. _____، (۱۳۸۸)، *تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، فصلنامه اسراء، شماره ۲.
۳۶. _____، (۱۳۸۲)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۳۷. _____، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء.
۳۸. _____، (۱۳۸۷)، *انتظار بشر از دین*، قم: اسراء.
۳۹. _____، (۱۳۸۶)، *شمس الوحی تبریزی*، قم: اسراء.

۴۰. _____، (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، محقق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۴۱. _____، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، قم: اسراء.
۴۲. _____، (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش یکم و دوم از جلد ششم، تهران: الزهرا (س).
۴۳. _____، (۱۳۷۳)، اسرار الصلوة، قم: اسراء.
۴۴. _____، (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۴۵. _____، (۱۳۸۶)، رحيق مختوم، ج ۱، تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۴۶. _____، (۱۳۸۷)، عین النضاح (تحریر تمهید القواعد)، محقق حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۴۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴)، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم.
۴۸. خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۰)، حدیث ولایت، مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۹. حقی برسوی، (بی تا)، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۵۰. عرفان، امیرمحسن، (۱۴۰۱)، مرزشناسی هویتی تفسیر انتظار از نگرگاه کلان جریان‌های فکری و اندیشه‌ای، مشرق موعود، ش ۶۲.
۵۱. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۹۲)، تکملة فقه سیاسی، مباحثی پیرامون امر به معروف و نهی از منکر، تهران: خرسندی.
۵۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، قم: دفتر نشر الکتاب.
۵۳. زارع خفیری، ایوب، محمد نصیری، رمضان رضایی، جواد اسحاقیان (۱۴۰۱)، آموزه مکنت در قرآن و تبیین فرهنگی و تمدنی آن، فصلنامه تمدن پژوهی، سال دوم، شماره پنجم.
۵۴. دفتری، فرهاد، (۱۳۸۰)، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
۵۵. شاهجوئی، محمدامین، (۱۴۰۲)، نقش عقل و تفکر عقلی در شناخت قرآن به قرآن (مطالعه موردی: قرآن شناخت آیت الله جوادی آملی)، حکمت اسراء، سال چهاردهم، ش دوم.
۵۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵۹. _____، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: یزدی طباطبائی، فضل الله و رسولی، هاشم، تهران: ناصر خسرو.
۶۱. رضا، غلامی، (۱۳۹۶)، *فلسفه تمدن نوین اسلامی*، تهران: سوره.
۶۲. فلاح تفتی، فاطمه، (۱۴۰۱)، *مبانی و قواعد فقهی حاکم بر عقلانیت و همگرایی مسلمانان در تمدن نوین اسلامی*، دو فصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۵، ش ۲، صص ۱۵۵-۱۹۴.
۶۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق)، *کتاب العین*، ج ۳، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۶۴. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ق)، *مصباح المنیر*، ج ۲، قم: دار الهجرة.
۶۵. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: چ ششم: دار الکتب الاسلامیه.
۶۶. مصطفوی، سیدحسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۷. موحد، ضیاء، (۱۳۸۳)، *منطق و عقلانیت*، *مجله مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۵، دانشگاه تهران.
۶۸. موسوی خوئینی، سیداحمد، (۱۳۹۴)، *جستارهایی درباره عقلانیت*، تهران: ترجمان علوم انسانی.
۶۹. نوروزی فیروز، رسول، (۱۳۹۴)، *تمدن به مثابه سطح تحلیل*، *مجله نقد و نظر*، دوره بیستم، ش ۴.
۷۰. _____، (۱۳۹۷)، *تأثیر رویکرد تمدنی بر سیاست خارجی*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۷۱. یوکیچی، فوکوتساوا، (۱۳۷۹)، *نظریه تمدن*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: گبو.
72. Nasr, Seyyed Hossein (2009), "Civilizational Dialogue and the Islamic World," In: Al-Idrus Mohamed Ajmal Bin Abdul Razak (Ed.), *Islam Hadhari: Bridging Tradition and Modernity*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

تحلیل و بررسی ارتباط فراطبیعی افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی (با

تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی)

علی قدردان قراملکی*

محمدحسن قدردان قراملکی**

چکیده

بخشی از متون دینی از رابطه میان برخی از افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی خبر داده‌اند که این ارتباط به صورت عادی و با دانش‌های طبیعی و تجربی تبیین پذیر نیستند. با توجه به اصل علیت و تأکید دین بر عقلانیت، لازم و ضروری است تا به بررسی رابطه میان افعال انسان و آثار زیست محیطی و کیفیت تأثیر این افعال پرداخته شود، لذا هدف این تحقیق تبیین معقولیت رابطه برخی از افعال انسان با محیط زیست است که در ظاهر و به صورت عادی و طبیعی نامرتبط تلقی می‌شوند. برای نیل به این هدف، در این پژوهش مسأله محور نگارنده با تحقیق کتابخانه‌ای اطلاعات مورد نیاز را گردآوری کرده و با تحلیل عقلی و نقلی، مقایسه‌ای و انتقادی به تبیین و تحلیل مسأله و فروع آن پرداخته است. در این تحقیق با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی روشن شد، نه تنها امکان تأثیر افعال انسان‌ها در عالم طبیعت به صورت فراطبیعی و غیر عادی وجود دارد، بلکه این تأثیر فراطبیعی محقق هم شده است. صورت باطنی افعال انسان، نفس مجرد و خواست و اراده الهی از جمله علل و عوامل معنوی و فراطبیعی هستند که در پی افعال انسان، بر محیط زیست اثر گذاشته و موجب پیدایش آثار طبیعی زیست محیطی می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: ارتباط فراطبیعی، تأثیر افعال خیر و شر، تأثیر فراطبیعی، رابطه افعال انسان و محیط زیست، آیت الله جوادی آملی.

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تبریز. (a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir)

** استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

مقدمه

پیش از ورود به مسأله و بررسی رابطه فراطبیعی افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی بایسته است به نکات مقدماتی اشاره شود.

طرح مسأله

خدای سبحان مخلوقات مختلف و متعددی را آفریده و در میان آن‌ها قوانین و مقررات مختلفی قرار داده که از آن به نظام آفرینش یاد می‌شود. برای نمونه، آب سبب حیات و رشد گیاهان و جانوران است. خورشید موجب روشنایی و گرما و آتش سبب سوختن و از بین رفتن درختان و جنگل‌ها می‌شود.

انسان نیز یکی از مخلوقات باری تعالی است و در این نظام آفرینش قرار می‌گیرد. او و افعالش همانند دیگر مخلوقات دارای تأثیر و تأثر در عالم هستند، بنابراین چنان‌که آب در طبیعت اثر گذاشته و موجب زندگی می‌شود و از آفتاب تأثیر پذیرفته و تبخیر می‌شود، انسان و افعال او نیز در طبیعت و محیط زیست موثر (تأثیرگذار و تأثیرپذیر) است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۸۵-۱۸۶)

در متون و منابع دینی بر این ارتباط و تأثیر افعال انسان بر محیط زیست تأکید شده است. با بررسی این دسته از متون دینی مشاهده می‌شود در برخی از آن‌ها رابطه انسان و محیط زیست به گونه‌ای گزارش شده که دانشمندان طبیعی آن را تأیید کرده و رابطه مذکور را متوجه می‌شوند.

درختکاری (مفضل، بی‌تا: ص ۸۶)، رعایت نظافت و بهداشت محیط زیست (پاینده، ۱۳۸۲: ص ۳۹۱)، حفظ هوای پاک (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۳۲) و ... از جمله افعال نیکی هستند که در متون دینی به آن‌ها سفارش شده و علوم طبیعی

و تجربی نیز تأثیرشان بر محیط زیست را درک می‌کنند. همچنین در متون دینی از انجام برخی افعال زشت نهی شده که بر محیط زیست صدمه وارد می‌کنند. قطع درختان مفید (اعم از میوه، سایه و دیگر منافع آن) مکروه و بلکه حرام است. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۵، ص ۲۶۴) از زیاده روی و اسراف در مصرف آب نهی شده است.^۱ (فیض کاشانی، ۱۳۸۹ق: ج ۳، ص ۱۸۷) آلوده کردن محیط زیست نیز از افعال ناپسندی است که در متون دین به نکوهش آن پرداخته شده (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۲۹۳) و تأثیر منفی آن بر محیط زیست به صورت عادی و طبیعی قابل تبیین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۲۶۹-۲۷۰)

بخش دیگری از متون دینی به تأثیر برخی از افعال خاص در محیط زیست پرداخته‌اند که تبیین و تحلیل این ارتباط در ظاهر و مطابق قوانین طبیعی ممکن نیست. این آثار از منظر علوم طبیعی و تجربی قابل تبیین نبوده و چه بسا مخالف علیت تلقی شوند، از این رو در نگاه بدئی و از دیدگاه دانشمند تجربی و طبیعی، آثار بیان شده در متون دینی غیر معقول و خلاف واقع هستند.

این در حالی است که دین تأکید ویژه‌ای بر عقلانیت، تعقل و نظام علیت دارد و بسیار بعید به نظر می‌رسد که به مسأله‌ای غیر منطقی در ابعاد گسترده پرداخته باشد، بنابراین ضروری است تا به این مسأله پرداخته شود تا مشخص شود آیا تعارض و تضاد یاد شده ثابت است و یا تعارضی بدئی است که منشأ آن عدم توجه همه جانبه به مسأله می‌باشد؟

فرضیه این تحقیق آن است که، آثار غیر عادی و غیر معمول افعال انسان که در متون

۱. اعراف (۷): ۳۱.

دینی به آن‌ها پرداخته شده، به سبب لزوم سنخیت میان علت و معلول ناظر به ساحت معنوی و باطن افعال انسان‌ها می‌باشند. با توجه به ناشناخته بودن ابعاد باطنی افعال، رابطه میان فعل انسان و نتایج بیان شده در متون دینی، عجیب و در ظاهر نامعقول به نظر می‌آید؛ لیکن با شناخت این ابعاد و توجه به آن‌ها، نه تنها آثار یاد شده نامعقول نخواهند بود، بلکه به حکم عقل (تخلف معلول از علت) این آثار باید از فعل انسان ظاهر شوند، لذا تمام آثار بیان شده در متون دینی از قانون علیت تبعیت کرده و علوم طبیعی و تجربی به دلیل عدم دسترسی به این علل و عوامل از ادراک آن عاجز هستند. به دیگر سخن منحصر دانستن عوامل موثر در محیط زیست به عوامل مادی و طبیعی، موجب شده تا متون دینی که آثار خاصی را برای افعال انسان تبیین کرده‌اند، در تضاد با علم و دانش به نظر برسند؛ لیکن این انحصار تمام نیست و موجودات مجرد و غیر مادی نیز در عالم تکوین و محیط زیست موثر هستند. چنان‌که خدای متعالی افعال و امور آسمان‌ها را به مدبرات مستند کرده که از جمله آنان فرشتگان هستند: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا»^۱ از آن‌جا که این مدبرات و فرشتگان مجرد و غیر مادی هستند، روشن می‌شود مجردات در عالم ماده دارای تأثیر هستند. (همو، ۱۳۸۶ «ج»: ج ۸، ص ۲۳۰)

براین اساس، تضادی بین دین و علم نیست و تعارض مذکور بدئی بوده و با تأمل دقیق در نظام آفرینش، نه تنها تعارضی یافت نشده، بلکه متون دینی از منظر دقیق عقلی و فلسفی به بررسی روابطی پرداخته که خارج از حیطه ادراکی علوم طبیعی و تجربی هستند، بنابراین علوم طبیعی در خصوص روابط خاص و غیر عادی میان

۱. فصلت (۴۱): ۱۲.

افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی ادراکی نداشته و ساکت هستند.

در این تحقیق با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی به تبیین و تحلیل مسأله مورد بحث پرداخته شده است، چراکه اگرچه مسأله حاضر، مسأله‌ای است که منشأ و خواستگاه آن نقل و متون دینی است؛ اما برای تحلیل آن باید در کنار روش نقلی، از روش عقلی و فلسفی بهره برد. با توجه به آن که آیت الله جوادی آملی فیلسوف و حکیمی متأله و مفسر و دین‌شناسی خبره می‌باشد که به مسأله توجه داشته و ذیل آیات قرآن کریم به تفسیر و تبیین مسأله پرداخته و اثر مستقلی با نام «اسلام و محیط زیست» نیز نگاشته است، بر آن شدیم تا با محوریت و تکیه بر آراء این اندیشمند فرزانه به تحلیل مسأله بپردازیم.

پیشینه تحقیق

مسأله علل و عوامل معنوی و تأثیر فراطبیعی افعال انسان از دیرباز مورد پذیرش افراد مختلف بوده و در ادیان الهی نیز بدان تصریح شده است. در متون دینی اسلامی نیز به برخی از این علل اشاره شده است و بزرگانی چون شیخ صدوق با تدوین کتاب علل الشرایع و ثواب الاعمال و عقاب الاعمال به جمع‌آوری این متون و به ویژه روایات پرداخته‌اند. همچنین مفسران گران‌قدر در ذیل آیاتی که آثار فراطبیعی را به افعال انسان‌ها نسبت می‌دهند (نظیر معجزات، شکرگزاری و وفور نعمت‌ها و...) به بحث دخالت و تأثیر عوامل غیبی اشاره داشته‌اند.

براین پایه، با توجه به آن که این بحث ریشه در متون دینی دارد، محققان فراوانی به صورت کلی و در لابه‌لای آثار خویش به آن اشاره داشته‌اند؛ لیکن نگارنده پس از فحص فراوان، اثری که به صورت مستقل به این مسأله و به ویژه بر تأثیر فراطبیعی

افعال انسان بر محیط زیست اختصاص داشته باشد، مشاهده نکرد. البته در برخی نوشتارها به صورت موردی و به فعل خاصی اشاره شده که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

الف. کتاب‌ها

۱. «غیب و زندگی» تألیف محمد عرب‌صالحی: در این کتاب به تأثیر عوامل و اسباب معنوی در پدیده‌های مادی پرداخته است. البته تأکید این اثر بر نتایج و پیامدهای مسأله و نه تبیین و چگونگی تأثیر و رابطه میان افعال انسان و آثار در ظاهر نامرتبط است.

۲. «امدادهای غیبی در زندگی بشر» تألیف شهید مطهری: در این اثر از تأثیر عوامل غیبی در زندگی فردی و اجتماعی سخن به میان آمده است. این کتاب بیشتر در صدد انکار مادی‌گرایی بوده و کمتر به تأثیر افعال انسان در عالم تکوین و چگونگی آن پرداخته است.

۳. «اسلام و محیط زیست» تألیف آیت الله جوادی آملی: در این اثر به تبیین رابطه میان افعال انسان و محیط زیست پرداخته شده است. این اثر ناظر به نقش انسان بر محیط زیست است و کمتر به چگونگی و کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر محیط زیست پرداخته است، از این رو ضروری است تحقیق دیگری در تکمیل این کتاب ارزشمند انجام شود.

ب. مقالات

۱. «تأملی در قوانین فرامادی پیشرفت بر اساس سنت‌های اجتماعی الهی» تألیف قاسم ترخان: در بخشی از این تحقیق آثار و نتایج فراطبیعی افعال انسان‌ها که در متون

دینی بیان شده‌اند، دسته‌بندی و فهرست شده‌اند و کمتر به کیفیت و چگونگی اثرگذاری آن‌ها پرداخته شده است.

۲. «علل معنوی و چالش‌های پیش رو در اسلامی سازی علوم» به قلم قاسم‌ترخان: در این تحقیق از تأثیر عوامل معنوی و غیبی بر عالم تکوین گزارش داده شده است. البته این تأثیر اختصاصی به افعال انسان نداشته و مولف این اثر به صورت کلی از تأثیر فراطبیعی حکایت می‌کند. همچنین این بحث به عنوان مقدمه‌ای برای اسلامی سازی علوم مطرح شده است، از این رو به تفصیل، چگونگی و کیفیت تأثیر بیان نشده است.

۳. «جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی» تألیف قاسم‌ترخان و محمدرضا بهزادی مقدم: در این تحقیق نیز بحث تأثیر افعال انسان به صورت مقدمی بیان شده است.

۴. «بررسی امداد غیبی در زندگی بشر از دیدگاه علامه طباطبائی» به قلم حبیب‌الله مولایی‌نژاد و سیما سعیدی‌پور: نویسندگان در این نوشتار به دسته‌بندی برخی از آیات و روایاتی که از تأثیر عوامل غیبی در زندگی حکایت دارند پرداخته‌اند؛ اما از کیفیت و چگونگی این تأثیر سخنی به میان نیامده است.

نوآوری تحقیق

این تحقیق از جهات مختلفی دارای نوآوری می‌باشد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.
الف. نوآوری در موضوع: همان طور که بیان شد، نگارنده پس از فحص فراوان اثر مستقلى در تبیین رابطه فراطبیعی افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی مشاهده نکرده است، از این رو این مسأله برای نخستین بار و به صورت مستقل در این نوشتار

مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

ب. نوآوری محتوایی: مسأله تأثیر عوامل معنوی به صورت کلی و در برخی آثار فلسفی مورد اشاره قرار گرفته است؛ لیکن به صورت خاص و بررسی تأثیر فراطبیعی افعال در محیط زیست هیچ تحقیقی مشاهده نشده و در این نوشتار برای نخستین بار و در تحقیقی مستقل، با تکیه بر مبانی و اصول عقلی و نقلی مسأله، به تطبیق قواعد و اصول کلی بر افعال انسان پرداخته شده است. این گونه بحث و بررسی مسأله، مسبوق به سابقه نبوده و محتوایی جدید در این نوشتار ارائه شده است.

ج. نوآوری در ساختار: محتوای جدید این نوشتار در ساختاری جدید ارائه شده است. مسأله حاضر در سه بخش امکان سنجی، تحقق سنجی و مصداق سنجی مورد ارزیابی و بررسی قرار گرفته است.

د. نوآوری در تطبیق مصادیق: در این نوشتار پس از تبیین کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر محیط زیست، به صورت موردی به کیفیت و چگونگی تأثیر برخی افعال موثر بر محیط زیست پرداخته شده که در متون دینی به آن‌ها اشاره شده است.

امکان سنجی تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر محیط زیست

در گزاره‌های دینی از رابطه میان برخی افعال و محیط زیست حکایت شده که در نگاه بدئی و از منظر علوم طبیعی قابل تبیین و تحلیل نیستند. برای نمونه، ایمان و تقوا عامل نزول برکات آسمانی و زمینی^۱ و استغفار و توبه سبب نزول باران معرفی شده است.^۲ این در حالی است که از نگاه یک کارشناس هواشناسی بارش و عدم

۱. اعراف (۷): ۹۶.

۲. هود (۱۱): ۵۲.

بارش باران منوط به وجود ابرهای باران‌زا و سامانه‌های بارشی است و او ارتباط میان توبه و بارش باران را درک نمی‌کند.

پس از مشاهده این مسأله و پیش از بررسی عوامل موثر در محیط زیست و در مثال یاد شده بارش باران، سوالی در ذهن ایجاد می‌شود که آیا تأثیر فراطبیعی در محیط زیست ممکن است و یا آن‌که افعال انسان صرفاً دارای تأثیر طبیعی هستند و تأثیر فراطبیعی اساساً ممکن نیست و به تبع واقع نیز نخواهد شد؟ در پاسخ به این سوال مکاتب فکری مختلف به سبب اختلافات مبنایی و تمسک به ادله متفاوت، پاسخ‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که در ادامه به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

عدم امکان تأثیر فراطبیعی در محیط زیست

ماتریالیست‌ها و ماده‌باوران به انکار تأثیر فراطبیعی افعال انسان در محیط زیست پرداخته و آن را ممکن نمی‌دانند، چراکه تأثیر فراطبیعی فرع بر وجود موجودات فراطبیعی و ابعاد معنوی و فرامادی در افعال انسان است که ماده‌باوران منکر چنین موجوداتی هستند، بنابراین این گروه به سبب عدم پذیرش فراماده و مجردات، به تبع منکر هر گونه تأثیر غیبی و فراطبیعی هستند. (مطهری، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۵۷۴)

طبق این دیدگاه گزاره‌های دینی که از تأثیرات خاص و غیر معمول افعال انسان در عالم تکوین حکایت دارند، غیر قابل تبیین و در تضاد و تعارض با دین خواهند بود.

تحلیل و بررسی

دیدگاه ماده‌باوران مبنی بر عدم امکان تأثیر فراطبیعی در محیط زیست به هیچ وجه قابل پذیرش نبوده و از اشکالات متعددی رنج می‌برد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف. عدم پابندی به روش تجربی: ماده باوران کسب علم و معرفت را در روش تجربی منحصر دانسته و معتقدند طبق این روش هرچه از طریق حواس و ابزارهای حسی ادراک شود، قابل پذیرش و هرچه این گونه نباشد غیر قابل پذیرش است. این درحالی است اعتبار روش تجربی محدود به مسائل حسی و تجربی است و به غیر آن دسترسی ندارد تا درباره آن نفی و اثباتاً اظهار نظر نماید، بنابراین مقتضی روش تجربی سکوت و عدم قضاوت در خصوص امکان و عدم امکان وجود مجردات و موجودات فراطبیعی و به تبع تأثیر آنان است.

آیت الله جوادی آملی در تبیین این نکته می نویسد:

اگر يك فيزيكدان بگويد من به استناد حس و تجربه ثابت كردم كه عالم مبدأ و خالقى دارد، به او گفته مى شود حكم شما اشتباه است و اگر بگويد ثابت كردم كه عالم مبدئى ندارد، به او گفته مى شود داورى شما باز هم اشتباه است، زيرا اساساً با ابزاری كه وی در دست دارد؛ يعنى حس و تجربه حتى حق سخن گفتن شك آميز در اين وادی های غیرتجربی را ندارد، چه رسد به این كه بخواهد قاطعانه چیزی را نفی یا اثبات كند. درست به این می ماند كه كسی بخواهد با ترازویی كه مناسب توزین سبزی و میوه است، وزن سلسله جبال البرز را بسنجد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ هـ: ص ۱۰۷-۱۰۸)

ب. عدم انحصار روش معرفت به روش تجربی: برخلاف ادعای ماتریالیست ها، تنها راه کسب معرفت و شناخت روش تجربی نبوده و دیگر روش ها نظیر روش عقلی، نقلی و شهودی نیز در معرفت شناسی معتبر هستند. دانشمندان در علوم مختلف از روش عقلی بهره فراوانی می برند که می توان آن ها را به عقل تجربی،^۱ عقل نیمه تجربیدی^۲ و عقل ناب^۳ تحلیل کرد. (همو، ۱۳۸۶ هـ: ص ۲۵) همچنین مردم در

۱. عقل تجربی معمولاً در علوم تجربی و انسانی مورد استفاده قرار می گیرد.

۲. عقل نیمه تجربیدی معمولاً در علم ریاضی مورد استفاده قرار می گیرد.

۳. عقل ناب معمولاً در عرفان نظری مورد استفاده قرار می گیرد.

زندگی روزمره خود با تحلیل عقلی به تحلیل و برنامه ریزی زندگی خویش مشغول هستند. ماده باوران برای بطلان این روش‌های معرفتی دلیلی ارائه نداده و صرفاً ادعایی دارند که خود نیز به آن پایبند نبوده و در تحلیل داده‌های تجربی و حسی از روش عقلی بهره می‌برند. چنان‌که به موجب عدم مشاهده و دسترسی تجربه به فراماده، حکم دائمی و همیشگی بر نیستی و نبود فراماده می‌دهند!

ج. موارد نقض: موارد نقض فراوانی در رد مبنای ماده باوران مبنی بر عدم وجود موجودات فراطبیعی و عدم تأثیر آنان در عالم هستی و به ویژه در محیط زیست قابل مشاهده است. شفاء بیمارانی که پزشکان از آن قطع امید کرده‌اند. استجاب دعا و پذیرش نماز استسقاء و بارش باران پس از آن و ... مواردی هستند که از وجود موجودات فراطبیعی در عالم هستی و همچنین تأثیر آنان حکایت دارند.

حاصل آن‌که، دیدگاه ماتریالیست‌ها و ماده باوران مبنی بر عدم وجود مجردات و موجودات فرامادی تمام نبوده و لذا نمی‌توانند از این طریق، عدم امکان تأثیر فراطبیعی در محیط زیست و سپس تعارض دین و علم را ثابت نمایند.

امکان تأثیر فراطبیعی در محیط زیست

حکما، متکلمان و دین‌داران بر امکان تأثیر فراطبیعی افعال انسان در محیط زیست قائل هستند. البته رهیافت‌های مختلفی در مسأله ارائه شده که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

متکلمان نقل‌گرا

متکلمان نقل‌گرا با انکار قاعده الواحد معتقدند که خدای سبحان که برترین موجود فراطبیعی است، می‌تواند به صورت مباحثی در عالم ماده و طبیعت تصرف نماید. این گروه افعال مباحثی فراوانی را به خدای سبحان نسبت داده و انکار آن را محدود سازی قدرت نامتناهی خدا می‌دانند، بنابراین همان‌گونه که آثار طبیعی افعال انسان به

خدا منسوب است، آثار فراطبیعی نیز به خدا نسبت داده شده و فعل مباشری خدا معرفی می‌شوند. (ایجی - میرسید شریف، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۸: ص ۷۸-۷۹)

متکلمان اشاعره نیز به سبب عدم پذیرش اصل علیت در مخلوقات و منحصر دانستن آن در وجود خدای متعالی و طرح قاعده عادت الله، تأثیر فراطبیعی را در وجود خدای متعالی منحصر دانسته و معتقدند خدای قادر، می‌تواند در عالم هستی به هر شکلی (اعم از طبیعی و فراطبیعی) اثر گذارد. دیگر موجودات نیز طبق عادت الهی در کنار افعال الهی حضور دارند؛ اما فاعل و موثر تمام پدیده‌های عالم هستی، خدای سبحان است. (اشعری، ۱۹۵۵م: ص ۷۲؛ ر.ک: نگارنده، ۱۳۹۹: ص ۱۳۱)

براین اساس، این گروه با تفکیک میان روش عقلی و نقلی و اهتمام بر روش نقلی، معتقدند آیات و روایاتی که از تأثیر فراطبیعی افعال انسان در محیط زیست حکایت دارند، به شکل ظاهری آن قابل پذیرش است و در صورت تعارض نیز دین و متون دینی مقدم می‌باشد.

تحلیل و بررسی

با وجود آن‌که متکلمان نقل گرا و ظاهر گرا بر امکان تأثیر فراطبیعی در محیط زیست باور دارند؛ لیکن به نظر می‌رسد رهیافت آنان ناتمام است که در ادامه به برخی از اشکالات این دیدگاه اشاره می‌شود.

الف. عدم انحصار روش معرفت به روش نقلی: همان‌گونه که در بررسی دیدگاه ماده باوران بیان شد، انحصار روش معرفتی به یک روش صحیح نبوده و دیگر روش‌ها نیز مفید معرفت و شناخت هستند. اگر چه روش نقلی، روش معرفتی مهم

و معتبری است؛ لیکن انحصار معرفت به آن ناتمام است و راه‌های عقلی، تجربی و شهودی نیز علم ساز هستند که در متون دینی نظیر «أَفَلَا يَعْقِلُونَ»^۱ و «أَفَلَا يَنْظُرُونَ»^۲ اعتبار آن‌ها مورد تأیید قرار گرفته است.

ب. صحت قاعده الواحد: با مراجعه با روش‌های معرفتی و به ویژه روش عقلی، روشن می‌شود که قاعده الواحد صحیح بوده و هیچ تضاد و تعارضی نیز با اصول و قواعد منقول در متون دینی ندارد. طبق قاعده الواحد، به سبب سنخیت میان علت و معلول، صدور افعال مختلف از یک فاعل، منوط به وجود ابعاد مختلف در آن فاعل می‌باشد. از آن‌جا که خدای متعالی بسیط محض و فاقد جهات است، صرفاً دارای یک فعل مباحثی و مستقیم است و تعدد افعال مباحثی، موجب نقص آن حضرت می‌شود؛ اما این به معنای عدم احاطه قدرت آن حضرت بر عالم هستی نبوده و خدای متعالی با واسطه و به صورت غیر مباحثی بر تمام عالم هستی قادر است و همه چیز زیر نظر اراده و قدرت خدای متعالی قرار دارد.

ج. بطلان قاعده عادت: یکی از مبانی و مقدمات دیدگاه متکلمان نقل گرا و به ویژه اشاعره، قاعده عادت الهی است که بطلان این قاعده امری روشن است، چراکه هر فردی در صورت مراجعه به وجدان و درون خویش، می‌یابد که فاعل افعال خویش است و در صورت اراده و خواستش افعالش پدیدار گشته و در صورت عدم تمایل فعلی از او صادر نمی‌شود. همچنین در صورت پذیرش قاعده عادت الهی، میان افتادن سنگی از بالای کوه و نماز خواندن و روزه گرفتن انسان مومن تفاوتی نخواهد بود و هر دو فعل الهی است که جاذبه زمین و اراده انسان صرفاً به صورت

۱. یس (۳۶): ۶۸.

۲. غاشیه (۸۸): ۱۷.

عادت در کنار این افعال الهی قرار گرفته‌اند. این درحالی است که خود اشاعره نیز این لازمه حرف خویش را نپذیرفته و حکم به برتری نماز بر دیگر افعال دارند. د. حل نشدن مشکل تعارض علم و دین: اگرچه این دیدگاه از امکان تأثیر فراطبیعی در محیط زیست دفاع می‌کند؛ لیکن پاسخی به مشکل تعارض علم و دین ارائه نکرده و بیشتر به آن دامن زده است، چراکه عامل و علت آثار بیان شده در متون دینی را، علل فراطبیعی و به ویژه خدای سبحان دانسته و نقشی برای علل طبیعی قائل نشده‌اند و این بدان معناست که دین علت وقایع را فرامادی و علم علت را مادی می‌داند و این باقی ماندن تعارض است.

حکما و متکلمان عقل گرا

حکما و متکلمان عقل گرا معتقدند تأثیر فراطبیعی در محیط زیست ممکن است؛ اما این تأثیر نه در عرض علل طبیعی و مادی، بلکه در طول آن‌هاست و لذا هیچ تعارضی میان علم و دین وجود ندارد. متون دینی به علل عالی و فراطبیعی اشاره دارند که این علل به صورت مستقیم در عالم ماده و محیط زیست اثر نگذاشته و تأثیر آن‌ها با واسطه‌های مختلفی است که در نهایت به علل مادی و طبع ختم می‌شوند. علوم طبیعی و دانش‌های تجربی به این علل دانی و طبیعی دست می‌یابند، بنابراین متون دینی در مقام تبیین علل غیر مابشری هستند و علوم و دانش‌های تجربی به علت‌های مابشری پرداخته‌اند.

براین پایه، سخن دین و علم هر دو صحیح بوده و هر کدام به بخشی از علل اشاره دارند که با کنارهم قرار گرفتن مجموع این علل، پدیده‌های زیست محیطی محقق می‌شوند، پس تعارض دین و علم در مسأله حاضر، بدئی و غیر مستقر است که با

تأمل عقلی و بررسی عقلانی مسأله، تعارض مذکور دفع و نه رفع می‌شود.

توضیح آن‌که، حکما و متکلمان عقل گرا با پذیرش قاعده الواحد و لزوم سنخیت میان علت و معلول، ضمن پذیرش ارتباط وجودی میان تمام مخلوقات با خدا، معتقدند که خدای سبحان به صورت مابشری فقط دارای یک فعل است که آن مخلوق موجودی مجرد و غیر مادی (عقل اول) می‌باشد. مخلوق نخست و عقل اول به سبب سنخیت میان معلول و علت، موجودی بسیط، دارای تمام کمالات وجودی، فاقد هرگونه استعداد و دارای فعلیت تام است؛ اما در عین حال چون دارای وجود غیر مستقل و ربطی می‌باشد، موجودی فقیر محض و ممکن است.

همین محدودیت وجودی (که خدای سبحان فاقد آن است) سبب ماهیت داشتن عقل اول شده و این به معنای داشتن کمترین جهات تعدد در اوست، ازاین‌رو عقل اول برخلاف خدای سبحان، می‌تواند منشأ افعال متعدد قرار گیرد؛ لیکن چون جهت تعدد در عقل اول بسیار اندک است، فعل مابشری او نیز بسیار اندک بوده و نمی‌تواند منشأ مستقیم موجودات فراوان عالم ماده باشد. مجرداتی که بعد از عقل اول قرار گرفته‌اند و دارای جنبه تكثر کمی هستند نیز، به صورت مابشری در عالم ماده اثر نداشته و دخالت نمی‌کنند. این سیر در میان موجودات مجرد ادامه داشته تا به موجود مجردی رسیده که دارای جنبه تكثر فراوانی بوده و به همین سبب می‌تواند به صورت مستقیم در عالم ماده دخالت کند.

براین اساس، عقل اول منشأ تكثر در عالم هستی می‌باشد. عقل اول، علت ایجاد عقل دوم و عقل دوم علت ایجاد عقل سوم و این سیر طولی تا عقل دهم ادامه پیدا می‌کند. به عقل دهم «عقل فعال» اطلاق شده که موجودی مجرد، مستقل از نفس و

قائم به ذات است که منشأ تکثرات و علت پیدایش عالم ملکوت است.^۱ عالم ملکوت نیز سبب ایجاد عالم ناسوت می‌شود. سپس در عالم ناسوت نیز علل و عوامل مختلف - که دانش‌های بشری به برخی از آن‌ها دست یافته است - موجب ایجاد پدیده‌های مختلف زیست محیطی می‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ص ۳۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۸۴)

تحقق سنجی (وقوع) تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر محیط زیست

پس از تبیین امکان تأثیر فراطبیعی افعال انسان در محیط زیست، اینک نوبت به تحقق سنجی و کیفیت وقوع این تأثیر است. تأثیر فراطبیعی افعال انسان در محیط زیست به سه گونه و شکل محقق می‌شود.

تأثیر صورت باطنی افعال انسان بر محیط زیست

در دانش فلسفه مخلوقات در سه عالم جبروت، ملکوت و ناسوت تحلیل می‌شوند که فقط عالم ناسوت مادی و طبیعی است. (طباطبائی، ۱۴۲۲ق: ص ۳۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۸۴) البته موجودات مادی و طبیعی، علاوه بر ساحت و جنبه مادی و ظاهری خود، دارای ساحت و جنبه معنوی و باطنی نیز هستند که در آیات «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^۲ و «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۳ به آن اشاره شده است. در آیات و روایات دیگر نیز بر ساحت ملکوتی آسمان‌ها، زمین

۱. حکمت مشاء این عقل را علت ایجاد عالم ماده دانسته و اساساً عالم ملکوت را نمی‌پذیرد. (ابن سینا،

۱۳۷۹: ص ۴۱۱؛ همو، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۳۸۵-۳۶۰) حکمت اشراق نیز با انوار قاهره طولی به تبیین

مسأله پرداخته است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۲؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ص ۳۴۰)

۲. مؤمنون (۲۳): ۸۸.

۳. یس (۳۶): ۸۳.

و تمام مخلوقات الهی^۱ و امکان علم انسان به این ساحت ملکوتی اشاره شده است.^۲
(مجلسی، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ص ۴۳۰)

براین اساس، افعال عادی و طبیعی انسان‌ها نظیر حج، نماز، صدقه، کاشت درخت و ... علاوه بر صورت ظاهری ملموس و قابل مشاهده، دارای صورت و ساحت باطنی هم هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۸۶ «ب»: ص ۱۸۰)

این صور باطنی در همین دنیا و با فعل انسان ایجاد شده و یکی از موجودات عالم تکوین می‌باشند. معاد و قیامت ظرف ظهور این صورت‌ها و دنیا ظرف حدوث آن‌هاست. این صور همانند دیگر موجودات عالم هستی، در عالم تکوین اثر می‌گذارند و از آن اثر می‌پذیرند، لذا چنان‌که امور مادی و طبیعی سبب و علت ایجاد پدیده‌هایی (نظیر علیت آتش برای گرما) هستند، صور باطنی و ملکوتی نیز علت پدیداری رخدادهای مختلفی در عالم هستی و محیط زیست می‌شوند. (همو، ۱۳۸۱ «ب»: ص ۷۹)

البته با توجه به عدم دسترسی عقل و تجربه به حقیقت این صور، از تبیین رابطه علی آن‌ها نیز ناتوان هستند و برای کشف این ارتباط باید از روش نقلی و کشف و شهود استفاده کرد. راه شهود تنها برای شاهدان و عارفان محقق می‌شود و اندک افرادی می‌توانند بدان نائل شوند، لذا مراجعه به متون دینی راهی معتبر برای کشف صورت‌های باطنی اعمال انسان و به خصوص آثار آن می‌باشد. (همو، ۱۳۸۸: ص ۱۸۴)

با مراجعه به متون دینی مشاهده می‌شود که برخی از افعال انسان دارای صورت‌های باطنی هستند که سبب ایجاد وقایعی در عالم تکوین و به خصوص در محیط زیست

۱. اعراف (۷): ۱۸۵.

۲. انعام (۶): ۷۵.

می‌شوند، لذا می‌توان نتیجه گرفت که افعال انسان‌ها علت ایجاد صور باطنی و این صور علت ایجاد پدیده‌های زیست محیطی می‌باشند. البته این علیت به صورت مستقیم و بدون واسطه نبوده و این صور که از عالم ملکوت و غیر مادی هستند، با واسطه موجودات مادی (نظیر ابر برای بارش باران) بر محیط زیست اثر می‌گذارند. (همو، ۱۳۷۸: ج ۸، ص ۳۴۲-۳۴۳)

تأثیر نفس مجرد بر محیط زیست

گذشت که مخلوقات به سه عالم جبروت، ملکوت و ناسوت تحلیل می‌شوند. این سه عالم از نظر وجودی دارای تفاوت تشکیکی هستند. عالم جبروت مجرد محض و عقلی، عالم ملکوت مجرد مثالی و برزخی و عالم ناسوت غیر مجرد و مادی است. این عوالم دارای رابطه علی بوده و عالم جبروت علت وجودی عالم ملکوت و عالم ملکوت علت وجودی عالم ناسوت است. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۳۷۹-۳۸۰) به سبب رابطه تشکیکی و علی میان این عوالم، اگر موجودی در درجات بالای وجودی قرار داشته باشد، می‌تواند با رعایت سنخیت، در موجودات پایین‌تر اثر گذاشته و در آن‌ها آثاری را پدیدار سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۸۴)

در کیفیت و نحوه تحقق نفس، سه دیدگاه مطرح است. ماده باوران و ماتریالیست‌ها بر یکسانی نفس و بدن و مادیت آن حکم می‌کنند. بیشتر متکلمان نقل‌گرا بر جسمانیت لطیف نفس (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۳۳۳-۳۳۷؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۱۱، ص ۳۱۲-۳۱۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۸، ص ۱۰۴) و حکما و بیشتر متکلمان عقل‌گرا بر تجرد نفس باور دارند.

با توجه به وجود ادله عقلی و نقلی متعدد مبنی بر تجرد نفس^۱، نفس انسان از مصادیق عالم ملکوت یا جبروت می‌باشد.^۲ البته این دو عالم در درون خود نیز دارای مراتب تشکیکی فراوانی هستند که اعمال و رفتار انسان‌ها موجب ارتقاء یا تنزل درجات وجودی نفس می‌شوند. افعال نیک و پسندیده موجب تعالی و رشد درجات وجودی و در مقابل افعال شر و ناپسند موجب تنزل درجات وجودی نفس می‌گردند. بر این اساس افعال انسان در تعیین درجه وجودی نفس او موثر و درجات وجودی نفس تعیین کننده تأثیر و عدم تأثیرگذاری نفس در عالم تکوین و محیط زیست است. هرچه درجات وجودی نفس انسان بالاتر باشد، طبیعتاً توان تصرف علی در موجودات بیشتری را کسب می‌کند و هرچه پایین‌تر باشد، این قابلیت را نخواهد داشت. چنان‌که آیت الله جوادی آملی می‌نگارد: «نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که مراتب و مقامات اهل عرفان یکسان نیست. احیاء مرده، سرسبز کردن درخت پژمرده و بارش باران و اموری از این قبیل، از کارهای رائج اولیاء الهی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ «ج»: ج ۱، ص ۲۶)

براین اساس، افعال نیک با افزایش ظرفیت وجودی انسان به او قابلیت تصرف در عالم تکوین و محیط زیست را اعطا می‌کنند و افعال ناپسند این قابلیت را سلب

۱. نگارنده این ادله را در جایی دیگر بررسی کرده است. (ر.ک: نگارنده، ۱۳۹۷: ص ۵-۳۷ و ۱۳۹۸: ص ۶۹-۹۹)

۲. دو رهیافت عمده بر تجرد نفس در میان حکما مطرح است. برخی نظیر حکمت مشاء نفس را از ابتدا موجودی مجرد دانسته و قائل به حدوث و بقاء روحانی آن شده‌اند و نفس را از بدو آفرینش مجرد عقلی و از مصادیق عالم جبروت می‌دانند. حکمت متعالیه و صدرالمتهلین با رهیافت حدوث جسمانی و بقاء روحانی تجرد نفس را پذیرفته‌اند و نفس انسانی را مجرد مثالی و از مصادیق عالم ملکوت دانسته که قابلیت حرکت و رسیدن به عالم جبروت و تجرد عقلی را دارد. (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م: ج ۳، ص ۶۶ و ج ۹، ص ۱۸ و ۳۷۱)

می‌کنند. (همو، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۳۸۳: ص ۸۴)

تأثیر خواست و اراده الهی بر محیط زیست

افعال نیک موجب خرسندی و شادمانی و افعال ناپسند سبب خشم و غضب پروردگار از انسان‌ها می‌شوند. اگرچه محل اصلی پاداش و عقاب سرای آخرت است؛ لیکن خدای متعالی گاهی در این دنیا و به مصالح مختلفی، بخشی از این پاداش و عقوبت را به انسان‌ها می‌چشاند،^۱ بنابراین در صورتی که انسانی رضایت خالق و رازق خویش را جلب کرده باشد، مورد لطف و عنایت او قرار گرفته و از راه‌هایی که انتظار آن نمی‌رود و با وسائط مختلف فراطبیعی و طبیعی پاداش خویش را دریافت می‌کند.^۲ همچنین انسانی که خشم و غضب الهی را برانگیخته باشد، از عذاب و عقوبت آن حضرت در امان نمانده و آن حضرت از وسائط مختلف و به صورت فراطبیعی و طبیعی بر او عذاب و بلا نازل می‌کند. (همو، ۱۳۸۶: ص ۲۰۱)

بخش عمده ای از پاداش‌ها و عقوبت‌های الهی، از طریق محیط زیست پدیدار می‌شوند. بارش باران، نبود آفات و ... از جمله پاداش‌ها و سیل، زلزله و ... برخی از عقوبت‌های زیست محیطی هستند، بنابراین افعال انسان موجب خشنودی یا خشم پروردگار شده و او نیز از با اراده و قدرت خود در عالم تکوین و محیط زیست اثر گذاشته و پدیده‌های زیست محیطی مطلوب یا نامطلوبی را محقق می‌سازد.

البته با توجه به قاعده الواحد، خدای متعالی پاداش و عقوبت‌های زیست محیطی را به صورت مستقیم و مباحثی ایجاد نکرده و با فرمان به وسائط مختلف، اراده خویش را پدیدار می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۶۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۸۴؛ همو، ۱۳۷۸: ج ۱۱، ص ۵۰-۵۱)

۱. آل عمران (۳): ۱۴۸؛ زمر (۳۹): ۲۶.

۲. نور (۲۴): ۳۸.

در پایان باید گفت، خدای متعالی علت العلل تمام موجودات است و هیچ موجودی بدون عنایت حضرت حق، توان تصرف و حرکت ندارد، لذا در دو تأثیر پیشین (تأثیر صورت باطنی افعال انسان و تأثیر نفس مجرد بر محیط زیست) نیز خدای متعالی به عنوان علت العلل و علت هستی بخش در ایجاد پدیده‌ها در عالم نقش داشت و صور باطنی و نفس انسان و سائط الهی بودند؛ اما در آن‌جا نظر و توجه به علیت صورت باطنی و نفس انسان بود. در این‌جا نیز خدای متعالی برای پاداش یا عذاب از سائط مختلفی استفاده می‌کند؛ اما نظر و توجه به علیت باری تعالی و نه سائط است.

مصادق سنجی تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر محیط زیست

پس از تبیین و تحلیل کیفیت و چگونگی تأثیر فراطبیعی و غیر عادی افعال انسان بر محیط زیست، اینک به بررسی برخی از مصادیق بیان شده در متون دینی پرداخته می‌شود که آثار زیست محیطی به آن‌ها منتسب شده که به صورت عادی و طبیعی قابل تحلیل نیستند. افعال نیک و پسندیده موجب پیدایش آثار مطلوب در محیط زیست و افعال شر و معصیت سبب ایجاد پدیده‌های زیست محیطی مخرب می‌شوند.

تأثیر فراطبیعی افعال نیک و پسندیده بر محیط زیست

در برخی از متون دینی از رابطه میان بعض افعال نیک و پسندیده و وقایع زیست محیطی مطلوب مانند نزول باران، سرسبزی درختان، پُر آبی جوی‌ها و ... سخن به میان آمده است که رابطه میان آن‌ها به صورت ظاهری و طبیعی تبیین پذیر نبوده و باید به صورت غیر عادی و فراطبیعی تبیین شوند.

بر اساس آیه «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا»^۱ در صورتی که مردم بر اسلام و ایمان خود استقامت ورزند و با ناملایمات زندگی از دین فاصله نگیرند، از آب‌های فراوان بهره‌مند می‌شوند. پُر آبی موجب رشد درختان و گیاهان می‌شود. حیوانات از کم آبی و بی آبی تلف نشده و چرخه و اکوسیستم محیط زیست بدون مشکل جریان می‌یابد. انسان‌های نیکوکار نیز از این شرایط نفع برده و با کسب روزی، زندگی شیرین و آبادی را تجربه می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ «د»: ص ۹۰)

براین اساس، باید گفت استقامت بر ایمان علت فراطبیعی بارش باران، پُر آبی، ذخیره آب‌های زیرزمینی، سرزندگی گونه‌های گیاهی و جانوری و در یک کلمه سلامت محیط زیست می‌باشد. انسان‌ها و جامعه نیز از این شرایط نفع می‌برند. بارش باران موجب رونق کشاورزی، باغداری و دامداری است و گسترش این کسب و کارها موجب رونق اقتصادی و کسب رزق و روزی می‌شود. همچنین با وفور نعمت‌ها مردم با مشکلاتی مانند کمبود آب آشامیدنی، میوه‌ها، سبزی‌ها، انواع گوشت و ... مواجه نمی‌شوند.

مطابق آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ»^۲ ایمان و تقوای مردم جامعه، موجب نزول برکات آسمانی و زمینی می‌شود. در این آیه شرط تحقق نعمت‌های زیست محیطی، ایمان و تقوا معرفی شده است.^۳ همچنین عمل

۱. جن (۷۲) : ۱۶.

۲. اعراف (۷) : ۹۶.

۳. مراد آیه شریف از «أَهْلَ الْقُرَى» شهر و جامعه مشخص و معینی نیست، بلکه شامل هر منطقه و جامعه‌ای می‌شود، زیرا «ال» در این کلمه جنس و نه عهد است، بنابراین شرطیت ایمان و تقوا بر نزول برکات شامل تمام جوامع شده و اختصاص به گروه خاصی ندارد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۹۰)

مردم و جامعه به دستورات دینی - که در کتاب‌های آسمانی که انبیاء هر زمان برای مردم خویش آورده‌اند - موجب برخورداری آنان از نعمت‌های آسمانی و زمینی می‌شود: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ»^۱ همچنین استغفار و توبه عامل بارش باران، افزایش آب رودها و در نتیجه سلامت و فراوانی باغ‌ها معرفی شده است.^۲ (همو، ۱۳۷۸: ج ۱۰، ص ۶۳۶)

بر اساس این آیات مبارک، ارتباط ویژه‌ای میان نزول برکات و نعمت‌های آسمانی (مانند برف، باران، تابش آفتاب و ... و نعمت‌های زمینی نظیر پُر آب بودن چشمه‌ها و سفره‌های آب زیرزمینی، حاصل‌خیزی خاک و ...) با ایمان، تقوا و عمل به دستورات دینی موجود در کتب آسمانی وجود دارد. با بررسی طبیعی و تجربی میان این افعال و آثار بیان شده، ارتباطی مشاهده نمی‌شود، از این‌رو حکم به تأثیر فراطبیعی این افعال بر نزول برکات و نعمت‌ها می‌شود. (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۸۳: «ب»: ج ۳، ص ۱۷۷)

گفته شد که این تأثیر به سه گونه تأثیر نفس مجرد، تأثیر صورت باطنی و تأثیر خواست و اراده الهی محقق می‌شود.

الف. تکامل نفس و تصرف آن در محیط زیست: انسان‌ها با انجام افعال بیان شده مانند ایمان، تقوا و انجام اعمال صالح اسباب رشد معنوی خویش را فراهم می‌آورند. تقوای الهی و پرهیزکاری - که به معنای رعایت قوانین و مقررات خدا (عمل به دستورات و ترک نواهی خدا و دین) است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۵، ص ۱۶۳؛

۱. مائده (۵): ۶۶.

۲. هود (۱۱): ۵۲؛ نوح (۷۱): ۱۰-۱۲.

جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۱۵، ص ۲۱۲) - عامل اصلی رشد و علو درجات نفس انسان می‌باشد. ایمان به خدا آغاز مسیر هدایت و تعالی نفس انسان است و استقامت بر آن سبب شده تا انسان از مسیر سعادت خارج نشود. هنگامی که انسان‌ها در برابر مشکلات و مصیبت‌های زندگی صبر پیشه کرده و با ایمان به خدا و باور به حقانیت و کارکردهای دین آن را رها نکرده و برای حل مشکلات ضمن تلاش و کوشش به راز و نیاز با خدا، دعا و دیگر افعال نیک می‌پردازند، نفس خویش را پرورش داده و در سیر صعودی عالم، پیشرفت شگرفی می‌کنند، بنابراین نفس انسان‌ها در درجات والای وجودی قرار گرفته و می‌توانند با تصرف در محیط زیست، آثار مطلوبی را محقق سازند. روشن است که نفس مجرد انسان‌ها، پس از علو و ارتقاء وجودی به مراتب، از مخلوقات مادی الهی نظیر آسمان، کوه‌ها، دریاها، درختان و جنگل‌ها و ... بالاتر بوده و در صورت خواست و اراده می‌توانند در آن‌ها اثر نمایند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۳۶؛ همو، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۰۴)

براین اساس، نفس افراد نیکوکار با تصرف تکوینی موجب پیدایش ابرهای باران‌زا - با پشت سر هم قرار گرفتن سلسله علل فراطبیعی و طبیعی مناسب - شده و با بارش باران پُر آبی فراهم می‌شود. البته تصرف کامل در محیط زیست، نیازمند درجات بسیار والایی است که انبیاء و اولیای الهی از جمله مصادیق آن هستند. چنان‌که تصرفات حضرت سلیمان علیه السلام ناشی از قدرت روحانی آن پیامبر است. (همو، ۱۳۷۸: ج ۵، ص ۷۰۱) انسان‌های عادی که در مراتب پایین‌تر قرار دارند، می‌توانند چنین تصرفاتی را در عالم تکوین و محیط زیست به صورت محدود و موردی داشته باشند.

ب. تأثیر صورت باطنی افعال نیک در محیط زیست: افزون بر تأثیر نفس انسان‌ها،

صورت باطنی افعال نیک یاد شده نیز موجب بارش باران و پُر آبی می‌شوند. هنگامی که مردم ایمان و تقوا داشته و اعمال نیک انجام دهند و بر آن‌ها استقامت و مداومت داشته باشند، صورت‌های باطنی و معنوی ایجاد می‌شوند. این صورت‌های باطنی از سویی به سبب غیر مادی بودن و از سوی دیگر به سبب زیبایی و نیکو بودن می‌توانند در عالم تکوین و محیط زیست اثر گذارند، بنابراین صورت باطنی فعل انسان با دخالت علّی موجب ایجاد پدیده‌هایی چون بارش باران، عمیق نشدن آب‌های زیرزمینی، فراوانی نعمت‌ها و محصولات کشاورزی و ... می‌شود. (همو، ۱۳۸۸: ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۸۶ «ب»: ص ۱۸۰)

براین اساس، نعمت‌های زیست محیطی بیان شده در متون دینی، در حقیقت معلول و نتیجه فعل نیک انسان هستند که با واسطه‌های فراطبیعی و طبیعی محقق می‌شوند. فعل انسان به صورت تکوینی سبب ایجاد صورت باطنی و صورت باطنی علت تغییرات در محیط زیست و عالم تکوین می‌شود و در این میان وسائط فراوانی وجود دارد.

ج. پاداش الهی در ظرف محیط زیست: در برخی از متون دینی ایجاد آثار غیر عادی زیست محیطی در پی افعال نیک انسان به خدای متعالی نسبت داده شده است. خدای سبحان است که پس از ایمان و تقوای انسان‌ها، برکات آسمانی و زمینی را نازل می‌کند.^۱

انسان‌ها با انجام افعال نیک ارزشمندی نظیر ایمان، تقوا و عمل صالح موجب خشنودی خدا شده و رضایت آن حضرت را جلب می‌کنند، لذا پروردگار با لطف و تفضل خویش با این افراد برخورد کرده و بخشی از پاداش آنان را در دنیا و با ایجاد

۱. اعراف (۷): ۹۶.

شرایط زیست محیطی مطلوب به مردم پرداخت می‌کند. بارش باران، افزایش آب‌های زیرزمینی، حاصلخیزی خاک، نبود آفات و ... از جمله پاداش‌های زیست محیطی هستند. (همو، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۷۳)

البته خدای متعالی افعال خویش را به صورت مستقیم و مبادی انجام نداده و برای تحقق اراده خود به وسائط مختلف مجرد و غیر مجرد فرمان می‌دهد. خدای سبحان علت العلل وقایع دنیاست و تمام مخلوقات تجلی آن حضرت هستند. موجودات مختلفی نظیر مراتب مختلف عقول، فرشتگان و علل مادی واسطه‌ها و مأمور خدا برای تحقق اراده الهی هستند، از این رو در آیات مورد بحث، علاوه بر اسناد نعمت‌ها بر خدا (علت فراطبیعی) نعمت‌ها بر آسمان و زمین (علل طبیعی) نیز منسوب شده‌اند. (همو، ۱۳۸۲: ج ۹، ص ۱۷۶) آیت الله جوادی آملی در تبیین این نکته می‌نگارد:

جهان هستی بر اساس نظام علت و معلول استوار است. هیچ پدیده‌ای بدون وجود علت آن خود به خود به وجود نمی‌آید چنانچه در نزول باران باید سیر طبیعی آن از تابش خورشید بر اقیانوس و تبدیل آب به بخار و پیدایش ابر و حرکت آن به وسیله باد و باردار شدن آن تا سرد شدن و بارش آن تحقق یابد. ولی باید توجه کرد نظام آن به دست خدای سبحان است و تنها راه نزول باران به راه شناخته شده توسط انسان منحصر نمی‌شود چنانچه در آموزه‌های دینی سخن از تأثیر نماز و دعا بر نزول باران آمده است. (همو، ۱۳۸۶: ص ۱۹۵)

تأثیر فراطبیعی افعال معصیت و شر بر محیط زیست

برخی از افعال شر و معصیت موجب مشکلات و مصیبت‌های زیست محیطی می‌شوند که به صورت طبیعی قابل تحلیل هستند. مثلاً مصرف بی‌رویه آب موجب خشکسالی می‌شود. در متون دینی افزون بر این، به افعالی اشاره شده که در ظاهر و

به صورت عادی دارای اثر نامطلوب زیست محیطی نیستند؛ اما با این حال این آثار به آن‌ها منتسب شده است. در ادامه به برخی از این افعال و چگونگی تأثیر غیر عادی و فراطبیعی آن‌ها اشاره می‌شود.

بر اساس آیه «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»^۱ و «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا»^۲ تمام مصیبت‌ها و رنج‌هایی که بر انسان وارد می‌شوند، نتیجه، محصول و معلول فعل ناپسند خودش است. البته پروردگار به عنوان علت العلل و علت تامه عالم، با بخشش و محو نمودن بسیاری از گناهان، اجازه نمی‌دهد که نتیجه تمام افعال زشت بر انسان وارد شوند. (همو، ۱۳۸۶: ص ۲۰۲-۲۰۳)

بخشی از این آثار و نتایج نامطلوب که در پی افعال انسان بر او وارد می‌شوند، در ظرف محیط زیست و به صورت پدیده‌های مخرب زیست محیطی محقق می‌شوند. برای نمونه، دروغ‌گویی حاکمان سبب قطع بارش باران و عدم پرداخت زکات موجب مرگ چارپایان می‌شود. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۵۲۴) همچنین نپرداختن زکات موجب محرومیت انسان از برکات زمین و کاهش بارندگی می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۳۷۳ و ج ۳، ص ۵۰۵) خوردن مال مردم سبب از بین رفتن برکت رزق و روزی (نظیر خشکسالی و تلف شدن یا کم شدن محصول کشاورزی و دام‌ها) می‌شود. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۱۵) زمانی که فعل زشت زنا در جامعه رواج یابد، زمین لرزه ایجاد می‌شود. (همان: ج ۱، ص ۵۲۴)

۱. شوری (۴۲): ۳۰.

۲. روم (۳۰): ۴۱.

از امام باقر علیه السلام گزارش شده، هنگامی که بیشتر افراد جامعه‌ای مرتکب گناهان شده و دیگران سکوت کرده و به تماشای این گناهان بپردازند، خدای سبحان بارانی را که برای این جامعه مقدر شده بود، بر سر آنان نازل نکرده و باران در دریاها، بیابان‌ها و کوه‌هایی می‌بارد که نفعی برای مردم ندارد. (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق: ص ۲۵۲)

روشن است که ارتباط وقایع زیست محیطی یاد شده با افعال ناپسند انسان‌ها به صورت طبیعی و عادی قابل تبیین نیست و فقط از طریق غیر عادی و فراطبیعی می‌توان به تحلیل این رابطه پرداخت.

الف. تنزل نفس و عدم امکان تصرف در محیط زیست: نپرداختن زکات، زنا، ظلم، دروغ‌گویی و دیگر افعال معصیت و ناپسند موجب تنزل درجات وجودی فاعل آن‌ها می‌شوند. با کاهش جایگاه وجودی انسان، قابلیت و توانایی تصرف در عالم تکوین و محیط زیست را به دست نیاورده و یا از دست می‌دهد، لذا در رویارویی با پدیده‌های زیست محیطی مخرب، توانایی دخالت و دفع مصیبت‌ها و ضررها را نداشته و به تمام آن‌ها مبتلا می‌شود.

ب. تأثیر صورت باطنی افعال معصیت بر محیط زیست: همچنین افعال ناپسند و نکوهیده یاد شده، دارای صورت‌های باطنی زشتی هستند که علت فراطبیعی وقوع پدیده‌های طبیعی بیان شده در متون دینی نظیر خشکسالی، سیل، زلزله و ... هستند. انسان‌ها با انجام این افعال به صورت مباحثی و مستقیم سبب ایجاد صورت‌های باطنی زشت و به صورت غیر مباحثی و با واسطه موجب پیدایش این پدیده‌های ناگوار طبیعی هستند، چراکه بر اساس قانون علیت تخلف علت از معلول محال است. به دیگر سخن پدیده‌های زیست محیطی مخرب اثر وضعی و تکوینی افعال انسان

هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ج ۵، ص ۵۷)

ج. عقوبت الهی در ظرف محیط زیست: ارتکاب افعال زشت و ناپسندی مثل دروغگویی، خوردن مال مردم، سکوت در مقابل گناهان و ... مخالفت با دستورات الهی است که موجب خشم و غضب خدا می‌شوند. این افراد به سبب مخالفت و سرکشی از فرمان الهی، مستحق عقوبت هستند و خدا بخشی از عقوبت را در دنیا و در ظرف محیط زیست و با پدیده‌هایی مانند سیل، زلزله، عدم بارش باران و بر خطاکاران وارد می‌سازد. (همو، ۱۳۷۸: ج ۱۶، ص ۵۵۵)

نتیجه‌گیری

در این تحقیق به تحلیل و بررسی ارتباط فراطبیعی افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی پرداخته شد. برخی از متون دینی از تحقق پدیده‌های زیست محیطی در پی افعال انسان خبر می‌دهند که به صورت طبیعی و عادی انتظار تحقق آن آثار نمی‌رود، از این رو چه بسا گمان شود که دین به مسأله‌ای غیر علمی و عقلی پرداخته است. در این تحقیق روشن شد، تعارضی میان دین و علوم تجربی و طبیعی نیست. با تأمل دقیق و با عقل فلسفی در نظام آفرینش، نه تنها تعارضی یافت نشده، بلکه متون دینی از منظر دقیق و فلسفی به بررسی روابط پرداخته که خارج از حیطه ادراکی علوم طبیعی و عقل عرفی هستند، بنابراین علوم طبیعی و عقل عرفی در خصوص روابط خاص و غیر عادی میان افعال انسان و پدیده‌های زیست محیطی ادراکی نداشته و ساکت هستند. به دیگر سخن، علوم طبیعی نسبت به مسائل فراطبیعی ساکت بوده و آن را نفی و اثبات نمی‌کند، نه آن که به نفی و انکار روابط فراطبیعی پردازد. با این تعبیر روشن می‌شود که اصولاً تعارضی میان متون دینی و علوم طبیعی و عقل عرفی

وجود نداشته و به عبارتی تعارض دفع می‌شود.

مطابق حکم عقل و نقل، تأثیر فراطبیعی افعال انسان ممکن است و در بسیاری از مواقع نیز محقق شده و در عالم خارج نیز تأثیر می‌گذارند. در صورتی که افعال انسان خیر و نیک باشند، باعث تکامل نفس گردیده و او می‌تواند به سبب ارتقاء درجه وجودیش به صورت فراطبیعی در عالم تکوین اثر گذاشته و وقایع مطلوبی را در محیط زیست ایجاد کند. همچنین صورت باطنی این عمل نیک به عنوان علت فراطبیعی و علت بعید موجب تحقق پدیده‌های زیست محیطی نظیر بارش باران می‌شود. افزون بر این، پروردگار این عمل نیک را بدون پاداش و اجر قرار نداده و به مردم و جامعه از طریق محیط زیست نعمت‌هایی همانند پُرآبی، کمبود آفات و ... عنایت می‌کند.

در مقابل افعال شر و معصیت موجب تنزل درجات وجودی نفس شده و مانع از تصرف فراطبیعی نفس در عالم و محیط زیست می‌شود. این افعال ناپسند موجب ایجاد صورت باطنی زشتی در عالم شده که علت و عامل فراطبیعی و بعید پدیده‌هایی نظیر سیل، زلزله و ... واقع می‌شوند. همچنین افرادی که به مخالفت با خدا پرداخته‌اند، مورد خشم آن حضرت قرار گرفته و از عقوبت و عذاب الهی در امان نخواهند ماند و خدای متعالی در بستر محیط زیست این افراد گناهکار را به جزای اعمالشان می‌رساند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحيح از محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____، (۱۳۸۴)، الإشارات و التنبیها، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تصحيح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسين، قم.
۵. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، فرانس شتاینر، آلمان.
۶. _____، (۱۹۵۵م)، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، شرکت مسامهه، مصر.
۷. ایجی - میر سید شریف (۱۴۱۵ق)، شرح المواقف، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۸. پاینده، ابو القاسم (۱۳۸۲)، نهج الفصاحة، دنیای دانش، تهران.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تسنیم، تحقیق و تنظیم علی اسلامی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۰. _____، (۱۳۸۰)، تفسیر موضوعی (معاد در قرآن)، تنظیم علی زمانی قمشه‌ای، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۱. _____، (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، تحقیق و تنظیم علیرضا روغنی موفق، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. _____، (۱۳۸۱ «ب»)، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، تحقیق علی اسلامی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۳. _____، (۱۳۸۲)، (سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن (۲))، تنظیم و نگارش حسن واعظی محمدی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۴. _____، (۱۳۸۳)، حماسه و عرفان، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۵. _____، (۱۳۸۳ «ب»)، سرچشمه اندیشه، تحقیق و تنظیم عباس رحیمیان محقق، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۶. _____، (۱۳۸۶)، اسلام و محیط زیست، تحقیق و تنظیم عباس رحیمیان، مرکز

- نشر اسراء قم.
۱۷. _____، (۱۳۸۶ «ب»)، نزهت قرآن از تحریف، تحقیق و تنظیم علی نصیری، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۸. _____، (۱۳۸۶ «ج»)، رحيق مختوم، شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۹. _____، (۱۳۸۶ «د»)، فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۰. _____، (۱۳۸۶ «هـ»)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۱. _____، (۱۳۸۸)، جرعه ای از صهبای حج، تحقیق حسن واعظی محمدی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۲. _____، (۱۳۸۹)، ادب فنای مقربان، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، مرکز نشر اسراء، قم.
۲۳. سهروردی، یحیی، (شیخ اشراق) (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۲۵. شیخ صدوق، ابن بابویه، (محمد بن علی) (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، دار الشریف الرضی، قم.
۲۶. _____، (محمد بن علی) (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، با تحقیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۹. _____، (۱۴۲۲ق)، نهایة الحکمة، نشر اسلامی، قم.
۳۰. طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین) (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیها، نشر البلاغة، قم.
۳۱. فاضل مقداد، بن عبد الله السیوری، (۱۳۷۸)، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة،

- مشهد، آستانة الرضویة المقدسة- مجمع البحوث الإسلامية.
۳۲. فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۹ق)، **تفسیر الصافی**، مؤسسه اعلمی، بیروت.
۳۳. قاضی عبد الجبار (بی‌تا)، **المغنی فی ابواب التوحید و العدل**، مؤسسه المصریة العامة، قاهره.
۳۴. قدردان قراملکی، علی، (۱۳۹۷)، ادله عقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، **دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء**، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۳۲، ص ۵-۳۷.
۳۵. قدردان قراملکی، علی، (۱۳۹۸)، بازخوانی ادله نقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، **دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء**، سال یازدهم، شماره ۲، پیاپی ۳۴، ص ۶۹-۹۹.
۳۶. _____، (۱۳۹۹)، **اشاعره و آزادی انسان**، بوستان کتاب، قم.
۳۷. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، **شرح حکمة الإشراق سهروردی**، تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، **الکافی**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام**، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۴۰. _____، (۱۴۱۴ق)، **لوامع صاحبقرانی (مشهور به شرح فقیه)**، اسماعیلیان، قم.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، **مجموعه آثار**، انتشارات صدرا، تهران.
۴۲. مفضل بن عمر (بی‌تا)، **توحید المفضل**، داوری، قم.

تحلیل و بررسی عینیت و مثلثیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی از منظر صدرالمتألهین با

تقریر آیت الله جوادی آملی

احمد امدادی*

سعید رسالتی**

چکیده

از مهمترین اصول اسلامی، مسأله معاد است و از مسائل مهم در کیفیت معاد، روحانی یا جسمانی بودن آن است که از منکران تا مثبتان عقلانی یا وحیانی طرفدارانی دارد. یکی از چالش‌های مهم در معاد جسمانی، اینهمانی و عینیت ابدان است. هدف پژوهش حاضر، که با استفاده از گردآوری داده‌های پژوهشی اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده و از روش تحلیلی-توصیفی بهره گرفته است، تبیین و توصیف دو رویکرد عینیت و مثلثیت در رابطه ابدان اخروی با ابدان دنیوی و تحلیل منظر صدرالمتألهین شیرازی با تقریر آیت‌الله جوادی آملی -دام‌ظله- در این چالش است. پرسش پژوهش این است که تناسب ابدان اخروی محشور در قیامت، با ابدان دنیوی، چیست و نظر نهایی صدرالمتألهین شیرازی - با توجه به اختلاف محتوایی متون - چه می‌باشد؟ یافته‌ها حکایت از آن دارد مرحوم صدرالمتألهین با استفاده از اصول فلسفی خود در حکمت متعالیه اثبات می‌کند همانگونه که احکام و اوصاف دنیا با آخرت متفاوت است همینطور ابدان محشور در آخرت با ابدان موجود در دنیا تغایر دارند لذا اگر مراد از اینهمانی ابدان، تشخیص انسان باشد عینیت ثابت و مستدل است و اگر مراد، حفظ بدن عنصری در آخرت باشد، عینیت محال و بلکه مثلثیت بین ابدان اخروی با دنیوی ثابت خواهد بود و آیت‌الله جوادی آملی نیز با تبیین رابطه نفس و بدن و بیان مختصات آخرت و مستدل بودن عقلانی معاد جسمانی، بر همین یافته صدرایی تأکید دارند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، جوادی آملی، اینهمانی، عینیت، مثلثیت، بدن اخروی، بدن دنیایی.

* استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (A.emdadi@cfu.ac.ir)

** دانش آموخته دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

مقدمه

معاد، اصلی سترگ در حکمت و رکنی بزرگ در اسلام و از پیچیده‌ترین مسائل از لحاظ دقت و از اعظم مسائل در رتبه و شرافت است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۲۹-۴۳۰) هرچند فهم مسائل معاد از امور غامض و پیچیده است (همو، ۱۹۸۱م: ۱۷۹/۹) اما متدینان به ادیان الهی عموماً و متکلمان و فلاسفه اسلامی خصوصاً، قائل به اصل تحقق آن هستند هر چند در کیفیت آن، به مکاتب مختلف فکری تقسیم شدند. حدود چهارصد آیه در قرآن کریم در مورد معاد، سخن به میان آورده است. برخی از فلاسفه به معاد روحانی صرف و برخی دیگر به معاد روحانی و جسمانی توأمان قائل هستند. از این گروه اخیر، برخی قائل به عود روح به بدن و گروهی نیز برعکس قائل به عود بدن به روح میباشند (مدرّس زنوزی، ۱۳۷۸: ۹۳/۲-۹۴)

ابن سینا ادله عقلانی را فقط قابل استناد بر معاد روحانی دانست ولی بر اثبات معاد جسمانی کافی ندانسته هر چند بدلیل ادله نقلی، به پذیرش آن تن داد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳) اما ملاصدرای شیرازی، معاد جسمانی را عقلاً و نقلاً، قبول و برای آن ادله اقامه کردند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۶: ۶۳؛ همو: ۱۳۸۷: ۸۵)؛ آنچه باعث پیچیدگی در فهم مسئله معاد جسمانی شده است، اختلاف در کیفیت آن است. با بررسی هندسه معرفتی آیت الله جوادی آملی، به این نتیجه می‌رسیم که ایشان در مسئله معاد جسمانی و کیفیت آن، با ملاصدرا از مبانی نظری یکسان برخوردارند. آیت الله جوادی آملی همسو با ملاصدرا، معتقد به معاد جسمانی است، البته معاد با بدن و جسمی متناسب با نظام عالم آخرت واقع می‌شود و به عبارت دیگر، بدن مُعاد، مثل بدن دنیایی است و از آنجا که اصالت با روح است و بدن تابع اوست، گفته

می شود که دو بدن دنیوی و اخروی، عین هم هستند. از دیدگاه این حکیم متأله، «اثبات معاد روحانی با برهان عقلی ممکن است و شواهد نقلی هم کاملاً آن را تأیید می کند ولی اثبات معاد جسمانی گرچه از لحاظ ادله نقلی مقبول و مسلم است، لیکن اثبات همه خصوصیات آن با برهان عقلی آسان نیست، گرچه دلیل عقلی بر خلاف آن نخواهد بود و یک متفکر با انصاف درباره معاد جسمانی وظیفه خود را انصاف و استماع ره آورد دینی می داند». (جوادی، ۱۳۸۷، ۹: ۷۸)

فهم کیفیت معاد یعنی روحانیت یا جسمانیت، متوقف بر دقت در مسائل پیش رو است: انحصار محلّ نزاع بر قیامت کبری و حشر اعظم - نه قیامت صغری و نه وقت وفات - (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۱۷۱)؛ ثبوت عالم مثال (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۳۰۲-۳۰۳)؛ تبیین مفهوم جسمانیت و مادیت که مراد از مادّیت، عنصرت نیست، بلکه مادّیت، مطابق با هر عالم است که لوازم خاص خود را دارد (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۳۸۲-۳۸۳)؛ نقش مهم قوه خیال: ۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۲)؛ قدرت خلق بدن برای نفس در هر عالم (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۳۶۷؛ همان: ۹/ ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۶۲) فهم بدن مثالی و تفاوت مراتب انسان با مراتب عالم خارج (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۳۲۳؛ همو، ۱۹۸۱ م: ۹/ ۲۲۸-۲۲۹). آنچه که دغدغه حشر انسان را بیشتر می کند اینهمانی ادعایی ابدان در دو مقطع دنیا و آخرت است چون هر نشئه ای، از مختصات خاص برخوردار است که در دیگری یافت نمی شود آیت الله جوادی آملی بر این باورند که «اثبات معاد جسمانی به صورت جَسَدانی، بدون آنکه هیچ خصوصیتی از خصوصیات انسان موجود در دنیا از بین برود، از اختراعات فلسفی صدرایی است؛ زیرا وی معتقد است هر انسانی با تمام ویژگیهای ظاهری و باطنی خود

محشور می‌شود، ولی ماده دنیایی آن را همراهی نمی‌کند (جوادی، ۱۳۸۶، ۳: ۳۰۲) از سوی دیگر اینهمانی و عینیت، مورد ادعای ظاهر متون نقلی اسلامی و عقل مدعایی فیلسوفی چون صدرالمتألهین شیرازی است لذا اهمیت پرداختن به کیفیت حشر، نسبت به نوع بدن، به همان اندازه از اهمیت فیلسوفانه و بلکه شریعت گرایانه برخوردار است که اصل معاد جسمانی متوقف بر آن، مهم می‌نماید. آیت الله جوادی در این باره می‌فرماید: «... معادشناسی اصیل را باید در ظلّ برهان قطعی، اعم از نقلی و عقلی تحصیل کرد و دیگری آن که معرفت تفصیلی آن، گرچه کمال آور و مایه مزید ایمان در دنیا و ازدیاد درجه در قیامت است، لیکن در تحقق اصل ایمان و رهایی از عذاب و رسیدن به اصل ثواب، اعتقاد اجمالی به معاد جسمانی و روحانی واجب است و تفصیل اصطلاحی و علمی آن لازم نیست». (جوادی، ۱۳۸۹: ۴۴/۵)

درباره پیشینه موضوع باید گفت، از آنجا که مسئله معاد، از مسائل مهم در طول تاریخ بشر بوده و هست و بسیاری از محققان و فلاسفه از مکاتب مشائی تا اشراقی و صدرایی به بررسی برخی جوانب معاد عموماً و کیفیت وقوع معاد و روحانی یا جسمانی بودن آن پرداختند، لذا پیشینه موضوع نیز به درازای تفکر فلسفه اسلامی از سابقه پر تکرار برخوردار است. مرحوم ابن سینا به عنوان رئیس مکتب مشائی در اسلام، در اکثر کتب خود به مانند «شفاء، الإشارات و التنبیهاة النجاه، المبدأ و المعاد، عیون الحکمة» به تشریح معاد پرداخته است. شیخ سهروردی، در کتاب‌های «الالواح العماذیه، المشارع و المطارحات، پرتونامه، تلویحات» و بویژه در کتاب «حکمة الاشراق» به مسائل معاد پرداخت. در سیر تاریخی، وقتی به حکمت متعالیه می‌رسیم، صدرالمتألهین شیرازی در اکثر کتاب‌های خود از جمله «عرشیه، الشواهد الزبویه، تفسیر القرآن،

المظاهر الالهیه، شرح الهدایة الاثیریة» عموماً بدان پرداخته و در کتب «زادالمسافر، مفاتیح الغیب، المبدأ و المعاد» خصوصاً، و در کتاب قیّم «الحکمة المتعالیة یا الاسفار الاربعة» بالاختص، به تشریح و مبنا سازی معاد جسمانی پرداخته است.

پایان نامه ها و مقالاتی نیز در این مسئله نگاشته شده است که می توان به موارد زیر اشاره کرد:

پایان نامه ی «بررسی معاد جسمانی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و آلوسی» از راضیه افضلی؛ مقاله ی «بازخوانی معاد جسمانی صدرائی: نقد قرائت تفکیکی از معاد جسمانی» از رضا آذریان؛ «معاد استدلالی (نقدی بر معاد جسمانی صدرالمتألهین)» از جواد قاسمی مقدم؛ «صدرالمتألهین و معاد جسمانی» از ابراهیم امرانی؛ «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» از محسن ایزدی؛ «مولفه های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی» از احمد امدادی. در نوشته های فوق، هر چند به صورت پراکنده در قالب فصل یا باب یا پاراگراف در مورد عینیت و مثلثیت ابدان، مطالبی بیان شد اما ما به تحقیقی مستقل در این باب دست نیافتیم لذا موضوع مورد پژوهش بدیع است.

سوال پژوهش این است که آیا ابدان اخروی با ابدان دنیوی عین هم هستند تا اینهمانی محقق باشد یا مثل یکدیگرند؟ پاسخ صدرالمتألهین شیرازی به این پرسش چیست و آیت الله جوادی چه تقریری از راه حل ملاصدرا ارائه می دهد؟ اهمیت پژوهش زمانی دوچندان می شود که عبارات مرحوم صدرا یک دست نبوده و بلکه در نگاه بدوی، به تضاد - اگر نگوییم به تناقض - منجر می شود چراکه در برخی عبارات به مثلثیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی حکم می کند و در برخی دیگر، به عینیت و اینهمانی ابدان دنیا و آخرت فتوا می دهد.

هدف از پژوهش حاضر، تبیین چالش عینیت یا مثلث ابدان اخروی با ابدان دنیوی و حلّ این چالش از منظر مبانی و اصول فلسفی صدرالمتألهین در حکمت متعالیه از منظر آیت الله جوادی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی است که البته با توصیف مفاهیم نظری موثر در بحث، مولفه‌های موثر در معاد جسمانی و عبارات صدرالمتألهین همراه است.

۱. مفهوم معاد جسمانی و روحانی

واژه معاد از ریشه «ع و د» به معنای برگشتن و رجوع بوده و در قالب اسم مکان، زمان و مصدر میمی استعمال می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۱۶؛ قریشی، ۱۳۷۱: ۶۶/۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۴) معاد که در لغت به معنای برگشت به جای اول و مطلق رجوع است، در اصطلاح فلسفه و کلام و شریعت، به معنای رجوع موجودات و خصوصاً انسان در آخرت معنا می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴: ۹) استعمال واژه‌های «قیامت و یوم القیامه» در معنای معاد، به کرات در آیات و روایات مشاهده می‌شوند (مطففین: ۴-۶؛ قیامت: ۱ و ۶؛ جاثیه: ۲۶). مرگ یا همان ولادت دوم انسان در عالم آخرت (میرداماد، ۱۳۸۰: ۴۸۰) هستی دیگری است که بعد از جدایی روح از جسم با انتقال از زندگی دنیوی به عالم آخرت تحقق می‌یابد (طوسی، ۱۳۷۴: ۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۵۳-۲۵۲). این معنای اصطلاحی با معنای لغوی رجوع و برگشتن، همخوانی دارد (قریشی، ۱۳۷۱: ۶۶/۶). واژه «جسمانی» کلمه‌ای مرکب از «جسم» و «یا»ی منسوب است، جسمانی، منسوب به جسم است، در مقابل «روحانی»، که منسوب به روح است (عمید، ۱۳۶۰: ۳۷۴).

در اینکه متعلق معاد چیست روح انسانی یا روح به‌مراه جسم و بدن؟ با دوگانگی

پاسخ اندیشمندان اسلامی به این پرسش مواجهیم که همین دوگانگی، معاد را به دو قسم روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند. در معاد روحانی متعلق معاد، روح است و آنچه که از انسان به عالم آخرت منتقل می‌شود و باقی می‌ماند روح انسانی است (مروارید، ۱۴۱۸ق: ۲۰۱)؛ و بهمین لحاظ حکمای الهی اعتنایی به لذات بدنی و جسم عنصری ندارند هر چند ملازم با لذات روحی باشند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲). معتقدان به معاد روحانی، برای ابدان، رجوع و عودی قائل نبوده و مورد عذاب یا پاداش را در قیامت، روح انسانی می‌دانند نه بدن او؛ یعنی متعلق سعادت و شقاوت، روح و نفس انسانی است و روح از سعادت عقلی یا شقاوت روحی برخوردار است تا جایی که سعادت بدنی قابل برابری با سعادت عقلی نیست (صدر المتألهین، ۱۹۱۱م: ۱۲۲/۹). معاد جسمانی یعنی عود جسم و بدن به‌مراه روح در قیامت، که برخی قائل به عود بدن به روح و برخی دیگر نظر بر عود روح به بدن دارند (مدرس زنوزی، ۹۳/۲-۹۴).

ملاصدرا ضمن بیان اتفاق نظر همه محققان بر حق بودن معاد، سه دیدگاه را درباره چگونگی تحقق معاد ذکر می‌کند: اول: جمهور متکلمان و فقیهان بر جسمانی بودن آن تأکید دارند؛ چه اینکه متکلمان بر این باورند که بدن مادی عنصری دنیوی و اجزای متفرق آن در روز قیامت محشور خواهد شد و روح به آن تعلق خواهد گرفت؛ (حلی، ۱۳۹۹: ۴۳۱؛ همو، ۱۴۰۷: ۲۴۶) یعنی پس از اینکه به قدرت و اراده خداوند اجزای پراکنده بدن جمع شد، روح به آن برمی‌گردد و همراه با همین بدن، موضوع ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ قرار می‌گیرد.

دیدگاه دوم: جمهور فلاسفه و پیروان مکتب مشاء، معاد را روحانی می‌دانند؛ دیدگاه سوم: بسیاری از بزرگان فلسفه و عارفان بزرگ و گروهی از متکلمان بر

جسمانی و روحانی بودن معاد اصرار دارند و گویند «أنه بکلا قسمیه من الروحانی و الجسمانی حقّ لاریب فی شی مهمّا» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۳)؛ خود این دسته نیز دارای دو دیدگاه هستند: برخی جسم در آن جهان را از نوع جسم مثالی دانسته و برخی دیگر به عنصری بودن آن رأی دادند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۴۸؛ نیز ر.ک به: ایجی، ۱۳۲۵: ۸ / ۲۹۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۵ / ۹۰ - ۸۹) اما صدرالمتألهین با اینکه بدن اخروی را عین بدن دنیوی می‌داند، نه مانند آن، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۷۸) بازگشت روح به این بدن متلاشی و پراکنده شده را - که هنگام مرگ از آن جدا می‌شود - محال می‌داند.

۲. معاد در منظومه فکری صدرائی

ابن سینا، امر آخرت را از مسائل پوشیده بر انسان‌ها دانسته (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۰۳) و معاد را به مثابه یک ضرورت انسانی ملاحظه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۵). این دانشمند به مقتضای ادله عقلانی، قائل به معاد روحانی بوده و برای تشریح معاد روحانی به بیان پنج اصل می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۸، ۶۸۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ همو، رسائل، ۱۴۹/۲). شیخ‌الرئیس، بخاطر عدم اقامه دلیل عقلی بر معاد جسمانی، آن را نمی‌پذیرد اما چون شریعت معصوم آن را ذکر کرده، متعبدانه، از باب تقلید از شرع، آن را پذیرفته است (همو، ۱۴۰۴: ۴۲۳).

صدرالمتألهین شیرازی، علاوه بر پذیرش معاد روحانی، نهایت سعی و تلاش خود را، در برهانی نمودن معاد جسمانی به کار برده است. ایشان قائل است انسان اخروی، بعینه، همان انسانی است که در دنیا با اعضا و جوارح مرده و هر کس او را در قیامت ببیند، می‌گوید این همان فردی است که در دنیا بود. هر فردی که منکر این مسئله

باشد، منکر شریعت و عقلاً و نقلاً کافر است (صدر المتألهین، ۱۳۸۷: ۸۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۷). ایشان فهم عقلانی خود در جسمانیّت معاد را بدون سابقه دانسته و می‌گوید چنین فهم و درکی را تا به حال در سخن احدی از اهل معرفت ندیده است (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۷۰؛ همو، ۱۳۶۶: ۶۳/۶). صدر المتألهین، معاد را از مراتب نفس می‌داند، لذا باید مباحث مربوط به معاد را در ابواب «علم النفس» کتب صدر المتألهین جستجو کرد.

صدرا برای بیان اثبات معاد جسمانی، به ذکر یازده اصل می‌پردازد که اهمّ آنها در ذیل ذکر می‌شود:

یک) اصالت وجود: این اصل که از مهمترین اصول در نظرات فلسفی صدر المتألهین شیرازی است، در مساله معاد جسمانی، رابطه وجود نفس را با بدن، مورد تبیین قرار می‌دهد تا رویکرد هستی شناختی آن واضح شود. عینیت خارجی و اصالت در موجودیت، از آن وجود است و ماهیت اعتباری است؛ «ان الوجود فی کل شیء هو الاصل فی الموجودیه و الماهیه تبع له» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۸۵/۹)

دو) تشخّص وجود: تشخّص و هویت مخصوص شیء، عین وجودش است. (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۲۱۳؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۲) لذا تغییرات در ماهیت یا عوارض مشخصه - برخلاف تشخّص - باعث تغییر در اصل شیء نمی‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ۳۸۴)

سه) تشکیک در وجود: حقیقت واحده وجود، دارای مراتب کثیر و هر مرتبه از ویژگی‌های مختص به خود برخوردار است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «حقیقت وجود بسیط است و دارای ترکیب نیست و تشخص وجود به خاطر خود وجود

است نه امری زاید بر آن. وجود در حقایق وجودی، عین آن حقایق است، بدین معنی که تشخیص امری خارج از اصل وجود نیست و گوناگونی اختلاف حقایق وجودی به شدت و ضعف وجود می‌باشد». مطابق این اصل، هر موجودی از جمله انسان، در یک مرتبه ویژه قرار دارد و همه موجودات در یک مرتبه نیستند. و وجود انسان همچون هر موجود دیگری، دارای مراتب تشکیکی بوده و وجود او در دنیا و آخرت یکی است و وجود برزخی و اخروی آدمی در امتداد وجود دنیوی اوست. آیت الله جوادی در اهمیت این اصل می‌فرماید: «تبیین فلسفی موجودی که صدر آن مجرد تام، وسط آن مجرد برزخی و ذیل آن مادی است، تنها براساس تشکیک قابل حل است که در مکتب صداریتی به آن پرداخته شده است». (همایش بین‌المللی آموزه‌های دینی و نفس و بدن)

چهار) حرکت جوهری: حرکت از نگاه صدرا، تغییر تدریجی جوهری، و خروج از قوه به فعل است. از نظر وی، حرکت و متحرک در خارج یک حقیقتند. از منظر صدرا، حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است، نه عرضی در کنار سایر اعراض؛ حرکت و ثبات، دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند لذا هر جوهر جسمانی اعم از جماد تا انسان دارای طبیعت سیال است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۸۶/۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴۳).

پنج) تجرد و خلق صُور قوه خیال: نفس در این عالم، با قوه خیال خود، خلق صور خیالی در ذهن می‌کند و همین قوه در همین دنیا در نفوس کملین، خلق صُور در عالم خارج می‌کند اما در مرتبه بالاتر، خیال در قیامت، به صورت قوی تر، خلق صور در عالم خارج خواهد کرد (پویان، ۱۳۸۸: ۱۱۶) و می‌تواند بدنی متناسب با عالم آخرت

خلق کند. نفس در هر یک از نشئات سه گانه طبیعی، مثالی و عقلی با بدن می باشد اما با «بدن ما» و «ماده ما»؛ ماده دنیا مخصوص به دنیا و در برزخ ماده برزخی و در آخرت ماده اخروی می باشد و بین این مواد و ابدان به لحاظ نفس، اتحاد برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۹۷/۹).

۳. عینیت یا مثلثیت ابدان اخروی با ابدان دنیایی

در عبارات صدرالمتألهین، هر کدام از این دو-عینیت و مثلثیت-، از شواهد قابل قبولی، برخوردارند که به برخی از آنها اشاره می شود:

۳.۱. دلالت های متون صدرایی بر عینیت ابدان اخروی با دنیوی

الف) صدرالمتألهین قائل است آنچه که در معاد عود می کند، بعینه، همان بدن انسان است، نه اینکه مثل آن باشد و عینیت چنان ظهور دارد که در آخرت، اگر کسی او را مشاهده کند، می گوید این فرد، بعینه، همان شخصی است که در دنیا بود. هر کس، منکر اینهمانی این دو بدن شود، منکر شریعت بوده و منکر شریعت، عقلاً و شرعاً کافر است «من أنکر هذا فقد أنکر الشریعة، و من أنکر الشریعة کافر عقلاً و شرعاً» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۷۶).

ب) صدرا در جای دیگر بیان می کند، وجود بهشت و جهنم بر همان وجهی که عوام الناس می فهمند و فهم مردم به آن می رسد - که این همانی بدن اخروی با بدن دنیوی است - حق است و یقیناً این مطلب مطابق با واقع بوده و هر کس منکر این - همانی باشد، از جاده حق منحرف است (همان: ۴۱۴).

ج) صدرالمتألهین توضیح می دهد چیزی که در معاد، عود می کند، مجموع نفس و بدن است، بعینه، و با تمام شخصیت آن دو. مبعوث در قیامت، همین بدن است،

بعینه، نه بدن دیگر، که در عنصر-مطابق با نظر اسلامیین-مباین با آن است یا از حیث مثال- مطابق با نظر اشراقیون- مباین با آن باشد. که « أن المعاد فی المعاد مجموع النفس و البدن بعینهما و شخصهما و أن المبعوث فی القيامة هذا البدن بعینه لا بدن آخر مباین له. . . » (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۹۷/۹-۱۹۸) همانطور که واضح است در این عبارت، حتی عنصریت بدن اخروی نیز لحاظ شد.

د) عبارت دیگر چنین است «و قد علمت أن الحق فی المعاد عود البدن بعینه و شخصه، كما يدلّ علیه الشرع الصحيح من غیر تأویل، و يحکم علیه العقل الصریح من غیر تعطیل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۹۴) که دلالت بر حشر بعینه و بشخصه بدن در قیامت دارد و عقل و نقل نیز بر آن شهادت می‌دهند.

هـ) عبارت دیگر گوید معاد در قیامت همین شخص است هم نفس و روحش، و هم از حیث بدن و جسم: «أن المُعاد فی يوم المَعاد هذا الشخص، بعینه، نفساً و بدنًا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۶)

و) مرحوم صدرا در تفسیر سوره یس می‌گوید اعتقاد ما در امر معاد این است که انسان محشور در معاد انسان با مجموعه نفس و بدن است و همین بدن معین شخصی، در قیامت مبعوث می‌شود نه بدنی دیگر، و این اعتقاد حق در معاد مطابق با شریعت و عقل صحیح است و هر کس این مساله را تصدیق کند و به آن ایمان بیاورد مومن حقیقی است و نقصان از این مرتبه خلل ایجاد کردن در یکی از ارکان اعتقاد و قصور در ایمان به معاد است: «ان الاعتقاد مّا فی أمر الاعادة هو أن المعاد فی المعاد هو الإنسان بمجموع النفس و البدن. . . و هذا هو الاعتقاد الحق فی المعاد، المطابق للشرع الصریح و العقل الصحيح». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳۷۰/۵-۳۷۱)

۳.۲. دلالت‌های متون صدرایی بر مثلث ابدان اخروی با ابدان دنیوی:

الف) صدرالمتألهین شیرازی در «المبدأ و المعاد» بدن اخروی را متفاوت از بدن دنیوی دانسته و می‌گوید که بسیاری از لوازم ابدان دنیوی در ابدان اخروی یافت نمی‌شود «و التحقيق أن الأبدان الأخروية مسلوب عنها، كثيرٌ من لوازم هذه الأبدان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۴۳۳).

ب) همان‌گونه که در مسئله عینیت، فهم عوام الناس - که عینیت بدن اخروی با دنیوی بود- را حق و مطابق با واقع می‌دانست، در کتاب «المبدأ و المعاد»، اعتقاد عوام الناس در این که، اجسام اهل بهشت، اجسام گوشتی و اجساد طبیعی باشند و شبیه به اجساد اهل دنیا، مرکب از اخلاط اربعه و قابل تغییرات و در معرض آفات باشند را، از آراء سخیف به حساب آورده است «من الآراء السخيفة أيضا اعتقاد أكثر الناس، أن أجسام أهل الجنة أجسام لحمية و أجساد طبيعية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۴۶۱).

ج) در کتاب عرشیه، در عین حال که حشر بدن را یقینی می‌داند، اما قائل به بدنی دیگر است که با بدن دنیوی متغایر می‌باشد (همان ۲۵۰).

د) صدرا در شرح هدایه اثیری به لحاظ استحالة اعاده معدوم، محال می‌داند که بدن معدوم، بعینه، عود کند «لا یضرنا أيضا كونُ البدن المُعاد، غیر البدن الأول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعینه مُعادا» صدرالمتألهین، ۱۴۲۲: ۴۴۵).

ه) در مفاتیح الغیب آمده است: چون در قیامت ضمائر و سرائر انسان کشف می‌شود، لذا ابدان انسان‌ها، مطابق با اعمال، اخلاقیات و ملکات انسانی خواهند بود، نه آنکه عین ابدان دنیوی باشند (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۶۱۶). بر همین مبنا، انسان بدکار چهره‌های مختلف دارد چنانکه در دنیا نمونه ای برای آنها یافت نمی‌شود

«يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير»
(صدرالمتألهين، ۱۳۶۳: ۴۴۵).

۴. تحلیل دوگانگی عبارات صدرالمتألهين

الف. رابطه نفس با بدن

از مهمترین مباحث در حل چالش معاد جسمانی، فهم ماهیت انسان است «اثبات المعاد يتوقف على ماهية الانسان ليحكم عليه بصفه العود» (علامه حلی، ۸۷) که فهم رابطه نفس و بدن و خصوصاً نیاز نفس به بدن در هر مرتبه از مراتب وجودی، خواه در دنیا، برزخ یا آخرت، مداخلیت تامّ در فهم ماهیت انسان دارد. انواع عقلی در عالم مُثُل و عوالم عقول، بدون نیاز به ماده، در خارج تحقق دارند اما در نوع غیر عقلی همانند انسان در گذار از مرحله جسمانیة الحدوث تا مرتبه روحانیة البقا و از مرتبه بالقوه تا عقل مستفاد - که در حال استکمال است - نیاز به ماده برایش، لازم و ضروری است چرا که حیثیت مدبّر بودن بدن، در ذاتش اخذ شده والا دیگر نفس نبوده بلکه عقل گفته می‌شد؛ پس ضعف وجودی این صورت و نفس، خواهان ماده ای است تا مصاحب دائمی او بوده و در مقام فعل، یاریگر او باشد (پویان، ۱۳۸۸: ۶۷-۷۱) نفس انسانی در هر مرتبه ای قرار گیرد بدن نیز به تبع آن، تغییر کرده و متناسب با آن خواهد شد خواه در دنیا باشد یا برزخ یا آخرت.

البته نیاز نفس به بدن، وجهه تعلّقی نفس است (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م: ۳۷۴/۸) توضیح آن که، نفس در مقام تحلیل عقلی کونِ نفسانی، به دو امر تقسیم می‌شود:
۱. وجود نفسی نفس که مجرد بوده و قائم به ذات است و در مقام ذات، نیاز به هیچ ماده ای ندارد؛

۲. وجود مدبری نفس، کون تعلقی و وجود استکمالی نفس است چون نفس، هر چند در مقام ذات مجرد است و تشبیه به عقول دارد اما بر خلاف عقول، در مقام فعل به مجرد نرسیده و نیاز به ماده و آلت دارد و این آلت که بدن نامیده می شود همان «بدن ما» است. این وجود تعلقی نفس به بدن، وجهی از وجوه کون نفسانی نفس است که در ذات اوست و با کون نفسی نفس، اضافه وجودی و قیومی دارد، هر چند هر دو، در خارج به یک وجود، موجودند اما این تفکیک در تحلیل ذهنی دوئیّت دارند و از نظر صدرا، این کون تعلقی، امری خارج از ذات نفس و وجود نفس نبوده بلکه از مراتب ذات نفس است (پویان، ۱۱۲) لذا حیثیت تعلقی نفس و حیثیت تدبیری او، نیاز به بدن را مسجل می سازد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م: ۴۴۲/۱)

بدن مد نظر برای نفس، در تمام مراحل «بدن ما» است که بدن مبهم بوده و با تمام عوالم سازگاری دارد و در هر عالم، بحسب آن عالم و مقتضای آن عالم در می آید» إن النفس بحسب أوائل تكونها و حدوثها حکمها حکم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمه الوجود فهي أيضا تتعلق بمادة بدنية مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير» (همان: ۸/ ۳۲۶) که در عبارت واژه «مبهمه الوجود» را در توضیح «ماده بدنی» ذکر می کند. و در جای دیگر هم بیان می دارد که مراد از بدن، «ماده ما» است «تشخص کل بدن انما هو بقاء نفسه مع ماده ما و ان تبدلت خصوصیات الماده» (همو، ۱۳۶۰: ۲۶۶) صدرا در اسفار بیان می کند آنچه که در حشر بدن انسان، معتبر است عینیت در صورت و ذات، به همراه ماده مبهمه و «بدن ما» است نه بدن معین، که در هر زمان، تبدلات و تغییرات می پذیرد لذا همانطور که جهت وحدت و تشخص در بدن یک شخص، همان نفس و ماده مبهمه است همینطور

جهت وحدت در ابدان دنیایی و اخروی، نفس و ماده مبهمه است (همو، ۱۹۸۱م: ۱/ ۳۲) لذاست که صدرا قائل به تفاوتی بین ابدان دنیوی و عینیت آنها با ابدان برزخی و اخروی قائل نیست چرا که عینیت در «ماده ما» دارند و تنها اختلاف و تفاوت آنها به دنیوی، برزخی و اخروی بودن آنهاست که مقتضای هر عالمی، بدن مناسب با آن عالم خواهد بود (همان: ۲۵۴/۹)

از دیدگاه آیت الله جوادی، انسان يك وجود واحد حقیقی است و چون تشكيك حق است و كل عالم وحدت تشكيکی دارد، میوه وجود آدمی پس از رسیده شدن شاخه خود را رها کرده و بر خلاف دیدگاه تناسخ، دیگر به این جهان باز نمی‌گردد. آیت الله جوادی بر این باورند که «حقیقت انسان همان جان اوست، هرچند در مرحله نازل و نشئه طبیعت، جان با بدن مادی متحد است و در عالم برزخ، با بدن برزخی، همان گونه که گفته‌ها و نوشته‌های ما مرحله نازل افکار و اندیشه‌های مجرّد ماست». (جوادی، ۱۳۸۹: ۳۸۹/۱۴) از نظر ایشان، در دو نشئه دنیا و برزخ، بدن تابع روح است. انسان، اصلی به نام روح دارد و فرعی به نام بدن؛ فرعی که در همه عوالم و مناسب با هر عالم، اصل خود را همراهی می‌کند. (جوادی، ۱۳۸۹: ۳۹۶/۲۵ و ۳۹۷).

خلاصه آن که نفس از حیث مدبّریت، نیاز به بدن دارد و مراد از بدن، بدن ما و بدن مبهمه است که در هر عالم، به تناسب آن عالم، تبدیل به بدن مناسب خود می‌شود. پس اصل بدن مورد نیاز نفس است ولی نه بدن معین.

ب. تفاوت ابدان اخروی با ابدان دنیوی

تفاوت ابدان اخروی با ابدان دنیوی متأثر و منشعب از تفاوت‌های دنیا با آخرت است یعنی تفاوت آخرت با دنیا، ضرورتاً ایجاب می‌کند که ابدان موجود در آنها متفاوت از هم قرار گیرند.

صدرا در کتب مختلف به تفاوت‌های بین دو عالم اشاره کرده است در «مفاتیح الغیب» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰) و «عرشیه» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۲۵۱-۲۵۲) به شش فرق؛ در «الشواهد الزبوییه» به چهار تفاوت (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۷-۲۶۸) و در «اسفار» به دو تمایز (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ۲۲۳/۹)، پرداخته است.^۱

ایشان می‌گویند دنیا دار فنا بوده و ابزاری است برای تهیه ذخیره آخرت، در حالیکه آخرت باقی است و دار القرار و محل اقامت است (همان، ۱۹۶) در دنیا قوه، بر فعلیت مقدم است و در آخرت فعلیت بر قوه مقدم است و فعلیت در دنیا اشرف از قوه است در حالیکه قوه در آخرت از فعلیت اشرف است (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۶۷) البته مرحوم فیض کاشانی اضافه می‌کند: چون معنی قوه در دنیا این است که شیء، شأنیت تبدیل شدن به شیء دیگر دارد ولی در آخرت به این معناست که شیء، شأنیت فعلیت و افاضه دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۷) صدرا متذکر می‌شود که اجساد و ابدان دنیایی بحسب استعداد خود، پذیرای نفوس اند، اما نفوس اخروی، تاثیر استیجابی و استلزامی بر اجسادشان دارند. لذا ابدان دنیایی به سمت حدود نفس، ترقی پیدا می‌کنند ولی در آخرت مساله بسمت نفوس تنزل می‌کند و ابدان از نفوس ساخته می‌شوند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۸) صدرا اشاره می‌کند که قوه خیال در دنیا غیر از حواس ظاهر است اما در آخرت عین حواس ظاهر است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۹۷) کما اینکه شهوات و تمایلات در دنیا، تابع مشتهیات هستند اما در آخرت مشتهیات، تابع تمایلات انسان قرار دارند (فصلت / ۳۱) (همان: ۱۹۷). صدرا با بیان اینکه ابدان

۱. فیض کاشانی در کتاب «اصول المعارف» به بیست تفاوت بین ابدان دنیوی با ابدان اخروی پرداخت (فیض کاشانی، ۱۹۶)

در دنیا برخلاف ابدان اخروی، تدریجی الحدوث هستند نتیجه می‌گیرد ابتدا و انتهایشان متفاوت است اما ابدان در آخرت شروع و انتهایشان یکی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۰۰)

از نگاه مرحوم صدرالمتألهین، عالم آخرت عالمی است که وسعت و تمامیت نعمتهایش به قدر خواسته و اراده اهل آن است (همان: ۶۰۰) دنیا، محلّ اکتساب معارف و حقائق بوده و آخرت به ثمر رسیدن آن معارف است که همان مشاهده می‌شود. لذا «معرفت، بذر مشاهده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۶۴) ابدان دنیوی، مقید به زمان و مکان خاصّ و حیّ بالعرض - یا میّت بالذات - است. برخلاف اجساد اخروی که تقید به زمان و مکان ندارند و در عین جسمانیّت، واجد اوصاف تجرّد هستند و با نفس، اتحاد وجودی دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۸۳/۹). در عالم آخرت، وجود مخلوقات و افعال، برخلاف عالم دنیا، فقط و فقط محتاج به علّت فاعلی است و لا غیر؛ اما عالم دنیا، هم به علّت فاعلی نیاز دارد، و هم به علّت قابلی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۱۶۱/۹ - ۱۶۲). این مسائل بیان شده شمه ای است از تفاوت‌های ابدان اخروی بادیوی که در ضمن تفاوت دنیا و آخرت که توسط صدرا بیان شده و نتیجه آن عدم اینهمانی عرفی خواهد بود.

آیت الله جوادی آملی در تبیین بدن مادی چنین می‌فرمایند:

«آنچه در عالم رؤیا می‌بینیم، ابعاد و اندازه‌هایی دارد؛ ولی ماده ندارد. بدن مثالی نیز به همین صورت است. در عالم طبیعت، بدن انسان دارای حجم، ابعاد، جرم و جسم است؛ اما در عالم رؤیا بدن طبیعی در بستر آرمیده است و روح با آن بدن مثالی بدون جرم و دارای ابعاد، در حال حرکت است. همه ما پس از مرگ تا قیامت چنین بدنی داریم. بی تردید بدن مثالی مذکور، با علم و عمل ما ساخته می‌شود؛ یعنی همه اعمال و حرکات ما در شکل‌گیری این بدن دخالت دارد.

(جوادی، ۱۳۸۷: ۲/۲۷) از نظر ایشان، بدن مثالی و برزخی که میان بدن طبیعی و روح مجرد قرار دارد به وسیله عقیده، اخلاق و عمل صالح یا طالح زیبا یا زشت ساخته می‌شود. (جوادی، ۱۳۸۹: ۲۲/۴۸۲)

حاصل این که، آیاتی که در مقام بیان معاد جسمانی است، همه گویای این حقیقت است که جسم انسان باید تابع مقررات و شرایط آخرتی باشد؛ گرچه بشر همه زوایا و راز و اسرار آن را تفصیلاً نمی‌داند. بنابراین، در معاد جسمانی، جسم متناسب با نظام آخرت مراد و هدف آیات است. (جوادی، ۱۳۸۸: ۱۷۷)

ج. تفاوت عینیت فلسفی با عینیت عرفی

عینیت به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. عینیت عرفی که تمام خصوصیات و لوازم شی و ماهیت تکرار شود. در این قسم، اینهمانی و عینیت شی در مرتبه دوم با مرتبه اول به نحو کامل محقق است.
۲. گاهی مراد از عینیت، عینیت بمعنای عقلی و فلسفی است که ملاک اتحاد، حمل و هوویتی باشد، که صحت در چنین حملی، نقطه اشتراک آن دو است یعنی «وحدت ما» ثی که بین دو متغایر وجود دارد، حمل را تصحیح می‌کند. در این نوع از عینیت دو امر مطرح است؛ یک: تعدّد و کثرت؛ زیرا با عدم کثرت و با وجود وحدت صرف، دو متغایر تشکیل نمی‌شوند؛ و دوم: «وحدت ما» و نقطه اشتراک، چون با کثرت صرف نیز، اتحاد و حمل صحیح نمی‌باشد و دو متباین نمی‌توانند بر یکدیگر حمل شوند. «و المراد بالهوویه الاتحاد من جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما» (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۲/۵۳۹) که مصحح حمل شایع صناعی می‌شود.

اگر مراد از عینیت، عینیت عرفی باشد یقیناً در حشر انسانها، کاربردی ندارد چون: اولاً: نفی آخرت خواهد بود، چون اگر قائل شویم بدن دنیایی با همه مشخصات

زمانی، مکانی، جهتی، ابعادی و لوازم شخصی در آخرت عود کند، باید در آخرت، قائل به تکرار دنیا شویم و دیگر آخرت با لوازم اخروی نخواهد بود. در حالیکه عقل به عدم صحت چنین مطلبی حکم می‌دهد؛ و نقل نیز بر آن شهادت می‌دهد «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم، ۴۸) روزی که زمین به غیر این زمین، تبدیل می‌شود و همچنین آسمانها. و یا می‌فرماید که مقدار یک روز آخرت برابر با پنجاه هزار سال است (معارج، ۴) در حالیکه روزهای دنیایی چنین نیستند پس روزهای اخروی با روزهای دنیایی مثلث دارند نه عینیت عرفی و همچنین ابدان دنیایی با اخروی متفاوت از هم هستند. ویکی از نتایجی که فلاسفه گرفتند، حکم به «امتناع اعاده معدوم بعینه» است که امتناع آن را بدیهی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱/۳۶) چون اگر معدوم عود کند باید تمام خواصی که ماهیتش را تشکیل می‌دهد نیز، عود کند که یکی از خواص آن، وقت و زمان خاص اوست که باید بازگشت کند و اگر چنین شود، معدوم غیر از مُعاد، است چون مُعاد، چیزی است که در وقت دوم موجود شود در حالیکه الان همان اولی، موجود شده است. مرحوم صدرای گوید «أن إعادة المعدوم بعینه محال...» «اعاده معدوم محال است و آنچه که ممکن است اعاده مثل معدوم است نه عینش، چگونه اعاده معدوم ممکن باشد در حالیکه اگر چیزی فاسد شود تمام خصوصیات زمانی و مکانی و غیره فاسد می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۱۶).

ثانیا: اگر عینیت عرفی باشد دیگر مکافات و پاداش و جزایی نخواهد بود چون عین همان دنیا است با تمام خصوصیاتش. در حالیکه ما بدنال مکافات عمل در سرائی دیگر هستیم تا اگر در این دنیا گنجایش عدالت نبود در دنیایی دیگر عدالت تام، قابلیت اجرا داشته باشد.

ثالثاً: بر فرض عینیت عرفی، آیا اصلاً امکان دارد وجود بدن عنصری خاکی برای انسان اخروی؟ یعنی اگر بدن با ماده و صورت دنیایی، شرط باشد و با فرض اینکه بدن انسان در حال تغییرات زیادی در دنیا است که به فراخور شرائط زندگی و تغییرات اقلیمی تغییر می‌کند کدام بدن منظور در قیامت است؟ بدن در سنین کودکی یا نوجوانی یا جوانی یا میانسالی یا پیری. لذا باید گفت ملاک حشر همان است که اینهمانی، محقق شود و هر کس آن را ببیند، بگوید، این همان است، که صد البته این موضوع، در عینیت فلسفی معنادار است.

د. ملاک تشخیص انسان

مرحوم صدر المتألهین در مواقف زیادی به این مساله اشاره می‌کند که انسانی که در روز قیامت محشور می‌شود با اینکه با انسان در دنیا، اینهمانی دارد اما خصوصیات بدنش، متغایر با بدن در دنیاست و این تغایر و تفاوت‌های دو بدن در دنیا با آخرت، ضربه ای به شخصیت او نمی‌زند چون ملاک اینهمانی و عینیت دو بدن محفوظ است. تشخیص هر بدن به بقای نفس او، به‌همراه «ماده ما» است هر چند خصوصیات ماده تغییر کند (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۶۰۸) به همین لحاظ اگر انسانی را در وقت سابق ببینیم و بعد از مدتی، او را ببینیم با اینکه احوال جسم و خصوصیات بدنش متفاوت از قبل شده، باز حکم به اینهمانی او کرده و او را همان فرد قبلی می‌دانیم چون تشخیص فرد به صورت نفسانی او است نه بدنش. مرحوم صدرا در عرشیه هم بیان می‌دارد: «فإن العبرة فی بقاء البدن بما هو بدن شخص إنما هی بوحدۃ النفس...» (صدر المتألهین، ۱۳۶۱: ۲۴۹) اعتبار در بقای بدن، وحدت نفس است پس تا زمانیکه نفس زید همین نفس است بدنش نیز همین بدن است چون نفس شی تمام حقیقت و تمام هویت شی است.

مرحوم صدرا این حکم را به تمام اعضای انسان سرایت می‌دهد که هر عضوی از انسان دو اعتبار دارد اول اینکه آلت و عضو مخصوص بدن یک فرد است و دوم اینکه این عضو، بذاته، یک جسمی است از میان اجسام و اگر اسم خاصی مثل انگشت، بر آن اطلاق می‌شود به اعتبار اول است نه دوم. لذا در آخرت اعتبار اول حفظ است تا زمانی که نفس زید بر بدن او حق تصرف دارد و می‌تواند مزاج خود را حفظ کند و هر طور که بخواهد بتواند در آن تصرفاتی داشته باشد. اما اعتبار دوم که جسمیت دنیایی با لوازم دنیایی بود در آخرت از بین می‌رود چون آخرت، دنیا نیست و مشخصات و لوازم دنیایی هم در آن تبدیل به لوازم اخروی می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۲۶۶) مرحوم صدرا باز در «عرشیه» این مساله را تاکید می‌کند که مرد جوانی که قبلاً طفل بود در زمان جوان شدن، تمامی اعضا و اجزای طفولیتش حتی انگشتانش نیز تغییر کرده است با این حال به این انگشتش اشاره کرده و می‌گوییم این، همان انگشت است با اینکه هم از حیث ماده و هم از حیث صورت تغییر کرده و از حیث جسم معین بودن، چیزی از انگشت طفلی او، باقی نمانده ولی انگشت برای این انسان بودنش هنوز باقی است لذا بوجهی می‌شود گفت این انگشت همان است و بوجهی دیگر این انگشت، همان انگشت قبلی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۵۰-۲۴۹) و چونکه حقیقت هر فرد را روح انسانی او تشکیل می‌دهد، اگر در دنیا، عضوی از بدن کسی با عضو بدن دیگری پیوند یابد، شخصیت اصلی او عوض نمی‌شود، در آخرت نیز تحوّل‌های بدنی موجب تبدل حقیقت انسان معین نخواهد شد. (جوادی، ۱۳۸۷: ۳۳/۲)

آیت الله جوادی در صدد تبیین و توجیه دیدگاه صدرا می‌گوید مطابق آیه شریفه

«بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوَّىٰ بِنَانَهُ»، از آنجا که بدن محشور در قیامت، همین بدن دنیایی است، بنابراین، بدن آخرتی با بدن دنیایی عینیت دارد. البته باید توجه داشت که این عینیت، عینیت عرفی است و نه عقلی و فلسفی.

ایشان برای توضیح دو نوع عینیت می‌فرمایند: «همان گونه که در دنیا مثلاً در بزرگسالی از نظر عرفی، نه دقت عقلی، خال دست یا اصل بدن را همان خال یا همان بدن دوران کودکی می‌خوانند... درباره بدن آدمی در قیامت نیز، از نظر عرفی گفته می‌شود عین بدن دنیاست؛ و گرنه به دقت عقلی و فلسفی، آن بدن «مِثْل» بدن دنیاست: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» نه عین آن، چنان که در دنیا هم بدن فعلی ما «مثل» بدن ده سال پیش است؛ نه «عین» آن، زیرا همه ذرات بدن حتی مغز آدمی طی چند سال عوض می‌شود، چون انسان موجودی مادی و متحرک، نیز در حال تغییر و تحوّل است و پیوسته مواد غذایی از راه دستگاه گوارش جذب بخش‌های مختلف بدن وی شده و سلول‌های پیشین بدن به تدریج دفع می‌شوند، پس در دنیا هیچ گاه عین بدن باقی نمی‌ماند؛ در قیامت نیز چنین است؛ ولی چون اصالت با روح است و بدن تابع اوست، سخن از عینیت عرفی است؛ نه فلسفی». (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷)

هـ. تجميع دو رویکرد

هر چند دو رویکرد «عینیت» و «مثلیت»، در نگاه بدوی، در تضادند، اما قابلیت جمع، نه تنها دور از انتظار نیست، بلکه با تحلیل ذیل کاملاً قابل قبول است:

هر یک از دو مفهوم «عینیت» و «مثلیت»، به سه معنا می‌آیند معانی عینیت عبارتند از: «عینیت» به معنای وحدت که در بسائط مطرح است؛ «عینیت» عرفی که تمام

خصوصیات، در دومی، معتبر است و «عینیت» فلسفی. چنین تقسیمی درباره «مثل» نیز متصور است: مثل در مقابل عین، یعنی مثلاً؛ دوم: مثل به معنای مثال، که ممثّل، نشان از ممثّل له، دارد؛ مثل به معنای مقابل با ماده که مثالی یعنی بدون ماده. (پویان، ۱۳۸۸: ۲۹۹-۳۰۱) البته می‌شود معنای دیگری برای عینیت عرفی در نظر گرفت که از سخنان آیت الله جوادی استنباط می‌شود و آن نگاه غیر دقیق عقلی را عینیت عرفی گویند اما با چشم پوشی از این معنا می‌شود گفت آنچه که محل نزاع صدرا است، «عینیت» به معنای سوم یعنی عینیت فلسفی و مثلثیت به معنای اول یعنی معنایی در مقابل عین است. لذا توجه به معنای مراد در بین این مشترکات لفظی، برای حل مساله لازم است.

صدرا «عینیت» فلسفی را قبول دارد که اگر با وجود اختلاف و تغایر در جهات مختلف، اشتراک در یک جهت هم، محقق باشد، هویت و اینهمانی اطلاق می‌شود و لو این که در خصوصیات و لوازم با یکدیگر، مطابق و عین هم نباشند، چون تشخص هر انسان و انسان بودن هر انسان و تعذیب یا مکافات او در آخرت، همگی، به شخصیت حقیقی انسان است و تغییرات آب، هوا، زمان و مکان، باعث تغییر در هویت اصلی انسان نیست و شخصیت انسان را عوض نمی‌کند تا بگوییم این همان اولی نیست، «چون اصالت با روح است و بدن تابع اوست. (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷) چون آنچه که ما از اینهمانی فلسفی انتظار داریم همان هویت واحد و شخصیت حقیقی انسان است که روح واحد او و نفس واحد او در دو جهان و بلکه در همه عوالم یکی است مگر نه این است که اگر به کسی قرضی داده شد و بعد از دهها سال ایشان را دیدیم از او مطالبه طلب خود را می‌کنیم و سخن ایشان مبنی بر

تغییر زمان و مکان و عوارض ظاهری و لوازم مادی پذیرفته نیست نه در نزد ما و نه در نزد هیچ محکمه قضایی عالم. و مگر نه این است که قرآن کریم حکم به مثل می‌کند «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (یس: ۸۱) و مگر نه این است که از هر کسی بپرسیم که بدن در آخرت آیا عین همان بدن در دنیا است یا غیر آن، می‌گوید این بدن اخروی، غیر آن است و غیریت یعنی تفاوت بدن دومی با اولی و این مساله نیست مگر، همان مثلثیتی که مرحوم صدرا در مقابل عینیت عرفی (به معنای حفظ تمام خصوصیات در دومی) بیان کردند. پس عینیت فلسفی با مثلثیت قابل جمع است. در معاد جسمانی مراد از عینیت، عینیت بمعنای وحدت نخواهد بود و بلکه غیر بودن و تغایر بدن اخروی با بدن دنیوی، امری مسلم است که دال بر مثلثیت و عینیت فلسفی است. پس در پاسخ صدرا به چالش عینیت یا مثلثیت، چند مولفه مهم مدنظر است: نفس انسانی در هر مرتبه ای نیاز به بدن دارد؛ ابدان اخروی با ابدان دنیوی متفاوتند؛ بین ابدان اخروی با ابدان دنیوی، عینیت فلسفی برقرار است نه عینیت عرفی؛ ملاک عینیت فلسفی، حفظ تشخص و اینهمانی انسان دنیایی با انسان اخروی است؛ که با تجمیع این مولفه‌ها می‌شود گفت عینیت فلسفی با مثلثیت قابل جمع است.

البته اشکال نشود که آیت الله جوادی فرمودند «سخن از عینیت عرفی است؛ نه فلسفی». (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷) و این مخالف نظر بالاست؛ چراکه مراد از سخن فوق که گفته شد: بین ابدان اخروی با ابدان دنیوی، عینیت فلسفی برقرار است نه عینیت عرفی؛ مراد از عینیت فلسفی یعنی حفظ اصالت که روح است و حفظ تشخص که بانفس است که این حقیقت در آخرت برقرار است و مراد آیت الله جوادی از

عینیت عرفی که بیان داشتند «سخن از عینیت عرفی است نه فلسفی»، یعنی دقت فلسفی و نگاه عمیق دقیق که در این صورت این دو بدن عین یکدیگر نیستند و شاهد گفتار ما سخن قبل از جمله فوق است که بیان کردند «چون اصالت با روح است و بدن تابع اوست». (جوادی، ۱۳۹۷: ۲۲۶/۴۷) و این نشان می‌دهد ایشان هم مثل مرحوم صدرا تشخص را به روح و نفس می‌داند که در هر دو عالم و هر دو بدن دنیایی و آخرتی یکی می‌داند.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین - برخلاف ابن سینا - با پذیرش عقلانی معاد جسمانی طرحی نو در انداخت و اصول مختلفی به مانند اصالت وجود، تشخص وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، تحصيل پذیری ماهیت با فصل اخیر، وحدت شخصیه وجود، قدرت قوه خیال در خلق صور، بر اثبات عقلانی معاد جسمانی اقامه کرد. یکی از دغدغه‌های صدرا و نوصدرائیان، چالش ارتباط و تناسب ابدان دنیوی با ابدان اخروی و مساله عینیت یا مثلثیت آن دو بود آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌دارد که مرحوم صدرالمتألهین در کتب مختلف خود به بیان چند مبنای اساسی در ارتباط نفس با بدن، تفاوت ابدان اخروی با ابدان دنیوی و تبیین ملاک تشخص انسان می‌پردازد و می‌گوید نفس به بدن، نیاز تعلقی - نه نفسی - دارد و در مقام فعل، جهت اجرای افعال گوناگون در دنیا، نیاز به بدن دارد. ایشان نیاز نفس به بدن را حتی به برزخ و آخرت نیز کشانده است که نفس در هر مرتبه ای از بدن، حضور داشته و متناسب با آن مرتبه از بدن، بهره می‌برد؛ بدنی که او نام می‌برد «بدن ما» است یعنی بدنی است مبهم و سازگار با همه ابدان در همه مراتب نفس؛ اما این بهره مندی، لزوماً به معنای اینهمانی ابدان

دنیوی با ابدان اخروی، در همه ابعاد و جهات، حتی خصوصیات دنیوی نخواهد بود چرا که خصوصیات دنیوی مخصوص عالم دنیا و خصوصیات برزخی مخصوص عالم برزخ است کما اینکه خصوصیات اخروی نیز مخصوص عالم آخرت است با تبیین دو رویکرد صدرا و تشریح معانی سه گانه برای عینیت و مثلثیت می توان گفت که این عینیت ابدان، همان عینیت فلسفی است که با مثلثیت، به معنای مثلثان، سازگار است پس ابدان اخروی به وجهی، عین ابدان هستند و به وجهی دیگر مثل آنها نیستند. ابدان اخروی، مثل ابدان دنیوی هستند چرا که در عوارض و لوازم اختصاصی عینیت ندارند و اما ابدان اخروی، عین ابدان دنیوی هستند بلحاظ در نظر گرفتن تشخص و اصل هویت، نه عوارض و لوازم اختصاصی هر مرتبه.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، عزّ الدین، (۱۳۶۷)، *النهاية فی غریب الحديث*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبد الله، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۴. _____، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____، (۱۳۸۳)، *الاضحویه فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
۶. _____، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۷. _____، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۸. امدادی، احمد، (۱۳۹۹)، «مؤلفه های فلسفی صدرالمتألهین شیرازی در اثبات عقلانی معاد جسمانی»، *پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی*، دوره ۸، شماره ۱۵، صص ۵-۲۵.
۹. ایجی، میر سیدشریف، ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۱۰. پویان، مرتضی، (۱۳۸۸)، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۱. پیر مرادی، محمد جواد، (۱۳۸۳)، *مبانی نظری معاد جسمانی از دیدگاه ملاصدرا، خردنامه صدرا*، شماره ۳۶، صص ۷۴ تا ۹۳.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۳. جوادى، عبدالله، (۱۳۸۷ش)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم* (سیره رسول اکرم ﷺ)، محقق: واعظی محمدی، حسن، بی جا، مرکز.
۱۴. جوادى، عبدالله، (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه، تحقیق از رحیمیان عباس*، قم، چاپ پنجم، مرکز.
۱۵. _____، (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه، تنظیم از ابوالحسن محمد*، قم، مرکز نشر اسرا؛

۱۶. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، محقق: قدسی، احمد، چاپ پنجم، نشر اسرا، قم.
۱۷. _____، (۱۳۸۷)، نسیم اندیشه، دفتر دوم، محقق: صادقی، سید محمود، قم، مرکز نشر اسرا،
۱۸. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، محقق: شفیعی، حسین، و فراهانی، محمد، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسرا.
۱۹. _____، (۱۳۸۸) تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۴ (معاد در قرآن ج ۱)، محقق: زمانی قمشه ای، علی، قم، نشر اسرا.
۲۰. _____، (۱۳۹۷)، تسنیم، محقق: اشرفی، حسین، چاپ اول، قم، نشر اسرا.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۰)، کشف الفوائد، تبریز، مکتب اسلام.
۲۲. _____، (۱۳۹۹ ق)، کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۳. _____، (۱۴۰۷ ق)، نهج الحق و کشف الصدق، قم، دار الهجرة.
۲۴. سبجانی، جعفر، (۱۴۱۲ ق)، الالهیات علی هدی کتاب و السنّة و العقل، ج ۴، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۵. سبزواری (محقق)، ملاحادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
۲۶. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، انجمن حکمت و فلسفه، ایران، تهران.
۲۷. _____، (۱۳۸۱)، زاد المسافر، با شرح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، سوم.
۲۸. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۹. _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۳۰. _____، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران، بیناد حکمت صدرا.
۳۱. _____، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، سوم، بیروت، دار احیاء تراث.
۳۲. _____، (۱۴۲۲ ق)، شرح الهدایة الاثریة، با تصحیح محمد

- مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۳۳. _____، (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی،
۳۴. _____، (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: بیدار.
۳۵. _____، (۱۳۷۸)، **المظاهر الالهیه**، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۳۶. طباطبائی (عالمه)، محمد حسین، (۱۳۷۸)، **نهایه الحکمة**، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، جلد ۱، غلامرضا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۷. _____، **نهایه الحکمة**، (۱۳۸۰)، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، جلد ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۸. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۴)، **آغاز و انجام**، مقدمه، شرح و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. عمید، حسن، (۱۳۶۰)، **فرهنگ فارسی عمید**، تهران: امیرکبیر.
۴۰. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۵)، **اصول المعارف**، تعلیقه و تصحیح از سید جلال الدین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. قریشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، **قاموس قرآن**، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، **الکافی** با تصحیح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۳. مدرّس طهرانی، آقاعلی، (۱۳۷۸)، **مجموعه مصنفات حکیم مؤسس**، با مقدمه، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
۴۴. مروارید، حسین علی، (۱۴۱۸ ق)، **تنبيهات حول المبدأ و المعاد**، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، **آموزش فلسفه**، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۷. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۸۰)، **جذوات و مواقیت**، تصحیح و تعلیق از علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.

فرایند شکل گیری دانش عرفان از متون دینی

علی فضلی*

چکیده

چگونه عرفان اسلامی از کتاب و سنت برخاسته و در یک ساختار علمی به دانش نظری و عملی تبدیل شده است؟ این پرسشی است که برای پاسخش باید دین را از نگاه عرفانی تحلیل نمود. چه این که از این نگاه دین دارای سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت است که تفاسیر متعددی دارد که در این بین مشهورترینشان تفسیر سعیدالدین فرغانی و تابعان اوست. در این تفسیر شریعت به احکام تکلیفی، طریقت به دقایق سلوکی و حقیقت به حقایق توحیدی تعلق دارند و هم چنان که برای دستیابی به مقاصد شریعت به فقه الاحکام نیاز هست، برای دستیابی به مقاصد طریقت نیز به فقه القلوب و السلوک و مقاصد حقیقت به فقه المعارف نیاز هست. به دیده آن بزرگان هم چنان که فقه الاحکام به فهم و اجتهاد تکلیفی نیاز دارد، فقه السلوک نیز به فهم و اجتهاد سلوکی و فقه المعارف به فهم و اجتهاد شهودی نیاز دارد. اهل عرفان بر پایه برداشتهای سلوکی از ساحت طریقت که نتیجه اجتهاد سلوکی است، به تجربه سلوکی دست زدند؛ چنان که اهل عرفان بر اساس برداشتهای شهودی از ساحت حقیقت که نتیجه اجتهاد شهودی است، به تجربه عرفانی دست زدند. آنان پس از این اقدام، با عقل به توصیف، تبیین، تفسیر و تنسیق آن تجربه‌ها پرداختند که نتیجه تنسیق گزاره‌های سلوکی دانش عرفان عملی، و نتیجه تنسیق گزاره‌های شهودی دانش عرفان نظری است که هر یک از دو دانش دارای موضوع و نظام مسایل خاص به خود هستند. بر این پایه فرایند شکل گیری علوم عرفانی از متون دینی به تصویر در می آید.

کلیدواژه‌ها: شریعت، طریقت، حقیقت، فهم سلوکی، فهم شهودی، تجربه سلوکی، تجربه شهودی، عقل، عرفان.

* استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

مقدمه

از آن هنگام که عرفان به مثابه یک رویکرد، جنبش، مکتب و دانش در دوره اسلامی پدیدار شد، این پرسش طرح شد که نسبت عرفان و دین چیست؟ توطن عرفان در دین پاسخی بود که ارباب سلوک و شهود با ادبیات و بیانات و شواهدی به آن پرسش دادند. بنا بر این پاسخ، این پرسش را قابل طرح است که فرایند شکل‌گیری عرفان بلکه علوم عرفان، چه علم سلوک و چه عرفان نظری، از دین چیست؟ عارفان چگونه به دین نگریستند و به تحلیل گزاره‌های موجود در کتاب و سنت پرداختند؟ گونه اجتهاد و فهمی که آنان در مقام استنباط مقاصد دینی از آن گزاره‌ها بکار بردند، چیست؟ آیا آنان پس از اجتهاد در صدد تجربه آن مستنبطات برآمدند؟ ماهیت آن تجربه چیست و در بستر سلوکی و شهودی چگونه رخ می‌دهد؟ آیا آنان در مرز همان تجربه‌ها بازایستادند یا با عقل به بیان آن تجربه‌ها دست یازیدند؟ عقل در این بیان دارای چه کارکردهاییست که به دانش عرفان منجر شد؟ پاسخ پله به پله این پرسش‌ها پاسخ به چستی فرایند شکل‌گیری عرفان و علوم عرفان از دین خواهد بود.

این نوشته قصد دارد با توجه به داشته‌های دینی و عرفانی از گذشته تا به امروز، چه آنچه که در متون عرفانی هست و چه آنچه که از تحلیل فلسفه عرفان به دست می‌آورد، به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

گام اول: دین در سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت

طیف عرفان به گزاره‌های دینی چه در بعد لایه‌های طولی و چه در بعد ساحت‌های عرضی به گونه خاصی نگاه می‌کنند؛ نه آن گزاره‌ها را تک لایه‌ای می‌دانند و نه تک ساحتی. زیرا نه گستره نیازهای دینی جامعه به دامنه خاصی محدود است و نه همه

آنان که برابر ایستای خطاب‌های دینی هستند، دارای یک سطح از درک و فهم هستند. این نگاه به نوعی به بحث گوهر و صدف دین در فلسفه دین برمی‌گردد که خود بحث گسترده‌ای دارد.

در هر صورت طیف عارفان برای تبیین نگاه ویژه خویش از سه اصطلاح بهره جستند و به شرح و تفسیر آن سه پرداختند و آن سه، شریعت، طریقت و حقیقت است. شاید پرسید که خاستگاه سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت چیست؟ آیا رد پای آنها در سده‌های نخستین در لسان عارفان هست یا پیش از آن که در لسان آنان شهرت پیدا کند، از زبان عصمت برآمده‌اند؟ میراث گذشتگان چنین به دست می‌آید که این سه واژه برخاسته از یک حدیث مرسله نبوی است که حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «الشریعه اقوالی و الطریقه اعمالی و الحقیقه احوالی» (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۶ و ۳۵۹) شریعت گفتار من، طریقت کردار من و حقیقت احوال من است.

شریعت، طریقت و حقیقت در سیر تطور تاریخی سه تفسیر به خود دیده که یکی از آن جلال‌الدین محمد بلخی صاحب مثنوی معنوی، دومی سید حیدر آملی صاحب جامع الاسرار و منبع الانوار، سومی نیز سعیدالدین فرغانی صاحب منتهی المدارک است که ما در اینجا فقط به تفسیر سوم می‌پردازیم.

این تفسیر یک تفسیر دیرین و در عین حال مشهور میان علمای اسلام است که به نظر می‌رسد نخستین بار از سوی محمد بن فضل بلخی از عرفای قرن چهارم (م ۳۱۹ ق) طرح شد (علی هجویری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵) و بعد، از سوی بزرگان عرفان ادامه یافت و بیشتر بحثشان درباره جایگاه شریعت در عرفان بود. مانند عبدالله ابن طاهر

ابهری (م ۳۳۰ ق)، ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ ق)، علی هجویری (م ۴۶۴ ق)، خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق)، قطب الدین عبادی (م ۵۴۷ ق)، ابوحنیفه سهروردی (م ۶۳۲ هـ ق)، ابن فارض مصری (م ۶۳۲ هـ ق)، محیی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ ق)، شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ ق). (ر.ک. علی هجویری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵ و ۴۹۹؛ عبدالرحمن جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۹؛ ابوالقاسم قشیری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸ و ۱۹؛ قطب الدین عبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۷ و ۱۸؛ ابوحنیفه سهروردی، ۱۴۲۶، ص ۵۱؛ شمس الدین لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۹ و ۳۳۰؛ محیی الدین ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۹) در بین این بزرگان، سعیدالدین فرغانی به تعریف از شریعت، طریقت و حقیقت پرداخت و علم شریعت را به احکام تکلیفی و علم طریقت را به اخلاق و سلوک و علم حقیقت را به معارف توحیدی تعریف نمود و چنین نوشت:

«و کمال العنایه [الی خاتم الرسل صلی الله علیه و آله و سلم] الی من أکملها نفعاً و أشملها حکماً تعین میزان قولی جمعی أکملی له و هو الکتاب العزیز و القرآن الحکیم.. و المتضمن هذا الکتاب بیان شریعتہ العام الحکم الشامل النفع الجامع خلاصه جمیع الشرائع المتصدیه لتکمیل الهیئات البدنیة کالافعال و الأقوال و متضمن ایضاً بیان دقائق علم الطریقه المتعلق بها تکمیل الهیئة النفسانیة و الروحانیة کتعديل الاخلاق و معرفه آفات النفس و نحو ذلك و متضمن ایضاً بیان علم الحقیقه الذی هو معرفه الحق تعالی و اسمائه الحسنی و صفاته العلیا» (سعیدالدین فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۰)

تحقیق حاضر بر پایه این تعریف به تشریح و تفسیر شریعت یعنی احکام تکلیفی، طریقت یعنی تعالیم اخلاقی و سلوکی و حقیقت یعنی حقایق توحیدی می پردازد.

دین به عنوان راهبر هدایت گرایانه جامعه بشری یک امر واحد به کامل ترین وجه، معتدل ترین صورت و جامع ترین نقشه است که در راهی فراخ و جاده ای وسیع به نام

صراط مستقیم ترسیم شده و تمامی آموزه‌های تکلیفی، اخلاقی و اعتقادی در آن بیان شده‌اند. به این صراط مستقیم، شرع گویند که گاهی به آن، شریعت عام نیز گویند. قطب الدین عبادی می‌گوید: «شریعت راهیست و پیغمبر نهنده آن راه و دارنده آنست و جاده فراخ را شارع گویند. پس شریعت راه فراخ بود که از آن طرق خیزد.» (قطب الدین عبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۶) ابوطالب مکی نیز در قوت القلوب می‌نویسد: «شریعت اسمی از اسمای راه و طریق است؛ راهی واضح، مستقیم و وسیع و این وصف راه جامعی است که تمامی راه‌های میانه را دربر گرفته، به مانند راه فراخی است که تمامی راه‌ها در آن جمع شده‌اند. این راه اسمی متعددی دارد که از آن جمله، صراط مستقیم، سبیل، منهاج، محجّه و منسک می‌باشد.» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵) شایان توجه آن که صراط مستقیم، یک طریق استوار و پابرجاست که هیچ گونه انحراف و کجی تا مقام لقای الهی را برنمی‌تابد. یک طریق واقعی و همیشگی که موجودات می‌توانند در پی صیروت و جودی در آن تا سر حد آن لقاء سیر کنند. یک طریق عادلانه که به رحمت الهی برای همه موجودات گسترده شده است. یک شاهراه حرکت که به حکمت الهی در نظام احسن کشیده شده و موجودات به مشیت الهی در آن شاهراه به میل یا اکراه به سوی خدا حرکت می‌کنند. یک طریق تعیینی و ترسیمی که هر موجودی به هدایت الهی آن را می‌پیماید و گام به گام به لقای الهی می‌رسد.

چون لباب صراط مستقیم، پرستش است که «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» [یس: ۶۱] پس صراط مستقیم صراط پرستش است. از این رو صراط از حیث پرستش در سه مقام به سه قسم تقسیم می‌شود: صراط مستقیم در مقام تبیین، صراط مستقیم در مقام تحقق و تکوّن و صراط مستقیم در مقام صیروت و شدن.

اولی، صراط مستقیم تشریعی است که جعل قانون شرع با اراده الهی است که برای نشان دادن طریق حرکت به سوی خدای سبحان ابلاغ و ترسیم شده است تا انسان بر اساس آن حق سبحانه را پرستش کند و به او برسد. پس می‌توان آیین ابلاغی پرستش را صراط مستقیم تشریعی نامید. (قُلْ إِنَّنِي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينَا قَيْمًا) [انعام/۱۶۱].

دومی، صراط مستقیم وجودی است که جعل و ایجاد قوه و استعداد کمالات الهی و احکام دینی توسط اراده الهی در نهاد آدمی یعنی حقیقت قلبی است تا با این قوه و منه بتواند به سوی غایت وجودی و لقای الهی حرکت کند و آن کمالات و احکام را که آیین تکوینی پرستش هستند، به فعلیت برساند. در فرهنگ دینی به نهاد آدمی از حیث این قوه و منه، فطرت گویند. چه این که فطرت همان روح از حیث کمالات الهی و به تعبیری از حیث بینش‌ها و کنش‌های عقلی است که به صورت بالقوه در او نهاد شده‌اند. (علی فضلی، ۱۳۸۹، فصل اول). (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) [روم/۳۰] بر این اساس می‌توان آیین تکوینی پرستش را صراط مستقیم فطری نامید.

سومی، صراط مستقیم سلوکی است که فعلیت کمالات الهی و احکام دینی به عنوان آیین پرستش در حقیقت قلبی آن هم به اراده عقلی است؛ یعنی انسان وقتی در مسیر شدن قرار بگیرد و به عنوان متن متحرک به حرکت استکمالی طولی به سوی لقای الهی برود و گام به گام آیین پرستش را در خود به فعلیت برساند، مرحله به مرحله صراط مستقیم را در خویش شکل می‌دهد. از این رو صراط مستقیم سلوکی تجسم صراط مستقیم تشریعی و فعلیت صراط مستقیم تکوینی و فطری در نهاد آدمی

است؛ شکل‌گیری صراط مستقیم سلوکی در پرتو استکمال حقیقت قلبی است و با آن حقیقت متحد است. علامه طباطبایی «نفوس المؤمن هو طريقه الذی یسلکه الی ربّه و هو طریق هداه و هو المنتهی به الی سعاده.» (محمد حسین طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۱) (فاما الذین آمنوا بالله و اعتصموا به فسیدخلهم فی رحمۀ منه و فضل و یهدیهم الیه صراطا مستقیما) [نساء/۱۷۵]

با توجه به آنچه بیان شد شرع به عنوان آیین پرستش به عنوان صراط مستقیم تشریعی تبیین و ترسیم شده و به عنوان صراط مستقیم تکوینی و فطری در نهاد آدمی گنجانده شده و به عنوان صراط مستقیم سلوکی در حرکت استکمالی به فعلیت می‌رسد. این آیین که همه آموزه‌های و حیانی را در بر گرفته، به سه دسته تقسیم می‌شود: آموزه‌های تکلیفی، سلوکی و اعتقادی که به آموزه‌های تکلیفی، شریعت و به آموزه‌های اخلاقی و سلوکی، طریقت و به آموزه‌های اعتقادی، حقیقت گویند که انسان باید این سه را از حیث صراط مستقیم سلوکی در خود به فعلیت برساند.

روشن است که هر طریقی و از آن جمله صراط مستقیم آغازی دارد و انجامی. لیک آغاز و انجام آن چیست؟ روح این آغاز و انجام چیست؟ به دیده ارباب سلوک و معرفت آغاز و انجام این صراط یکی است و آن معرفت توحیدی و الهی است. هر چند در آغاز، این معرفت، معرفت علمی و تصدیقی و ذهنی است و در انجام، به معرفت حضوری و شهودی می‌رسد که به اولی حقیقت حصولی و به دومی حقیقت حضوری گوئیم. تمامی تعالیم تکلیفی، اخلاقی و سلوکی برای آن هستند که حقیقت حصولی را به حقیقت حضوری تبدیل سازد و آغاز را به انجام پیوند زند.

برای تبیین نقطه آغاز این صراط یعنی حقیقت حصولی به سخن حضرت امیر

علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه پناه می‌بریم و آن این که پایه دیانت و ریاضت معرفت حصولی خداست و اوج معرفت حصولی خدا نیز معرفت تصدیقی خداست. اوج معرفت تصدیقی خدا نیز معرفت توحیدی است. اوج معرفت توحیدی نیز تنزیه حق سبحانه از احکام کثرت است. اوج تنزیه حق سبحانه، نفی کثرت اسمایی و صفاتی از ساحت ذات و حقیقت وجود خداست؛ آن حقیقت وجودی که توصیف ناپذیر و اشاره ناپذیر است و به گونه نامتناهی و نامحدود تحقق دارد، به نحوی که در هیچ مکانی نیست و بر هیچ چیزی استقرار ندارد و به عنوان یک وجود صرف نامتناهی در عین معیت با اشیای نظام هستی غیر آنان است و در عین غیریت از آنان همراه آنان است.

بنابراین مهمترین آموزه از آموزه‌های حقیقت، معرفت توحیدی است که مبنای پرستش است، به نحوی که اقامه پرستش در دو حوزه احکام شریعت و سلوک طریقت به یقین توحیدی بسته است. زیرا یک عمل تکلیفی و سلوکی آنگاه نام پرستش می‌گیرد که درک خدا در متن آن حضور داشته باشد. به فرموده امام باقر علیه السلام: «عملی که با شك و انکار همراه باشد، سودی ندارد.» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۰۱). بر این اساس سلوک بر معرفت تصدیقی استوار است و سالك برای حرکت در صراط پرستش باید بر بال معرفت بنشیند. البته معرفت تصدیقی با سلوک اندك اندك ژرفا یافته، شدت و قوت می‌یابد تا در نهایت که نمود اوج پرستش و بندگی است، به معرفت شهودی تبدیل گشته، خدای سبحان نه به صرف تصدیق ذهنی بلکه با قلبی سرشار از ایمان به مشاهده آید. به فرموده حضرت امیر علیه السلام: «ما كنت اعبد ربا لم أره» بعد که از ایشان پرسیدند: چگونه پروردگار را می‌بینید؟

فرمود: «لَمْ تَرَهُ الْعَيُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْإِبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۳۸)

اما در اینجا خواهید پرسید که چگونه می توان صراط پرستش را در خود به فعلیت رساند و در نتیجه آغازش را به انجام رساند و از معرفت تصدیقی به معرفت شهودی رسید؟ به دیگر بیان حلقه پیوند معرفت مفهومی و عقلی با معرفت قلبی و شهودی چیست؟

این حلقه را باید در گونه اعمال پرستش جست. با اعمال است که آدمی معرفت مفهومی خود را به معرفت وجودی ارتقا می دهد و از ذهن به عین می آید. زیرا این اعمال، اعمال ارادی روحانی و از سنخ جنود عقل هستند که از عقل عملی و سلوکی برمی خیزند و عقل نیز با پشتوانه معرفت توحیدی اراده را به انجام آنها وامی دارد، به نحوی که پس از انجام با حقیقت قلبی متحد می شوند و آن حقیقت را به حرکت استکمالی طولی به سوی لقای الهی می برند و گام به گام صراط پرستش را در آن حقیقت شکل بالفعل می دهند تا آن که در نهایت به صقع ربوبی متصل شود و مراتب شهود باری تعالی را تجربه کند. این اعمال که تحقق دهنده صراط پرستش در نهاد آدمی هستند، بر دو قسم اعمال سلوکی و اعمال تکلیفی تقسیم می شوند که اولی به ساحت طریقت و دومی به ساحت شریعت برمی گردند.

طریقت با اعمال سلوکی تحقق می یابد. عمل سلوکی یک معامله معنوی در منطقه روحانی آدمی با خدای صمد است که با درک از خدا و توجه به او قوام پیدا می کند و با فعلیت هر یک از جنود عقلی و در یک سلسله ترتیبی آن هم در پی حرکت صعودی، استکمالی و اشتدادی حقیقت قلبی تحقق می یابد و به صورت کمال

وجودی در انسان نمایان می‌گردد تا به تدریج به غایت سلوک یعنی وجدان تام خدا برسد. این معامله، حاصل یک تجربه قلبی - سلوکی است و این تجربه نیز یک رخداد حضوری است که در پی ارتباط مستقیم حقیقت قلبی با یک واقعیت معنوی که مستقل از تجربه و وابسته به آن حقیقت است و در پی دریافتی زنده از آن واقعیت تحصیل می‌یابد. در یک سخن آن که عمل سلوکی یک تجربه قلبی با هویت عقلی و سر منشأ عقلی در منطقه روحانی نهاد باطنی است که با توجه و درک خدا قوام پیدا می‌کند و با فعلیت جنود و قوای عقلی صراط پرستش را در یک حرکت جوهری طولی محقق می‌سازد تا حقیقت قلبی درجه به درجه منازل را تجربه کند و به تدریج به وجدان حضوری خدای صمد دست یابد. (علی فضلی، ۱۴۰۱، ص ۵۹)

در فرهنگ قرآنی به اعمال سلوکی که به گونه پلکانی درجه درجه هستند، درجات، مراقی، حالات، منازل و طبقات گویند. چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ان الایمان عشر درجات بمنزله السلم یصعد منه مرقاء بعد مرقاء»؛ (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۱) همچنین می‌فرماید: «ان للایمان حالات و درجات و طبقات و منازل» (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۶۰) چنان که امام سجاد علیه السلام به اشاره در ترسیم این درجات می‌فرماید: «أعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع و أعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين و أعلى درجة اليقين أدنى درجة الرضا» (محمدی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۴۷) این درجات به عنوان منجیات از حیث نسبت با صراط مستقیم، سبیل سلامت نام می‌گیرند. «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» [مائده/۱۷] چنان که درکات یعنی مهلکات از حیث نسبت با صراط جحیم، سبیل آفت نام می‌گیرند. «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» [انعام/۱۵۳]

شریعت نیز با اعمال تکلیفی تحقق می‌یابد. اعمال تکلیفی که بر اساس اوامر و نواهی شرعی تعیین شده‌اند، چندین نسبت با صراط پرستش دارند: اول آن که اعمال تکلیفی تجسم و تجسد پرستش هستند، به نحوی که بندگان با انجام ظاهری و قالبی آن اعمال، به پرستش ظهور و به آن صراط تجسد می‌بخشند. دوم آن که لازمه پای‌بندی به اعمال تکلیفی پیوند دایمی با صراط مستقیم را در پی دارد. زیرا همه رفتارها و گفتارها موضوع احکام پنجگانه شرعی هستند تا ملاک و معیار پیوست و گسست از صراط پرستش مشخص باشد. سوم آن که اعمال تکلیفی تقرب‌ساز هستند و موجب حرکت حقیقت قلبی در صراط پرستش هستند. زیرا هر یک از اعمالی که از سوی خدا امر شده‌اند، بنابر حسن ذاتی از روی خاصیت ذاتیشان تقرب‌ساز و قرب‌آفرین هستند، چنان که آن سری از اعمال که از سوی خدا نهی شده‌اند بنابر قبح ذاتی از روی خاصیت ذاتیشان دوری از خدا را در پی دارند. چهارم آن که اعمال تکلیفی باعث تعمیق پرستش هستند. زیرا هدف اعمال تکلیفی ملکه ساختن انقیاد و بندگی؛ دوری گردانی از ناسوت و روی آوری به لاهوت و در نهایت ملکه ساختن توجه تام به خداست. (شیخ الرئیس؛ ۱۳۶۳، ص ۴۴۶)

با توجه به آنچه گذشت، چیستی شریعت، طریقت و حقیقت تبیین؛ و رابطه و نسبت آن سه با یکدیگر مشخص؛ و نسبت هر یک با صراط مستقیم پرستش روشن شد و بر این اساس، گام اول فرایند شکل‌گیری عرفان اسلامی برداشته شد و اکنون باید گام دوم را برداشت و آن این که ارباب سلوک و شهود چگونه از طریقت و حقیقت به دو دانش عرفان یعنی عرفان عملی و عرفان نظری دست می‌یابند؟ اینجا است که بحث فقه السلوک و فقه المعارف (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۹) از سوی ارباب سلوک و شهود

مانند ابوطالب مکی و صدر المتألهین مطرح شده‌اند. زیرا هم چنان که برای دستیابی به مقاصد شریعت به فقه الاحکام نیاز هست، برای دستیابی به مقاصد طریقت نیز به فقه القلوب و السلوک و مقاصد حقیقت به فقه المعارف نیاز هست. به تعبیری هم چنان که تا گزاره‌های شریعت در فقه الاحکام بررسی مجتهدانه نشوند و مقاصد شارع فهم نشوند، به اعمال تکلیفی در نمی‌آیند، گزاره‌های طریقت و حقیقت نیز تا مورد بررسی مجتهدانه قرار نگیرند و از آنها مقاصد شارع در ساختار فقه السلوک و فقه المعارفی استنباط و فهم نشوند، به اعمال سلوکی در نخواهند آمد و به معارف توحیدی تبدیل نخواهند شد.

گام دوم: فهم عرفانی؛ فهم سلوکی و فهم شهودی

به دیده ارباب سلوک و شهود، هم چنان که فقه الاحکام به فهم تکلیفی و در نهایت به اجتهاد فقهی نیاز دارد، فقه السلوک نیز به فهم سلوکی و اجتهاد عرفانی - سلوکی و فقه المعارف به فهم شهودی و اجتهاد عرفانی - شهودی نیاز دارد.

در این فراز نمی‌توانیم درباره اجتهاد عام که همه اجتهادهای یاد شده را در بر دارد و دارای اصول عام هست، بحث کنیم و باید به تحقیقاتی که در این باره صورت گرفته مراجعه کنیم. اما از ارکان اجتهاد عام، فهم است. فهم که از عقل و قلب برمی‌آید، گوش دل است که روی متن قرار می‌گیرد تا پیامش را بشنود. به فرموده حضرت امیر علیه السلام: «فَاسْمَعُوا أَيُّهَا النَّاسُ وَ غُوا، وَ أَحْضِرُوا آذَانَ قُلُوبِكُمْ تَفْهَمُوا» (تفقهوا)، (ای مردم، بشنوید و به خاطر بسپارید و گوش دل حاضر آرید تا نیک دریابید). (سید رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۸۷)

الف. ماهیت فهم عرفانی

فهم چیست؟ فهم، انتقال معانی و حقایق خاص به قوه شناخت است که پس از مواجهه و درگیری شناختاری آن قوه با متن رخ می‌دهد. در واقع، فهم در مرتبه

برداشت است. انتقال و برداشت هنگامی به گونه صحیح و رسا صورت می گیرد که به متن پرسشی عرضه شود و پاسخی طلب گردد. این پرسش ها نیز هنگامی از ذهن برمی خیزند که دانسته های پیشین شکل گرفته باشند. دانسته ها نیز می توانند از وجدانیات و تجربیات پیشین خود فهمنده برخاسته باشند که در زندگی آنها را چشیده و در دل خویش چو دُرّ و گوهر گرد آورده باشد و می توانند از آموزه های دینی باشند که به دلیل حشر دایمی با کتاب و سنت به وجود آیند و می توانند از یک دستگاه منتظم علمی با مسایل پیوسته که در ذهن فهمنده جای دارد، برخاسته باشد، یعنی آن دانسته ها را در پی کسب یک دانش به دست آورده باشد. در هر سه صورت آن دانسته ها چنان ذهن را می پروارند که او را نسبت به جهان پیرامون و متون تخصصی و کتب پیش رویش پرسشگر می سازد و برای پاسخی متناسب منتظرش می گذارد تا آگاهی ها و دانسته های بیش از پیش گردد. چراکه با بارش آن باورها قوه شناخت از کائنات و متون چیزی می فهمد که چه بسا دیگران چنین درک و فهمی ندارند. پس هر باوری در هر دانشی در قوه شناخت پرسشی متناسب و پاسخی درخور و درکی خاص و فهمی ویژه پدید می آورد که آگاهی و باور جدیدی را در پی دارد. از این روست که فردی که زیست شناسانه یا روان شناسانه به جهان و جهانیان می نگرد، با فردی که فیلسوفانه یا عارفانه به آن دو می نگرد، تفاوت دارد؛ چراکه پدیده ها، رویدادها، نسبت ها و پیوندها را به گونه متفاوت می بیند و می شنود و می فهمد و به گونه متمایز تشریح و تفسیر می کند؛ حتی زبانش با ادبیات خاصی شکل می گیرد. در یک کلمه فهم، نسبت ذهن به آن چیزی است که از دیگری می رسد.

فهم عرفانی چیست؟ به دریافت معنایی از متن است که اولاً از مواجهه قوه

شناخت با متن؛ ثانیاً با عبور از لایه ظاهری به لایه باطنی از روی بصیرت عقلی و ثالثاً با طرح پرسش از آن لایه باطنی با تفکر عقلی و رابعاً با شنیدن پیام آن متن با استماع قلبی حاصل می‌شود. فهم عرفانی آنگاه به دست می‌آید که عقل و قلب با یکی از متون وجودی و دینی مواجه شود و با آن درگیری شناختاری پیدا کند و در خویش نیاز به آگاهی درباره آن را احساس کند و با بصیرت عقلی به سراغ آن متن رود و با تفکر عقلی شروع به طرح پرسش از آن متن کند و در انتظار پاسخ بنشیند تا آن که بر پایه استماع قلبی از آن معنا و پیام عرفانی بشنود و پاسخی درخور دریابد. در حقیقت، عارف بر پایه مقام سلوک و شهودش وقتی با یکی از لایه‌های متن مناسبت پیدا کرد، با آن لایه مواجه می‌شود و به گونه اجمالی و اشاری درمی‌یابد که این لایه، معنا و حقیقتی را در خویش دارد که به صورت تفصیلی برای وی آشکار و برملا نیست و در صدد یافت آن معنای تفصیلی برمی‌آید تا واقعیت و معنایی از آن لایه برای قوه شناختش ظهور ادراکی یابد و منکشف شود و آهنگ آن واقعیت و معنا به سمعش برسد و در نتیجه آن یافت اجمالی و اشاری به یافت تفصیلی مبدل شود. به دریافت آن واقعیت و معنا فهم عرفانی گویند که از مواجهه قوه شناخت با متن و بر اثر بصیرت عقلی و تفکر عقلی جهت عبور از لایه ظاهری به لایه باطنی به دست می‌آید.

ب. اقسام فهم عرفانی؛ فهم تدوینی سلوکی و فهم تدوینی شهودی

پس از تعریف فهم عرفانی، اکنون به اقسامش می‌پردازیم. تقسیم اول، تقسیم فهم عرفانی به فهم تکوینی و فهم تدوینی؛ چه این که قوه شناخت یا با تأثر از متون دینی مقاصد را درمی‌یابد و می‌فهمد که به آن فهم تدوینی گوییم و یا با تأثر از متون خارجی معانی و حقایق را می‌فهمد و می‌یابد که به آن فهم تکوینی گوییم. تقسیم دوم، تقسیم

فهم عرفانی به فهم سلوکی و فهم شهودی که اولی دریافت معانی و دقایق سلوکی از متن دینی یا وجودی است و دومی دریافت معانی و حقایق شهودی از متن دینی یا وجودی است. البته بحث ما در این نوشته، به تقسیم فهم تدوینی به فهم تدوینی سلوکی و فهم تدوینی شهودی اختصاص دارد.

چنانچه اشاره شد، فهم تدوینی برداشت و دریافت و انتقال معانی و حقایق خاص به قوه شناخت است که پس از مواجهه و درگیری شناختاری آن قوه با متن کتاب و سنت رخ می‌دهد. در حقیقت این فهم بر وجود معانی سلوکی و وجودی در آیات و روایات تکیه دارد و به لحاظ متعلق فهم به دو قسم سلوکی و شهودی تقسیم می‌شود؛ یعنی اگر متعلق فهم طریقت دین باشد، فهم سلوکی خواهد بود و اگر متعلق فهم حقیقت دین باشد، فهم شهودی خواهد بود و البته برای دست یافتن باید عناصر و مؤلفه‌های محیطی که فهم سلوکی و فهم شهودی در آن شکل می‌گیرند، ترسیم گردند.

چنان که در کتاب پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک بیان شد، اصل اساسی و قضیه کبروی در این راستا آن است که تولید هر علم دینی با نظام منتظم دینی با مجموعه مسایل متناسب و مرتبط دینی و با توجه به کتاب و سنت و بر پایه اصول و قواعد دینی و به روش اجتهادی ممکن است که نخستین گام این تولید با استخراج و تجميع آیات و روایات حول موضوع واحد با رویکرد واحد در جهت رسیدن به یک شبکه منتظم علمی امکان دارد. استخراج و تجميع نیز به تتبع وافر درباره هر مسأله از مسایل دینی مربوط به آن موضوع بستگی دارد. در گام بعدی باید دست به استنباط یعنی کشف مقاصد کلام الهی و خطاب محمدی زد. استنباط نیز به نحو ضروری به فهم نیاز دارد. فهم نیز از عقل و قلب بر می‌خیزند (سید رضی، ۱۳۸۳،

حکمت، ۳۲۰) و به معنای درک پاسخ یک پرسش است. همان گونه که پس از پرسش شما از کسی و پاسخ وی، شما می‌گویید فهمیدم از این رو فهم به استنتاج تکیه دارد. (سید رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۵۸) زیرا استنتاج طرح سؤال از کتاب و سنت و طلب جواب از آن دوست. البته خاستگاه این سؤال هر امری می‌تواند باشد؛ دانسته‌های علمی، دانسته‌های دینی و تجربه‌های زندگی. در هر صورت، استنتاج با معرفت تصویری و تصدیقی کلام الهی و خطاب الهی امکان می‌یابد و این دو معرفت نیز به ظهور ادراکی آن کلام و خطاب به پرسشگر نیاز دارند. ظهور ادراکی نیز به عرضه معنای مقصود کلام و خطاب به قوه شناخت بستگی دارد و این عرضه نیز پس از تحقق مناسبت ادراکی بین آن کلام و خطاب با قوه شناخت صورت می‌گیرد. مناسبت ادراکی نیز به معنای هم‌افقی قوه شناخت با هر یک از معانی مقصود است تا آن قوه در افق آن معانی قرار گیرد و آن معانی در کمند ادراک آن قوه قرار گیرند و برای آن ظهور یابند. تناسب نیز به تربیت و تقویت قوه شناخت نیاز دارد تا آن قوه در افق‌های مختلف طولی و عرضی کلام الهی و خطاب محمدی قرار گیرد. یکی از مهمترین عوامل تربیت و تقویت قوه شناخت در جهت تولید علم دینی خاص با رویکردی خاص، طرح سوالات متنوع در سطوح مختلف و با زوایای متعدد است که در درجه اول از خود کتاب و سنت و در درجه دوم از کتب فنی آن علم و در درجه سوم از اندوخته‌های علمی و تجربی پرسشگر برمی‌خیزند. در حقیقت فهم در یک حرکت دورانی از تعامل پی در پی قوه شناخت با متن در مسیر تناسب سازی طولی و استظهار ادراکی و هم‌افقی معنوی صورت می‌گیرد. یعنی فهم همیشه در یک موقعیت رفت و برگشت در تکامل است.

گام سوم: تجربه عرفانی؛ تجربه سلوکی و تجربه شهودی

پیش از ورود به بحث، باید توجه دهیم که ما در صدد تحلیل فرایند شکل گیری علوم عرفان اسلامی از متون دینی؛ یعنی کتاب و سنت هستیم. در این فرایند، اول به ماهیت دین از حیث سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت پرداختیم. دوم به فهم مجتهدانه از متن دین پرداخته، اقسامش را بر اساس نوع تعامل قوه شناخت با آن متن بیان داشتیم. اینک به بهره گیری ارباب سلوک و شهود از این برداشت های مجتهدانه در ساحت عمل رسیدیم. همان گونه که فقهای بزرگ پس از اجتهاد احکام تکلیفی پای بند به انجام آن احکام بودند و هستند، عارفای بزرگ نیز پس از اجتهاد دقایق سلوکی و حقایق وجودی در صدد تجربه آن برآمدند و برمی آیند. البته روشن است که در هر برون داد عرفانی اول فهم عرفانی و بعد تجربه عرفانی صورت می گیرد، ولی در یک نگاه کلان نسبت فهم و تجربه لزوما پیشینی و پیسینی نیست، بلکه چه بسا تجربه ای خاستگاه یک پرسش عرفانی برای تحصیل فهمی باشد و بعد آن فهم دستمایه انجام یک تجربه عرفانی گردد. پس با دیده کلی باید نگاه دورانی بین فهم عرفانی و تجربه عرفانی داشت و گفت، هر فهم عرفانی برخاسته از یک پرسش عرفانی است که چه بسا از تجربه عرفانی پیشین نشأت گرفته باشد و آن فهم نیز به تجربه عرفانی پسین و جدیدی منتهی گردد.

تجربه عرفانی چیست؟ تجربه شهودی چیست؟ تجربه سلوکی چیست؟ تجربه عرفانی یکی رویداد حضوری است که در پی ارتباط مستقیم یعنی بی واسطه مفهوم با متن واقعیت معنوی و تأثر زنده از آن واقعیت تحقق می یابد. این واقعیت بر دو قسم است: واقعیت شهودی از جهت وجودی هم مستقل از فاعل و سالک است و

هم مستقل از تجربه وی. از این رو چه سالک باشد و چه نباشد؛ چه تجربه وی باشد و چه نباشد، آن واقعیت شهودی برقرار و موجود است. مانند وجود حق سبحانه و وجود مثالی. اما واقعیت سلوکی از جهت وجودی هم به فاعل و سالک وابسته هست و هم به تجربه وی. مانند اعتماد به خدا در توکل. از این رو تا سالک نباشد، آن واقعیت نخواهد بود. زیرا اعتماد او به خداست. با شناخت تمایز این دو واقعیت، تجربه شهودی از تجربه سلوکی متمایز می‌شوند.

تجربه سلوکی خبر از ارتباط مستقیم دل با این واقعیت می‌دهد. زیرا تجربه عرفانی از سنخ علم حضوری است و در علم حضوری عالم با معلوم ارتباط مستقیم دارد. پس در تجربه عرفانی باید فاعل تجربه با متعلق تجربه ارتباط مستقیم داشته باشد. این ارتباط دو پیام دارد: یکی خبر از انتقال ناپذیری اصل تجربه می‌دهد. زیرا تجربه عرفانی یک رخداد شخصی است که به علم حضوری ادراک می‌شود و چون علم حضوری به حضور واقعیت مجرب نزد عارف وابسته است، از این رو آن تجربه انتقال نمی‌پذیرد، هر چند اگر شرایط خاص حضور و تشرف به ساحت آن واقعیت برای دیگری نیز حاصل گردد، او نیز به نحو شخصی آن تجربه را خواهد داشت و این انتقال نیست، بلکه تجربه مستقیم است. از این رو مقصود از شخصی خصوصی نیست تا تجربه دیگران درباره آن واقعیت محال شمرده شود، بلکه شخصی یعنی انتقال‌ناپذیر. افزون بر آن که چون تجربه خارج از حیطه مفاهیم است و انتقال با مفاهیم صورت می‌گیرد، از این رو تجربه قابل انتقال نیست. پیام دوم این ارتباط تأثیر مستقیم و دریافت زنده از واقعیت تجربه شده است. به حتم وقتی فاعل با یک واقعیت معنوی تماس می‌گیرد، به طور مستقیم از آن تأثیر می‌پذیرد. این تأثیر نیز حاکی از ظهور خاص

آن واقعیت برای فاعل است. در حقیقت آن ظهور است که محرک تأثیری را ایفا می‌کند. این تأثیر نیز با دریافت داده‌هایی از آن واقعیت مجرب همراه است. شاید بتوان این ظهور را ظهور ادراکی نامید. ما این نکته را در کتاب «پیش‌انگاره‌های معرفت شناختی علم سلوک» تبیین کردیم که به امید خدا چاپ خواهد شد.

گام چهارم: عقل در مقام توصیف، تبیین، تفسیر و استنباط

عارفان پس از برداشت‌های عارفانه، چه سلوکی و چه شهودی، به تجربه‌های سلوکی و شهودی دست زدند. آنگاه در مقام گزارش این تجربه‌ها برآمدند. این گزارش‌ها که از سوی عقل صورت می‌گیرد، موجب پیدایش گونه‌های مختلفی از گزاره‌عرفانی شده است که عبارتند از: گزاره‌های توصیفی، گزاره‌های تبیینی، گزاره‌های تفسیری و گزاره‌های استنباطی.

گزاره‌های توصیفی در مقام چیستی هستند تا واقعیت‌ها را به همان گونه که دیده می‌شوند، گزارش کنند. این گزارش پس از آن که واقعیت هر یک از دو طرف گزاره مشاهده شده و تصورشان بر صفحه‌ی قوه‌ی شناخت نقش بسته شده، نخست به هلیه بسیطه از وجود هر یک از آن دو طرف خبر می‌دهد و در آن خبر، توصیفی بسیط می‌سازد. سپس مجموعه‌ای مرکب از آن تصورات می‌سازد و به صورت هلیه مرکبه بیان می‌کند و در آن بیان، توصیفی مرکب می‌سازد.

گزاره‌های تبیینی در مقام چرایی هستند تا تدلیل‌ها و تعلیل‌های هر یک از توصیفات روشن شوند؛ به تعبیری تبیینات حدود وسطای توصیفات را در قالب قیاسات بر ملا می‌سازند تا توجیه و تأیید عقلی برای آن توصیفات نشان دهند. در حقیقت تبیین به هدف توجیه در صدد ارجاع توصیف به دلیل صدق است.

شایان توجه آن که تبیین یک توصیف چه بسا از خود عارف توصیف‌گر؛ و چه بسا از سوی غیر وی همچون فیلسوف تحلیل‌گر صورت می‌گیرد که البته مقصود در اینجا گونه نخست یعنی تبیین عارف توصیف‌گر است. زیرا برای عرفان پژوهان چنین گزاره‌هایی اعتبار عرفانی دارد. اگرچه آن عارف تبیین‌گر حدود وسطا را گاهی نیز با تحلیل عقلی به دست می‌دهد؛ یعنی حدود وسطا را از عقل محض برمی‌گیرد که در این صورت آن تبیین، تبیین عقلی است. گاهی نیز از سلوک و شهود اخذ می‌کند که می‌توان به آن تبیین، تبیین سلوکی و تبیین شهودی نامید. در این گونه تبیینات گاهی حدود وسطا از همان متن سلوکی و شهودی که به توصیف در آمده، برای تدلیل آن توصیف به کار گرفته شده و گاهی نیز میراث تجربه‌های پیشین است و برای تدلیل توصیف جدید به کار گرفته شده است. بنابراین در عرفان دو گونه تبیین وجود دارد: تبیین عرفانی (یعنی سلوکی یا شهودی) و تبیین عقلی.

گزاره‌های تفسیری در مقام بیان و توضیح و به تعبیری ابهام‌زدایی و آشکارسازی نهادهای گزاره‌ها و نسبت آن نهادها در آن گزاره‌ها و متن خود گزاره‌هاست. اگرچه باید توجه داد که این توضیح می‌تواند متکی بر سلوک و شهود و یا بر اساس تحلیل‌های عقلی باشد؛ هر چند تفسیر متکی بر سلوک و شهود مجموعه و جُنگی از توصیفات است و لذا نوعی از توصیف به شمار می‌آید. در عرفان دو گونه تفسیر وجود دارد: تفسیر تصورات و تفسیر تصدیقات.

تفسیر تصورات در حوزه تعریفات و تقسیمات است، یعنی در مقام شرح ماهیت نهادها، اقسام آن نهادها، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های موجود در هر یک از آن نهادها است. اما تفسیر تصدیقات در مقام بیان گزاره‌هاست، یعنی پرده‌برداری از مقاصد و

آشکارسازی مدالیل مراد با توجه به سیاق گزاره‌های عرفانی در نسبت نهادها، ضرب و پیوند آن گزاره‌ها با گزاره‌های توصیفی و تبیینی همگن، بررسی فراگزاره‌ای با نگاه به دستگاه عرفان نظری و بازخوانی آن گزاره‌ها بر اساس پیش‌فرض‌های عارف. عرفان نظری مملو از این گونه تفاسیر است. چراکه عارفان پس از گزارش‌شان چه بسیار که در صدد شرح سخن خویش برآمده‌اند.

گزاره‌های استنباطی گزاره‌های پسین هستند که پس از گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیری به دست می‌آیند. استنباط مذکور به معنای استخراج و استنتاج آموزه‌های عرفانی است و این امر با تلاش محققانه و قانون‌مندانه در جهت اکتشاف و استخراج آموزه‌ها از منابع اصلی عرفان و بر پایه پیش‌فرض‌های عرفانی صورت می‌گیرد. مقصود از منابع اصلی منابعی هستند که ارباب سلوک و شهود با تنسیق و تنظیم دانش‌واره گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیری‌شان به ارث گذاشته‌اند. این تلاش که با طرح یک مسئله آغاز می‌شود و با رجوع به منابع اصلی ادامه می‌یابد، نخست به پژوهش جامع و کامل درباره آن مسئله دست می‌زند و با بکارگیری قواعد عام تفهّم و اکتشاف در صدد فهم قضایا، تضارب آراء، رفع نزاحمات برمی‌آید تا مقصود و مراد عرفان را استنتاج کند و به عنوان آموزه عرفانی آن را در دستگاه علمی عرفان بگنجانند. این روند از آن روست تا این آموزه برای عرفان‌پژوهان حجیت و مدرکیت عرفانی پیدا کند.

گزاره‌های استنباطی بر سه قسمند: گزاره‌های تجمیعی، گزاره‌های تفریعی و گزاره‌های تأسیسی.

گزاره‌های تجمیعی، گزاره‌هایی هستند که پس از گردآوری گزاره‌های توصیفی،

تبیینی و تفسیری همگن درباره یک مسئله و تضارب و جمع‌بندی آن گزاره‌ها به دست می‌آیند و به عنوان مقاصد استنتاجی عرفان طرح می‌شوند.

گزاره‌های تفریعی، گزاره‌هایی هستند که از اصول عرفانی و قواعد کلی استخراج می‌شوند، به این نحو که مسایل در صغرای قیاس قرار گرفته و اصول به عنوان کبرای قیاس تعیین می‌شوند تا نتایج بالقوه‌ای که در اصول موجودند به عنوان فروع فعلیت یابند. گزاره‌های تأسیسی و تولیدی، گزاره‌های هستند که پس از تجمیعات و تفریعات، بر پایه قواعد عرفانی و موازین سنجش گرانه و با رویکرد اصلاح گرانه در مقام پاسخ به چندی از پرسش‌های نو و جدید به وجود می‌آیند. (علی فضلی، ۱۳۹۶، فصل اول)

گام پنجم: ساختار علم سلوک و عرفان نظری

عارفان پس از برداشت‌های دینی، تجربه‌های عرفانی آن برداشت‌ها و گزارش‌های عقلی از آن تجربه‌ها، در مقام تنسیق، یعنی ساختاردهی این گزاره‌ها برآمدند و به تولید علم دست زدند و چون این گزاره‌ها از دو صنف هستند، یکی سلوکی و دیگری شهودی، پس علمی که عارفان تولید کرده‌اند، بر دو قسم است؛ علم سلوک و عرفان نظری که هر یک دارای موضوع و مسایل خاص به خود هستند.

الف. چیستی عرفان نظری

عرفان نظری، عرفان علمی است که به عنوان ترجمان تجربه عارفانه در ساحت هستی‌شناسی شهودی جای دارد و در عرف عرفان به آن علم حقایق و مشاهده و مکاشفه گویند. این علم متعهد تفسیر وجود، نظام وجود، تجلی وجود و مراتب وجود بر پایه مکاشفه و شهود و نه بر پایه استدلال عقلی است؛ اگرچه بر اساس اصول عقلی و با اسلوب منطقی در مقام تنظیم و استخراج قرار گرفته و ساختار علمی یافته است. به

دیگر بیان عرفان نظری ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن است که عارف آن را از راه شهود حق یقینی یافته و با عقل تحلیلی به توصیف و تبیین کشانده و در یک دستگاه هستی‌شناسی شهودی نشان داده است. (سید الله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۳-۷۶)

موضوع عرفان نظری حق سبحانه است. به گفته صدرالدین قونوی «موضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، ص ۶) از این رو قیصری تعریف عرفان نظری را به گونه بررسی همین موضوع می‌کشد و آن را به علم به خدا از حیث اسما و صفات و مظاهر او و علم به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به ذات احدیت تعریف می‌نماید. (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۷)

گاهی در عرفان به جای وجود حق تعالی وجود من حیث هو هو را به کار می‌برند. چراکه از دید عارف حق مساوق وجود من حیث هو هو است. (صائن الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲)

مسایل عرفان نظری از یک نگاه احکام و محمولات وجود من حیث هو هو هستند که به طور کلی در سه مسأله کلان تقسیم می‌شوند:

اول: وحدت شخصی وجود. مقصود از آن انحصار وجود حقیقی در ذات حق سبحانه است و کثرت موجود در نظام هستی تجلیات و ظهورات اسما و صفات آن وجود واحدند. این تجلیات موجودیت مجازی دارند و این موجودیت مجازی به معنای موجودیت بالعرض است که به حیث تقییدی شأنی حق سبحانه از تحقق نفس الامری برخوردارند.

دوم: انسان کامل. مقصود از آن، انسان با بدن عنصری است که از حیث باطنی

صاحب مقام تمحض و تشکیک است؛ مقامی که فوق دو مقام قرب فرائض و نوافل می‌باشد. در حقیقت از حیث قوس صعود با نفس رحمانی متحد است و واحدیت اندراجی در تعین اول را در تجلی ذاتی برقی احدی می‌یابد و لذا به نفس رحمانی حقیقت محمدیه نیز گویند. با توجه به این مقام انسان کامل را کون جامع یعنی جامع دو حضرت وجوب و امکان و برزخ دو حضرت حق و خلق گویند.

سوم: مراتب تجلی و تعین وجود. چراکه نظام هستی در نخستین تقسیم به دو ساحت تقسیم می‌شود: یکی ساحت ذات و دیگری ساحت تعین و تجلی ذات.

در ساحت ذات، مهمترین مسأله به عنوان محوری‌ترین احکام، اطلاق مقسمی است. اطلاق مقسمی به معنای عدم اعتبار قید و حد است، چه قید عموم و سریان و چه قید خصوص و جزئیت و این به خلاف اطلاق قسمی است. زیرا اطلاق قسمی به معنای اعتبار عدم قید است و مقصود از عدم قید نه هر گونه قید بلکه فقط قید خصوص است. لذا اطلاق قسمی به معنای اعتبار قید عموم و سریان است.

در ساحت تجلی ذات، باید بر تجلی اجمالی - تفصیلی نظام هستی توجه نمود. این تجلی دو مرتبه دارد: یکی مرتبه اجمالی که به آن تعین اول گویند و دیگری مرتبه تفصیلی که به آن نفس رحمانی گویند و آن موضوع اطلاق قسمی است.

تعین اول، تجلی وجود من حیث هو هوی حق سبحانه با نعت وحدت ذاتی حقیقی است که به نسبت علم ذات به ذات فقط یعنی از حیث وحدت حقیقی تعریف می‌شود و دارای دو لحاظ نفس الامری، یکی احدیت و دیگری واحدیت است. احدیت لحاظ بشرط لاست که به اعتبار اسقاط همه اسماء و کمالات بازمی‌گردد و واحدیت لحاظ بشرط شیء است که به اعتبار اثبات و شمول بر همه اسماء و کمالات

به نحو اندماجی برمی گردد. این واحدیت اندراجی در تعیین اول ملاک و منشأ همه تعینات علمی و عینی نظام هستی است و از اوست که نفس رحمانی انتشا می یابد. نفس رحمانی تجلی وجود من حیث هو هوی حق سبحانه با نعت سریان و انبساط است. این تجلی با آن توده کمالات و اسما دو حصه دارد به نام فیض اقدس و فیض مقدس.

فیض اقدس که منزله از کثرت وجودی است، یک فیض علمی است که در صقع ربوبی جای دارد و به گونه تعیین ثانی جلوه دارد. تعیین ثانی تجلی وجود من حیث هو هوی حق سبحانه از حیث رحمانیت و الوهیت است که به نسبت علم ذات به ذات از حیث تفصیل کمالات و صفات تعریف می شود. این تفصیل دو جهت دارد، یکی جهت اسمایی و متن هر یک از کمالات مفصل؛ و دیگری جهت اعیانی به نام اعیان ثابته که حدود آن کمالات مفصل و حقایق اعیان خارجیه هستند. اینجاست که دو مسأله اصلی و محوری در عرفان نظری شکل می گیرد: یکی ماهیت، مراتب و اقسام اسمای الهی و دیگری ماهیت و احکام اعیان ثابته.

فیض مقدس نیز فیض وجودی است که در عالم خلقی سریان دارد و اعیان خارجیه را به صورت تعینات خلقی ظهور می بخشد و دارای سه مرتبه عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می باشد. این بود اجمالی از دستگاه عرفان نظری.

ب. چستی علم سلوک

پژوهشگران علوم دینی با مطالعه آثاری در باب ارزشهای الهی و کمالات انسانی که در تمدن اسلامی نوشته شده، با دو گونه آثار نظام مند و سازوار برخوردند؛ آثار عرفانی به مثابه آیین علم سلوک و دیگری، آثار اخلاقی که نماینده علم اخلاق هستند.

علم اخلاق به عنوان نظام سازمند اخلاقی علمی است که پس از بازشناسی صفات پسندیده و ناپسند انسان، به گونه‌ی روشمند «به چه باید کردها و چه نباید کردها» می‌پردازد. این علم در تمدن اسلامی به طور کلی در سه جریان و گرایش مطرح است: یکی گرایش اخلاق فلسفی است که در آن علم اخلاق بر بنیان‌های انسان‌شناسی فلسفی و روش عقلی و استدلالی تکیه شده است و در آن عقل عملی، سعی می‌کند صفات خوب و بد را به عنوان رذایل و فضایل بشناسد. شایان ذکر است گرایش یاد شده بر اساس نظریه اعتدال اخلاقی تنظیم شده است؛ به تعبیری کمال‌گایی اخلاق فلسفی اعتدال اخلاقی است. به اخلاق فلسفی که قسمی از حکمت عملی است، حکمت خُلقی نیز گویند. «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» ابن مسکویه، «اخلاق ناصری» خواجه نصیر طوسی و «جامع السعادات» محمدمهدی نراقی از آثار اخلاق فلسفی به شمار می‌آیند.

دیگر گرایش، گرایش اخلاق روایی و نقلی است که در آن، اخلاق بر پایه کتاب و سنت و به صورت نقل آیات و روایات ذیل هر یک از مسایل، فضایل و رذایل، سامان گرفته است؛ هر چند در طول تاریخ نظام علمی و ساختار دانشی به خود نگرفته و چندان نیز به روش اجتهادی به آیات و روایات پرداخته نشده است، اما می‌توان به روش اجتهادی به یک نظام علمی از اخلاق روایی دست یافت. کتاب‌هایی چون جلد دوم «اصول کافی» شیخ کلینی، «ارشاد القلوب» دیلمی، «محاسن الاخلاق» فیض کاشانی، «اخلاق النبی» ابوحیان اصفهانی، «مصابیح القلوب» عبدالرحمن سلمی، «اطوار الذهب» زمخشری و «کبائر» شمس الدین ذهبی را می‌توان از صنف این گرایش برشمرد.

دیگر گرایش، گرایش اخلاق عرفانی است که در آن علم اخلاق با هدف وصول به خدای سبحان و با توجه به تجربه‌های عرفانی استوار شده و بر پایه قانون تناسب و تخلق شکل گرفته است؛ یعنی در اخلاق عرفانی سخن از تخلق به اسمای الهی (تخلقوا باخلاق الله) است که پس از مقام تجلی سلوکی اسمای الهی بر دل پدید می‌آید و به صورت فضایل بروز می‌کند. گرایش مذکور را می‌توان در آثاری چون احیاء علوم الدین ابوحامد محمد غزالی، محجه البیضاء فی احیاء الاحیاء و الحقائق فی محاسن الاخلاق ملا فیض کاشانی مشاهده کرد. گفتنی است این گرایش به دلیل تشابه نگرشی و روشی با علم سلوک در زمره عرفان عملی قرار می‌گیرد. با این تفاوت که اخلاق عرفانی در مقام تخلق اسمایی است و عرفان عملی در مقام تجلی اسمایی است.

علم سلوک به عنوان دانش عرفان عملی، علمی است باطنی که در ساحت طریقت جای داشته و با پشتوانه آموزه‌های دینی ساحت اعمال و احوال قلبی را شناخته و بر پایه قوانین عرفانی و تجربه‌های سلوکی به گونه روشمند به چگونگی معامله قلبی می‌پردازد. همچنین علم سلوک، راه پیراستگی از مهلکات و آراستگی به منجیات را تبیین کرده و به گونه ترتیبی و تدریجی آن اعمال و آن منجیات را در یک نظام منسجم ترسیم می‌کند تا از این رهگذر صراط ترقی به مقام عندیت - تقرب تام به خدای سبحان - به مثابه کمال و غایت سیروسلوک، روشن سازد. (علی فضلی، ۱۳۸۹، صص ۵۷ - ۶۹) بنابراین علم سلوک علمی سازوار است که متعهد تفسیر چگونگی سلوک به غایت کمالی قصواست؛ متکفل تشریح تحولات قلب در طول سیر الهی است، و به هدف مجموعه دستورها و قاعده‌های معطوف به اعمال و احوال قلبی در قالب منازل و مقامات می‌باشد.

با توجه به این تعریف، موضوع علم سلوک روشن شد و آن اعمال قلبی از حیث ایصال به کمال حقیقی یعنی قرب تام به خدای سبحان است. مقصود از اعمال قلبی صفات دل هستند که از فعل و انفعالات قلب در صراط سلوک و در هنگام معامله با خدای سبحان برمی آیند. از این روست که به علم سلوک علم قلوب نیز گویند. (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۵۰ و ۲۶۱) راز قید حیث ایصال به کمال حقیقی اشاره به جنبه صعودی و تدرجی اعمال قلبی است. زیرا سلوک یعنی حرکت از نقص به کمال در صراط مستقیم. چون کمال سالک قرب الهی است. ازاینرو حرکت سالک به سوی قرب الهی است و وصول به قرب الهی با پیمودن صراط مستقیم ممکن است. چون مبدأ و منتهای صراط مستقیم یعنی دنیای مادی و عرش الاهی در یک رتبه وجودی و در عرض هم نیستند، لذا صراط مستقیم یک قوس صعودی و عروجی است. ازاینرو سیر در صراط یک سیر طولی است و سیر طولی آن هنگام میسور است که سالک اعمال قلبی را در سلسله‌ای پویا و تصاعدی ترتیب دهد و به گونه متوالی آن اعمال به انجام برساند. به این جهت به اعمال قلبی درجات گویند که گاهی هویت ظاهری مانند اعمال تکلیفی و گاهی هویت باطنی مانند منازل هستند که البته این منازل گاهی حال و گاهی مقام هستند.

بیشترین مسایل علم سلوک نیز منازل سلوکی هستند که چینش سازوار این مقامات در آثار عرفانی بر یک وتیره نیست. در این میان سه دستگاه از اهمیت بیشتری برخوردارند: یکی دستگاه ابونصر سراج در اللمع، دیگری دستگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین است و سومی روزبهان بقلی شیرازی در مشرب الارواح که می‌توان هر یک از سه دستگاه را به صورت طرح‌واره ترسیم نمود.

نتیجه‌گیری

این نوشته در مقام پاسخ به این پرسش اصلی است که چگونه عرفان اسلامی از کتاب و سنت برخاسته و در یک ساختار علمی به دانش نظری و عملی تبدیل شده است؟ در مقام پاسخ نیز به تحلیل دین و ساحت‌های آن پرداخته و آن را دارای سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت دانسته که تفاسیر متعددی دارد که در این بین تفسیر مولانا صاحب مثنوی معنوی، تفسیر سید حیدر آملی صاحب جامع الاسرار و منبع الانوار و تفسیر سعیدالدین فرغانی صاحب منتهی المدارک است که تفسیر فرغانی بیش از همه شهرت داشته و مبنای این نوشته قرار گرفته است. در تفسیر وی شریعت به احکام تکلیفی، طریقت به دقایق سلوکی و حقیقت به حقایق توحیدی تعلق دارند، به نحوی که صراط مستقیم پرستش با معرفت حصولی حقایق توحیدی آغاز شده و با اعمال تکلیفی حفظ شده و اعمال سلوکی طی شده تا آن که به معرفت حضوری و شهودی حقایق توحیدی می‌انجامد. پس از اثبات وجود این سه ساحت، گام بعدی طی شد؛ یعنی هم چنان که برای دستیابی به مقاصد شریعت به فقه الاحکام نیاز هست، برای دستیابی به مقاصد طریقت نیز به فقه القلوب و السلوک و مقاصد حقیقت به فقه المعارف نیاز هست. به دیده آن بزرگان هم چنان که فقه الاحکام به فهم و اجتهاد تکلیفی نیاز دارد، فقه السلوک نیز به فهم و اجتهاد سلوکی و فقه المعارف به فهم و اجتهاد شهودی نیاز دارد. پس از این مرحله، گام بعدی برداشته شد و آن این که ارباب عرفان کوشیدند تا هر آنچه که فهم و استنباط نمودند، وجدان کنند و تجربه نمایند؛ یعنی بر پایه برداشت‌های سلوکی از ساحت طریقت که نتیجه اجتهاد سلوکی است، به تجربه سلوکی دست زدند؛ چنان که بر اساس برداشت‌های شهودی از

ساحت حقیقت که نتیجه اجتهاد شهودی است، به تجربه عرفانی دست زدند. پس از این، مرحله بعدی شکل گرفت؛ یعنی هر آنچه که تجربه کردند، با عقل نخست در مقام گزارش، توصیف و در مقام تدلیل، تبیین و در مقام شرح، تفسیر کردند و از مجموع توصیف‌ها و تبیین‌ها و تفسیرها دقایق و حقایق متعددی را استنباط کردند. سپس با عقل به تنسيق یعنی ساختاردهی این گزاره‌های توصیفی، تبیین، تفسیری و استنباطی پرداختند که نتیجه تنسيق گزاره‌های سلوکی دانش عرفان عملی، و نتیجه تنسيق گزاره‌های شهودی دانش عرفان نظری است که هر یک از دو دانش دارای موضوع و نظام مسایل خاص به خود هستند. بر این پایه فرایند شکل‌گیری علوم عرفانی از متون دینی به تصویر در می‌آید.

منابع

۱. سید رضی، (۱۳۸۴)، **نهج البلاغه**، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تصحیحات هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی..
۳. _____، (۱۴۱۴)، **المحیط الاعظم و البحر الخضم**، تهران، تحقیق و تقدیم و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. _____، (۱۳۸۲)، **اسرار الشریعه و انوار الحقیقه و اطوار الطریقه**، تحقیق و تقدیم و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
۵. ابن سینا، (۱۳۶۳)، **الهیات شفاء**، تصحیح و تقدیم ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۶. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، **الفتوحات المکیه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۳۸۷ش)، **تمهید القواعد**. تقدیم و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۸. _____، (۱۳۷۸ الف)، **شرح فصوص الحکم**. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: نشر بیدار.
۹. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰) **نفحات الانس من حضرات القدس**، تحقیق محمود عابدی، تهران: نشر اطلاعات.
۱۰. سهرودی؛ ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالله (۱۴۲۶ق)، **عوارف المعارف**. ضبط و تصحیح محمد عبدالعزیز خالدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. صدرالدین شیرازی (۱۴۱۹ ق)، (۱۹۸۱م)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه** (اسفار)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳)، **المیزان**، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، **شرح الاشارات و التنبیها**. قم: نشر البلاغه.
۱۴. عبادی، قطب الدین (۱۳۶۸)، **صوفی نامه یا التصفیه فی احوال المتصوفه**، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، سخن.

۱۵. غزالی، ابوحامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۶. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶ش)، منتهی المدارک، تحقیق و تصحیح و سام الخطاوی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۷. فناری، محمد بن حمزه (۱۴۱۶ق)، مصباح الانس. تصحیح و تقدیم محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۸. فضلی، علی، (۱۴۰۱) پیش انگاره‌های هستی شناختی علم سلوک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. _____، (بی تا) پیش انگاره‌های معرفت شناختی علم سلوک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. _____، (۱۳۹۶) معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. _____، (۱۳۸۹)، علم سلوک، قم، نشر معارف.
۲۲. قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، رساله قشریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴ش)، مفتاح الغیب. تصحیح محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.
۲۴. قیصری، داود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. _____، (۱۴۲۵ق)، شرح تائیه ابن فارض؛ تصحیح و تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. قیصری، داود، (۱۳۹۸) رساله التوحید و النبوه و الولایه، رسائل، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، و موسسه آموزشی پژوهشی حکمت ایران.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ش)، شرح منازل السائرین. تقدیم و تصحیح محسن بیدار فر. قم: نشر بیدار.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۵)، اصول کافی، تهران، دارالاسوه، چاپ پنجم.
۲۹. لاهیجی گیلانی، شمس الدین محمد (۱۳۷۷)، مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز، پیشگفتار علیقلی محمودی بختیاری، تهران، علم.

۳۰. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۲۲)، *میزان الحکمه*، قم، دارالحديث.
۳۱. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷)، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، ضبط و تصحیح باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. نسفی، عزیزالدین، (۱۴۰۱)، *انسان کامل*، تهران، انتشارات طهوری.
۳۳. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح محمد عابدی، تهران، انتشارات سروش.
۳۴. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.

بررسی تطبیقی هویت و ویژگی‌های شناخت از منظر ملاصدرا و روان‌شناسی شناختی

انبیاء عالمی*

سید آصف احسانی**

سید احمد غفاری***

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی شناخت از منظر حکمت متعالیه و روان‌شناسی شناختی، با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، انجام شده است و پرسش اصلی این است: شناخت در مکتب صدرایی و روان‌شناسی شناختی، دارای چه هویت و ویژگی‌های منطبق یا غیر منطبق به هم، می‌باشد؟ صدرا مبتنی بر نگاه انسان‌شناختی خاص خود و ابعاد وجودی انسان، شناخت را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند و فراتر از بُعد فیزیکیال شناخت از ابعاد تجردی و غیر فیزیکیال آن نیز سخن می‌گوید، اما در روان‌شناسی شناختی تنها به بعد فیزیکیال شناخت اشاره شده و با استفاده از روش تجربی و متناسب با ساختارهای تجربه‌پذیر انسان، به تحلیل این مساله التفات شده است. حکمت متعالیه ابزار شناخت را حس و عقل می‌داند و شناخت حقیقی انسان را متأثر از اتحاد با عقل فعال و همسویی با مبادی مجرده می‌داند، درحالی که روان‌شناسی شناختی ابزار شناخت را تنها حواس پنجگانه می‌داند که به سیستم عصبی انسان مربوط است؛ هوشیاری، توجه، حافظه زبان و تصمیم‌گیری را جزء مسائل مرتبط با شناخت می‌داند. در حکمت متعالیه خیال در عین زمینه‌ساز بودن برای آفرینش‌گری عقل، در مراحل بعد به عنوان ابزاری برای اتصال به عالم خیال به کار می‌رود

* دانشجوی دکتری جامعه المصطفی العالمیه (anbiyaaljmi@gmail.com).

** دانش آموخته دکتری فلسفه از جامعه المصطفی العالمیه.

*** استادیار گروه فلسفه اسلامی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

که از ساحتی فراتر از بعد فیزیکیال برخوردار است؛ اما در روان‌شناسی شناختی تخیل تنها یک فرایند سیستم عصبی برای به وجود آوردن تصاویر در مغز است. روان‌شناسی شناختی به کارآمدی شناخت و جایگاه آن در رفتار انسانی بیشتر توجه نموده و به درمان بیماری‌های روانی می‌پردازد درحالی‌که در حکمت متعالیه به این بُعد کمتر توجه شده است.

کلیدواژه‌ها: شناخت، حکمت متعالیه، روان‌شناسی شناختی، تجرد، تصمیم‌گیری، حافظه.

مقدمه

در قرن نوزده، نظریه‌های شناختی تحت عنوان بازنمایی دانش ارائه می‌شد. یک جریان شناختی به رهبری وونت و جیمز در آلمان و تیچنر در آمریکا شکل گرفت که بر ساختارهای بازنمای ذهنی تاکید می‌کرد، و جریان شناختی دیگر، به رهبری فرانتس برنتانو ایجاد شد، که بر فرآیندها یا اعمال شناختی تاکید می‌ورزید. وی به مطالعه اعمال شناختی مانند مقایسه کردن، داوری کردن و احساس کردن پرداخت. در همین زمان، در آمریکا ویلیام جیمز به طور نقادانه روان شناسی جدید را که در آلمان توسعه یافته بود، تحلیل نمود و اولین آزمایشگاه روان شناسی را در آمریکا تاسیس کرد. از دیدگاه جیمز حافظه در ساختار و در فرایند شناختی نقش حیاتی دارد. دیدگاه رفتارگرا در مورد شناخت در چارچوب روان شناسی پاسخ-محرك، خلاصه می‌شد و گشتالتی‌ها به مفهوم سازی‌های ظریفی در باب شناخت در زمینه هم شکلی پرداختند که ارتباط یک به یک بین بازنما و واقعیت را مورد بررسی قرار می‌داد. مسئله شناخت در اواخر قرن نوزده دیگر به صورت جدی مورد توجه روان شناسان قرار نگرفت. مطالعات مربوط به عملیات و ساختارهای ذهنی درونی مثل توجه، حافظه و تفکر کنار نهاده شد و حدود ۵۰ سال به دست فراموشی سپرده شد. در سال‌های بعد از دهه ۱۹۵۰ مقولاتی چون توجه، حافظه، بازشناسی الگو، تصاویر ذهنی، سازمان معنایی فرآیندهای زبان، تفکر و دیگر عناوین شناختی که تا پیش از آن مقولاتی خارج از حوزه روان شناسی آزمایشی تلقی می‌شدند، اهمیت یافتند. در نهایت، یک رشته مطالعات رسمی با عنوان روان شناسی شناختی پدیدار شد که صرفاً به مطالعه شناخت می‌پرداخت، و به عنوان بخشی از انقلاب شناختی دهه ۱۹۶۰ میلادی شناخته می‌شد.

روان‌شناسی شناختی شاخه‌ای از روان‌شناسی است که فرایندهای شناختی مانند ادراک، یادگیری، حافظه، تفکر، زبان و تصمیم‌گیری را مطالعه می‌کند. این شاخه از روان‌شناسی در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ با تأثیرپذیری از فلسفه، روان‌شناسی رفتاری و روان‌شناسی فیزیولوژیکی به وجود آمد. اندیشمندانی همچون اولریک نیسر، میلر، گالاتر، پریبرام، نیوول، شاو و هربرت سایمون از جمله روان‌شناسان شناختی هستند که راجع به این مسئله به مطالعات فراوانی پرداخته و نظریات جدیدی راجع به مسئله شناخت را مطرح نموده‌اند. این رشته به مرور از فلسفه جدا شد و به عنوان یک رشته مستقل مطرح گردید، درحالی که پیش‌تر علم النفس فلسفی با روان‌شناسی در تعامل تنگاتنگی قرار داشته است. تفکک روان‌شناسی از فلسفه در حدود یک قرن سابقه دارد و وجه تمایز اصلی آن از فلسفه به این مساله بازمی‌گردد که روان‌شناسی شناختی برای مطالعه ذهن از روش‌های تجربی بهره می‌گیرد.

در تحقیق حاضر به دنبال بررسی تطبیقی شناخت از چشم اندازه روان‌شناسی شناختی و حکمت متعالیه هستیم و محورهای مورد تعامل و عرصه‌های تقابل این دو دیدگاه را برجسته خواهیم نمود. مطمئناً هر اندازه از تعامل این دو علم، فهم عمیق‌تری دریافت نماییم، بهتر می‌توانیم این علوم را در جهت منافع طرف‌های دخیل مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهیم. در حقیقت حکمت متعالیه و روان‌شناسی، می‌توانند منبع الهامی در جهت رشد و بالندگی علمی یکدیگر نسبت به مسائل موردبحث باشند. ازاین‌رو رویکرد تطبیقی می‌تواند برای هموارسازی این بستر راهگشا باشد و نکات تعاملی و تقابلی این دو را بیش‌ازپیش نمایان سازد. در حقیقت، با استفاده از پژوهش تطبیقی می‌توان جایگاه رویکرد تجربی را در چارچوب حکمت متعالیه مورد پرسش قرارداد و برای کشف حقایق شناختی با بهره بردن از رویکرد متعالیه گام برداشت. همچنین در دوره‌های اخیر با جدا شدن روان‌شناسی از فلسفه و ورود این

شاخه از علم در عرصه واکاوی‌های تجربی و ارائه نظریاتی راجع به مسئله شناخت، به نظر می‌رسد که تحقیقات قابل ملاحظه‌ای راجع به مسئله شناخت صورت گرفته که می‌تواند در بررسی این مسئله راهگشا باشد. از این رو بر اساس موضوع و جایگاه مهمی که این مسئله دارد، درصدد برآمده‌ایم که با بررسی تطبیقی مسئله شناخت از دو منظر حکمت متعالیه و روان‌شناسی شناختی و توجه به نقاط قوت و ضعف هر دو دیدگاه، به دیدگاه جامع‌تر و مناسب‌تر رسیده و از این مسیر کمک ناچیزی به مسئله شناخت به‌ویژه در حوزه فلسفه نماییم.

مفهوم شناسی

واژه شناخت که تقریباً معادل کلمه معرفت در زبان عربی است، کاربردها و معانی مختلفی دارد و عام‌ترین مفهوم آن، مطلق علم و آگاهی و اطلاع است؛ اما برخی از معانی لغوی شناخت عبارت‌اند از: معرفت، بازشناسی، ادراکات جزئی، علم مطابق با واقع و یقینی و علم حضوری. (ابن منظور، ۱۳۷۵: ماده عرف)

در تعریف اصطلاحی این واژه باید گفت که اولین بار واژه شناخت^۱ توسط سقراط به‌کار برده شد؛ به‌طوری که فیلسوفان پس از او تحت تأثیر افکار وی قرار گرفته و آن را به‌باور صادق موجه^۲ تعریف کرده‌اند؛ اما جان لاک در کتاب رساله‌ای درباره فهم انسان به‌جای کلمه شناخت از واژه فهم^۳ استفاده کرد و به این لحاظ، معرفت را به معنایی وسیع‌تر از باور صادق موجه دانست؛ زیرا اصطلاح فهم هم تصورات و هم تصدیقات را در برمی‌گیرد. درحالی که واژه شناخت طبق تعریف ذکر

1. knowledge

2. true justified belief

3. understanding

شده، شامل تصورات نمی‌شود (طالبی، ۱۳۸۰: ۴۲). همچنین سقراط و افلاطون کلمه علم و شناخت را به معانی مختلفی به کار برده‌اند؛ به‌طوری‌که گاهی آن را در مقابل اصطلاح جهل و گاهی خطا و گاهی ظن قرار داده‌اند (طالبی، ۱۳۸۰: ۴۲). از منظر روان‌شناسی شناختی، شناخت به فرایند کسب، سازمان‌دهی و استفاده از معلومات ذهنی اطلاق می‌شود (پورافگاری، ۱۳۸۰: ۲۶۸). فلاول^۱ در تعریف شناخت می‌گوید: «شناخت در روان‌شناسی اشاره به فرایندهای روانی دارد که حاصل ذهن آدمی بوده و منجر به دانستن می‌گردد. این فرایندها شامل یادآوری، ارتباط دادن، طبقه‌بندی کردن، نمادسازی، تجسم، یا تصور، حل مسئله و تخیل و رؤیاپردازی می‌شود.» (به نقل از محسنی، ۱۳۸۲: ۱۷).

از منظر حکمت متعالیه مفهوم علم و شناخت یکی از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم محسوب می‌شود و نه تنها نیازمند تعریف نیست، بلکه اساساً تعریف آن منتفی است؛ زیرا مفهوم روشن‌تری از آن وجود ندارد که معرف آن واقع شود. بدین جهت، عبارت‌های به کار رفته در تعریف علم و معرفت را نباید همچون تعریف حقیقی آن دانست، بلکه این تعاریف صرفاً و بیانگر ارائه‌کننده مصداق هستند. (سبحانی، ۱۳۶۳: ۱۶). اگر قرار باشد توضیحی درباره علم و شناخت داده شود، بهتر است بگوییم: «علم عبارت است از حضور خودشی یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱/۱۷۴). یا شناخت انعکاس اشیا و پدیده‌های جهان مادی و ویژگی‌های روابط و مناسبات آن‌ها در ذهن انسان است (برومند، ۱۳۵۷: ۲۵).

1. flavell

شناخت از منظر حکمت صدرایی

حقیقت شناخت

در فلسفه متعالیه ملاصدرا شناخت و علم فعل نفس محسوب میشود. از این رو، برای ورود به بحث شناخت لازم است ابتدا در مسأله ی نفس و نحوه تکوین آن درنکی انجام شود تا به درک ژرف و دقیقی از دیدگاه ملاصدرا در باره شناخت برسیم.

ملاصدرا نفس را در بدو حدوث امر مجرد و روحانی نمی داند، زیرا تعلق نفس مجرد به موجود مادی مانند رحم مستلزم آن خواهد بود که وجود نفس، معطل و بی اثر بماند. چراکه در ظرف جنین امکان فعالیت های ادراکی و تعلقی برایش وجود ندارد و این برخلاف حکمت بالغه ای حاکم بر جریان آفرینش است. به عقیده ملاصدرا نفس جسمانیه الحدوث است؛ یعنی ابتدا ماده جسمانی وجود دارد و نفس به تدریج از همین ماده در اثر حرکت جوهری پدید می آید. نطفه از آغاز تقرر در رحم دچار تحول و دگرگونی جوهری و اشتداد وجودی است. ابتدا صورت طبیعی معدنی را کسب می کند و در اثر تحول بیشتر، صورت نباتی برایش حاصل می شود. در این مرحله ماده جسمانی مستعد دست یافتن به ادراک و احساس است. در گام بعدی این ماده جسمانی که به مرحله نباتیت رسیده است، تحت تاثیر عوامل محیطی و پیرامونی خود و تحریکات آن ها، انفعال احساسی پیدامی کند، در نتیجه اولین صورت ادراکی بدست می آید و این نشانه نخستین ظهور نفس است؛ بدین شیوه، نفس از ماده جسمانی حادث می شود. البته در این مرحله نفس عین همان احساس و انفعال است و هیچ گونه جوهریت مستقل ندارد و موجود معینی به شمار نمی رود که دارای احساس باشد. درواقع، اینجا اتحاد حاس و محسوس را داریم، به تعبیر دیگر،

نفس احساس کننده و صورت ادراکی محسوس، یک چیزند. جنین با دریافت تحریک‌های خارجی به ادراک‌های حسی بیشتری دست پیدا می‌کند و به مرور جوهر نفس تقویت می‌گردد.

حرکت نفس اتصالی است و در آن جزء جدید بر جزء قبلی افزوده می‌شود و گونه‌ی تراکم ادراکات حسی در آن رخ می‌دهد. در نتیجه‌ی تراکم احساس‌های حسی متصل به هم جوهر نفس شدت و قوت می‌یابد. پس از تولد طفل ادراک‌های حسی او ابعاد جدیدی پیدا می‌کنند و حواس پنجگانه اش فعال می‌شوند. در این اثر فعالیت این حواس صورت‌های ادراکی و حسی بیشتری برای نفس حاصل می‌شود و نفس دچار اشتداد و استکمال می‌گردد. (خرازی، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۷) همین گونه با تراکم ادراکات و نگهداری آن‌ها ادراکات خیالی پدیدار می‌شوند. در گام بعدی نفس آمادگی ادراک معانی جزئی را پیدا می‌کند. تا اینکه به مرحله ادراک معانی کلی و عقل می‌رسد و به لحاظ وجودی به گونه‌ای اشتداد می‌یابد که عقل در او ظهور می‌کند. در مجموع، تلقی ملاصدرا از نفس و نحوه تحقق آن نشان دهنده اهمیت شناخت و ادراک در تفکر وی است و آشکار می‌سازد که هویت نفس توسط شناخت‌های که به تدریج و در طول حیات بدست می‌آورد، رقم می‌خورد. باتوجه به همین تلقی از نفس، ملاصدرا در باره شناخت نیز آراء جدید و بدیعی را مطرح می‌سازد.

در فلسفه اسلامی ادراک یا همان شناخت را چنین تعریف نموده اند: « ادراک حاصل آمدن صورت مدرک در ذات مدرک است. » (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۹) این تعریف بیان گر نکات مهمی است؛ نخست آنکه علم یک امر وجودی در ما است، یعنی نزد مدرک چیزی پدید می‌آید که قبلاً وجود نداشت. دوم اینکه این امر وجودی

صورتی از شیء بیرونی یا موضوع علم ماست. این تعریف از سوی ملاصدرا به چالش کشیده شده است و او باور دارد، حصول صورت نه شرط لازم شناخت و ادراک است، یعنی در هر علمی به چنین صورتی ضرورت نیست و نه شرط کافی شناخت است، به این معنا که وقوع این صورت در ذهن ما معادل رسیدن به شناخت نیست. (غفای و مازیار، ۱۳۹۵: ۱۱۲)؛ «اگر تعقل عبارت بود از حصول صورت در عاقل، قادر نبودیم به خودمان علم داشته باشیم، اما ما به نحو وجدانی می‌دانیم که می‌توانیم چنین کنیم، بنابراین، تالی این حکم باطل است، در نتیجه مقدم آن نیز باطل است.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۲۸۸) بدین سان، ملاصدرا شناخت و علم را بربنیادی مبانی فکری، به ویژه علم النفس، خود تعریف می‌کند و آن را «حضور شیء لشیء» میدانند. مراد از حضور نیز احاطه یک شیء بر شیء دیگر است و چنین احاطه ای هنگامی بدست می‌آید که موضوع علم برای مدرک دارای شفافیت وجودی باشد و عالم و معلول به اتحاد وجودی برسند. (غفاری و مازیار، ۱۳۹۵: ۱۱۸) به همین جهت ملاصدرا می‌گوید: «ان الصورت المعقوله بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد من جهة واحد بلاختلاف» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۳) البته تعریف علم به «حضور شیء لشیء» شامل علم حضوری و حصولی هر دو می‌شود و نباید گمان برده شود که صرفاً علم حضوری را دربرمیگیرد، زیرا مطابق دیدگاه صدرا معلوم بالذات، خود علم است، یعنی واقعیت علم خود به خود و بی واسطه معلوم است، یعنی معلوم بالذات است و صورت ذهنی معلوم به واسطه واقعیت علم معلوم است، پس معلوم بالعرض است، همانگونه که واقعیت خارجی معلوم معلوم بالعرض است. (عبودیت، ۱۳۹۴: ۲/۶۶؛ شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۶) بنابراین، ملاصدرا علم را خود شیء

حاضر نزد مدرک می‌داند. از آنجا که تنها امر مجرد می‌تواند از چنین حضوری برخوردار باشد و نزد مدرک تحقق یابد، بنابراین، علم خود وجود امر مجرد یا نحوه وجود آن است: «انّ العلم عبارة عن وجود شيء مجرد». (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۸۶) یا «العلم عبارت عن نحو وجود امر مجرد عن المادة» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۴) از طرفی، ملاصدرا مجردات را در سه مرتبه قرار می‌دهد؛ مجردات حسی، خیالی و عقلی. پس، علم حضوری و حصولی نیز که ضرورتاً عین معلوم بالذات است، یعنی همان خود مجردات مذکور یا نحوه وجود آنهاست، یا حسی است یا خیالی و یا عقلی. (عبودیت، ۱۳۹۴: ۲/ ۳۴-۳۵)

بدین سان، ملاصدرا شناخت را حضور میداند و مراد از حضور نیز اتحاد عالم و معلوم است. البته از آنجا که تحقق اتحاد وجودی میان دو شیء مادی منطقاً منتفی است و هر کدام دارای تعینات و ویژگی‌های خاص خود است، لذا اتحاد مدرک و مدرک نمی‌تواند به معنای اتحاد ما با اشیاء مورد ادراک و شناخت مان باشد، بلکه مدرک حقیقی باید یک امر مجرد از ماده و تعینات مادی باشد. بنابراین، لازمه اتحادی وجودی مدرک و مدرک آنست که هر دو امر مجرد و غیر مادی باشند و با اتحاد این دو امر مجرد شناخت و علم تحقق پیدا می‌کند: «در حصول علم و وجود آن برای عالم تردیدی نیست، اما این حصول هر گونه حصولی نیست، بلکه حصول امر مجرد از ماده است و به اینگونه حصول «حضور» می‌گوییم. پس حضور شیء برای شیء دیگر حصول آن شیء نزد دیگری است، به گونه‌ای که دارای فعلیت و غیر متعلق به ماده باشد. و شرط اینکه این علم برای عالم حضور یابد، آن است که عالم نیز باید موجود تام و دارای فعلیت فی نفسه باشد، پس علم حصول امر مجرد از ماده برای

امر مجرد است یا اگر خواستی بگو، حضور شیء نزد شیء دیگر است.» (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۲۴۰-۲۳۹) ملاصدرا خود نیز در مورد تعقل چنین می‌گوید: «ان التعقل هو نفس حضور شیء» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۳۰)

هرچند، برای حصول شناخت دو روش متفاوت حضوری و حصولی وجود دارد، اما با دقت عقلی آشکار می‌گردد که علم حصولی نیز به نحوی به علم حضور و حضور مدرک نزد مدرک بازگشت دارد. چنانکه بیان شد، محکی خارجی معلوم بالعرض است و باتوجه به نظریه انشاء، دادهای حواس و اعیان خارجی اصولاً در حد علت معد مطرح می‌شود و معلوم بالذات توسط خود نفس جعل و انشاء می‌گردد. در علم حضوری علم و معلوم یک واقعیت است و با هم متحدند. اما در علم حصولی این دو ضرورتاً دو واقعیت مغایرند، البته دو واقعیت مرتبط به یکدیگر، زیرا علم باید بر معلوم منطبق باشد. درواقع، انطباق مقوم این نوع علم است. (عبودیت، ۱۳۹۴: ۲/ ۵۱) علم حضوری از ویژگی‌های بی واسطگی، عاری بودن از تصور و تصدیق، خطاناپذیر بودن و انتقال ناپذیری برخوردار است، اما در علم حصولی وساطت عنصر قوام بخش شناخته می‌شود و بحث تصور و تصدیق، خطا پذیر بودن و قابل انتقال بودن به غیر در دریافت‌های حصولی پذیرفته شده اند.

ویژگی‌های شناخت

۱. یکی از ویژگی‌های شناخت نزد ملاصدرا تجرد آنست، اما تجرد دو گونه است؛ تجرد عقلی و تجرد مثالی. موجود مثالی ذاتاً مجرد است اما آثار مادی نظیر شکل، وضع، اندازه و رنگ را دارد. ملاصدرا تجردی ضروری و عام نفس را تجرد مثالی می‌داند نه عقلی. چون تعداد کمی از افراد انسانی بر درک صور عقلی کلی توانا

می‌شوند و در نتیجه به تجرد عقلی می‌رسند. بنابراین، اکثر مردم فاقد تجرد عقلی‌اند، بلکه صرفاً تجردی مثالی دارند. در مجموع، ملاصدرا قوای حیوانی نفس، به جز قوه محرکه‌ی فاعله، همه مجرد مثالی می‌داند. (عبودیت، ۱۳۹۸: ۲۰۰) مجموع این قوا بدن مثالی را تشکیل می‌دهند.

۲. ویژگی دیگر شناخت نزد ملاصدرا آنست که علم و شناخت یک امر صدور است نه حلولی و محصول انتزاع و تجرید صورت از عوارض مادی آن؛ زیرا وی انسان را برای داشتن قدرت خلاقیت به خداوند تشبیه می‌کند و می‌گوید صورتهایی که در ذهن انسان به وجود می‌آیند از بیرون در آن وارد نشده‌اند و حلول نکرده‌اند، بلکه در آن کارگاه تولید و صادر شده‌اند. نفس انسان پس از توجه و علم حضوری به صورتی که در حواس انطباع یافته‌اند، با خلاقیت خود از روی آن صور ماهیت عین خارجی را بازسازی میکند، یعنی نفس علاوه بر علم به صور موجود در قوای مدرکه، خود با نیروی خلاقیت که دارد روی آن صور کار نموده و به آنها نوعی وجود می‌بخشد. مرحوم آخوند می‌گوید: «ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية... و ذلك لان الباري تعالى... خلق النفس الانسانية مثالا لذاته و صفاتا و افعالا ليكون معرفتها مراقبة لمعرفة... و جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء و يختار لما يريد». (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۴-۲۶۵)

۳. ویژگی دیگر شناخت آنست که علم از سنخ وجود است نه ماهیت و نه اینکه علم عرض و ذهن و نفس معروض باشد، بلکه علم از وجود و ذات عالم جدا نیست، لذا معلوم بالذات همان صورتی می‌باشند که برای نفس حاصل شده‌اند نه آن موجود خارجی، بلکه موجود خارجی معلوم بالعرض است و معلوم حقیقی انسان محسوب

نمی‌شود و انتساب آن به نفس مجازی است: «ان صور هذه الاشياء عند تصور نفس اياها فی صقع من ملکوت النفس من غیر حولول فیها.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۸/۱)

۴. مرحوم آخوند نه تنها علم را یک امر وجودی دانسته بلکه آن را مساوق با وجود و هستی می‌داند و در واقع می‌توان گفت: «مساوقت علم و وجود و اینکه هر جا وجود هست علم هست از محکّمات کلام صدر المتألّهین است ... بنابراین اگر در باب علم می‌فرمایند که در وجودات مادی علم و آگاهی راه ندارد مقصود این است که علم قوی راه ندارد و به قدری علم در آنها ضعیف است که نمی‌توان نام علم بر آن نهاد نه اینکه اصلاً در آنجا علم نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۸/۶)

علت ضعف علم و آگاهی در موجودات مادی ضعف وجودی آنهاست؛ زیرا آنها نه تنها به غیر خود آگاه نیستند، بلکه آگاهی شان به خودشان نیز بسیار ضعیف است. علت این امر این است که اجزای یک جسم مادی از یکدیگر غایب هستند، چون یک موجود مادی قابل انقسام به صدر و ذیل و گذشته و آینده و ... است؛ یعنی تمام اجزائی که می‌توان برای آن موجود مادی فرض کرد از یکدیگر جدا و غایب اند. و از آنجا که این اجزا به سوی بی‌نهایت قابل تقسیم اند و از این جهت حد یقف ندارند، لذا يك غیبت فراگیر و سراسری، تمام وجود مادی را در بر می‌گیرد بنابراین هیچ موجودی مادی پیش خود و برای خود حضور ندارد. از دیگر سو، پر واضح است که حضور شیء برای شیء دیگر فرع حضور لنفسه آن شیء است. مثلاً، «الف» در صورتی می‌تواند برای «ب» حضور داشته باشد که اولاً حضور لنفسه و برای خود داشته باشد. و همان طور که گذشت هر شیء مادی به علت پراکندگی اجزایش برای خود حاضر نیست، لذا شیء مادی در نزد غیر خود نیز نمی‌تواند حضور یابد. و سایر

اشیاء هم نمی‌توانند نزد شیء مادی حاضر باشند تا شیء مادی به آنها آگاهی پیدا کند.
(شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۵۰)

زیرا علم متفرع بر حضور است و حضور فرع وجود جمعی است و چون وجود شیء مادی پراکنده و از هم دیگر غایب اند، لذا برای خود و دیگران حضور ندارد و از همین جهت نه به موجود مادی عالم می‌گوییم و نه به آن ماده‌ای که این صورت را در برگرفته عالم می‌گوییم؛ زیرا صورت آن وجود جمعی نیست و حضوری ندارد. پس نه علم است و نه معلوم و آن ماده‌ای که این صورت در او حاصل شده است نیز عالم نخواهد بود. با وجود تمام این مسائل، حقیقت هستی همان حقیقت علم است هر جا هستی هست شهود و جمع و حضور نیز هست. موجودات مادی نیز برای خود حضور دارند ولی چون وجودشان در نهایت ضعف است لذا حضورشان نیز در نهایت ضعف است، در نتیجه علم و آگاهی آنها نیز در نهایت ضعف خواهد بود.
(جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۳: ۶/ ۱۸-۱۹)

مکانیزم حصول شناخت

روند شکل‌گیری شناخت را از منظر ملاصدرا می‌توان به سه مرحله تقسیم نمود؛ مرحله احساس، مرحله تخیل و مرحله تعقل. این نوع تقسیم‌بندی در حوزه ادراکات انسان به تناسب عوالم سه گانه طبیعت، مثال و عقل شکل گرفته است. و هر قوای شناختی از منظر صدرا در حقیقت وظیفه درک نمودن یکی از این عوالم را به عهده دارد.

شناخت حسی: ملاصدرا حواس ظاهری را به مثابه دریچه‌های می‌داند که ادراک از آنها آغاز می‌شود و به نحوی این حواس چونان روزنه‌های گشوده به جهان خارج عمل می‌کنند و زمینه ظهور و پدیدار شدن امور بیرونی را در ساحت وجود انسانی

فراهم می‌سازند. ملاصدرا آن‌ها را چنین برمی‌شمارد: بساوایی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. احساس آغازگاه ادراک است و دریچه‌های حواس ظاهری مبدا و منشا پیدایش ادراک می‌باشد. (شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۰۳-۳۰۴) پس حس صورت را از ماده با عوارض مادی و با ایجاد نسبت بین صورت و ماده اخذ می‌کند؛ هنگامی که این نسبت نابود شود، اخذ نیز باطل می‌گردد. بدین سان، ادراک حسی یا احساس عبارت است از حضور صورت هر امر جزئی مادی و دارای اعراض نزد ادراک کننده ولی بدون ماده و جسمانیت حسی. احساس ادراک امر مادی است که در نزد ادراک کننده با همان ویژگی‌ها و خصوصیات محسوسش، نظیر این و متی، حاضر شده باشد، لکن آنچه نزد ادراک کننده حاضر می‌شود، صورتی از آن شیء محسوس است نه خود آن. در واقع، در ادراک حس ظاهر سه شرط وجود دارد: ۱- حضور ماده ۲- پیچیده شدن این ادراک با لواحق و عوارض ماده ۳- جزئی بودن مدرک. بنابراین، ملاصدرا شناخت حسی را به حضور شیء مدرک نزد مدرک تعریف می‌کند. (شیرازی، ۱۳۹۳: ۲/۳۹۳) وی در تعریفی دیگر شناخت حسی را تأثیرپذیری قوای حسی از موثر جسمانی (امر محسوس خارجی) قلمداد می‌کند و خود اشیاء اثرگذار را امور محسوس یا محسوس بالعرض می‌نامد. (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳/۱۶۲). بنابراین، باید در احساس کننده، اثری از محسوس پیدا شود، زیرا مادامی که در احساس کننده اثری از احساس پیدا نشود، حالت بالفعل احساس کننده با حالت بالقوه اش یکسان خواهند بود، یعنی حالت بالقوه او به بالفعل تبدیل نخواهد شد. اما در صورتی حصول اثر، باید آن اثر محسوس با احساس کننده تناسب داشته باشد، یعنی از نظر نوع وجود همسان باشند؛ زیرا اگر اثر محسوس متناسب با احساس کننده نباشد، احساس حاصل

نخواهد شد. بنابراین باید آنچه در حس حاصل می‌شود صورتی باشد مجرد از ماده لکن تجردی که در این مرحله تجرد کامل نیست. بنابراین، از نظر ملاصدرا علم در هر مرتبه‌ای که حاصل شود، مجرد از ماده است، لذا صور حسی نیز مجردند.

ملاصدرا صورت‌های حاصل از این آلات را محصول انشاء نفس انسان قلمداد میکند و در حقیقت نفس را سازنده این صور می‌داند. نفس نسبت به آن‌ها اضافه اشراقیه دارد. این قوا از منظر صدرا تنها نقش اعدادی دارند و حتی در شناخت حسی نیز نفس نقش اصلی را به عهده دارد. درواقع، ادراک فعل نفس است و از طریق آن نفس صورت محسوس را خلق می‌کند. هرچند، ملاصدرا انطباع صور حسی را رد نمی‌کند، اما صورت محسوس مدرک ما همان صورت منطبعه نیست، بلکه انطباع علت معده است و زمینه‌ی ایجاد این صور توسط نفس را فراهم می‌سازد. پس وقتی ما چیزی را می‌بوییم، می‌بینیم و... درواقع، محصول نفس خودماست که براساس اطلاعات منطبعه در قوای ادراکی ما انشاء شده است. ملاصدرا در خصوص انشاء بینایی چنین می‌گوید: «بینایی حاصل انشاء صورتی مشابه با شیء خارجی از عالم ملکوت نفس بواسطه قدرت خداوند است. این صورت مجرد از ماده خارجی است و نزد نفس مدرک حاضر است و وابستگی این صورت به مدرک همچون وابستگی فعل به فاعل است و نه همچون قیام مقبول به قابل.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۸۰-۱۷۹) ملاصدرا انطباع مادی را یک امر لازم و معد میدانند: «ادراکات این گونه بدست می‌آیند که از واهب صورت نوری ادراکی دیگری بر نفس افزوده شود تا به واسطه آن ادراک و آگاهی حاصل گردد، پس حس کننده واقعی و حس شوند واقعی آن است، اما صورتی که در ماده موجود است {صورت منطبعه} نه حس کننده است و نه حس

شونده، بلکه این صورت جزء علل معدّ فیضان آن صورت با تحقق شرایط آن است.»
(شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۸۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۸۹)

شناخت خیالی: ادراک خیالی تفاوت ماهوی با ادراک حسی ندارد، چون در ادراک خیالی نیز صورت محسوس که ضرورتاً جزئی است و دائماً با عوارض محسوس همراه است، در ذهن شکل می‌گیرد. هرچند، در ادراک خیالی مانند ادراک حسی، لازم نیست که وضع خاصی میان مدرک و مدرک برقرار باشد، زیرا خیال میتواند بدون وجود شیء مدرک صورت خیالی را انشاء کند. ملاصدرا خیال را مجرد می‌داند و باور دارد این قوه از صور محسوس دریافت خیالی بدست می‌دهد. (شیرازی، ۱۳۸۶: ۲/ ۵۰۷-۵۰۶)

شناخت عقلی: تعقل عبارت است از ادراک شیء از حیث ماهیت و حدّ آن. درواقع، صورت عقلی براساس صورت خیالی در نفس ایجاد می‌شود و به آن معقول اول اطلاق می‌گردد. ادراک عقلی به لحاظ ماهوی با دو گونه پیشین متفاوت است، چون در آن هیچ صورت محسوسی وجود ندارد و صورت عقلی فاقد هر گونه امر محسوس نظیر رنگ، بو، شکل و... است. صورت عقلی اساساً تصویری از شیء نیست، بلکه تصور ما از آن است. درواقع، صورت معقول از سنخ مفهوم است و مفاهیم کلی هستند. (غفاری و مازیار، ۱۳۹۵: ۲۰۱ و ۲۰۳) البته باید توجه داشت که براساس دیدگاه ملاصدرا نفس انسان، هرچند، صور حسی و خیالی را از همان ابتدا ابداع و خلق میکند، اما نسبت به صور عقلی از چنین قدرتی بهره مند نیست، چون ضعیف است و نمی‌تواند آنها را خلق نماید، در نتیجه مانند کسی است که شئی را از دور می‌بیند.» و اما حال النفس بالقیاس الی الصور العقلیه من الانواع المتاصله فهی

بمجرد اضافه اشراقیه تحصیل لها الی ذوات عقلیه نوریه واقعہ فی عالم الابداع... و الحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الکيه تشاهد ذواتا عقلیه مجردہ..» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۸۸-۲۹۰) نفس به تدریج و با ممارست در سلوک عقلی قوت می‌گیرد، در نتیجه در این عرصه نیز به خلاقیت دست می‌یابد. بنابراین، ملاصدرا نحوه ادراک صورت عقلی را براساس تکامل نفس متفاوت میدانند. در آغاز تکامل نفس، صورت عقلی از عقول مفارقه مشاهده می‌شود و در اواسط استکمال نفس، با آنها متحد گشته و آنها را به گونه واضح تر و قوی تر تعقل می‌کند، اما سرانجام نفس به مرحله‌ای از استکمال دست پیدامی‌کند که قادر می‌گردد صور عقلی را در صقع ذات خود انشاء کند. نفس با ایجاد این صور، در گام دیگر از معقولات اول معانی و مفاهیم دیگری استنباط می‌کند که به آنها معقولات ثانیه اطلاق می‌گردد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۲-۳۶۱)

ابزارهای شناخت

در فلسفه اسلامی نفس زمینی به سه نوع نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌شود. ویژگی نفس نباتی تغذیه، رشد و تولیدمثل است. ویژگی نفس حیوانی علاوه بر موارد مذکور ادراک جزئیات و حرکت ارادی است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۳) بر این اساس تمام حواس پنجگانه و قوای باطنی (حس مشترک، قوه مصوره، قوه متخیله، قوه متوهمه، قوه حافظه) در حیطه نفس حیوانی قرار می‌گیرند. عملکرد این قوا بدین قرار است که تمام صور پدیداری در حواس پنجگانه در حس مشترک انبار می‌شوند و قوه مصوره وظیفه حفظ آنان را عهده‌دار است و از طرف متخیله عمل ترکیب و جداسازی این صور از همدیگر اجرا می‌گردد و سرانجام قوه

متوهمه از این صور معانی نامحسوس جزئی را در یافت می‌کند که توسط حافظه نگهداری می‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۷-۲۳) اما نفس انسانی، علاوه بر تمام ویژگی‌های نفس نباتی و حیوانی، مدرک کلیات نیز هست و استنباط صنایع و تمییز نیک و بد و زشت و زیبا از یکدیگر را به انجام می‌رساند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۳) بنابراین، نفس انسانی قوای ویژه خود را نیز دارد که همان عقل نظری و عقل عملی است؛ عقل نظری مبدا انفعال نفس از عقل فعال برای دریافت و قبول معقولات است و دارای مرحله عقل هیولانی، بالمشک، بالفعل و عقل مستفاد است. عقل عملی مبدا فعل است نه انفعال. نفس انسانی توسط عقل عملی بدن را به کارهای وامی‌دارد. (عبودیت، ۱۳۸۷: ۳/۱۶۲) به همین جهت نفس در مقام فعل مادی است، چون نفس برخلاف دیگر موجودات مجرد، با جسم خاص که همان بدنش است، مرتبط می‌باشد و از اعضای بدن برای انجام دادن کارهای خود استفاده می‌کند.

از نظر ملاصدرا همه قوا و استعدادها که نفس در مسیر حرکت جوهری خود بدست آورده است، به گونه وحدت یافته در او حضور دارند؛ «النفس فی وحدتها کل القوی». به تعبیر دیگر، نفس در کارکردهای تک تک قوا حضور دارد. پس در انسان یک هویت واحد وجود دارد که از شئون مختلف برخوردار است و کارهای گوناگون انجام می‌دهد. در نتیجه نفس انسان در تمام مراتب خود یک حقیقت واحد است و با قوای خود متحد می‌باشد. (معلمی، ۱۳۹۶: ۲۶۱) البته وحدت نفس و قوا به معنای نفی قوا نیست و بدین معنا نمی‌باشد که عملاً قوا باطل می‌شوند و دیگر کارکرد ندارند، بلکه قوا همچنان نقش اساسی دارند و نفس و قوا در خارج کثرت دارند: «فهذه هی الوجوه الکلیه فی بیان ان النفس کلّ القوی و لیس فی ذلک ابطال القوی» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۶) پس قوای نفس با خود نفس مغایر هستند اما مباین هم نیستند.

شناخت در روان‌شناسی شناختی

حقیقت شناخت

روانشناسی شناختی به مطالعه فرآیندهای ذهنی مانند ادراک، توجه، حافظه، تفکر، زبان و حل مساله می‌پردازد و به بیان دقیقتر «روانشناسی شناختی شاخه‌ای از روانشناسی است که به مطالعه علمی ذهن می‌پردازد.» (Nick Braisby and Angus Gellatly, 2005: p2) روانشناسان شناختی از مدل‌های پردازش اطلاعات برای توصیف نحوه عملکرد ذهن استفاده می‌کنند. این مدل‌ها فرض می‌کنند که ذهن مانند یک کامپیوتر عمل می‌کند و اطلاعات را از طریق مراحل مختلف پردازش می‌کند. بنابراین، در روانشناسی شناختی شناخت یک فرآیند ذهنی پیچیده است که شامل ادراک، توجه، حافظه، تفکر، زبان و حل مسئله می‌شود. روانشناسی شناختی به مطالعه این فرآیندها می‌پردازد و به دنبال درک نحوه عملکرد آنها و نحوه تأثیر آنها بر رفتار انسان است. البته وقتی گفته می‌شود: «روانشناسی شناختی مطالعه علمی ذهن است»، معمولاً منظور «ذهن‌های انسان سالم» است. این بدان معناست که روانشناسی شناختی به مطالعه فرآیندهای ذهنی در افرادی می‌پردازد که از نظر عقلی سالم هستند و اختلالات روانی ندارند. بدین سان، روانشناسی شناختی به مطالعه فرآیندهای ذهنی مانند ادراک، توجه، حافظه، تفکر، زبان و حل مسئله می‌پردازد و فرض اینست که چنین فرآیندهای در همه افراد سالم یکسان هستند، اما ممکن است در افراد مبتلا به اختلالات روانی متفاوت باشند. برخی در تعریف این شاخه از روانشناسی گفته اند: «روانشناسی شناختی شاخه‌ای از روانشناسی است که به مطالعه نحوه تفکر افراد می‌پردازد»

(textbook of the Canyons coolege, without history: p7)

یعنی این روان‌شناسی تلاش دارد، با مطالعه تعاملات میان تفکر، احساسات،

خلاقیت، زبان و حل مسئله انسان، علاوه بر سایر فرایندهای شناختی، توضیح دهد که ما چگونه و چرا به شیوه‌ای خاص فکر می‌کنیم. روانشناسان شناختی به تعیین و اندازه‌گیری انواع مختلف هوش، دلیل اینکه برخی از افراد در حل مسئله بهتر از دیگران هستند و چگونگی تأثیر هوش هیجانی بر موفقیت در محل کار، در میان انبوهی از موضوعات دیگر، می‌پردازند. آنها همچنین گاهی اوقات بر این تمرکز می‌کنند که چگونه ما افکار و اطلاعات جمع‌آوری شده از محیط خود را به دسته‌های معناداری از تفکر سازماندهی می‌کنیم.» (textbook of the Canyons coolege, without history: p7)

بنابراین، در روان‌شناسی شناختی پردازش اطلاعات حیاتی‌ترین فعالیت انسان دانسته می‌شود و وظیفه اصلی ذهن انسان جستجو، کسب، ذخیره‌سازی، حفظ و استفاده از اطلاعات درباره جهان است. (ستنرگ و اسمیت، ۱۹۸۸: ۱۷). مسئله شناخت در روان‌شناسی شناختی بر اساس رویکرد فرایندهای ذهنی تحلیل و ارزیابی می‌شود. بر اساس دیدگاه روان‌شناسان، انسان در برابر رویدادهای بیرونی منفعل نیست، بلکه به وسیله فرایندهای ذهنی و مکانیسم سیستم‌های عصبی، اطلاعات دریافتی از محیط را دچار دگرگونی، تغییر و تحول می‌کند تا بازنمایی مناسب از آن‌ها را در ذهن خویش ایجاد کند. شناخت از منظر روان‌شناسی به مثابه یک فرایند است که عامل کارآمدی ذهن، امکان اکتساب، ذخیره و بازیابی اطلاعات است. (خزازی و دولتی، ۱۳۸۸: ۵). بر اساس دیدگاه روان‌شناسی شناختی، شناخت یک شبکه‌ی به هم پیوسته و مرتبط با فرایندها است که اطلاعات را به صورت نظام‌مند پردازش و امکان حصول آن را در انسان ایجاد می‌کند. برای تحلیل و بررسی مسئله شناخت در روان‌شناسی نباید از این نکته غافل ماند که مبنای روش پژوهشی در روان‌شناسی بر

پایه علوم تجربی است و بحث از شناخت تحت عنوان ادراک حسی و بر اساس دستاوردهای علوم تجربی و به‌خصوص فیزیولوژیکی مطرح می‌شود.

وقتی روانشناسان شناختی در مورد ادراک صحبت می‌کنند، معمولاً به فرآیندهای شناختی پایه‌ای اشاره می‌کنند که اطلاعات حسی را تجزیه و تحلیل می‌کنند. دراک فرآیندی است که ما از طریق آن اطلاعات حسی را دریافت می‌کنیم، آنها را پردازش می‌کنیم و آنها را به یک تجربه آگاهانه تبدیل می‌کنیم. این فرآیند شامل بسیاری از فرآیندهای مختلف است، از جمله: انتخاب: ما فقط می‌توانیم مقدار محدودی از اطلاعات حسی را در هر زمان پردازش کنیم، بنابراین باید انتخاب کنیم که به چه چیزی توجه کنیم. محققان اولیه معتقد بودند که توجه حیاتی است، زیرا مغز فقط می‌تواند با یک سیگنال در یک زمان کار کند. یک سیگنال "برنده" باید از میان رقبا انتخاب شود. اگرچه ما ممکن است در اصل قادر به درک بسیاری از چیزها در یک زمان باشیم، اما در موقعیت‌هایی وجود دارد که تلاش برای انجام بیش از یک کار بی‌ثمر خواهد بود. به عنوان مثال جمع‌آوری میوه را در نظر بگیرید. وقتی به بوته‌ای از توت‌ها نگاه می‌کنیم، باید توجه خود را به یکی در یک زمان متمرکز کنیم، زیرا اینطور است که آنها رشد می‌کنند. (Nick Braisby and Angus Gellatly, 2005: 65) سازماندهی: ما اطلاعات حسی را به صورت معناداری سازماندهی می‌کنیم تا بتوانیم آنها را درک کنیم. تفسیر: ما اطلاعات حسی را با استفاده از دانش و انتظارات خود تفسیر می‌کنیم. ادراک یک فرآیند فعال است. این بدان معناست که ما به طور مداوم در حال پردازش اطلاعات حسی هستیم و آنها را با توجه به دانش و انتظارات خود تفسیر می‌کنیم. این فرآیند به ما امکان می‌دهد تا محیط اطراف خود را درک کنیم و با آن تعامل داشته باشیم. (Nick Braisby and Angus Gellatly, 2005: 73)

فرایند ادراک حسی توسط محرک‌های فیزیکی و شیمیایی محیط انسان آغاز

می‌گردد. همچنین این فرایند با چگونگی واکنش موجود زنده و تحلیل و تفسیر روانی که موجب سازش آن با محیط انسان می‌شود، خاتمه می‌یابد. حسی که به ما امکان می‌دهد موقعیت اندام‌های بدن را نسبت به اندام‌های مجاور آن احساس کنیم، حس عمقی (proprioception) نامیده می‌شود. این حس توسط سلول‌های عصبی که در عضلات و مفاصل قرار دارند، ایجاد می‌شود. این سلول‌های عصبی اطلاعات را در مورد موقعیت و حرکت اندام‌ها به مغز ارسال می‌کنند. مغز این اطلاعات را پردازش می‌کند و به ما امکان می‌دهد تا بفهمیم که بدن ما در فضا کجا قرار دارد. (Nick Braisby and Angus Gellatly, 2005: 40) بر اساس مطالعات تجربی توسط علم روان‌شناسی، هر موجود زنده‌ای دارای دستگاه‌های گیرنده‌ای است که به یاری آن‌ها امکان دریافت اطلاعات درباره تغییرات و دگرگونی‌های محیط خارج یا داخل را دارد. که بر اساس این اطلاعات توانایی اتخاذ واکنش مناسب در برابر محیط خارجی را دارد و می‌تواند خویش را در مقابل آن یاری رساند.

بر اساس تحقیقات تجربی، در انسان نظام پیچیده عصبی وجود دارد که این سیستم از تعداد بسیار فراوانی سلول‌های عصبی به وجود آمده است. کارآمدی این سیستم عصبی در جهت اتخاذ واکنش و رفتار مناسب برای انسان لازم و ضروری است. همچنین طراحی کامپیوترهای با سرعت بالا نیز باعث ایجاد جنبش جدیدی در بررسی مسئله شناخت در روان‌شناسی شناختی شد. بر اساس این رویداد اولاً کامپیوتر به عنوان الگوی پردازش اطلاعات در ذهن انسان عمل می‌کند و ثانیاً این وسیله با شبیه‌سازی فکر انسان، در آزمایش نظریه‌های شناختی مورد استفاده و تحلیل قرار می‌گیرد. ثالثاً مطالعه هوش مصنوعی برای روان‌شناسان شناختی در جهت

ارزیابی شناخت انسانی الهام بخش گردیده است. علاوه بر آن، رشد علمی چون زبان‌شناسی و نظریه اطلاعات در حوزه ریاضیات نیز در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است (hayes. 1986: 43). در نتیجه تمام نگاه علم روان‌شناسی شناختی به شناخت همچون یک نوع فرایند ذهنی است و بر اساس آن مورد تبیین و حقیقت‌یابی قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، روان‌شناس شناختی، شناخت را به عنوان یک فرایند کسب، سازمان‌دهی و استفاده از معلومات ذهنی تعریف می‌کند. (پورافکاری، ۱۳۸۰: ۲۶۸) در روان‌شناسی شناخت به عنوان یک فرایند روانی لحاظ می‌شود و این فرایند محصول ذهن آدمی است. حاصل این فرایند آگاهی و دانا شدن انسان است. این فرایند شامل یادآوری، ارتباط دادن، طبقه‌بندی کردن، نمادسازی، تجسم، یا تصور، حل مسئله و تخیل، و رویاپردازی است که قوام بخش ساحت شناخت در روان‌شناسی هستند. (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۷) از سوی دیگر در روان‌شناسی جدید شناخت جزء عالی‌ترین سطح پردازش اطلاعات محسوب می‌شود. (شجاعی، ۱۳۸۶: ۸۴).

روان‌شناسی شناختی از دو روش مطالعاتی متفاوت بهره می‌گیرد و هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارد. یکی از روش‌های مطالعاتی روش درون‌نگری است که از آن به عنوان مشاهده مستقیم فرایندهای ذهنی خویشتن یاد می‌کنند. روش دیگری که علم روان‌شناسی بر اساس آن به تحقیق و بررسی ابعاد شناختی انسان می‌پردازد، روش تجربی است. این روش به وسیله مشاهده، مصاحبه، پرسشنامه به دست می‌آید. البته در دوره‌های آغازین علم روان‌شناسی، روش درون‌نگری برجسته‌ترین روش در این شاخه از علم محسوب می‌شده است و مورد توجه ویژه روان‌شناسان بوده است. اما بعداً تحت تأثیر رویکردهای جدید روش تجربی بیشتر جلب

توجه نمود، لذا فرایندهای روانی انسان بیشتر بر اساس مسائل تجربی و باتوجه به رفتار انسان‌ها مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد. به اعتراف عالمان این علم، یکی از دلایل مهم و عمده تغییر رویکرد در روش مطالعاتی، غیر قابل اعتماد بودن احساسات و ادراکات شهودی و درونی انسان بوده است.

ویژگی‌های شناخت

۱. یکی از ویژگی‌های مهم شناخت، فعال بودن آن است. این بدان معناست که ما دائماً در حال پردازش اطلاعات و تشکیل باورها هستیم. این پردازش اطلاعات تحت تأثیر عوامل مختلفی مانند پیشینه فرهنگی، تجربه شخصی و سوگیری‌های شناختی قرار دارد.

۲. روان‌شناسی شناختی شناخت را یک فرایند کاملاً مادی میداند و روی تحلیل مغز و فرایندهای فیزیکیال متمرکز است. به همین جهت از روش تجربی و مطالعات علمی برای پیشبرد آن استفاده می‌کند.

۳. یکی دیگر از ویژگی‌های مهم شناخت قابل تغییر بودن آن است. این بدان معناست که ما می‌توانیم نحوه پردازش اطلاعات و تشکیل باورهای خود را تغییر دهیم. این تغییر می‌تواند از طریق یادگیری، تجربه و تمرین حاصل شود.

۴. شناخت یک فرایند پیچیده است که شامل بسیاری از فرایندهای مختلف مانند ادراک، توجه، حافظه، تفکر، زبان و حل مسئله می‌شود. روانشناسی شناختی به درک نحوه عملکرد شناخت و نحوه تأثیر آن بر رفتار ما کمک می‌کند. این دانش می‌تواند برای بهبود عملکرد تحصیلی و شغلی ما، درمان اختلالات روانی و حتی بهبود روابط ما با دیگران استفاده شود.

ابزار شناخت

در روان شناسی شناختی حواس پنجگانه در انتقال صورت‌ها به ذهن و سیستم عصبی نقش زمینه ساز ایفا می‌کنند. بعد از انتقال صور به ذهن انسان و باتوجه به کنش‌های شیمیایی و روند فیزیولوژیکی که روی آنها اعمال می‌گردد، این صورت‌ها می‌توانند به صورت‌های خیالی تبدیل شوند. روان شناسی جدید برای اینکه انسان توانایی ارتباطی با محیط و تطبیق سازی خویش با محیط را براساس حس‌ها و یا در واقع، گیرنده‌ها در انسان تبیین میکند و این گیرنده‌ها عامل تعامل او با محیط می‌داند. این حس‌ها که به عنوان ابزار برای شناخت محیط، در انسان تعبیه شده اند، عبارتند از: گیرنده‌های حرارتی، گیرنده‌های مکانیکی، گیرنده‌های شیمیایی، گیرنده‌های اسمزی. این گیرنده‌ها در سرتاسر بدن انسان قرار داده شده اند و به انسان توانایی ادراک و احساس را اعطا می‌کنند. در صورت بروز اختلال در گیرنده‌ها، روند احساس و ادراک انسان مختل می‌گردد. (قلی زاده، ۱۳۸۱: ۳۲۳)

میکانیزم حصول شناخت

بر اساس دیدگاه روان شناسی شناختی فرایند شناخت در محورهای احساس، آستانه‌ها، بینایی، شنوایی، حس‌های پوستی دستگاه دهلیزی، حس‌های شیمیایی، توجه، ادراک، تفکر، تصمیم گیری، حل مسئله، زبان و حافظه قابل بحث و بررسی است و هر کدام برای شکل گیری شناخت انسان لازم و ضروری است. بر اساس این نوع نگاه یادگیری انسان از طریق گیرنده‌های حسی مختلف با نام احساس شروع می‌شود. نوزاد ابتدا از طریق حواس، با دنیای پیرامون خویش ارتباط برقرار می‌نماید و بعد از یادگیری‌ها و تجارب حسی، تکامل لازم را پیدا می‌کند. سیستم حسی مرکب است از اندام‌هایی برای

دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس کردن. با اینکه این اندام‌ها تنها مسیر آگاهی ما از جهان فیزیکی محسوب می‌شوند. (ال‌سو، ۱۳۸۱: ۱۰) (سوالی که در باب چگونگی عملکردهای اندام‌های حسی مطرح است این است که این اندام‌ها چگونه اطلاعات حسی را جمع‌آوری می‌کنند و آن‌ها را به علایمی تبدیل می‌کنند که مغز می‌تواند معنای آن‌ها را درک نماید؟ بر اساس دیدگاه روان‌شناسی شناختی انسان به منظور تجربه احساس‌ها، باید وسیله‌ای برای ردیابی محرک‌ها و همچنین اندامی در جهت تبدیل آن‌ها به زبانی قابل فهم برای مغز در اختیار داشته باشد. اندام‌های حسی دستیابی به این دو هدف را برای انسان امکان‌پذیر می‌کنند. اندام‌های حسی در حقیقت دربردارنده سلول‌هایی به نام گیرنده هستند که اطلاعات حسی را از محیط دریافت نموده و سپس آن‌ها را پردازش می‌کنند. همچنین برای هر حس، این سلول‌های تخصص یافته به محرک‌های متفاوتی از قبیل امواج صوتی و مولکول‌هایی بویای پاسخ می‌دهد و طی فرایندی، تحت عنوان نیرو گردانی، گیرنده‌های حسی، محرک مورد نظر را به تکانه‌هایی عصبی تبدیل نموده و به مغز ارسال می‌کنند. برای مثال، در مکانیزم شنوایی انسان، سلول‌های گیرنده بسیار ریزی وظیفه دریافت پیام‌ها و ارسال پیام‌ها به وسیله سلول‌هایی به مغز را دارند. هر نوع گیرنده حسی برای تشخیص مجموعه‌ای وسیعی از محرک‌ها و دامنه گسترده‌ای از تحریک‌ها برنامه ریزی شده است. از سوی دیگر با وجود مطالب مطرح شده، در درون نظام‌های حسی انسان ساختارهایی نیز وجود دارند که به صورت هدفمند از میزان محرک‌هایی که دریافت می‌کنیم، می‌کاهند. (هافمن و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۱۸) این نوع گیرنده‌های حسی در مرحله آغازین را آستانه‌های حسی می‌نامند که در حقیقت برای بررسی محدودیت‌ها و تغییرات احساس‌های انسان

به وجود آمده اند. آستانه‌های حسی، نه تنها برای شنوایی، بلکه برای بینایی، چشایی، بویایی و حس‌های پوستی نیز وجود دارند. همچنین روان‌شناسی شناختی برای هر یک از فرایندهای حسی همچون بینایی و تعریف و مکانیزمی را ارائه می‌کند. به عنوان مثال بینایی را شکلی از انرژی الکترومغناطیسی میدانند که این انرژی از ذره‌های فشرده انرژی که فوتون نامیده می‌شوند، به وجود می‌آید و شبیه به امواج در اقیانوس حرکت می‌کند. تنها بخش کوچکی از این طیف که به عنوان نور قلمداد می‌گردد برای انسان قابل رویت هست. همچنین امواج نوری از لحاظ طول و بلندی با یکدیگر تفاوت دارند و هر یک اثر متفاوتی بر بینایی انسان میگذارد. (هافمن و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۱۸)

همچنین علم روان‌شناسی صدا را حاصل حرکت‌های مولکول‌های هوا در یک الگوی موجی شکل خاص می‌داند که آن را امواج صوتی می‌نامند. این امواج حاصل تغییرات سریع در فشار هوا بوده که عامل آن ارتعاشات اشیایی از قبیل تارهای آوایی است. لاله گوش انسان وظیفه هدایت کردن صداها به گوش درونی را به عهده دارد و دارای اندام پیچیده‌ای است که امواج صوتی نسبتاً ضعیفی را به امواج شدیدتر تبدیل میکند و به مجراهای پر از مایع قسمت حلزونی شکل گوش که در آن گیرنده‌های حسی وجود دارد، می‌رساند. هنگامی که امواج صوتی با پرده گوش برخورد می‌کند، انسان قابلیت شنیدن را پیدا می‌کند. فرایند دیگر شناختی در روان‌شناسی احساس‌های پوستی است که در حقیقت فشار روی پوست، گرما، سرما، درد، لرزش‌های پوست انسان است که هر کدام احساس متفاوتی را به مغز انسان منتقل میکنند، چرا که هر یک از رخدادهای اشاره شده گیرنده‌های متفاوتی را در پوست انسان برمی‌انگیزاند. این احساس‌ها را احساس‌های پوستی می‌نامند.

فرایند شناختی دیگری که در انسان مورد توجه علم روان‌شناسی است سیستم دهلیزی است. این سیستم در حقیقت وسیله‌ای است که در درون انسان به نیروی جاذبه پاسخ می‌دهد و او را از وضعیت بدن خود در فضا آگاه می‌سازد. سیستم دهلیزی به انسان حس تعادل اعطا می‌کند و تغییرات در وضعیت بدن را جبران می‌کند. این سیستم، در گوش درونی با سیستم شنوایی، مکان مشترکی دارد. (هافمن و همکاران، ۱۳۷۹: ۸۸) فرایند دیگر شناختی در روان‌شناسی فرایند توجه است این ساحت شناختی نه تنها با دستگاه بینایی و فرایندهای حرکتی در ارتباط است، بلکه با تعدادی از عملیات عالی تر سیستم عصبی انسان، همچون حافظه، انتظار، تصور و اختیار، همراه است و قوه‌ای بسیار اساسی در شناخت انسان به شمار می‌آید. تالاموس و بخش قدامی مغز انسان در سیستم عصبی انسان عهده دار چنین فرایندی در انسان است. فرایند دیگر شناخت ادراک است. برای رسیدن به این فرایند باید از مقدمات شناختی همچون احساس گذشت. در باب احساس بیان شد که انسان جهان پیرامون خویش را بواسطه ویژگی‌های مانند شکل و رنگ و بو و صدا و از طریق حواس پنجگانه می‌شناسد که به واسطه گیرنده‌های بینایی، شنوایی، بویایی و... اطلاعات حسی را کسب می‌کند و به سیستم عصبی انتقال می‌دهد. به مجموع این دریافت‌ها احساس گفته می‌شود. اطلاعات بدست آمده از طریق احساس در مرحله بعد به معنا تبدیل می‌شود و درک معنا در روان‌شناسی ادراک اطلاق می‌گردد. در حقیقت، طی فرایند ادراک است اطلاعات به دست آمده از محیط پیرامونی تبدیل به معانی می‌شود و شناخت از محیط خارج رقم می‌خورد. (نادری، ۱۳۶۹: ۸۰) در این فرایند، اطلاعات حسی، تفسیر و معنا می‌شود، البته با همه این اوصاف، نباید از وجود سیستم دریافت

حسی غافل ماند که بدون آن امکان شکل گیری ادراک و رسیدن به شناخت منتفی است. بر همین اساس می توان از پذیرش، تبدیل، تغییر و تفسیر به عنوان سه مرحله اساسی در حوزه ادراک نام برد. که در مرحله ابتدایی این فرایند اطلاعات از طریق گیرنده های حسی دریافت خواهد شد که به این مرحله پذیرش اطلاق می شود. سپس این اطلاعات حسی که به صورت فیزیکی است مانند نور، بو، صدا... بایستی تغییر داده شود و به حالت شیمیایی برسد تا توسط اعصاب به سیستم مغز قابل انتقال باشد. این مرحله از فرایند شناخت را مرحله تبدیل اطلاعات می نامند. در گام بعدی، این اطلاعات در مرحله کدگذاری اطلاعات تغییر شکل داده می شود و به مغز سپرده می شود. در در مغز بار دیگر کدگذاری می شود و به شکل اطلاعات طبقه بندی شده در ذهن جای سازی می شود.

فرایند دیگر که روی گستره شناخت تاثیر گذار است و می تواند در این بخش محوری ترین نقش به عهده گیرد، فرایند تفکر است. روان شناسی شناختی تفکر را نوعی تحریک شدن یا ظاهر شدن متوالی رمزها یا نمادها می داند. به همین وسیله انسان جنبه های مختلف تجربه را ساخته و آن را دوباره مرتب می سازد. (ساعتچی، ۱۳۶۲: ۱۱۲) مورگان و همکارانش در علم روان شناسی تفکر را نوعی بازآرایی یا دستکاری اطلاعات به دست آمده از محیط و نمادهای ذخیره شده در حافظه دراز مدت تعریف کرده اند. تعریف اخیر، کاملتر است. همچنین تفکر دارای انواعی است. برای مثال، بعضی از انواع تفکر جنبه بسیار خصوصی دارد و نمادهایی را به کار می گیرند که دارای معانی کاملاً شخصی هستند که رویا نمونه ای از آن است. یا نوع دیگر تفکر، حل کردن مسائل و خلق پدیده های تازه است که در این نوع تفکر، ما اطلاعات به

دست آمده از محیط و نمادهای ذخیره شده در حافظه دراز مدت را برای حل کردن مسائل مورد استفاده قرار می‌دهیم. (سیف، ۱۳۶۹: ۵۹). مسئله دیگری که در روان‌شناسی شناختی در امر شناخت انسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد، زبان است. روان‌شناسان شناختی زبان را به عنوان اولین تجلی فرایندهای اصلی شناختی تلقی میکنند و آن را منعکس کننده تفکر، ادراک، حافظه، مسئله‌گشایی، هوش و یادگیری می‌دانند. به دلیل اهمیت زبان برای اصول اساسی روان‌شناختی، این مقوله مورد توجه بسیاری از دانشمندان در راستای هوش مصنوعی قرار گرفته است. آنچه در حوزه مطالعاتی روان‌شناسان زبان قرار می‌گیرد مباحثی مانند حافظه، تمرکز، پردازش محتوای تفکر، تصمیم‌سازی است. (دیزج و محمودی، ۱۳۹۱: ۵۲)

مقایسه

۱. مفهوم شناخت در تفکر ملاصدرا با نفس به عنوان جوهر مجرد پیوند خورده است و متناظر با مراتب نفس، شناخت نیز دارای مراتب گوناگون حسی، خیالی و عقلی است. از آنجا که مراتب نفس متناظر با مراتب وجود است، لذا شناخت و علم نیز با وجود مساوقت دارد. حقیقت شناخت همان حضور شیء لشیء است و یک امر کاملاً وجودی است. شناخت در تمام مراتب یک امر مجرد است. ملاصدرا ادراک را به معنای تحقق صورت مدرک نزد مدرک تعریف نمی‌کند، بلکه عقیده دارد صورت ادراکی محصول خلاقیت خود نفس و صادر از اوست. از طرفی، شناخت در حصول حقیقت نفس و تحقق هویت آن نقش اساسی ایفا میکند، به گونه‌ای که حقیقت نفس عین همان ادراکات و شناخت‌هایش می‌باشد. اما در روان‌شناسی شناختی شناخت همچون انعکاس اشیاء و پدیده‌های جهان مادی، ویژگی‌ها، روابط و مناسبات آن‌ها

در ذهن انسان تعریف شده است و بیشتر بر پایه نسبت داشتن با پدیده‌های خارجی تحقق پیدامیکند. ذهن انسان نیز به عنوان یک امر مادی که دارای سیستم عصبی است و فرایند خاصی را برای شناخت امور طی میکند، مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. چنانکه بیان شد، ملاصدرا علم را به «حضور شیء لشیء» تعریف کرد و این تعریف شامل علم حضوری و حصولی هر دو می‌شود، چون از نظر وی معلوم بالذات، خود علم است، یعنی واقعیت علم خود به خود و بی واسطه معلوم است، یعنی معلوم بالذات است و صورت ذهنی معلوم به واسطه واقعیت علم معلوم است، پس معلوم بالعرض است، همانگونه که واقعیت خارجی معلوم معلوم بالعرض است. بر همین اساس، برخی از پیروان حکمت متعالیه بازگشت علم حصولی را به علم حضوری دانسته‌اند. از دیگر سو، ملاصدرا شناخت را حضور مجرد در نزد مجرد میدانند، در نتیجه تلقی وی از شناخت کاملاً تجردی و غیر مادی است. شناخت از سویی، محصول فعل نفس است و از طرفی، باعث رشد و شکوفایی نفس می‌گردد. درواقع، رابطه شناخت و نفس دوسویه است و نحوه شناخت حقیقت نفس را تعیین می‌بخشد. اما از منظر روان شناسی شناختی ساحت شناخت ساحتی فیزیکیال و مادی است. البته از نگاه روان شناسی انسان دستگاه ثابت یا وسیله‌ای منفعل در برابر رویدادهای بیرونی نیست، بلکه او از طریق فرایندهای ذهنی خویش، اطلاعات دریافتی از محیط را دگرگون، کم یا زیاد میکند تا بازنمایی مناسبی از آنها در ذهن خود پدید آورد. (خرازی و دولتی، ۱۳۸۸: ۵) شناخت از نگاه روان شناسی شبکه‌ای به هم پیوسته و مرتبط با فرایندهاست که اطلاعات را به صورت نظام مند پردازش می‌کند.

۳. از این حیث، تلقی این دو از شناخت بر بنیادهای متفاوت قرار داده شده است و هر کدام حقیقت شناخت را از چشم انداز خود بحث میکند. بحث از حقیقت شناخت در روان‌شناسی جدید تحت عنوان ادراک حسی، آن هم بر اساس دستاوردهای علوم تجربی و فیزیولوژیکی صورت می‌گیرد. شناخت حسی به عنوان فرایندی است که از محرک‌های فیزیکی و شیمیای محیط آغاز میشود و با چگونگی واکنش موجود زنده و تحلیل و تفسیر روانی که موجب سازش آن با محیط خود می‌شود، پایان می‌پذیرد. انسان، دستگاه‌های گیرنده‌ای در اختیار دارد که به کمک آنها می‌تواند اطلاعاتی را درباره تغییرات و دگرگونی‌های محیط خارج یا داخل دریافت کند و با واکنش در برابر آنها هر چه بهتر و سریع‌تر رفتاری سازش یافته از خود نشان دهد. نظام پیچیده عصبی در انسان از تعداد بسیار فراوانی سلول‌های عصبی تشکیل یافته که بنا به موقعیت مکانی و یا تحریک زمانی آنها، در واکنش کلی موجود زنده رفتارهای متفاوتی را موجب می‌گردد. (ایروانی، ۱۳۸۵: ۱۸).

۴. در خصوص ویژگی‌های شناخت نیز دیدگاه ملاصدرا با روان‌شناسی شناختی تفاوت‌های بنیادی دارد؛ در حکمت متعالیه شناخت باتوجه به حقیقت نفس به عنوان یک جوهر مجرد و سیال فهم می‌شود و مطابق نظریه‌های اصالت وجود، تشکیک و دیگر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ملاصدرا طرح می‌گردد. نفس در اثر کسب شناخت به لحاظ جوهری دچار تحول و دگرگونی می‌گردد و قادر است مراتب مختلف حسی، خیالی و عقلی را طی نماید. میدان حرکت نفس و سیر تحول آن کل گستره نظام آفرینش را در بر می‌گیرد و هویت نفس براساس شناخت‌ها و کنش‌هایش تحقق می‌پذیرد. از این حیث، شناخت یک امر کاملاً وجودی است و با نظام وجود

مساوقت دارد. به علاوه، ملاصدرا را شناخت را یک امر صدوری میدانند نه حلولی؛ نفس براساس صور دریافتی صورت‌های مناسب را خلق میکند و شناخت فعل ایجادى نفس است. اما در روان شناسی شناختی شناخت صرفاً یک امر مادی است و به فرآیندهای فیزیکی و مادی مغز فروکاسته می‌شود. به همین جهت با دیدگاه ملاصدرا از جهات گوناگون متمایز می‌گردد و حتی در ساحت ادراک حسی نیز تفاوت این دو دیدگاه بنیادین است، زیرا براساس روان شناسی شناخت یک فرآیند ذهنی محض است و محصول میکانیزم پیچیده در درون مغز انسان می‌باشد، درحالی که ملاصدرا را شناخت در تمام عرصه‌ها یک امر مجرد و محصول انشاء و خلاقیت نفس می‌داند. بر همین اساس، میکانیزم شناخت در این دو تفکر کاملاً متمایز تصویر می‌گردد، زیرا به لحاظ مبانی نظری و هستی شناختی این دو دیدگاه به دو جهان متفاوت تعلق دارند و به هیچ وجه به همدیگر قابل فروکاست نیستند و همانند سازی و یا سخن گفتن از عینیت این دو دیدگاه کاملاً متفی است.

صدرا شناخت را به حصولی و حضوری تقسیم میکند و علم حصولی نیز به نحوی ۵. به علم حضوری بازگشت داده می‌شود، اما در مطالعات روان شناسی شناختی چنین تقسیم بندی در باره شناخت طرح نشده است. هرچند، از جهاتی روش مطالعاتی روان شناسان در امور شناختی، مانند روش‌های درون نگری، را می‌توان نوعی توجه به این نوع تقسیمات مرتبط با شناخت تلقی نمود، اما به صورت واضح و روشن نمی‌توان نگاه صدرایی را در روان شناسی یافت و از تقسیم شناخت به حضوری و حصولی سخن گفت.

۶. چنانکه در بحث ابزار شناخت بیان شد، ملاصدرا مانند دیگر فیلسوفان مسلمان

حواس، اعم از باطنی و ظاهری، و قوه عقل را به مثابه ابزارهای شناخت معرفی میکند و فرآیند شناخت از دریافتهای حواس ظاهری آغاز می‌شود و به ادراکات عقلی ختم می‌گردد. هرچند، صور اشیاء بیرونی صرفاً در حد معد تأثیر گذار اند و حقایق امور توسط خود نفس خلق و انشاء می‌گردد. شناخت در تفکر ملاصدرا ذومراتب و تشکیکی است؛ شناخت حسی پایین‌ترین مرتبه و به لحاظ تحقق نخستین مرحله شناخت محسوب می‌شود و تنها همین مرحله با دیدگاه روان‌شناسی شناختی در باره شناخت قابل مقایسه و سنجش پذیر است، زیرا در روان‌شناسی شناخت اصولاً یک امر فیزیکیال فهم می‌شود و تمام فرآیند آن مادی است. البته در اندیشه ملاصدرا مرحله ادراک حسی نیز مجرد است، اما با توجه به بهره گرفتن نفس در این مرحله از ابزارهای مادی نظیر حواس ظاهری از جهاتی به دیدگاه روان‌شناسی شباهت پیدا میکند. در روان‌شناسی شناختی ابزارهای شناخت معطوف به مسائل فیزیکیال انسان است و بر اساس درک و شناخت حسی انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد. این ابزارها به گیرنده‌هایی که بر اساس نوع مخصوص انرژی رخ می‌دهد، تقسیم می‌شوند، مانند گیرنده‌های حرارتی، مکانیکی، شیمیایی، اسمزی، یا گیرنده‌های که بر اساس منشاء تحریکات وارد شده بر بدن به گیرنده‌های اکستروسپتور و گیرنده‌های پروپریوسپتور تقسیم می‌شوند. (قلی زاده، ۱۳۸۱: ۳۲۳) در تفکر ملاصدرا نیز حواس ظاهری به مثابه گیرنده‌های عمل می‌کند که داده‌های حسی را به حواس درونی انسان تحویل میدهند و در نتیجه بستر خلق صور اشیاء توسط نفس فراهم می‌گردد. علیرغم این شاهد ظاهری، تفاوت این دو دیدگاه بنیادی است، چون اولاً در تفکر ملاصدرا داده‌ها صرفاً معد هستند و اصل شناخت توسط انشاء و خلاقیت خود نفس رقم می‌خورد، ثانیاً

ادراک حسی یک امر مجرد هست نه مادی برخلاف دیدگاه روان شناسی، ثالثاً شناخت فعل نفس است درحالی که روان شناسی شناختی اساساً قایل به وجود جوهری به نام نفس نیست. بنابراین، با وجود شباهت‌های ظاهری میان دو دیدگاه در مرحله ادراک حسی، تبیین هر کدام از این مرحله کاملاً متفاوت است و در نتیجه، هر کدام درک ویژه‌ای از دریافت‌ها و ادراکات حسی ارائه می‌نماید.

نتیجه‌گیری

در تفکر ملاصدرا شناخت با حقیقت نفس پیوند وثیق و ناگسستنی دارد؛ نفس نه تنها مبدا شناخت و دریافت کننده صور اشیاء است، بلکه اصولاً خالق و ایجادکننده صور شناختی می‌باشد. شناخت فعل نفس است و تمام فرآیندهای ادراکی حسی در حد زمینه ساز کاربرد دارند؛ جهان و ابرازهای حسی انسان فضا و شرایط را برای کنشگری خلاقانه نفس و سیر و سلوک آن در مراتب مختلف هسی فراهم می‌سازند. ادراکات نفس در تمام مراحل مجرد است و به هیچ وجه مادی نمی‌باشد. از طرفی، این ادراکات وجودی است و در اثر تراکم آنها نفس دچار تحول شناختی و جوهری می‌گردد، به مرور حقیقت نفس شکل می‌گیرد و بستر برای رسیدن به شناخت‌های بیشتر و سیر در مراتب بالاتر وجود مهیا می‌گردد. بدین سان، شناخت یک امر وجودی و ذو مراتب است، اما در روان‌شناسی شناختی بیشتر به دنبال کاربرد تجربی روش علمی در مشخص کردن سازوکار مغز و حالات ذهنی است. در روان‌شناسی شناختی به تفسیر داده‌های آزمایشگاهی توجه صورت می‌گیرد تا به ارائه روایت تجربی منسجم از حالات ذهنی بینجامد. این ابزارها این امکان را فراهم می‌سازند که همبستگی بین رفتارها، حالات ذهنی و فرایندهای قابل مشاهده در مغز را رویت پذیر

شوند. درواقع، در روان شناسی اصل وجود نفس به مثابه یک جوهر مجرد نفی می شود و شناخت به مثابه یک فرآیند فیزیکیال تبیین می گردد.

علیرغم تفاوت های بنیادین و مبنایی دیدگاه ملاصدرا و روان شناسان شناختی، این دو رویکرد می توانند از جهاتی باهم دیالوک نمایند و افق های نوین فراروی همدیگر بگشایند. از سویی، رویکرد حکمت متعالیه به شناخت و نحوه شکل گیری نفس می تواند بستر متفاوت برای فهم حقیقت شناخت و روان انسان ارائه نماید و ابعاد کمتر شناخته شده نزد روان شناسان را برجسته سازد، از دیگر سو، دستاوردهای تجربی روان شناسی نیز می تواند ایده های جدیدی را طرح کند و صدراپی ها می توانند با استفاده از این دستاوردها با دقت بیشتر به فرایندهای مادی شناخت نظر اندازند و فرایند ادراک حسی را با تدقیق بیشتر بازخوانی نمایند، زیرا همانطور که روان شناسی شناختی نمی تواند تحلیل های کلی و بنیادین نسبت به شناخت را نادیده بگیرد، حکمت متعالیه نیز به همین نسبت نمی تواند خود را در برابر یافته های علمی بی توجه نشان دهد. بهترین روش برای مطالعه و بررسی مساله شناخت اتخاذ یک رویکرد چند رشته ای ولی یکپارچه است؛ روشی که بتواند یافته های حوزه های مختلف پژوهش درباره شناخت را با یکدیگر ترکیب نماید. (آندره و کاوانا، ۱۳۹۶: ۱۱).

روان شناسی شناختی ابتدا شناخت را به عنوان مفهوم کلی و تجزیه ناپذیر، معادل فرایند یا نوعی ادراک تصور میکنند؛ اما آرام آرام جنبه های تحولی و جنبه های ساختاری و کارکردی شناخت را مورد توجه قرار می دهند. در این روند از یافته های علم اعصاب، زبان شناسی، علوم رایانه و هوش مصنوعی بهره جسته است. پیازه از تحول شناخت و روان شناسان رفتارگرا از یادگیری، حافظه، مفهوم سازی و غیره و روان شناسان

گشتالت در خصوص کلیت ساختار و سازمان‌بندی ادراک مطالبی را ارائه کرده‌اند. در انقلاب شناختی، شناخت به‌عنوان یک فرایندی تجربه‌پذیر، مرحله‌بندی شده، گام‌به‌گام و قابل شبیه‌سازی تلقی می‌گردد. در حکمت متعالیه شناخت بستر صعود انسان است و حیث تجردی دارد. از این حیث، این دو دیدگاه می‌توانند از جهاتی مکمل همدیگر باشند و برای رسیدن به یک رویکرد جامع تر نسبت به شناخت مورد استفاده قرار گیرند.

منابع

۱. ابن سینا، حسن بن عبدالله، (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۰۸ق)، *لسان العرب*، دارالفکر للطباعة و النشر والتوزیع، بیروت.
۳. آندره و کاوانا، اوجنیو و آندره نائی، (۱۳۹۶)، *نظریه‌های آگاهی در فلسفه ذهن و مغزپژوهی امروز*، ترجمه سعید صباغی پور و عبدالرحمن نجل رحیم، ارجمند، تهران.
۴. ایروانی، محمود، (۱۳۸۵)، *روان‌شناسی احساس و ادراک*، انتشارات سمت، تهران.
۵. برومند، محمدتقی، (۱۳۵۷)، *شناخت و مقوله‌های فلسفی*، شباهنگ، تهران.
۶. پور افکاری، نصرت‌الله (۱۳۸۰)، *فرهنگ جامع روان‌شناسی روان‌پزشکی*، فرهنگ معاصر، تهران.
۷. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۲)، *رحیق مختوم*، بخش سوم از جلد ششم، ویراستار محسن غروی‌ان، انتشارات الزهراء، چاپ اول، قم.
۸. حاتمی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، *معمای روان‌شناسی*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۹. خرازی و دولتی، سید کمال و رمضان، (۱۳۸۸)، *راهنمای روان‌شناسی شناختی و علوم شناختی*، جهاد دانشگاهی، تهران.
۱۰. خرازی، کمال، (۱۳۸۳) *نظریه ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن و پیامدهای آن در روان‌شناسی*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۱. آل سو، رابرت، (۱۳۸۸)، *روان‌شناسی شناختی*، مترجم فرهاد ماهر، رشد، تهران.
۱۲. دیزج و محمودی، گلی و فرحناز، (۱۳۹۱)، *روان‌شناسی زبان*، انتشارات رشد، تهران.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۳)، *شناخت در فلسفه اسلامی*، موسسه تحقیقاتی امام صادق ع، قم.
۱۴. سیف نراقی و نادری، مریم و عزت‌الله، (۱۳۶۹)، *روان‌شناسی احساس و ادراک از دیدگاه روان‌شناسی*، بدر، تهران.
۱۵. سیف، علی اکبر، (۱۳۶۹) *تعریف و طبقه‌بندی تفکر*، مجله علمی پژوهشی دانشنامه، دانشگاه

- آزاد اسلامی، سال اول، شماره ۲.
۱۶. ساعتچی، محمود، (۱۳۶۲)، اصول روان شناسی، انتشارات امیرکبیر، دانشگاه تهران.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۸، ۹، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۸. _____، (۱۳۹۳)، شرح الهدایه، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، باشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۹. _____، (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیة، مصحح سید محمد حسینی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۰. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۱. _____، (۱۳۹۲)، رساله سه اصل، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌ی، مولی، تهران.
۲۲. _____، ۱۳۸۶، مفاتیح الغیب، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۳. شجاعی، محمد صادق، (۱۳۸۶)، شناخت از منظر فلسفه روان شناسی و اسلام، مجله معرفت، سال شانزدهم، شماره ۱۱۹.
۲۴. طالبی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، معرفت چیست؟، مجله معرفت، شماره ۴۲.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰-۲۳۹)، نهاية الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۶. عبدالکریم، عثمان، (۱۳۹۰)، روان شناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، مترجم سید محمدباقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۴)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۳، موسسه امام خمینی و سازمان سمت، قم.
۲۸. _____، (۱۳۸۹)، خطوط کلی حکمت متعالیه، چاپ اول، سمت و موسسه امام خمینی، قم.
۲۹. غفاری و مازیار، حسین و امیر، (۱۳۹۵)، معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، ناشر حکمت، چاپ اول، تهران.
۳۰. قلی زاده، فرض الله، (۱۳۸۱)، روان شناسی، انتشارات احرار، تهران.
۳۱. محسنی، نیک چهره، (۱۳۸۲)، نظریه‌ها در روان شناس رشد، پردیس، تهران.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۶)، آموزش فلسفه، آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.

۳۳. هافمن کارل و همکاران، (۱۳۷۹)، روان شناسی عمومی، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات امیرکبیر، تهران.

34. a history of thinking. in r. j.sternberg & e.e.smith, the psychology of human thought. New York: Cambridge university press. dellarosa, d. (1988)
35. hayes,.j.r. (1986). The complete prolem solver. Homewood, il: Dorsey.
36. Cognitive Psychology Edited by Nick Braisby and Angus Gellatly, Published by Oxford University Press, Oxford in association with The Open University, Milton Keynes, First published 2005.
37. Cognitive Psychology, the textbook of the College of Canyons. California Community Colleges Chancellor's Office Chancellor Diane Van Hook

تقارن زمان با معنای زندگی در وجه عمر اخلاقی در فلسفه ملاصدرا

فرنگیس براز*

نفیسه ساطع**

چکیده

مسئله محوری مقاله بررسی رابطه سه مفهوم زمان، زندگی و عمر اخلاقی است و هدف پاسخ به این سوال است که بین این سه مفهوم چه رابطه‌ای فلسفی وجود دارد؟ در این جستار سعی شده تا با شیوه توصیفی، تحلیلی، اثبات شود که رابطه بین زمان و معنای زندگی تنها در زوایه سوم یعنی عمر اخلاقی قابل تحلیل و تبیین است. زیرا حقیقت انسان چیزی جز وجود نیست و تمام صفات کمالی، نحوه‌ای از وجود، بلکه عین وجود است، هرچه وجود اقوی و اشرف‌تر باشد، صفات کمالی نیز بالاتر خواهد بود، همچنین زندگی اخلاقی دارای رویکرد وجود شناسی است و انسان موجودی سیال و متغیری است که با حرکت جوهری‌اش یک مرتبه وجودی به مرتبه کامل‌تر برای نیل به غایت الغایت یعنی رسیدن به سعادت یا فناء فی الله شدن، در حرکت است. کسب فضایل اخلاقی و در طی زمان و متناسب با حرکت جوهری نفس انسان در طول زمان، نمود بخش عمر اخلاقی است و عمر اخلاقی همان مدت زمانی است که در طول زندگی؛ گاه کوتاه و گاه طولانی؛ برای کسب غایت و کسب فضایل اخلاقی برای آراسته شدن به آن و رسیدن به هدف صرف می‌شود؛ در نتیجه، زمان لازمه کسب هدف زندگی یا معنای زندگی است.

واژگان کلیدی: حرکت، زمان، عمر اخلاقی، معنای زندگی

* دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم. (f_baraz@yzhoo.com)

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم. (nafise.sate@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

طرح مسئله

مسئله زمان یکی از اصلی‌ترین موضوعات فلسفی و جزء جدایی ناپذیر زندگی بشری است و پرسش از زمان یکی از قدیمی‌ترین پرسش‌ها در علم بوده است و پاسخ‌هایی که به آن داده شده با پیچیدگی و مشکلات متعددی روبرو بوده است. بسیاری از دانشمندان و فلاسفه زمان را انکار کردند و گروهی در صدد اثبات آن برآمدند و تعاریفی از زمان ارائه دادند که تعریف آن نیز با محذور دور و تسلسل روبه‌رو بوده است؛ کریستوفیلوس معتقد است که زمان را به هیچ وجه نمی‌توان بدون ارتباط و ارجاع به خود زمان تعریف کرد. (Christopoulos, 2014: 4-2) همچنین بسیاری از تعاریف رایجی که از زمان داده شده تعاریف لفظی یا اسمی است که برای بیان معنی آن از مقدار و اندازه‌گیری به صورت ثانیه، دقیقه، ساعت، روز، سال و غیره استفاده می‌شود. گاهی زمان به بعد و مقداری تعریف می‌شود که می‌توان وقایع را با آن مرتب کرد و از گذشته به حال، و از زمان حال به سوی آینده نظم بخشید، همچنین مقدار تداوم رخداد حوادث اکنون تا به آینده و مقدار تداوم آن وقایع و فواصل میان آنهاست. (The American Heritage Dictionary of the English Language, 2011, p.5) از نظر وبستر این تعاریف رایج از زمان، تعاریفی ساده و غیررضایت بخشی است که از مشتقات زمان برای توصیف آن استفاده شده است (Merriam Webster Dictionary, 2012) این مشتقات در اساطیر مورد تحلیل و استفاده قرار گرفته است؛ در تراژدی‌های سوفوکلس (قم ۴۰۰)، تعریف مطلق از زمان را مد نظر قرار گرفته است؛ به عنوان مثال الهی دانستن زمان اولین مرحله اول از درک زمان است و زمان زمینی در ارتباط با پایان زندگی یعنی مرگ قابل فهم می‌شود، مثلاً زمان به عنوان امری زمینی همچون موجودی

فعال وارد صحنه نمایش زندگی می‌شود، و با نقش الوهیت خود را از اسارت ترتیب حوادث محدود و مشخص (انضمامی) رها می‌کند. (اریکسن، ۱۳۸۵: ۱ و ۲، ۳۵ و ۳۴) حاصل این اندیشه‌ها درباره زمان به صورت اسطوره‌ها، قصه‌ها و مثل‌ها و افسانه‌های اقوام مختلف، همگی حکایت از تأثیر فراوان موضوع زمان در ابعاد فکری و فرهنگی انسانها دارد. اگر تفکر فلسفی را کوششی ناب برای پی بردن به حقایق جهان آفرینش بدانیم، بی‌گمان تفکر در باب زمان اصیل‌ترین نوع تفکر فلسفی خواهد بود. (کریمی، ۱۳۷۹، بخش مقدمه) در میان این تعاریف، تعریف ارسطو از زمان تعریفی محض از زمان در مبحث فیزیک است. از نظر ارسطو درک زمان منوط به درک حرکت و شمارش حرکات بر حسب قبل و بعد است. هرگونه حرکتی در ذهن مان رخ می‌دهد فوراً درمی‌یابیم زمانی سپری شده است و نه تنها آن، بلکه نیز درمی‌یابیم اگر در اندیشه‌ی ما زمانی سپری شده است تصور می‌کنیم که همراه آن حرکتی نیز رخ داده است. پس زمان یا حرکت و یا چیزی متعلق به آن است. (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۵۸) فلاسفه مسیحی هم چون آگوستین و فلاسفه مسلمان مانند غزالی، مسئله گذر زمانی را در با مسئله ابدیت و در ضمن همخوانی با مباحث دینی بیان کردند. (بادرون، ۱۳۹۵، بخش مقدمه) بررسی موضوع زمان در فلسفه اسلامی نیز همچون فلاسفه یونان از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بوده است، چنانچه متکلمان پیش از فلاسفه ضمن بحث حدوث و قدم عالم (در ضمن مباحث دینی و مبحث خلقت) مبحث زمان را بیان کردند. آنها، برای فرار از قدم عالم و عدم سرپیچی معلول از علت، زمان را امری ذهنی و غیرواقعی تصور می‌کردند تا جایی که گروهی چون متکلمان گمان می‌کردند زمان امری وهمی و پنداری و اعتباری است. مثلاً در نظر اشاعره زمان متجدد معلومی است

که متجدد موهوم دیگری توسط آن سنجیده می‌شود. (مصباح یزدی، ج ۲: ۱۰۱) اما فلاسفه اسلامی ضمن رد دلایل منکرین زمان، همگی در وجود خارجی زمان اتفاق نظر اما در چیستی آن اختلاف نظر دارند. (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۸۴).

ملاصدرا بزرگترین فیلسوفان جهان اسلام در پاسخ به مسئله زمان به افق جدیدی دست یافت و روایتی خاص از زمان را بیان کرد، او زمان را در ارتباط با حرکت از جمله حرکت جوهری نفس انسان شرح می‌دهد که می‌توان معنای زندگی و عمر اخلاقی را در ضمن مسئله زمان نیز مورد تحلیل و بررسی قرار داد. ملاصدرا معتقد است که زمان، حرکت و موجود جسمانی، موجود به وجود واحدند. (ملاصدرا، ج ۳، ۱۹۹۰، ص ۱۱۵ و ۱۶۱) زمان و آنچه با زمان جفت است و در زمان درنور دیده می‌شود همگی اموری تدریجی و موجوداتی هستند که از جهت حصول، متجدداند، پس هرچه که بر زمان تقدم دارد، خواه از حیث وجود و یا عدم و غیر اینها - یعنی تقدمی که به حسب آن قبل و بعد جمع نمی‌شود - زمانی یا دارای زمان است. پس قبل از هر زمانی، زمان، و قبل از هر حرکتی، حرکت است؛ و متقدم بر زمان جز باری تعالی و قدرت و امر و فرمان او نیست که گاهی به علم تفصیلی و گاهی دیگر به صفات. (همان، ص ۹۷) از این رو موضوع امکان حرکت، ناگزیر باید شأنش نیز حرکت باشد، ولی جز جسم و یا جسمانی نمی‌تواند باشد و هر چه که شأنش حرکت کردن است، زمان هم جزء شأن و ذات اوست. (همان، ص ۱۸) از این رو می‌توان گفت زمان مقوم ذاتی جوهر مادی است و حرکت هویت آن شیء و از شئون وجود جوهر است و به واسطه زمان تشخیص می‌یابد، فاعل نیز چیزی بدان متشخص نیست و در وجودش هم نیازمند به آن چیز نیست، پس علت زمان از جهت وحدت

اتصالیش، نسبتش به اجزاء متقدم و متأخر آن، یک نسبت است و زمان با آنچه زمان است یک فعل را انجام می‌دهند و علت حدوث و علت بقای آن یک چیز است، چون شیء تدریجی غیرقارّ بالذات، بقایش عین حدوث اش است. (همان، ص ۹۶) او با اثبات حرکت جوهری زمان را مستقیماً به جوهر و اجسام نسبت داد و آن را بعد چهارم به حساب آورد: ۱. زمان بعد جدایی ناپذیر هستی مادی است، ۲. زمان از مشخصات و امارت عالم جسمانی است، ۴. حرکت و زمان از مقوله ماهوی نیستند بلکه از مفاهیمی عقلی اند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود. ۵. زمان ظرف مستقلی از اشیاء و پدیده‌ها نیست که وجود جداگانه‌ای داشته باشد و امور زمان‌دار در آن بگنجد، بلکه همانند حجم اجسام صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعاً هر پدیده‌ی زمانی مخصوص به خود خواهد داشت که از شئون وجودش بشمار می‌رود. ۵. حرکت تکاملی نفس به سوی تجرد، حکایتی از روایت از زمان است. ۶. حرکت جوهری نفس خود بیانگر سفر انسان در مراتب جسمانی و روحانی است. یعنی اجسام در ذات و جوهر خود هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی دارند (مصباح یزدی، ج ۲: ۱۰۱) حال با توجه به دیدگاه ملاصدرا در مورد مسئله زمان، آیا می‌توان گفت مفهوم و معنای زمان در اندیشه ملاصدرا با معنای زندگی در ارتباط است؟ زمان و عمر اخلاقی چه نوع ارتباطی با یکدیگر دارند؟ آیا می‌توان گفت که مفهوم زمان، معنای زندگی در موضوع عمر اخلاقی با هم تقارن و تناظر می‌یابند. برای پاسخ به این سوال ابتدا باید مسئله زمان و سپس هدف زندگی در فلسفه ملاصدرا و سپس تقارن و تناظر آن با وجه عمر اخلاقی مورد تبیین و تحلیل قرار گیرد. در فلسفه ملاصدرا، به طور خاص و دقیق به

موضوع عمر اخلاقی پرداخته نشده است اما "استاد علامه عبدالله جوادی آملی" در شرح حکمت المتعالیه در کتاب "رحیق مختوم، بخش اول از جلد چهارم" این عبارت را برای اولین بار در مورد تفسیر مبحث زمان و ارتباط آن با حرکت جوهری نفس بکار می‌برند که بر مدت زمان صرف شده برای کسب اخلاق و فضایل توسط انسان در طول زمان دلالت دارد. کلمه "عمر" در لغت به معنای طول حیات، مدت زندگی، بقاء و امتداد زمان آمده است. (فراهیدی، ۱۴۰۴ق) حقیقت عمر همان اجل، فرصت و مقدار زمانی است که خداوند به موجودات، بویژه به انسان‌ها در این دنیا عطا کرده است. به عبارت دیگر، مقدار توقف انسان در دنیا که در علم الهی مقدر شده را عمر می‌نامند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق).

مفهوم زمان

غالب فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و... به تبع ارسطو زمان را در نسبت با حرکت تعریف کرده‌اند؛ حرکت واقعه‌ای عارضی است که در اجسام روی می‌دهد. پیشینیان نه تنها از وقوع حرکت در جوهر سخن نگفته‌اند، بلکه دلایلی بر امتناع آن نیز اقامه کرده و زمان را کمی متصل و غیر قارالذات بیان دانسته‌اند؛ اما ملاصدرا، بر اساس نظریه اصالت وجود، قوام و تقوم موجودات به اصل وجود، زمان را از مراتب ضعیف وجود می‌داند. هیچ موجودی در عقل و خارج تعیین پیدا نمی‌کند مگر آنکه حقیقت وجود به آن شیء احاطه داشته باشد. حقیقت وجود به اعتبار تجلی در اعیان، عین موجودت است و به اعتبار انبساط، شامل همه حقایق می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹) همه اجزای هستی با هم ارتباط ذاتی دارند و همه موجودات با وجود استقلال ظاهری، در واقع یک چیز هستند و یک اثر دارند و در عرصه هستی چیزی جز هستی نیست. هستی یا وجود، حقیقتی مشکک و دارای

مراتب مختلف و دارای شدت و ضعف، تقدم و تأخر، اولویت و ثانویت است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۵۷) «زمان به هویت اتصالی‌اش، یکی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفی از مراتب نازل وجود» و ظهور و تجلی وجود است. (ملاصدرا، ۱۹۹۰م ص ۴۳، ۳۸۲) حرکت و موجود جسمانی، از وجود واحدی برخوردارند. (ملاصدرا، ۱۹۹۰م ص ۱۴۴)^۱ از نظر حرکت و زمان کلاً موجود به یک وجودند، آنچه در خارج است فقط وجود سیال و نو شونده است و این دو فقط در مقام تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند. (همان، ۳/ ۱۸۰) او برای زمان قائل به خصوصیتی است که دیدگاه بسیار فلاسفه و متکلمان متفاوت است:

۱. زمان اعتباری عقلی-فلسفی

به نظر صدرا، زمان، اعتباری عقلی-فلسفی است و مانند سایر مقولات متافیزیکی از تحلیل مدرکات حضوری توسط عقل حاصل شده است. مفهوم زمان از راه تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نیامده، بلکه مانند سایر مقولات متافیزیکی از تحلیل مدرکات حضوری و توسط عقل حاصل شده است یعنی در آگاهی موجود معقول درک می‌شود و از طریق زندگی آگاهانه نمود پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ج ۳، ۱۹۹۰م، ص ۱۸۰) یک؛ یعنی، زمان در خارج، وجود مستقلى ندارد، بلکه از نحوه وجود سیال و نو شونده (زمانیات) انتزاع می‌شود، (اکبریان، ج ۱، ۱۳۷۸، ص ۳۷۷) به این معنا که کمیات و مقادیر از اعراض تحلیلی‌اند، نه عوارض خارجی. (منفرد، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹)

۲. زمان صفت موجود است

در نگرش صدرا، زمان نه به منزله ظرفی برای موجودات مادی، بلکه صفتی وجودی برای آنها تلقی می‌شود. این صفت برخاسته از نحوه بودن آنهاست و در هویت آنها

۱. همان، ص ۱۴۴.

دخالت دارد. صدرا زمان را حقیقت وجود سیال و زمان‌مندی اشیاء مادی و نوعی امتداد وجودی آنها می‌داند. (فتحی، ۱۳۸۸، ص ۶) به این معنا اعراض و صفات هر شیء در هستی را از مراتب و شئونات وجود جوهر است. به گفته او، هر صفت و عارضه‌ای در شیء عیناً صفت و عارضه وجود خاص آن شیء است؛ بدین ترتیب حرکت شیء عین هویت آن شیء محسوب می‌شود. از این‌رو ملاصدرا حرکت را به مقوله جوهر تسری می‌دهد و آن را مقدار حرکت در جوهر قلمداد می‌کند. در نگاه او، زمان مقوم ذاتی جوهر مادی است؛ وی اساساً زمان را بعدی از ابعاد جوهر می‌داند و آن را به آن بعد چهارم، در کنار دیگر ابعاد جوهر جسمانی، ذکر می‌کند.^۱

۳. زمان از عوارض تحلیلی حرکت

اساساً حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد؛ پس وجود اگر وجود تدریجی باشد مفهوم حرکت از آن انتزاع می‌شود از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی بعد حرکت و بعد چهارم اجسام به شمار می‌آید. (همان، ص ۳۹) حرکت در مقوله‌ای، خواه جوهر باشد خواه عرض، به معنای وجود فرد سیال در آن مقوله است، موجود بودن فرد سیال به معنای حرکت در آن مقوله است. (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹)

۴. زمان امری متصل

زمان ذاتی عالم طبیعت و موجودات متحرکی می‌داند که رو به سوی کمال دارد و تعریف زمان تنها در ضمن موجود حیات دار متحرک، از سنخ وجود متغیر و متحول

قابل تعریف است. تغییر و تحول یک موجود، بیانگر مقدار حیات و زندگی آن موجود است. حرکت که در عالم طبیعت از صورت نوعیه حال در جسم آغاز می‌شود، بیانگر آغاز زمانی موجود است. پس آغاز حرکت، آغاز حیات موجود است. همه حرکات نفس در طول زمان رخ می‌دهند و تمام حرکت نفس به سوی تجرد، دارای هدف و بستر زمان است. پس باید زمانی سپری شود تا مراتب دانی به سوی مراتب عالی رود.

زمان و عمر اخلاقی

در اینجا با توجه به شرح و تفسیر استاد علامه جوادی آملی بر جلد سوم اسفار در تفسیر زمان و حرکت جوهری سعی شده تا رابطه زمان و معناداری در زندگی در وجه عمر اخلاقی تبیین و تحلیل شود. ایشان عمر اخلاقی در فلسفه ملاصدرا را نحوه بهره‌گیری انسان از زمان و مدت زمانی که برای اخلاقی شدن خود سپری می‌کند، مرتبط می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۹۱ و ۴۲) انسان با بهره‌گیری هوشمندانه از زمان و مدت زمانی که به تحصیل اخلاقی و به‌دست‌آوردن کمال اخلاقی اش اختصاص می‌دهد، می‌تواند به سمت هدف نهایی خود حرکت کند و زندگی اش را با معنا پر کند. معناداری در فلسفه ملاصدرا به معنای هدف و غایت است، یعنی زندگی در راستای هدفی بنیادین شکل گرفته و به سوی آن در حرکت است. از آنجا که معناداری زندگی مرتبط با افعال انسانی است بیشتر به علت فاعلی شبیه است تا علت غایی و معنا و هدف در بیشتر نظریه‌های معناداری از جمله دیدگاه ملاصدرا به هم عطف شده اند و معناداری و هدفداری زندگی امری وابسته و هم معنی هستند. زیرا در فلسفه ملاصدرا معناداری ناظر به عمل ارادی و اختیاری و آگاهی فاعل است. آگاهی فاعل یعنی وجود تصویری شفاف نسبت به فعل توسط فاعل، برای اینکه فردی دست به عملی بزند باید نسبت به آنچه انجام می‌دهد آگاهی داشته باشد و

تفسیر من درباره‌ی آن عمل باید بازتاب اهداف خود من باشد، یعنی برای چه هدفی تلاش می‌کنم و مسیر زندگی من باید به کدام جهت در حرکت باشد. تنها وقتی عمل مهم و معنادار شمرده می‌شود که عمل او مورد تحلیل قرار گیرد و به اهمیت انجام آن عمل و نقش آن در رسیدن به هدف را در موقعیتی برای فرد درک شود و به صورت مسئله درآید. حال اگر انسان زمان خود را برای دست آوردن ارزش‌های اخلاقی، تحصیل معرفت اخلاقی و ارتقاء روحی و اخلاقی خود اختصاص دهد، می‌تواند به سمت بهتر شدن زندگی خود پیش برود و یعنی به دنبال معنای واقعی زندگی باشد. انسان نیز با علم و آگاهی و اراده‌ای که دارد می‌تواند به کمال نهایی برسد. انسان، متناسب با رفتار برآمده از اراده، زندگی خود را معنا دار می‌سازد. انسان می‌تواند با اراده خود مسیر تکامل خود را که همان حرکت جوهری، است با گذر از قوس نزول به قوس صعود، با طی مراتبی از کمال به نقص، خود را به مجرد محض برساند، در واقع انسان با حرکت تکاملی جسمانی و روحانی که در گذر زمان طی می‌کند، به این طریق می‌توان گفت مفهوم فلسفی عمر اخلاقی در فلسفه ملاصدرا قابل اثبات و تحلیل است. (جوادی آملی، ج ۹، قم، ۱۳۷۹، ص ۳۹۳) از این رو اثبات مفهوم عمر اخلاقی در مواردی مثل: ۱. حرکت جوهری ۲. هدف زندگی ۳. معنای زندگی قابل تحلیل و تبیین است:

تفسیر حرکت جوهری

تعبیر و تحلیل عمر اخلاقی ملاصدرای

هدفداری و معنای زندگی

غایت مندی و هدفمندی

در تفسیر حرکت جوهری: ملاصدرا در جلد هشتم کتاب اسفار بر جسمانیه

الحدوث بودن و بقای روحانی نفس تاکید دارد و مسئله حرکت جوهری را در هم در بخش جسمانی و هم روحانی مطرح می‌کند که هر حرکتی روبه غایت و کمالی است کمال جسم در بهره‌گیری بیشتر و بهتر و ثمربخش‌تر و کمال نفس تشبه به خدا و خداگونه شدن و یا برخورداری از علم و معرفت ربوبی است. (آشتیانی، ۱۳۵۸) این سیر حرکت جوهری هم افعال اخلاقی و هم معرفت معنوی را شامل می‌شود، که این سیر از مرتبه حسی شروع و تا مرحله ورود به مرتبه خیالی و عقلی ادامه دارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸: ۳۴۴) با هر تحول نفسانی از مرتبه حسی به مرتبه عقلی، صفات نفسانی متحول شده و جلوه‌ها و صورتها و هستی‌های متفاوتی ظاهر می‌گردد، زیرا با هر حرکت نفس و صعود و کمال آن به مرتبه بالاتر، صفات خاصی نیز تغییر می‌یابند و متناسب با آن مرحله می‌گردند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۱ و ۱۲) به تعبیر استاد مطهری؛ تمام خوبی‌ها و بدیها بیان‌کننده رابطه‌ی شیء با کمال خودش است. پس تحصیل و ارتقاء انسان از نظر اخلاقی و رشد روحی و اخلاقی او است. این مفهوم در فلسفه ملاصدرا به تأکید بر ارتقاء سطح اخلاقی و رشد روحی انسان و به‌دست‌آوردن کمال اخلاقی اش اشاره دارد، (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸) انسان با تحصیل اخلاقی و به‌دست‌آوردن ارزش‌های اخلاقی و روحی، می‌تواند به هدف نهایی زندگی خود نزدیک‌تر شود و احساس رضایت و خوشبختی بیشتری کسب کند.

هدفمند بودن زندگی: در اندیشه ملاصدرا نفس انسان از پایین‌ترین مرتبه، سیر صعودی خود را آغاز می‌کند و مراتب حیات را یکی یکی می‌پیماید. در بیانات صدرا آمده است که «لایخلو موجود ناقص الا و قد اودع الله فيه قوه طبعه محرکه او شوقا جلیلاً یسئلک به الی طلب الکمال و بهذا یستعد لا لأن ینتقل من مقام الحیوانیه

الحسینیه الی مقام الملکیه العقلیه ۲۶» (شواهد الربویه، ۱۳۴۶، ص ۲۲۹-۲۲۸) پس می‌توان گفت که در فلسفه ملاصدرا زندگی را دارای هدفی واحد و خاص به نام اخلاق‌مند شدن و کسب تجرد و کمال می‌داند و چنین هدفی را تنها هدف زندگی انسان می‌داند که می‌تواند به زندگی انسان معنا بخشد. از آنجا که ملاصدرا رسیدن به مرتبه عقل مستفاد را هدف خلقت انسان و عقل مستفاد را عبارت از معرفت بالله و فنای در حق می‌داند،^۸ از این رو باید تأکید کرد که درک معنا و مفهوم معنای زندگی در فلسفه ملاصدرا، با رویکرد خدا محور قابل تبیین است. زیرا ملاصدرا برای هر حرکت و فعلی، غایتی را ضروری می‌داند و معتقد است که تعطیل و اهمال در دار هستی راه ندارد. «لا معطل فی الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۹۴) هر اخسی مرتبه اشرف را قبول می‌کند؛ زیرا هیچ ممکنی عبث و بیهوده آفریده نشده است بلکه برای رسیدن به غایت و اصلش خلق شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۶) معنای زندگی را از منظر ملاصدرا را می‌توان در بعد غایت شناسی و هدف داری زندگی بررسی کرد. یکی از این عوامل معناداری زندگی، اعتقاد به خلقت از طرف خداوند است که درست نقطه مقابل ماده گرایی که جهان را ناشی از تصادف و بدون هدف غایی می‌داند. مطابق خدا باوری، خالق حکیم در آفرینش جهان هدفی داشته است و جهان و از جمله انسان در طرحی حکیمانه، رو به سوی هدفی در حرکت است. قول به خلقت که به خاطر ارادی و اختیاری بودنش، مستلزم هدف‌داری خداوند است. در حل معمای آفرینش که؛ «بشر از کجا آمده است؟ برای چه آمده؟ و به کجا می‌رود؟» نقش اساسی داشته و انسان را از پوچی و بی‌معنایی نجات می‌دهد. (دهقان پور، ۱۳۹۳، ص ۳۰۹)

کسب اهداف متعالی و زندگی است. در تحلیل کلی باید گفت که، معناداری زندگی برخاسته از هدف داری زندگی و هدف داری زندگی برخاسته از هدفداری آفرینش انسان است؛ زیرا آفرینش انسان، یعنی آفرینش زندگی و آفرینش زندگی، یعنی فراهم کردن امکان دستیابی به هدف زندگی. وجود هدف در زندگی موجب ایجاد انگیزه‌ای برای تداوم زندگی می‌شود و ایجاد انگیزه در ذهن فرد می‌شود تا به دنبال کشف یا جعل معنای زندگی باشد. اما چون معناداری زندگی، مبنی بر تحقق بخشیدن به هدف آفرینش است، پس روشن است که معنای زندگی منطقاً امری کشف کردنی خواهد بود، نه جعل کردنی؛ زیرا هدف آفرینش و غایت زندگی، موضوعی است که جعل آن تنها در شأن آفریننده حیات و بخشنده زندگی است، نه در شأن انسان. بر مبنای نگرش‌های فراطبیعت‌گرایانه و الهی، هدف و غایت زندگی، کمال و سعادت انسان است که امری عینی است و انسان با کشف آن؛ روش صحیح در زندگی برای رسیدن به هدف پیدا می‌کند و با تحقق بخشیدن به آن، زندگی را معنادار کند.

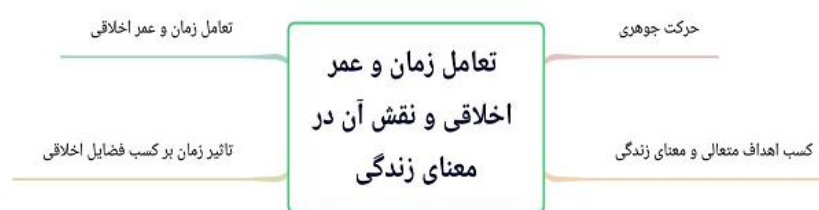
هدف‌داری زندگی در فلسفه ملاصدرا عموماً در در معنای "ارزش زندگی" و هدف و "غایت زندگی" مطرح است که می‌تواند با معنای زندگی ملاصدرا قابل تطبیق باشد:

به معنای "ارزش زندگی" و اینکه آیا زندگی، ارزش زیستن دارد یا خیر؟ که این معنا عموماً در فلسفه اخلاق مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

هدف‌داری به معنای وجود «هدف و غایت» است یعنی اینکه زندگی در راستای کدامین هدف بنیادین شکل گرفته یا خواهد گرفت؟ که این معنا بیشتر مورد توجه

فلسفه دین و متافیزیک است.

در فلسفه ملاصدرا بحث هدفداری زندگی نه تنها در ارتباط با سه معنای ذکر شده قابل شرح است بلکه آن را مرتبط با افعال انسانی برای کسب فضایل اخلاقی و رسیدن به کمال نیز تبیین کرد. هرچند مفهوم معنا و هدف در بیشتر نظریه‌های معناداری به هم عطف شده‌اند، این عطف به معنای مترادف بودن آن دو نیست؛ زیرا معناداری، اعم از هدف مندی است و هدف داشتن، شرط لازم معناداری است، نه شرط کافی، یعنی در زندگی انسانی، داشتن هدف، آنهم در بالاترین مرتبه آن، اصلی‌ترین شرط معناداری است که تمامی ابزارهای رسیدن انسان به آن هدف، شروط دیگر معناداری است.



معنای زندگی به تعبیری "کسب هدف متعالی در طی زندگی و در طی زمان" است را می‌تواند در ضمن موارد زیر قابل فهم‌تر ساخت:

- کانون اصلی معنای زندگی وجود انسان است و هرچه سعه وجودی بیشتر باشد، معنای زندگی غنی‌تر و پربارتر خواهد بود.
- وجود انسان معلول و عین الربط به حضرت حق است و هیچ استقلال‌ی ندارد. پس هرچه قرب و نزدیکی اش به مبدأ بیشتر باشد، بهره‌ی بیشتری از وجود و معنا خواهد برد و این مستلزم فاصله‌گیری و دوری از ماده و تعلقات مادی است.

- عشق به معنای شوق بسیار به اتحاد با معشوق، مساوق وجود است و عاشق را به حرکت و تکاپوی در این مسیر وامی دارد و با همه ی وجود، معنای زندگی را لمس می کند، زیرا طبق حرکت جوهری، این حرکت استکمالی و صیورورت انسان در متن وجود است.
- معرفت و ایمان از مهم ترین پایه های معنای زندگی است که با معرفه النفس آغاز می شود و با نور ایمان به فعلیت و کمال می رسد؛ زیرا براساس اتحاد عاقل و معقول هر معرفتی عین وجود شخص می شود و سعه ی وجودی اش مستعد لقاءالله می گردد.
- نظام احسن بهره مندی از بالاترین کمالات را فراهم می کند تا انسان به بالاترین مرتبه ی سعادت نایل شود و انسان با سیر معنوی خود و طی مدارج متعالی به مشاهده جمال و جلال الهی نایل می شود و معنای زندگی را پایان و توقفی نیست. هر موجودی که حرکت از ذاتش برخاسته باشد، در جهت کمال ذاتی خویش گام بر می دارد و هر چیزی که به حسب فطرت اولی خود، رو به سوی کمال خود دارد، هرگز نابود نمی شود (چرا که نابودی او به معنای عبث بودن آن حرکت ذاتی و جبلی خواهد بود).



بنابراین هرچند در موجودات مادی نیز به دلیل مرتبه ای از شعور و حیات، معنای زندگی وجود دارد، و هرچه سعه ی وجودی بالاتر می رود و از تعلقات مادی فاصله گیرد، این شعور و حیات افزون تر می شود و علم به خود و حیات خود و هدف

خویشتن غنی‌تر و افزون‌تر می‌گردد؛ یعنی معنای زندگی پربارتر و عالی‌تر می‌شود. پس این معنا در انسان هم هرچه تعالی یابد، فزونی پیدا می‌کند. در انسان معنای زندگی به دریافت این عشق و حرکت کمالی در مسیر آن است.

نقش عمر اخلاقی در شکل‌گیری معنا و هدف زندگی

در فلسفه ملاصدرا، عمر اخلاقی روایت‌گر حرکت جوهری نفسی است که در حرکت متداوم، در تلاش برای رسیدن به کمال و به ثمر رساندن معنایی به نام معنای زندگی است. زمان فرصت محدودی برای انسان در کسب فضایل و اداره حیات است. سیر حرکت نفس از ماده به تجرد، به واسطه حرکت استکمالی اشتدادی در وجود است و به سبب این حرکت، نفس، وجود واحد ذومراتبی است که از ضعیف‌ترین مرتبه جسمانی آغاز می‌کند و مرتبه تجرد عقلی می‌رسد. (ملاصدرا، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۱ و ۲) زیرا:

الف. نهادِ جملگی موجودات و هستی آنها عین سیلانیت و شوق به سوی مبدأ است و این "جوهر" وجود اشیا است که در سیلان و گذر است و دگرگونی در اعراض و ظواهر تنها برخواسته از توفان دریای جواهر است (حرکت جوهری). بنابراین کل عالم طبیعت، جهانی است از حرکت و تکاپو و شوق برای رسیدن به موجود یا موجودات مجرد که پایان حرکت و محل قرار و سکون اند؛ مجرداتی که خود ذاتاً سیلان‌آفرین و علت حرکات جهان طبیعت اند. بنابراین هستی هر موجودی در عالم طبیعت، در مقاطع مختلفی از سیر خود، همواره در تبادل بین حرکت و قرار و سیلان و سکون به سر می‌برد، تا در نهایت به کمال خویشتن در ماوراء طبیعت دست یابد. (سالاری، ۱۳۸۴)

ب. طبق حرکت جوهری صدرایی، حرکت و متحرك در خارج يك چیزاند که همان وجود گذرا و سیال است. (همان، ۳/۱۹۹۰) که این حرکت چیزی جز تحدید و تجدد مداوم عالم در هر لحظه نمی باشد و وی در نظام فلسفی خود به این نتیجه می رسد که جوهر عالم و اعراض به تبع آن همواره در حرکت و صیورورت اند. بنابراین جعل متحرك، جعل حرکت و سیلان هم هست. پس حرکت کمالی و استکمالی در انسان در متن وجود و جوهر وجودی وی جریان دارد. حرکت و صیورورت انسان نوعی هستی و بودن است.

بر این اساس معنای زندگی صرفاً يك امر ادراکی و معرفت شناختی نخواهد بود؛ بلکه آنچه به عنوان معنای زندگی فهم و ادراك می شود، با وجود مدرِك متحد می گردد و در سراسر وجودی وی جاری می شود. پس گوهر نفس ناطقه به نور علم سعه ی وجودی می یابد و گوهری نورانی تر می شود. علم واقعی آن چیزی است که با جان وی می آمیزد. معنای زندگی نیز وقتی به صورت علم واقعی می شود، از ادراك به مدرِك سرایت می کند و با وجودش درمی آمیزد. هدفمندی خلقت که در قالب حرکت جوهری و حرکت عرضی جریان دارد، تمامی موجودات به سوی کمال وجودی خود در حرکت اند. حرکت به سوی غایت، هدف متوسط و ناقص است؛ زیرا وسیله ای برای وصول به غایت است. از این رو می توان گفت اگر غایتی در کار نباشد، اصولاً

حرکتی صورت نخواهد گرفت. (بیدهندی، ۱۳۹۱: ۱۱)

پس از نگاه اخلاقی، فهم هدفداری زندگی در فلسفه متعالیه می تواند در رابطه وجودی

عمر انسان با اخلاق قابل شرح و تبیین باشد، زیرا انسان با تسلط بر اراده خود، قادر است، زمان را کنترل کند. چون زمان امری مورد نیاز و لازمه زندگی برای تداوم زندگی و لازمه کسب فضایل اخلاقی است و زندگی اخلاقی بیانگر مدت زمان صرف شده در کسب فضایل اخلاقی است؛ از این رو تأثیر زمان بر کسب فضایل عبارت است از:

طی مراتب وجودی

طی مراتب سعادت اخلاقی انسان با توجه به حرکت جوهری و تشکیک وجود، یعنی هستی‌شناسی، مرتبه به مرتبه محقق می‌شود. انسان، سیر درجات وجودش را از پایین‌ترین مرتبه، سیر صعودی خود را آغاز می‌کند و مراتب حیات را یکی یکی می‌پیماید. در نظر وی، مراتب سعادت اخلاقی انسان با توجه به حرکت جوهری و تشکیک وجود، فرآیندی صعودی است. در این فرآیند، هراندازه سعه وجودی انسان گسترده‌تر باشد، شهوت، غضب و دیگر قوای نفسانی بر عقل غلبه کمتری خواهد داشت، در نتیجه فرد از شأنیت اخلاقی بالاتری برخوردار خواهد بود و با قبول حرکت جوهری باید پذیرفت که کلیت جهان، به طور یکپارچه به سوی کمال در حرکت است به نوعی استکمال وجودی؛ یعنی اخلاقی - آنتولوژیک می‌رسیم؛ از این دیدگاه، حرکت به سوی کمال جزو فطرت عالم طبیعت بوده و انسان بعد از معرفت



به این امر خود به خود و به سادگی خود را در هماهنگی با این فطرت اصلی عالم خواهد یافت و روز به روز از این حرکت درونی آگاه تر خواهد شد و از این جاذبه روحی که حاصل درک حرکت جوهر درونی خویشستن و جهان است برخوردار خواهد شد. (سالاری، ۱۳۸۴)

تناسب زمان و عمر اخلاقی

در مبانی اخلاق ملاصدرا، امور اخلاقی در زندگی انسان، دارای هدف و نظم خاصی است. وی فرآیند رسیدن به هدف را بر این اساس طراحی می‌کند که هویت اخلاقی انسان در آن در یک سیر صعودی شکل می‌گیرد. هراندازه سعه وجودی انسان بیشتری داشته و طبیعتاً اخلاقی نمود بیشتری خواهند یافت، و هرچه سعه وجودی انسان بیشتر شود، تسلط عقل بر دیگر قوا بیشتر خواهد بود در نتیجه فرد از شأنیت اخلاقی بالاتری برخوردار خواهد شد بر اساس این مقیاس، انسان، بالقوه خلیفه الله است. (ملاصدرا، ۱۳۷۶: ۷۲)

اراده و اختیار

در فلسفه ملاصدرا، انسان موجودی دارای اراده و اختیار است، اراده او در مقدار حرکت زمانی او با دیگری، هم در کسب اخلاقیات و هم در حرکت به سوی تجرد متفاوت است، پس میزان سرعت حرکت، بستگی به اراده و اختیار انسان دارد. هرچه اراده انسان قوی باشد سرعت سیر زمانی انسان سریع خواهد بود و اگر اراده و اختیار انسان ضعیف باشد سرعت سیر حرکت انسان کند خواهد شد. اراده انسان در زندگی در دستیابی به اهدافش، بر مقدار زمان تأثیر گذار است از سوی دیگر وجود تناهی عالم و حرکت‌های مادی هم در انسان و هم در عالم طبیعت موجب تناهی و محدود

شدن زمان برای انسان می‌شود از این رو انسان سعی کند تا در این مدت کوتاه عمر بتواند به مدارج عالیه اخلاقی و عقلانی دست یابد، زیرا در فلسفه ملاصدرا؛ متحرک‌های مکانی در مسافتی واحد به لحاظ سرعت سیر اختلاف پیدا می‌کنند، مسافت واحد را در زمان‌های متفاوت طی می‌کنند و یا در زمانی واحد، مسافتهای متعدد را می‌پیمایند، در حرکت جوهری نیز بین سالک درونی اختلاف است، برخی مراحل بیشتری را با سرعت طی می‌کنند و بعضی مراحل کمتری را می‌پیمایند یعنی سیر زمانی کوتاه یا بلندی دارند. از این نظر، افراد در یک مدت زمان کوتاه خود، ممکن است تمام مراحل حرکت جوهری نفس را در آن زمان کم، سپری کنند؛ یعنی سیری سریع در مدت زمان کم داشته باشند. برخی ممکن است سیری طولانی در مدت زمان طولانی داشته باشند؛ درست مانند متحرک‌های مکانی در مسافتی واحد به لحاظ سرعت سیر اختلاف پیدا می‌کنند. در حرکت جوهری نیز میان سالکان درونی اختلاف است؛ مانند وجود مبارک پیغمبر ﷺ در شصت و سه سال، مسافتی را طی می‌کند که وجود مبارک نوح ﷺ در نهصد و پنجاه سال یا بیش تر پیمود. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۴۶-۴۵).

تناسب عمر نفس و زمان

عمر و زمان هر نفسی مناسب با حرکتی است که آن نفس در بستر فضایل اخلاقی خود انجام داده است، زیرا بر این اساس عمر حقیقی افراد با زمان حرکت آنها سنجیده می‌شود؛ نه با زمان حرکت زمین به دور خورشید. اخلاق و حکمت عملی وابسته به حکمت متعالیه بیان کننده این موضوع است که نه تنها هر شیء برای خود حرکت، زمان و عمری دارد، هر انسان برای خود عمر خاصی دارد، عمر هر انسان به مقدار

حرکت جوهری اوست؛ و به مقدار گردش زمین به دور خورشید و مانند آن نیست، استناد عمر ستارگان به انسان از باب وصف به حال متعلق موصوف است. (همو: ۴۲ و ۴۳) پس، در فلسفه وجودی ملاصدرا، نیز زمان سرمایه انسان است. انسان برای اخلاقمند شدن و رسیدن به سعادت نیاز به مدت زمان و عمر دارد، و انسان با اراده‌اش می‌تواند، خود را در طی زمان را مدیریت نماید؛ از این رو می‌توان گفت زمان فرصتی است که انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود مسیر کمالش را در آن طی کند.



نتیجه‌گیری

مفهوم هدف‌داری زندگی در حکمت متعالیه ملاصدرا، در تلاقی، انسان، خداوند و هستی به پیوستگی حرکت وجودی دارای تعریفی مشخص است. وجود خداوند به عنوان هدف و غایت نهایی و سعادت زندگی تلقی می‌شود زیرا زندگی با معنا و سعادت بواسطه وجود او روایت می‌شود. در این راستا ارتباط وجودی انسان با خداوند امری هدفمند و معقول است؛ زیرا غایت حقیقی انسان و مقصد نهایی تمام عالم هستی، خداوند است و انسان در رسیدن به اهداف خود مختار است. نوع اندیشه ملاصدرا در توجه به زندگی حکیمانه که بیانگر هدف و معنای زندگی است ریشه در روح اسلامی اندیشه او دارد که می‌تواند به نوعی انسان متحیر و سرگشته و

فرورفته در اندیشه پوچی و بیهودگی را به سرمنز حقیقت رهنمون سازد. از نظر ملاصدرا، انسان موجودی ذاتاً سیال و دارای حرکت جوهری است که هدفش رسیدن به عقل مستفاد و فناء فی الله شدن است. فناء شدن و رسیدن به لقاء الله تنها در پشت سرگذاردن سیر زمانی رخ خواهد داد یعنی کسب هدف در زندگی، در طول عمر زمانی انسان حاصل می‌شود. زیرا کسب فضایل اخلاقی نیز که حاصل طی مراتب حرکت جوهری نفس است که این حرکت از مراتب پایین؛ یعنی مرتبه ی هیولانی که تا مرتبه عقلانی در مقاطع زمانی خاص ادامه دارد فقط در سایه زمان رخ می‌دهد یعنی وجود انسانی دارای سیری وجودی و اخلاقی در سایه خطی به نام زمان رخ می‌دهد؛ که این امر تناظر میان هدفداری زندگی و زمان را تصدیق می‌کند و به عبارتی دقیق تر؛ مفهوم زندگی بیشتر در زمان عمر اخلاقی شکل می‌پذیرد. زیرا زمان تنها ابزاری برای شکل گیری تجربه‌ها و واقعیت‌ها به کار می‌رود. در واقع انسان پیوسته گذر زمان و مراحل مختلف زندگی، تجربه‌های گوناگون را به دست می‌آورد. از آنجا که در تمام مراحل حرکت جوهری نفس انسان، حرکت وجودی و اخلاقی و حتی در درک معنای زندگی، در زمان و عمر محدود رخ می‌دهد، می‌توان گفت هر انسان دارای عمر خاصی است که با حرکت جوهری به حسب ذات سیال خود و حدوث و سیلان شیء نازل شده، و در پی دستیابی به مقام خاص خود است. در نتیجه دیدگاه ملاصدرا نشان می‌دهد که تلازم میان هدف داری و زمان در اخلاق و رسیدن به سعادت از طریق مدیریت زمان و کنترل آن به دست می‌آید. این دیدگاه ملاصدرا، بیانگر این نکته ظریف است که کنترل و مدیریت زمان امری ارادی است و نقش زمان و عمر انسان بخصوص در اخلاقیات و رسیدن به سعادت امری انکار ناپذیر است. از

سوی دیگر از نظر او زندگی ذاتاً دارای ارزش و هدف است. از این رو می‌توان گفت که، به ضروری برای درک هدف‌داری معنای زندگی در فلسفه ملاصدرا ضروری است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اکبریان، رضا، تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمآلهین، ج ۱، تهران، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، (۱۳۷۸)، صص ۳۸۹-۳۶۹.
۳. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المکیه و الملکیه، چهار جلدی، المكتبة العربیه، مصر، ۱۳۹۳ق.
۴. _____، ۲۰۰۷، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المکیه و الملکیه، ۹ جلدی، دار صادر، لبنان.
۵. اریکسن، تروند برگ، ۱۳۸۵، تاریخ زمان، ترجمه اردشیر اسفندیاری، چاپ اول، آبادان، نشر پرسش.
۶. بیدهندی، محمد، ۱۳۹۱، بررسی معناداری زندگی از نگاه ملاصدرا و کی یر کگور، مجله قبسات، صص ۱۰۰-۶۹.
۷. تیلور، ریچارد، ۱۳۹۴، معنای زندگی، ترجمه هدایت علوی تبار، حکمت اسراء، سال هفتم، شماره سوم، پیاپی ۲۵.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، ریحیق مختوم، شرح حکمت المتعالیه، بخش اول از جلد چهارم، قمر، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۹. دهقانپور، علیرضا، حکمت صدرایی و معنای زندگی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرایی، ۱۳۹۳.
۱۰. سالاری، عزیز الله، ۱۳۸۴، خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری ملاصدرا، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، پائیز، صص ۱۳۲-۱۱۳.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت، ج ۲، ۱۳۷۸.
۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، واژه «عمر»، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹، ابن فارس، احمد معجم مقاییس الغه، واژه عمر، قم چاپ اول ۱۴۰۴ق.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۳۹، بیروت، در احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۴. ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹) الطبعة الرابعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۵. _____، ۱۳۴۶، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۱۶. _____، (۱۳۶۸)، الف، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، تهران: حیدری، ج ۳.
۱۷. _____، (۱۳۶۸)، ب، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، جلد ۹، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۸. _____، (۱۳۷۶)، رساله سه اصل، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی،
۱۹. _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم، بوستان کتاب.
۲۰. _____، (۱۳۷۸) رساله الحدوث، تحقیق، سیدحسین موسویان، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹) حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ۲، ۳، تهران: انتشارات حکمت،
۲۲. _____، (۱۳۷۱) حرکت و زمان، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ج ۳
۲۳. _____، (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، ج ۱
۲۴. نصر، سید حسین؛ (۱۳۸۵) در جست وجوی امر قدسی: گفت وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر؛ ترجمه سید مصطفی شهرآیینی؛ قم: نشر نی.
25. The American Heritage Science Dictionary. 2002. Archived from the original on 5 March 2012.
26. Eric Weisstein, World of Science, 2007. Retrieved 9 April 2011.
27. The American Heritage Dictionary of the English Language, 2011, "Time" Archived from the original on 19 July 2012.
28. Merriam-Webster Dictionary Archived 8 May 2012
29. Demetris T. Christopoulos, 2014, A simple definition of Time, National and Kapodistrian University of Athens, Department of Economics.

نسبت‌سنجی حقوق و اخلاق در اندیشه حکمت متعالیه

با مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی

محمود حکمت‌نیا *

مهدی زارع **

چکیده

ارتباط میان دانش‌های حقوق و اخلاق از دیرباز مورد مذاقه اندیشمندان در مکاتب فلسفی بوده است. در قرون معاصر نیز به سبب تحولات ناشی از رنسانس و پیدایش فصل جدیدی از حقوق بشر، این امر از اهمیت بیشتری پیدا کرده است. مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی که مبانی حقوق بشر غربی را تئوریزه می‌نمایند، هر کدام نسبت به تعامل اخلاق و حقوق برداشتی دارند و حکمت متعالیه نیز از دیدگاه جامعی در این زمینه برخوردار است. میان نگرش مکتب حقوق طبیعی کلاسیک و مدرن با حکمت متعالیه می‌توان مشابهت‌ها و تمایزاتی در زمینه رابطه دانش‌های حقوق و اخلاق یافت. از مهم‌ترین این تشابهات به پابندی هر کدام از دو گروه به اصول ثابت اخلاقی در حقوق و اذعان به وجود ارتباط بین این دو دانش می‌توان اشاره نمود. این پژوهش درصدد پاسخگویی به این پرسش است که در اندیشه حکمت متعالیه و مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی دانش‌های اخلاق و حقوق از چه نسبتی برخوردار هستند؟ فرضیه این پژوهش بر این قرار است که حقوق طبیعی به وجود قوانین ثابتی در نظام طبیعت معتقد است و آن را فراتر از توافق قراردادی می‌داند و مبنای حقوق خود را بر اساس آن قوانین پایه‌گذاری می‌نماید، حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و

* استاد گروه فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** پژوهشگر دکتری دانشگاه تهران، رشته حقوق عمومی. (نویسنده مسئول) (zare1365@chmail.ir).

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸)

مانند خوانش مدرن از حقوق طبیعی، عقل را به عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می کنند و مانند خوانش کلاسیک حقوق طبیعی، قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق است، را جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می نماید. این پژوهش بر اساس روش تحلیلی - توصیفی و بر اساس منابع کتابخانه ای گردآوری شده است.

کلیدواژه ها: ارتباط حقوق و اخلاق، حقوق اساسی، فلسفه حقوق، حکمت متعالیه، حقوق طبیعی، اثبات گرایی حقوقی، حقوق اسلامی.

مقدمه

شکل‌گیری و پیدایش مکتب فلسفی، گاه بر اساس قدرت حاکم صورت گرفته است و گاهی نیز یک مکتب فلسفی تلاش نموده است که با نظام‌سازی حقوقی در امور اجتماعی مداخله کند. در فرض نخست، دولت‌ها خود به تشریح قوانین می‌پرداختند و بر اساس ذائقه فرمان‌دار، به تدریج یک نظام فلسفی شکل می‌گرفت؛ اما در فرض دوم مکتب فلسفی برای عینی کردن الزاماتی که پذیرش مبانی آن اقتضا می‌نمود، بر پایه رویکرد معرفت‌شناسانه خود، فرآیند تولید نظریه را پیگیری می‌کنند. در حوزه دانش‌های حقوق و اخلاق نیز چنین فرآیندی در میان مکاتب فلسفی مشاهده می‌گردد. خروجی حاصل از انجام چنین فرآیندی به تدوین الگوی دانش حقوق یا اخلاق بر اساس مبانی فلسفی آن مکتب منتهی می‌گردد.

یک مکتب فلسفی آنگاه می‌تواند از طراحی نظام حقوقی سخن گوید که قواعد الزام‌آور را بر اساس روش‌شناسی خود فرآوری نماید و سپس توسط دولت یا مردم به افراد جامعه تحمیل نماید، در صورت تخلف برخی از افراد، روش‌های مواخذه را بر اساس مبانی مکتب خود تبیین و بیان نماید که با کدام ضمانت‌اجرا پرداخت خسارت یا مجازات سرپیچی از قانون جبران می‌گردد؛ بنابر این در قواعد حقوقی چند امر محوری مطرح می‌شود که برای تبیین دقیق‌تر در پرسش‌هایی مطرح می‌گردد:

۱. مفاد قاعده حقوقی چیست و از کجا به دست می‌آید؟ ۲. معیار صدق یا اعتبار قواعد بدست آمده چیست؟ ۳. این قواعد چگونه واجد وصف الزام‌آوری می‌شوند؟ ۴. ضمانت اجرای مناسب کدام است؟ (حکمت‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۱). در این پژوهش به بررسی محور نخست در نگرش مکاتب حقوق طبیعی، پوزیتیویسم حقوقی و

حکمت متعالیه خواهیم پرداخت و با مشخص شدن مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق، نحوه تعامل آن‌ها مشخص می‌شود.

از مکاتب مهم فکری در پیشا رنسانس، مکتب حقوق طبیعی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان فلسفی قرار گرفته است. سیر تحولات در این مکتب را می‌توان به قبل از قرون وسطی، قرون وسطی و مدرن ترسیم نمود. خوانش کلاسیک -مربوط به قبل از قرون وسطی و دوره قرون وسطی - و مدرن در جهت منشأ قانون‌گذاری و رابطه حقوق و اخلاق از بارزترین انواع تقسیم‌بندی‌های این مکتب است. آنچه در تمام این دوره‌ها به‌عنوان وجه مشترک در زمینه مفاد قاعده حقوقی می‌توان بدان اشاره نمود تعامل حقوق و اخلاق به سبب اشتراک در منبع قانون‌گذاری و پایداری اصول اخلاقی است، اگرچه همانطور که بیان خواهد شد در زمینه منشاء و چگونگی استنباط میان خوانش‌های این مکتب حقوقی تفاوت وجود دارد.

با پیدایش رنسانس و تحول در اندیشه فلسفه حقوق، مفاهیمی مانند انسان، جایگاه دین، قانون، حق‌ها، اخلاق و بسیاری از مفاهیم به واسطه تعریف شدند؛ جزم‌گرایی دچار تزلزل گردید و جایگاه انسان به "انسان استعلایی" ترفیع و به‌عنوان غایت هستی منظور گردید. انسان به واسطه موهبت عقل و اراده از کرامتی ذاتی برخوردار شد. محدودسازی حق‌ها و آزادی انسان فقط در محدوده مصالحی که انسان تشخیص می‌دهد، میسر شد؛ تا جایی که اگر انسان بخواهد، عملکردی مخالف و یا متعارض با هنجارهای جامعه خود را انجام دهد، قابلیت تخطئه او وجود ندارد. در نهایت با شکل‌گیری گفتمان جدایی دین از سیاست، مفهوم جدایی اخلاق از حقوق شکل جدیدی به خود گرفت و تلاش شد تا میان این دو دانش تفکیک کامل صورت گیرد.

از سوی دیگر حکمت متعالیه به عنوان دستگاهی فلسفی متأثر از دین اسلام در پرتو عقل و وحی، بر آن بوده است که با یک برنامه جامع، نوعی جهان‌بینی مبتنی بر توحید را برای زندگی انسان ترسیم نماید تا با اجرای آن به سعادت اخروی نائل آید (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۶۰). اندیشمندان حکمت متعالیه، دین را به‌عنوان یک برنامه جامع جهت "صیروت" عنوان نموده‌اند و اخلاق را در کنار حقوق مجموعه‌ای نظام‌مند تصور می‌نمایند که جامعه توحیدی باید بدان آراسته گردد. اندیشه بزرگانی چون ملاصدرا، علامه طباطبائی، آیت الله جوادی آملی را می‌توان در این زمره تحلیل نمود.

پرسش اصلی این پژوهش براین‌اساس استوار است که در اندیشه حکمت متعالیه و مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی دانش‌های اخلاق و حقوق از چه نسبتی برخوردار هستند؟ فرضیه این پژوهش بر این قرار است که حقوق طبیعی به وجود قوانین ثابتی در نظام طبیعت معتقد است که آن را فراتر از توافق قراردادی می‌داند و حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند خوانش مدرن از حقوق طبیعی، عقل را به‌عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند و مانند خوانش کلاسیک حقوق طبیعی، قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق است، را جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می‌نماید.

لازم به ذکر است که با استنباط دیدگاه حکمت متعالیه در موضوع "رابطه اخلاق و حقوق" و نسبت‌سنجی آن با مبانی اندیشمندان حقوق معاصر، این پژوهش می‌تواند در جهت ایجاد همگنی میان دانش‌ها در حوزه تقنین اثرگذار باشد.

گفتنی است که چون بیشترین تاثیر بر تدوین و پیدایش حقوق بشر در قرون اخیر بر پایه مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی صورت پذیرفته است، لذا در این پژوهش دو مکتب مذکور با خوانش‌هایی که از طرفداران بیشتری در بین اندیشمندان برخوردار شده است، مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و به صورت استفاده از اسناد، کتاب‌ها، مقالات معتبر و تارنماهای مرتبط با موضوع بوده است و با بهره‌گیری از روش تحقیق توصیفی و شیوه تحلیل محتوای متن، در چارچوب دانش حقوق و فلسفه پژوهش انجام گرفته است.

در این پژوهش ابتدا نظرات اندیشمندان حقوقی غرب که قائل به تمایز میان اخلاق و حقوق هستند و سپس اندیشمندان غربی که معتقد به رابطه همپوشانی میان اخلاق و حقوق هستند عنوان می‌گردد، سپس دیدگاه‌های حکمای حکمت‌متعالیه بیان خواهد شد و در پایان مورد نسبت‌سنجی قرار خواهد گرفتند.

۱. دیدگاه تفکیک دامنۀ اخلاق و حقوق

شاید بتوان شروع ایجاد شکاف در رابطه اخلاق و حقوق را به تعاریف متغایر آن‌ها ارجاع داد، به این گونه که حقوق مجموعه قواعد الزام‌آور کلی عنوان شده که به‌منظور ایجاد نظم و عدالت برای یک جامعه حکومت می‌کند و از طرف دولت تضمین می‌شود؛ لکن قواعد اخلاقی تکیه بر وجدان شخص دارد و اعتبار این قواعد از درون تضمین می‌شود و ضمانت اجرای دولتی نیز نمی‌توان برای آن متصور شد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۸۵). بنابراین در علم حقوق نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را معتبر دانست. ضمن اینکه تفاوت هنجارهای اخلاقی در جوامع متعدد و نیز دگرگونی آن هنجارها،

پایبندی به یک نظام اخلاقی واحد در جهان را به امری محال تبدیل نموده است. حقوق تحقیقی در قرن ۱۴ میلادی به معنای "حقوق ایجاد شده برای انسان" و ناظر به حقوق طبیعی که قوانین آن کشفی شمرده می‌شد شکل گرفت؛ بر اساس نظریات اندیشمندانی مانند بنتام و آستین مفاد حقوق در این نظریه بر اساس "دستور حاکم" مشخص می‌گردید و قواعد حقوقی یک اعتبار محض از ناحیه قانون‌گذار است؛ افراد به بهانه خلاف عدالت بودن قواعد، حق سرپیچی از قانون را ندارند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۹۰-۱۹۳).

پوزیتیویسم حقوقی^۱ اساساً بر این نکته اصرار دارد که واقعیت‌های اجتماعی از جمله شرایط تعیین‌بخش حقوقی است، در مقابل مکتب حقوق طبیعی به هیچ وجه این نظر را بر نمی‌تابد و ادعا می‌کند که واقعیت‌های اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل گرفتن اعتبار حقوقی قضایا ندارند، بلکه محتوای اخلاقی و عدالت جایگاه ویژه‌ای را در ساحت اعتبار حقوقی به خود اختصاص داده است؛ رأی آگوستین قدیس مبنی بر اینکه «قانون ناعادلانه قانون نیست» ناظر بر همین معنا است (ابدالی، ۱۳۸۹: ۵). به دیگر سخن همه قوانین مبتنی بر یک منبع هستند و قانون اگر از جهت ماهوی و مفهومی، تنها بر اساس واقعیت‌های اجتماعی و بدون توجه به نگرش ارزشگذارانه شکل گرفته باشد، خود می‌تواند به عنوان یک منبع بنیادین قرار گیرد (Raz, 1995: 211).

پوزیتیویسم حقوقی ضمن تأکید بر جدایی حقوق و اخلاق، با صراحت بین هنجارهای حقوقی و اخلاقی فرق می‌گذارد. از این منظر، ممکن است حتی یک نظام

1. Legal Positivism

متشکل از هنجارهای ظالمانه نیز نظام حقوقی به شمار آید؛ بر اساس ادعای پوزیتیویست‌های حقوقی دلیل اینکه چرا اخلاق تنها ناظر به مسائلی است که صیغه اخلاقی دارند، این است که اخلاق به‌عنوان یک نظام هنجاری دارای محتوای وابسته است و علت اینکه چرا حقوق از لحاظ ماهوی نیاز به مرجعی دارد که گونه‌های رفتار و نظام‌ها را تنظیم کند، این است که حقوق نظامی است با محتوای مستقل و نیازی به سایر علوم برای هنجارسازی و یا متابعت از هنجارهای آن‌ها ندارد (اشینر، ۱۳۸۳: ۹۲). آستین قانون را فرمانی می‌داند که از طرف یک موجود صاحب اختیار و فائق و در جهت مدیریت یک موجود دیگری که صاحب اراده است وضع می‌شود، ضمن اینکه واضع قانون باید بتواند متمرّدین را نیز مجازات نماید؛ از دیدگاه وی وضع قانون در جامعه به معنای خوبی و بدی یک عملکرد نیست، چرا که وجود قانون یک چیز است و مسئله حسن و قبح آن چیز دیگری است (لانیز، ۱۳۷۲: ۱۸).

کلسن^۱ نیز کوشید تا علم حقوق را بدون توجه به ریشه‌های اجتماعی آن روشن سازد؛ او نظریه خود را «نظریه ناب حقوقی» نامید و در تمام آثار خود قاطعانه از تمایز بین هست‌ها و باید‌ها دفاع می‌کند؛ بر اساس نظر وی، یک هنجار حقوقی را نمی‌توان به این دلیل که مفادش با نوعی از ارزش ذاتی که از پیش مفروض شده و مطابق یک ارزش اخلاقی نیست، زیر سؤال برد؛ بر این اساس حقوق باید از اخلاق جدا تصور شود و حقوق چون دارای هنجارهای مختص به خود است، باید مستقل از دیگر نظام‌های هنجاری باشد (قربان‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۵). اینکه آیا قانونگذار می‌تواند نسبت به پیش‌فرض‌های ذهنی خود بی‌تفاوت باشد تا مفاد دانش حقوق را مستقلاً

1. Hans Kelsen

طراحی نماید، مهم‌ترین چالشی است که در گفتار کلسن وجود دارد. زیرا هر فردی ناگزیر در حصار افکاری است که با توجه به ریشه‌های اجتماعی که در آن تربیت می‌شود آن افکار را می‌پذیرد. لذا فرض بی‌طرفی در قانون‌گذاری محال‌وقوعی است چرا که حتی تمایز مطلق میان محدوده هست و باید خود نوعی جانبداری از این یک نگرش است که با توجه به ریشه‌های اجتماعی خاص خود مانند خفقان قرون وسطی، بازنگری در مفهوم عقل، رنسانس و... شکل گرفته است.

کلسن معتقد است که می‌توان حقوق را در مقایسه با واقعیت طبیعی، به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفت اما می‌توان یک نظریه حقوقی ناب را عاری از هر ایدئولوژی طلب کرد و بدینگونه دامنه دانش حقوق را احراز نمود؛ وی در هر صورت موضع ضد ایدئولوژیکی خود را با تلاش برای جداسازی مظاهر حقوق موضوعه از هرگونه ایدئولوژی که مبتنی بر حقوق طبیعی است، حفظ می‌نماید و نظریه حقوقی خود را محدود به حقوق موضوعه می‌نماید و نمی‌گذارد که علم حقوق، به دروغ حقوق موضوعه را به یک نظام عالی‌تر معرفی کند و یا آن را بر مبنای یک نظام عالی‌تر توجیه نماید (کلسن، ۱۳۸۷: ۷۸).

هارت^۱ نیز بر این عقیده است که با توجه به اصل بقا به عنوان هدف اساسی بشر و حقایق مسلم مانند آسیب‌پذیری افراد از یکدیگر، برابری تقریبی انسان‌ها در قدرت جسمی و فکری، نوع دوستی محدود، محدودیت منابع طبیعی و قوه درک و قدرت اراده محدود، ناگزیر هنجارهایی ناظر بر جلوگیری از آسیب‌ها فردی و ایجاد مانع در برابر نابرابری‌ها در هر نظام حقوقی در جهت تنظیم رفتار انسان‌ها باید وجود داشته باشد.

1. Herbert Hart

حقوق و اخلاق انسانی باید به‌طریق اولی شامل چنین هنجارهایی، که به اعتقاد او «محتوای حداقلی حقوق طبیعی» است، باشد؛ او بیان می‌کند که این ادعا که حقوق ملاک و معیاری ندارد، دروغ محض است، حقوق بدون در نظر داشت «محتوای حداقلی حقوق طبیعی» اصلاً تحقق نمی‌یابد؛ زیرا نظام حقوقی، نظام دستوری تنظیم‌کننده رفتار بشر است و باید چنین ملاکی را دارا باشد (هارت، ۱۳۹۰: ۲۹۶-۳۰۲).

هارت از مهم‌ترین تفاوت‌هایی که حیطه اخلاق را از حقوق جدایی‌ناپذیر، تفاوت در محرک می‌داند، چرا که حقوق از ضمانت اجرای خارجی برخوردار است درحالی‌که اخلاق فقط جنبه وجدانی دارد که هر فردی برای خود اختیار کرده است و ممکن است بادیگران متفاوت باشد (Hart, 2012: 171).

از این نکته نباید مغفول ماند که در میان اندیشمندان پوزیتیویسم اگرچه به‌صورت کلی میان حوزه اخلاق و حقوق تفکیک ایجاد می‌نمایند، اما در مورد میزان تفکیک اتفاق نظر وجود ندارد. بدینگونه که برخی از اندیشمندان مانند هارت به‌عنوان یک پوزیتیویست از لزوم رعایت "محتوای حداقلی حقوق طبیعی" در قانون سخن به‌میان می‌آورد و برخی مانند کلسن با افراط بیشتری به‌عدم ارتباط میان حقوق و اخلاق می‌پردازد.

به بیان دیگر می‌توان ادعا نمود که خوانش اندیشمندان پوزیتیویست از رابطه حقوق و اخلاق به دو نوع نرم و سخت تقسیم می‌گردد. بدینگونه که اندیشمندانی مانند کلسن اعتبار قانونی که از جانب حاکم وضع می‌گردد، را دلیل ورود یک مفهوم به حوزه دانش حقوق قلمداد می‌کند. درحالی‌که افرادی مانند هارت با رویکرد نرم‌تری به موضوع می‌نگرند و خواست افراد جامعه و مقتضیات عرفی را نیز در حیطه

قانون‌گذاری دخیل می‌دانند و از آنجا که حیطه حداقل‌های حقوق طبیعی و اخلاق به‌عنوان بخشی از واقعیت است که افراد جامعه بدان پایبند هستند، لذا قانونگذار در مقام وضع قانون می‌بایست به مفاد این محتوای حداقلی توجه نماید و آن‌ها را مورد احترام قرار دهد.

جالب است بیان شود که افرادی چون کلسن که از چهره‌های مهم پوزیتیویستی تلقی می‌شود و همانطور که گذشت رابطه حقوق و اخلاق را کاملاً متمایز می‌داند، از سوی برخی پوزیتیویست‌ها به‌عنوان یک نوطیعی گرا قلمداد می‌گردد چرا که کلسن معتقد به دیدگاهی است که بر طبق آن ارزش‌های عینی و قابل شناخت وجود دارد که حقوق بر اساس آن‌ها بنیاد نهاده می‌گردد، (تروپه، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۸) در نتیجه مفاد حقوق از گزاره‌های اخلاقی نیز خالی نیست. آستین^۱ نیز نظریه خود را در دفاع از پوزیتیویسم این‌گونه بیان می‌کند که حقوق موجود را با برداشت نیک و بد از آن نباید اشتباه گرفت؛ حکم‌کردن به وجود یا عدم‌چیزی، موضوعی معین است؛ ولی اینکه آن‌چیز با مناط و معیار قابل قبول منطبق است، مسئله دیگری است؛ قانونی که فعلاً وجود دارد قانون است هر چند آن را دوست نداشته باشیم یا محتوای آن متفاوت از چیزی باشد که به آن تمایل داریم (هارت، ۱۳۸۰: ۷۵). حلقه مفقوده در اندیشه آستین را باید در تابعین قانون جست. اگر مکلف نسبت به قانون احساس همبستگی ننماید و نسبت به مفاد قانون اقناع‌سازی صورت نگیرد، حاکم مجبور است که با ضمانت اجرای قهری، مردم را به رعایت قانون مجبور نماید و از ضمانت اجراهای دیگر نمی‌تواند بهره‌گیری نماید و این فقدان ضمانت اجرای درونی، نقص بزرگی در

1. John Austin

حکمرانی مطلوب است.

قابل ذکر است که بسیاری از اندیشمندان غربی مانند لاک، بنتام نیز اگرچه از نگاه تاریخ فلسفه حقوق پیش از بوجود آمدن مکتب پوزیتیویست زندگی کرده‌اند اما اندیشه‌های این دانشمندان در پیدایش نگرش پوزیتیویستی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند، از این رو در پژوهش‌های فلسفی حقوق آراء این اندیشمندان به دلیل اهمیت آن‌ها محل استناد قرار می‌گیرد.

کریستین تومازیوس^۱ از کسانی است که نگرش او بر نظرات کانت تاثیر شایانی گذاشته است؛ او معتقد است که حقوق پیوندهای برونی افراد را منظم می‌سازد ولی اخلاق بر زندگی و رفتار درونی بشر فرمان می‌راند؛ به نظر او اخلاق ناظر به وجدان شخص و هدف آن تأمین آرامش درونی است و حقوق حاکم بر روابط شخص با دیگران است و صلح خارجی را فراهم می‌کند (قربان‌نیا، ۱۳۷۷: ۳۹۰)؛ بر این اساس دانش حقوق با تکیه بر روابطی که پیوندهای اجتماعی فرد را شکل می‌دهد، مرزگذاری می‌گردد.

لاک^۲ نیز قواعد ثابت اخلاقی را انکار می‌نماید و معتقد است که به سختی می‌توان یک قانون ثابت اخلاقی جهان شمول را یافت و در هر جامعه‌ای قواعد اخلاقی می‌توانند متغیر باشند و قواعد اخلاقی برای بیان خوبی و یا بدی نیازمند دلیل هستند؛

1. Christian Thomasius

۲. قابل ذکر است که اگرچه جان لاک یک پوزیتیویست حقوقی نبود اما اندیشه ایشان در حوزه آزادی، تاثیر بسزایی بر پیدایش پوزیتیویسم فلسفی، حقوقی و اخلاقی بر جای گذاشت. رجوع شود به مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، نظریه حقوقی اسلام، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۳۱۵-۳۲۰، همچنین رجوع شود به گلشنی، مهدی؛ خطیری یانه سری، مرتضی (۱۳۹۶)، پوزیتیویسم و روی گردانی بعضی از فیزیک‌دانان برجسته قرن بیستم از آن، نشریه فلسفه علم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۰۶.

اما او برای قانون اهمیت خاصی قائل است بدین گونه که قواعد اخلاقی را موافقت یا مخالفت افعال ارادی افراد با قانونی که ملاک قضاوت باشد، تعریف می کند؛ وی معتقد است که با وضع یک قانون، خوب و بدی نیز عینیت پیدا می کنند زیرا عدم مراعات آن قانون کیفر را به همراه دارد، از این رو قانون به ملاکی برای تشخیص خوب و بد اخلاقی نیز تبدیل می شود (Locke, 1994: 5-10).

بی شک یکی از مهم ترین اندیشمندانی که بر علیه مکتب حقوق طبیعی ایستادگی کردند، جرمی بنتام^۱ است. او بر این عقیده است که هر قاعده حقوقی را باید با معیار منفعت سنجید؛ به این گونه که منفعت به عنوان ترازویی جهت شناخت قواعد خوب و بد عمل می نماید، از دیدگاه وی برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون گذار بیانگر صحت یک قانون است (Bentham, 2000: 14-18).

بر اساس نظرات فوق می توان چنین بیان کرد که، اگرچه در نگاه پوزیتیویستی دامنۀ دانش حقوق با اراده حاکم تعیین می گردد و قوانین لزومی جهت انطباق با هنجارهای اخلاقی ندارند اما حائز اهمیت است که با تفکیک حقوق از اخلاق، نظام حقوقی با قوانینی مواجه می گردد که با خواست یا عرف عمومی در تضاد باشد. به عبارت دیگر این رویکرد اجازه وضع قانون ناعادلانه - به معنی عدم مطابقت با معیارهای اخلاق عمومی - و یا خطا را تجویز می نماید و اجازه می دهد که نظام نمایندگی با توجه به مصلحت ها و منافع که اختیار می کند، قانونی را بر خلاف مفهوم "حق بودن" وضع نموده و مفاد دانش حقوق را با قوانین غیر عادلانه آمیخته نماید.

1. Jeremy Bentham

دیدگاه عدم امکان تفکیک میان حقوق و اخلاق

همانطور که گذشت با تفکیک مفاد حقوق از اخلاق اجازه وضع قانون ناعادلانه و یا خطا در جامعه تجویز می‌یابد و اجازه داده می‌شود که نظام نمایندگی با توجه به مصلحت‌ها و منافع که اختیار می‌کند، قانونی را وضع نماید که همخوان با مفهوم "حق داشتن" باشد. اما اگر مفاد حقوق را نتوان از معیارهای اخلاقی تفکیک نمود، و در وضع قوانین تبعیت از معیارهای ثابت اخلاقی ضرورت داشته باشد، این آمیختگی میان مفاد حقوق و اخلاق منتهی به صیانت از وضع قوانین غیر عادلانه خواهد گردید. دانش اخلاق نیز توقع ندارد که با ابزار قانون، هنجارهای اخلاقی در جامعه الزام آور گردد؛ اما باید دانست که قانون بر اساس اخلاق، ایستایی پیدا می‌کند و قانونگذاری که هنجارهای اخلاقی را لحاظ نمی‌کند، روند خطایی را در پیش گرفته است (finnis, 2011: 8).

سیسرو^۱ به عنوان نامدارترین اندیشمندی که پیش از قرون وسطی در زمینه حقوق طبیعی صحبت نموده معتقد است، مفاد قانون حقیقی توسط عقل سلیمی دریافت می‌گردد که مطابقت با طبیعت دارد؛ قانونی که جهان‌شمول، تغییرناپذیر و جاوید است؛ در دیدگاه سیسرو، حقوقی فراتر از اراده قانون‌گذار بشری و فراتر از توافق قراردادی وجود دارد و ریشه آن نه در اراده قانون‌گذار جمعی و یا توافق عمومی است، بلکه در طبیعت انسانی است؛ این اصول جهان‌شمول اخلاقی و عقل مدار هدایت‌گر هنجارهای حقوقی است (سید قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

آگوستین^۲ نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان حقوق طبیعی در ابتدای

1. Cicero

2. Augustine.

قرون وسطی بر لزوم رعایت "قانون الهی" تاکید می‌کند و وی مفاد دانش‌های اخلاق و حقوق را بر یک قانون بنیادین و اساسی که پیاده سازی فرامین الهی است، قلمداد می‌نماید و اصرار می‌ورزد که خواسته الهی، حقوق فناپذیر است که بر طبیعت حکمرانی می‌نماید و قانون بنیادین طبیعت بر اساس اراده الهی تدوین شده است؛ هنجارها و قوانین ابدی که در همه چیز جریان دارند تنها بر اساس قانون الهی وضع نمی‌شوند، بلکه "درست" بودن نیز مبنای دیگری در وضع قوانین و اخلاق بر شمرده می‌شود؛ البته تعیین ملاک‌های رفتار یا قانون "درست" نیز در اندیشه آگوستین بر اساس امر الهی صورت می‌گیرد (Chroust, 1944: 196-197).

توماس آکویناس نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان در اواخر قرون وسطی قلمداد می‌شود. او منشاء قوانین حقوقی و اخلاقی را از خداوند می‌داند و برای اخلاق نوعی قوانین و اصول سرمدی قائل است که در قالب احکام الهی به ما رسیده است؛ لذا قانون الهی مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق را تشکیل می‌دهد (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۲۵۸). سالموند به عنوان یکی از اندیشمندان حقوق طبیعی مدرن بر این اندیشه است که امتیازات قانونی و اخلاقی به صورت لفظ به لفظ منطبق بر هم بوده و پیوندی ناگسستگی دارند؛ او ضمن مقابله با تئوری فرمان آستین، مدعی بود که تحلیل قوانین در قالب فرمان‌ها مفهوم حق را بی‌قید و بند می‌سازد (هارت، ۱۳۸۰: ۷۹). لذا فقدان حریم ثابت برای حقوق و در نتیجه افسارگسیختگی را می‌توان مهم‌ترین دلیل بر نقد نگرش پوزیتیویستی قلمداد نمود. اگرچه حقوق و اخلاق را نمی‌توان یکی پنداشت اما نباید از این نکته غافل بود که هر دو در حدود و ساختارهای رایج ارزش‌ها مشترک هستند و این اشتراک قلمرو دلیلی بر این مدعای معروف است که "حقوق، اخلاق حداقلی است" (SPÎRCHEZ, 2016: 189).

ریپر نیز از اندیشمندان دوره مدرن است که اخلاق را حاکم بر حقوق و معیار ارزیابی آن قرار می‌دهد؛ وی سخت بر این باور است که اخلاق را نباید تنها یکی از مبانی ایجاد حقوق برشمرد بلکه اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق و نیرویی فعال است که حقوق را هدایت می‌نماید و توانایی از بین بردن قواعدش را دارد (کاتوزیان، ۱۳۵۲: ۷۲). بر این اساس یکی از ارکان وضع قانون را می‌توان الزامات اخلاقی در جامعه تبیین نمود که با توجه به نیاز اخلاق عمومی قانون ضرورت وضع را می‌یابد. ریپر بیان می‌کند که قانونی که با آرمان‌های اخلاقی مردم همساز باشد به‌آسانی اجرا می‌شود، او بیان می‌کند که اخلاق تنها در تهیه قاعده حقوقی دخالت نمی‌کند، بلکه در اجرا و تفسیر این قاعده نیز اثر دارد؛ دادرس در دعای خصوصی قانون‌گذار است و در برابر اصحاب دعوی نقش حکمران را دارد؛ دادرس ندهای گوناگونی را که رأی را به او تلقین می‌کند به گوش جان می‌شنود، ولی بیش از همه نسبت به رعایت قانون اخلاقی حساس است؛ حتی در مواردی که قانون‌گذار متوجه نبوده است که اجرای قاعده حقوقی در پاره‌ای موارد منجر به تجاوز به اخلاق می‌شود، دادرس احترام به قانون اخلاقی را بر آن قاعده حقوقی تحمیل می‌کند (Ripert, 1949: 272).^۱ نکته مهمی که در اندیشه ریپر وجود دارد، استفاده از اخلاق در روشن کردن مفاد حقوق است. این واکنش متقابل میان اخلاق و حقوق، تعاملات همگونی را میان آن‌ها ایجاد می‌کند، این کنش‌گری منتهی به تحقق عدالت بر اساس واقعیت می‌گردد.

طرفداران مکتب حقوق طبیعی جدید و قدیم، به دنبال فراهم آوردن پایه‌ای اخلاقی برای حقوق هستند و معتقدند که مفاد قوانین و مقررات حقوقی باید با

۱. به نقل از ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۷۲.

اصول و معیارهای اخلاقی سازگار باشد (دورکین، ۱۳۷۹: ۲۶)؛ در نگرش آنها وظیفه حقوق نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی در جامعه است و معتقد هستند که حقوق باید بکوشد تا افراد را به سمت اهداف و زندگی با ارزش سوق دهد (Simonds, 1998: 34). اگرچه از جهت تعامل میان حقوق و اخلاق خوانش‌های مختلف حقوق طبیعی عقیده مشترکی دارند؛ لکن میان مکاتب حقوق طبیعی کلاسیک و مدرن تفاوت‌هایی در زمینه منشاء قانون‌گذاری مشاهده می‌گردد. در حقوق طبیعی مدرن بر خلاف کلاسیک برای شناخت قوانین (اعم از حقوقی و اخلاقی)، به وجود خداوند نیاز نیست بلکه عقل بشر از این ظرفیت برخوردار است که از طبیعت قواعد را استنتاج نماید؛ در حالیکه در حقوق طبیعی کلاسیک افرادی چون آگوستین معتقد بودند که حقوق طبیعی مطابق با طبیعت بشری است و مخلوق خداست و اگر خدا بخواهد می‌تواند آن را تغییر دهد (طالبی، ۱۳۸۰: ۷۷).

دیدگاه اندیشمندان حکمت متعالیه در زمینه رابطه اخلاق و حقوق

در فرهنگ دینی، در جهت تصدیق قضایا دو ابزار عقل و نقل از اعتبار برخوردار شده‌اند و در جهت دریافت مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق نیز این دو ابزار معتبر هستند. عقل مانند نقل به‌عنوان منبع دین شناخته شده است و برای معتبر بودن برداشت عقل شاخصه‌هایی در نظر گرفته شده است. بدینگونه که باید اصیل و غیر محزّف باشد؛ یعنی، بر اساس همان اصول و ضوابط اثبات‌گر اصل وجود مبدأ جهان - توحید و سایر مسائل حکمی و کلامی متّـقـن مانند ضرورت وحی و نبوت و نیز قطعیت معاد - باشد. اگر مطلبی دارای همان نصاب یقینی و علمی باشد، جزء منابع دین قرار می‌گیرد و می‌تواند به‌عنوان دلیل لُـبـی مـُـصـل یا مـنـفـصـل، باعث تقیید

اطلاق یا تخصیص عموم یا قرینه و شاهد مجاز در آیه یا روایت باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

ملاصدرا دین و سیاست را به هیچ وجه قابل تفکیک نمی داند. به عنوان نمونه در مورد ارتباط سیاست و شریعت ایشان معتقد است که نبوت نسبت به شریعت، همچون روح است نسبت به جسدی که روح در میان آن جای دارد و سیاستی که از شریعت جدا باشد همانند جسدی بی جان است؛ او فرق میان شریعت و سیاست را این گونه بیان می کند که فرق میان آن دو از جهت فعل، این است که افعال سیاست، جزئی و ناقص اند و به وسیله شریعت بقا و کمال می یابند، لکن افعال شریعت، کلی و تام اند که به سیاست هیچ گونه نیازی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

ملاصدرا معتقد است که انسان در وجود و بقايش ناگزير از مشاركت است و مشاركت تمام نمی شود جز به معاملت، و معامله را ناگزير از سنت و قانون عدل است و سنت عدل را ناچار از سنت گذار عادل است و جایز نیست که مردم را با آراء و هوس هایشان در آن چاله رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر که، آنچه به نفعش است را عدل بنامد و آنچه به ضررش است را ظلم پندارد؛ به ناچار نیازمند قانونی در جامعه هستیم که همان قانون شرع است تا امور زندگی دنیایی و اخروی را به قصد سعادت ابدی نظم بخشد و مجرمان را مجازات نماید و مردم را به رستگاری و صراط مستقیم هدایت نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۸).

ملاصدرا معتقد است که نیل به سعادت اخروی جز با اکتساب فضایل نفسی و بکارگیری آن ها محقق نمی گردد، یکی از مهمترین فضایل نفسانی را عدالت عنوان می نماید که نیکی آن دارای صورت باطنی به نام تهذیب اخلاق و تصفیه قلب از

رذائل و صرف قوه شهوت و غضب و وهم در آنچه برای آن خلق شده است تا اینکه انسان شجاع، حکیم و عفیف گردد، ملاصدرا فضیلت‌های نفسانی که مقرب حق متعال است را به چهار قسم تقسیم می‌نماید که علم معامله و حکمرانی مطلوب را می‌توان از این موارد عنوان نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۵) همانطور که مشاهده می‌شود در نگاه صدرالمتألهین حقوق چه به معنای اداره حکومت و چه به معنای مدیریت معاملات مردم به عنوان یک فضیلت نفسانی قلمداد می‌گردد، زیرا فلسفه وجود انسان نیل به سعادت است و عملکردهای فرد در جامعه باید به گونه‌ای نظام‌مند در جهت خلیفه الهی انسان سامان‌دهی گردند. بر اساس نگرش ملاصدرا فقط قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است، مفاد اخلاق و حقوق را مشخص می‌نماید و می‌تواند انسان را به رستگاری رساند.

خواجه طوسی نیز اگرچه از نگاه تاریخ حکمی، احیاگر و تابع فلسفه مشاء است، اما از آنجا که نگرش عقلانی وی همواره بر اندیشمندان حکمت متعالیه اثرگذار بوده است، لذا به اجمال نگرش وی بیان خواهد گردید. او در کتاب شرح اشارات، یکی از وظایف نبی را مجازات کسانی می‌داند که قانون را قبول نمی‌کنند، یا برخلاف قانون عمل می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۷۲). لذا از دید وی، پذیرفته نیست که کسی از انجام قانونی که از طریق پیامبر ابلاغ شده است عدول نماید و راه دیگری را پیش گیرد، چراکه قوانین الهی بر اساس مصالح و مفاسد دنیوی وضع شده‌اند و بر آن‌اند که انسان را به سعادت ابدی برسانند و تکالیف الهی مقدمه‌ای برای گشودن افق‌های متعالی در برابر شخص مکلف معرفی می‌کند (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۹). بر اساس این مبنا تفاوتی میان دستورات اخلاقی و یا حقوقی در جامعه اسلامی وجود ندارد و حاکم اسلامی

وظیفه دارد که با قوانینی که از جانب حق متعال در جهت سعادت بشر عنوان شده است جامعه را به سمت سعادت و رضای الهی رهنمون سازد و در این راه تفاوتی میان گزاره‌های حقوقی و اخلاقی نمی‌گذارد چرا که مفاد هر دو دانش از طریق پیامبر ارسال می‌گردند.

البته به صورت کلی می‌توان گفت که در اسلام نیز اخلاق به دامنه نظام حقوقی راه یافته است، زیرا هر فعلی که اجرای آن مزیتی داشته باشد داخل قلمرو مندوبات می‌شود و اجرای آن فعل پاداش نیک دارد و هر فعل که ترک آن رجحان داشته باشد وارد قلمرو مکروهات شده و ترک آن نیز همان پاداش را دارد، به این ترتیب حقوق اسلامی هیچ وقت از اخلاق جدا نیست تا آنجا که در هر بحث پیش از ورود به آن از مستحبات و مکروهات آن سخن می‌گویند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸: ۱۶۴).

علامه طباطبایی نیز در تفسیرالمیزان خود، به دو روش مرسوم در مورد ارتباط قواعد اخلاقی با قانون در نظام‌های حقوقی معاصر یاد می‌نماید. در روش نخست ایشان رویکرد رایجی را مبنی بر جدا کردن اخلاق فاضله از نظام حقوقی تعبیر می‌نماید که در این الگو مردم از قوانین موضوعه به سبب مشارکت خود در قانون‌گذاری تبعیت می‌نمایند و هر فردی نیز به مقدار شایستگی خود به این کمال زندگی خود دست می‌یابد و اخلاق فاضله نیز جایگاهی در سعادت این ملت ندارد؛ بلکه اخلاق تابع اجتماع و تحولات اجتماعی است و گزاره‌های اخلاقی فی نفسه موضوعیتی ندارند؛ در روش دوم نیز تحمیل قوانین بر مردم به گونه‌ای است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی اعتبار

می‌شمارند؛ ایشان جایگاه اخلاق را در هر دو نظام حقوقی فوق محکوم می‌نماید و معتقد است که الگوی نخست با دیکتاتوری و اعمال زور مردم را به انجام قانون مجبور می‌نماید و الگوی دوم اگرچه از راه تربیت اخلاقی است اما منشا آن جهل و نادانی است که به نابودی انسانیت نوع بشر را به همراه دارد؛ پیشنهاد ایشان در حوزه قانون‌گذاری رجوع به شریعت الهی است، که در نظام حقوق الهی عقاید و اخلاق و رفتار انسان در یک منظومه فکری ارائه می‌گردد و هیچکدام منفک از دیگری نیست و این برنامه می‌تواند سعادت انسان را تضمین نماید؛ ایشان بیان می‌نمایند که در قانون‌گذاری تنها میل طبیعی مدنظر قرار گیرد، به تدریج خوبی‌های واقعی در جامعه کم‌رنگ گشته و فکر از مجرای عقلی خود خارج شده و شهوات در زندگی جایگزین آن‌ها خواهند شد (طباطبائی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۱۹).

شهید مطهری نیز با بیان رکن بودن اخلاق و قانون در جامعه بیان می‌کند که اجتماع اگرچه نیازمند قانون و اخلاق است اما منحصرأ‌دین و آموزه‌های دینی پشتوانه اخلاق و قانون است و گزاره‌های اخلاقی و قانونی هر کدام در منظومه آموزه‌های دینی معنا پیدا می‌کند؛ ایشان بیان می‌کنند که اینکه می‌گویند اخلاق بدون پایه دینی هم استحکامی خواهد داشت، هرگز باور نکنید؛ درست مثل اسکنااس بدون پشتوانه است که اعتباری ندارد؛ ایشان با بیان اینکه انسانیت مساوی است با دین و ایمان، و اگر دین و ایمان نباشد، انسانیتی نیست تمایزی میان گزاره‌های اخلاق و دین نمی‌گذارد در مقابل قانون مترقی را نیز قانون برگرفته از آموزه‌های الهی عنوان می‌نماید (مطهری، ۱۳۹۹ق: ج ۳، ۴۰۳)؛ ازاین‌روی، قانون و اخلاق در نگاه شهید مطهری به سبب منشاء واحد از ارتباط تنگانی برخوردار هستند و نمی‌توان مرزهای

منفک از یکدیگر برای آن‌ها ترسیم نمود.

آیت الله جوادی آملی در مورد ارتباط حقوق و اخلاق معتقد هستند که چون انسان حقیقتی است که دارای شئون گوناگون است و تمامی شئون انسان با یکدیگر مرتبط هستند، لذا بسیاری از قواعد علوم انسانی با دیگری در ارتباط است؛ چنان که بسیاری از حقایق تکوینی نیز به هم وابسته‌اند، لیکن برای نیل به هر مطلب علمی، لازم است محدوده آن کاملاً از مرز مطالب علمی دیگر جدا شود؛ البته مبانی و نیز منابع اصیل این گونه از علوم انسانی مشترك است. بر اساس نظر ایشان در جهت جلوگیری از مغالطه و خلط رشته‌های علوم انسانی، هرگونه امتیازی که بین رشته‌های متنوع علوم انسانی باشد خواه از لحاظ حیثیت موضوع، نه موضوع عام که انسان باشد و خواه از جهت روش و خواه از حیث هدف باید در تبیین رشته‌های مخصوص ملاحظه شود، لذا علم اخلاق را از علم حقوق باید تفکیک نمود، اما از آنجا که منابع علم حقوق و اخلاق از اشتراکات زیادی برخوردار هستند، این دو علم از فراورده‌های دیگری استفاده می‌نمایند و از این جهت قابل تفکیک نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴).

ایشان بر خلاف نگاه پوزیتیویست‌های حقوقی که اخلاق را دارای اصول ثابت اخلاقی قلمداد نمی‌کنند، معتقدند که حسن و قبح در حکمت نظری، هماهنگی و ناهماهنگی یک مقوله با نظام احسن خلقت است، و از جهت دیگر نیز در حکمت عملی نیز ملایمت و منافرت آن مقوله با نظام فطری انسان است که با توجه به موضوع توحید طراحی می‌گردد، لذا اغراض بشری دخالت در بیان معیارهای فوق نخواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۴). پس با توجه به مبنای ایشان می‌توان گفت حقوق به‌عنوان یکی از زیر شاخه‌های حکمت عملی، ناگزیر است که با فرامین وحی خود

را مطابقت دهد، همانطور که اخلاق نیز در حکمت نظری اعتبار ارزش‌های نیک و زشت خود را از نظام علی و معلولی برداشت می‌نماید. پس منبع وضع و سنجش گزاره‌های اخلاقی و حقوقی واحد است، و به واسطه اعتبار ناشی از معیار سنجش، مفاد آن‌ها نیز از بر اساس فرامین وحی تشکیل می‌گردد.

آیت‌الله جوادی آملی گزاره‌های اخلاقی را به اصول و همه اصول را به مفهوم "عدل" و "هو العدل" باز می‌گرداند، چراکه حق متعال به‌عنوان خالق هستی، بهتر از هر کسی جایگاه هر چیزی را ترسیم نموده است، پس انسان بدون لحاظ اراده خداوند اگر اقدام به قانون‌گذاری نماید، دائماً در معرض اشتباه قرار خواهد گرفت؛ از این روی، هیچ - به نحو سالبه کلیه - مبنای علمی برای حقوق بشر نمی‌توان متصور گردید، زیرا حقوق می‌بایست از وحی نشأت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳). پس بر اساس اندیشه ایشان وضع قوانین و تبیین مفاد دانش حقوق بدون رعایت الزامات اخلاقی که در وحی بدان تصریح شده است، سبب حیرت و حیرانی انسان خواهد گردید.

البته از آنجا که در منظومه فکری حکمت متعالیه عقل به‌عنوان یک منبع مستقل از حجیت بهره‌مند است و در کنار نقل از قدرت استنتاج و کشف واقعیات دینی برخوردار است، پس در رهیافت‌های حقوقی می‌توان با استناد به عقل قوانین را وضع نمود چرا که از توانایی کشف محتوای دین برخوردار است؛ همانگونه که از نقل به محتوای دین دسترسی پیدا می‌کنیم، دریافت محتوای دین با عقل نیز امکان دارد، بدیهی است که عقل به‌عنوان یک منبع معرفت‌شناسی در نظام صدرایی با عقل خود بنیاد و یا فرضیه‌های علمی متفاوت است بلکه منظور از عقل در سطوح مختلف آن اعم از عقل ناب، تجربیدی، نیمه تجربیدی و تجربی است. البته به شرط آن که محصول

آن یقینی یا طمانینه بخش بوده و بتواند کاشف از آموزه‌های دینی باشد (جوادی آملی، ۱۵۳-۱۵۰).^۱ از این نکته نباید مغفول شد که استقلال عقل در شناخت مسائل دینی، بدین معنی نیست که عقل به تنهایی برای شناخت تمام مسائل کلی و جزئی کافی است، چرا که بسیاری از قوانین کیفری شریعت مانند میزان و نوع حدود توسط عقل قابلیت تحلیل و درک را ندارد، چرا که عقل از محدودیت‌هایی برخوردار است و عقل نظری نیز بر این محدودیت‌ها معترف است؛ از این رو مجموع عقل و نقل در کنار یکدیگر می‌توانند ناقل پیام دین باشند. آیت الله جوادی آملی نیز بر این نکته تصریح می‌نماید و بیان می‌کند که قرآن، برهان عقلی و سنت هیچکدام به تنهایی حجت بالجمله دین نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۷).

آیت الله مصباح یزدی نیز با توجه به مفهوم ارزش‌های اخلاقی بیان می‌کند که منظور از ارزش‌های اخلاقی بایدها و نبایدهایی است که در کمال‌نهایی انسان اثر دارد و حتی عبادات واجب نیز از نظر موضوع می‌تواند در حوزه ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد؛ بر این اساس ایشان معتقد است که ارزش اخلاقی گزاره‌هایی هستند که در کمال‌نهایی انسان اثر دارد و می‌تواند شامل همه مسایل مربوط به انسان شود، همه مسایل اعم از واجبات فردی، واجبات اجتماعی، مستحبات، حقوق، سیاست و... را می‌توان به گونه‌ای انجام داد که باعث سعادت ابدی انسان شود، حتی نسبت به حقوق سیاسی که رئیس یک کشور، مسئول یک جمعیت یا والی یک شهر دارد و قانون آن‌ها را تعریف می‌کند و افراد می‌توانند آن را مطالبه کنند و در صورت تخلف نسبت به آن شکایت

۱. برای اطلاعات بیشتر به کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی اثر آیت الله جوادی آملی نشر اسراء مراجعه گردد.

کنند، می‌توان قصد قربت کرد و ارزش اخلاقی ایجاد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶).

بر اساس مبانی فوق، از آنجاکه قانون حکومت دینی از جانب شرع گرفته می‌شود و علم اخلاق نیز با مبانی ثابت و مشخص در شرع تدوین شده است، مفاد هر دو دانش از یک سرچشمه واحد نشأت می‌گیرد، لذا امکان جدایی حقوق از اخلاق به دلیل برخورداری از آن آبشخور واحد وجود ندارد، همانطور که اشاره گردید استنتاجات عقل چون کاشف از واقع است، به عنوان یک منبع معرفت شناسی در کنار نقل در کشف قواعد حقوق به کار گرفته می‌شود و هر دو ابزار می‌توانند مفاد دانش حقوق و اخلاق را مشخص نمایند.

نسبت سنجی میان نگرش اندیشمندان غرب و متفکران حکمت متعالیه

حکمت متعالیه به عنوان یک دستگاه فلسفی با هر یک از مکاتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی از تشابهات و افتراق‌هایی برخوردار است که توانسته است با جامع‌نگری در استفاده از منابع نقلی و عقلی نگرش جامعی را در دریافت مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق و طراحی الگوی ارتباط آن‌ها القا نماید.

از مهم‌ترین تشابهات با حکمت متعالیه که در خوانش کلاسیک و مدرن حقوق طبیعی نیز اشتراک دارد، پایبندی به اصول ثابت اخلاقی در حقوق و اذعان به وجود ارتباط تنگاتنگ این دو دانش است.

همان‌طور که گذشت، اندیشمندان حقوق طبیعی معتقد به وجود قوانین اساسی و ثابت در نظام‌های حقوقی بشری هستند که آن را فراتر از اراده قانون‌گذار، توافق قراردادی و یا برتر از اراده دولت‌ها می‌داند و همه انسان‌ها به صرف انسان بودن، استحقاق بهره‌مندی از آن را دارند. اما به سبب نگرش متفاوت در منشاء قانون‌گذاری،

تفاوت‌هایی در زمینه مرزهای اخلاق و حقوق و تقنین را قائل می‌شوند. در خوانش مدرن این مکتب بر خلاف نگرش کلاسیک در فرآیند تقنین و احراز مفاد حقوقی، به وجود خداوند نیاز نیست بلکه عقل بشر می‌تواند، از طبیعت قواعد اخلاقی و حقوقی را استنتاج نماید؛ در حالیکه در خوانش کلاسیک افرادی چون آگوستین معتقد بودند که حقوق طبیعی با طبیعت بشری همسان است و مخلوق خداست، پس امر الهی به‌عنوان یک منبع معرفت‌شناسی لحاظ می‌گردد.

در حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند حقوق طبیعی مدرن، عقل را به‌عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند؛ اما در حصار چنین عقلی منبع معرفت‌شناسی خود را قرار نمی‌دهد، بلکه امر الهی و وحی را نیز از منابع معتبر در شناخت قوانین و اصول اخلاقی قلمداد می‌نماید.

برخلاف نظر مکتب حقوق طبیعی و اندیشمندان حکمت متعالیه، مکتب اثبات‌گرایی به تفکیک و عدم ارتباط میان حقوق و اخلاق معتقدند. بر اساس مبنای این مکتب، بی‌شک حقوق نمی‌تواند از اصول ثابت اخلاقی مانند عدالتی که بر پشتوانه قواعد طبیعی محرز می‌شود، پیروی نماید چراکه منفعت شخصی افراد است که باید در نظر گرفته شود و امیال او را ارضا کند نه مصلحت جامعه که بر مبنای حقوق طبیعی وضع می‌شود لذا مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق از یکدیگر تفکیک می‌گردند. این دسته در تبیین نظریه خود چنین اعتقاد دارند که هر قاعده حقوقی را باید با معیار منفعت سنجید؛ به این‌گونه که منفعت به‌عنوان ترازویی جهت شناخت قواعد خوب و بد عمل می‌نماید، از دیدگاه آن‌ها برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق

قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون‌گذار کافی است که یک گزاره در حیطه نظام حقوقی وارد شود.

معیار قرار دادن منفعت بدون توجه به اوامر الهی یا قوانین طبیعت در ترجمان عدالت می‌تواند چالش‌های متعددی را برای رویکرد پوزیتیویستی ایجاد می‌نماید. از چالش‌های مهم می‌توان نخست به این نکته اشاره نمود که چنین ترجمانی جهت سنجش قاعده حقوقی، به بی‌قید و بند شدن حقوق منجر می‌شود و عدالت را بر اساس سلیقه اکثریت افراد در جامعه دستخوش تغییرات متوالی قرار خواهد داد؛ حال آنکه عدالت و مصادیق آن حداقل در حوزه موضوعات کلان اجتماعی از مفاهیم ثابت است که بر اساس فطرت انسانی قابلیت شناخت دارد. دوم آنکه گاه قانونگذار با پشتوانه رای اکثریت، منفعت غیرفطری و غیر عقلایی را برای عده‌ای به رسمیت می‌شناسد که می‌تواند زندگی اقلیت را به سبب تعارض قانون مصوب با اخلاق و عفت عمومی دچار بحران نماید؛ حال آنکه لازمه عدالت، احترام به هنجارهای فطری و ارزشمند در میان مردم است و این ارزش‌ها در جای خود، بر اساس پشتوانه طبیعی یا الهی ایجاد شده‌اند، پس می‌بایست به تناسب مورد توجه قرار گیرند و حتی در صورت خواست اکثریت افراد جامعه نقض نگردند. سوم آنکه بر اساس آموزه‌های اسلامی، برخی منافع معنوی یا تکالیفی که خداوند متعال بر عهده بندگان قرار داده است، قابلیت توجیه در راستای عدالت منفعت‌گرایانه را نخواهد داشت، زیرا در بادی امر ایجاد منفعت مادی نمی‌نماید. به‌عنوان نمونه می‌توان به مفاهیم اخلاقی یا فقهی چون ایثار و وجوب جهاد اشاره نمود که در بادی امر با منفعت مادی افراد در تعارض است. نکته چهارم آنکه با پذیرش اصالت منفعت، رفتارهایی مانند نوع دوستی و ایثار

که به صورت غیر مستقیم منجر به زیست سالم انسان می‌گردد، از ارزش تهی می‌گردند؛ حال آنکه این سنخ از رفتارها اگرچه منفعت مستقیمی را به فرد حاصل نمی‌نماید اما در پرتو تحقق بافت سالم اجتماعی، فرد نیز از زندگی بهتری در آن جامعه برخوردار خواهد شد، اگرچه از جنبه مادی بهره‌ای برای وی به صورت مستقیم حاصل نشده است. نکات فوق می‌تواند اندیشه پوزیتیویستی را در ساحت عدالت با چالش جدی مواجه نماید.

دورکین نیز در جهت نقد روش پوزیتیویستی خصوصاً خوانش هارت، به عملکرد حقوق‌دانان به هنگام مواجه با پرونده‌های پیچیده استناد می‌کند، از آنجا که حقوق‌دانان به هنگام پیچیدگی قوانین متعدد در یک موضوع، به اصول حقوقی استناد می‌کنند که جزو قوانین موضوعه نیستند و چیزی فراتر از آن هستند، نتیجه می‌گیرد که به ناگزیر در نظام حقوقی باید به اصول، خط‌مشی‌ها و دیگر گزاره‌های استاندارد رجوع کرد و نمی‌توان حقوق را منحصر به قوانین موضوعه نمود (Dworkin, 1967: 23). بر اساس نگرش کارکردگرایانه دورکین، حقوق به عنوان یک دانش اجتماعی نمی‌تواند خود را منحصر در قانون کند و به ناگزیر حقوق‌دان به اصول و خط‌مشی‌های استاندارد در جامعه یا دانش‌های دیگری مانند اخلاق رجوع می‌کند.

همانطور که بیان شد در میان پوزیتیویست‌ها یک نظر واحد در زمینه تفکیک اخلاق و حقوق وجود ندارد تا جایی که برخی اندیشمندان پوزیتیویست مانند کلسن به سبب لزوم رعایت برخی هنجارهای طبیعی، نوطبیعی گرا قلمداد شده‌اند (تروپه، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۶).

از سوی دیگر باید توجه داشت که حکمت متعالیه نیز نسبت به مکتب حقوق

طبیعی از نگرش واحدی برخوردار نیستند. برخی از اندیشمندان حکمت متعالیه، برای حقوق طبیعی اصالت قائل می‌شوند و معتقدند که طبیعت هدفمدار است و بر این اساس استعدادهایی را در نهاد موجودات قرار داده است و حق‌هایی را برای موجودات متصور شده است (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸۶). این نوع نگرش قرابت زیادی با اندیشه لاک در پذیرش حقوق طبیعی دارد، اگرچه برخلاف نگاه مطلق گرایانه لاک به مفاهیمی چون آزادی، مالکیت، حق حیات در نگرش اندیشمندان شیعی حقوق طبیعی در محدوده تضمین کننده سعادت ابدی انسان محصور است (کرمی و احمدی افرمجان، ۱۳۹۹: ۲۹).

بنابر این حقوق طبیعی نمی‌تواند معیار موجهی برای محدود کردن دایره اعمال حق‌ها ارائه کند، بدینگونه که مثلاً اگر حق حیات، حق طبیعی انسان است آیا اگر انسانی فرد دیگری را بکشد باز هم حق زنده ماندن را دارا است؟ از این رو حقوق طبیعی نمی‌تواند پاسخگوی این قبیل پرسش‌ها باشد، ضمن اینکه نمی‌تواند برخی از حقوق مانند "حق الهی" را اثبات نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۸). در واقع حقوق طبیعی در تعیین مجازات‌ها و ضمانت اجراها که در روش یک نظام حقوقی می‌بایست لحاظ گردد با چالش مواجه می‌شود. در حالیکه حکمت متعالیه به سبب اتکا بر روش عقل و نقل برای دریافت قوانین با چنین محدودیت‌هایی مواجه نمی‌گردد.

در نگرش حکمت متعالیه چون ساحت اخلاق و حقوق با محوریت دستورات الهی معنا می‌گردند، لذا هر دو حوزه با منابع واحد و در یک ساحت واحد به نام دین توسعه می‌یابند، در نتیجه گزاره‌های حاصل در این دو علم به جهت صبغه دینی آن‌دو از مشابهت برخوردار می‌گردد و تفکیک میان حوزه حقوق و اخلاق ممکن نمی‌گردد. به عبارت دیگر عقل و نقل در بستر دین، توسعه علوم حقوق و

اخلاق را انجام می‌دهد و به سبب وحدت رویکرد دینی، خروجی واحدی از فرآیند استنتاج گزاره‌ها در علوم حقوق و اخلاق شکل می‌گیرد. قانونگذار در حکومت اسلامی، با توجه به منابع نقلی که از رویکرد اخلاقی نیز برخوردار هستند، قانون را وضع می‌نماید و ساحت قانون‌گذاری را برپایه دین نظام می‌دهد و این نگرش مهم‌ترین تفاوت در میان مکتب حقوق طبیعی و حکمت متعالیه است.

در حکمت متعالیه نظام حقوقی بر اساس رویکرد الهی انسجام می‌یابد و قانونگذار که خالق انسان و جهان است با آگاهی نسبت به مصلحت و منافع انسان، حقوق و تکالیف را برای رسیدن به سعادت ابدی انسان وضع می‌نماید و گزاره‌های اخلاقی مانند عدالت نیز با توجه به گزاره‌های دینی مفهوم‌شناسی می‌گردد و در صورت تحقق آن گزاره‌ها عدالت در جامعه استقرار می‌یابد، اما در مکتب حقوق طبیعی این هدف غایی و منابع وصول به این هدف نادیده گرفته می‌شود. عقل عرفی - نه عقل برهانی - به صورت مستقل فقط قانون طبیعت را درک می‌کند و توجهی نسبت به مفاهیمی که از جانب الهی جهت تطبیق با عالم هستی ارسال شده است، نخواهد داشت. لذا با رویکرد حقوق طبیعی، به دلیل محدودیت‌های عقل نظری، قانونگذار در نهایت با رویکرد ناقص حس‌گرایانه و تجربی به وضع قوانین خواهد پرداخت و بدیهی است که چنین گزاره‌هایی از قدرت کافی برای به سعادت رساندن انسان در هستی برخوردار نخواهند بود. اگرچه حقوق طبیعی به سبب رعایت قانون طبیعی که فعل الهی است، برخی از گزاره‌های اخلاقی را به ناگزیر رعایت می‌نماید اما به جهت محدودیت‌های عقل عرفی در فهم قوانین، از دریافت تمام قوانینی که منجر به سعادت ابدی انسان می‌گردد ناتوان است و همچنین فاقد معیار متقنی است که فرآورده‌های خود با عقل عرفی را در محک صحت‌سنجی

قرار دهد، حال آنکه عقل در حکمت متعالیه علاوه بر اینکه در ساحت برهان تولید محتوا می‌نماید با استعانت از نقل می‌تواند گزاره‌های فرآوری شده خود را صحت‌سنجی نماید.

از این نکته نباید غافل شد که از بعد معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه علاوه بر منابع نقلی، دستاوردهای عقل نیز از اعتبار برخوردار است؛ بر این اساس اگر در امور حکمرانی موضوعاتی به سبب نوظهور بودن در منابع نقلی بدان‌ها پرداخته نشده است و یا شارع آن‌ها را به حیطه منطقه الفراغ واگذار نموده است، با ابزار عقل می‌توان برای مدیریت این امور قانون‌گذاری نمود. این سنخ جامعیت نقلی و عقلی در تحصیل گزاره‌های اخلاقی و قوانین حقوقی را نمی‌توان در هیچ‌کدام از مکاتب و قرائت‌های متفاوت حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی مشاهده نمود. حکمت متعالیه با این نگاه منسجم و جامع توانسته است از نظام حقوقی و اخلاقی متناسب با قوانین طبیعت برخوردار شود و قوانین الهی که ریشه در تکوین عالم دارند و متناسب با فطرت بشری است را در نظام حقوقی و اخلاقی خود لحاظ نماید؛ همچنین تعامل دانش‌های حقوق و اخلاق را به سبب وجود اشتراک در منشاء به صورت مطلوب و هماهنگ با دیگری برقرار نماید.

نتیجه‌گیری

با بیانات و استناداتی که از اندیشمندان حقوق طبیعی و یا فطری عنوان شده است، می‌توان تشابهاتی میان اندیشه آن‌ها با مبانی اندیشمندان حکمت متعالیه در زمینه مفاد دانش‌های حقوق و اخلاق و همچنین ارتباط آن‌ها با دیگری عنوان نمود؛ لکن وجود برخی از تشابهات ابزاری به معنای قربت این دو گفتمان نیست. از مهم‌ترین این تشابهات می‌توان به پایبندی هرکدام از دو گروه فوق به اصول ثابت اخلاقی در حقوق

و اذعان به وجود ارتباط تنگاتنگ این دو دانش اشاره نمود.

اندیشمندان حقوق طبیعی کلاسیک و مدرن به وجود نوعی قوانین اساسی و ثابت در نظام‌های حقوقی بشری هستند که آن را فراتر از اراده قانون‌گذار می‌داند و به دنبال فراهم آوردن پایه‌ای اخلاقی برای حقوق هستند و معتقدند که مفاد قوانین و مقررات حقوقی باید با اصول و معیارهای اخلاقی سازگار باشد. گفتنی است که خوانش کلاسیک منبع قانون طبیعی را فقط امر الهی می‌داند و نگرش مدرن قانون مندرج در طبیعت که با عقل قابل اصطیاد است را محور تقنین و استنتاج اصول اخلاقی قلمداد می‌نماید. اندیشمندان حکمت متعالیه نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند حقوق طبیعی مدرن، عقل را به‌عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند اما برخلاف حقوق طبیعی مدرن و مشابه با خوانش کلاسیک حقوق طبیعی، قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است را در جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می‌نماید. به عبارت دیگر منبع نقل و عقل به‌عنوان سنجه‌ای در صحت‌سنجی رهیافت‌های عقلی و نقلی به کار گرفته می‌شوند. این همبستگی میان عقل و نقل در حکمت متعالیه می‌تواند منجر به تعامل و وابستگی حوزه اخلاق و حقوق گردد.

برخلاف نظر مکتب حقوق طبیعی و اندیشمندان حکمت متعالیه، مکتب اثبات‌گرایی به تفکیک و عدم ارتباط میان مفاد حقوق و اخلاق معتقدند. بر اساس مبنای این مکتب، بی‌شک حقوق نمی‌تواند از اصول ثابت اخلاقی مانند عدالت پیروی نماید چراکه منفعت شخصی افراد است که باید در نظر گرفته شود و امیال او را ارضا

کند نه مصلحت جامعه که بر مبنای حقوق طبیعی وضع می‌شود. از دیدگاه آن‌ها برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون‌گذار بیانگر صحت یک قانون است. البته همانطور که بیان شد در میان اندیشمندان پوزیتیویست می‌توان قائل به پوزیتیویست نرم و سخت شد. در پوزیتیویسم نرم، رعایت محتوای حداقلی حقوق طبیعی را در وضع قانون لازم می‌شمارند. درحالی‌که در پوزیتیویست سخت، برای اراده قانونگذار فارغ از همخوانی اراده با محتوای حقوق طبیعی، اصالت و اهمیت ویژه‌ای قائل می‌شوند.

از سوی دیگر باید توجه داشت که در حکمت متعالیه نیز نسبت به حقوق طبیعی از نگرش واحدی برخوردار نیستند. برخی از اندیشمندان این مکتب، برای حقوق طبیعی اصالت قائل می‌شوند و معتقدند که طبیعت هدفمند است و بر این اساس استعدادهایی را در نهاد موجودات قرار داده است و حق‌هایی را برای موجودات متصور شده است. برخی دیگر، خاستگاه حق و حقوق بشری را منحصرأ از طرف خداوند می‌دانند، به گونه‌ای که بدون آن هیچ حقی تحقق نمی‌یابد؛ بر اساس این اندیشه حقوق طبیعی نمی‌تواند معیار موجهی برای محدود کردن دایره اعمال حق‌ها ارائه نمود.

منابع

۱. اِشینر راجر (۱۳۸۳)، "حقوق و اخلاق"، ترجمه عبدالحکیم سلیمی، نشریه معرفت، شماره ۸۲.
۲. ابدالی، مهرزاد (۱۳۸۹)، "تحلیل مفاهیم اعتبار حقوقی و هنجار حقوقی"، نشریه مدرس علوم انسانی-پژوهش‌های حقوق تطبیقی، دوره ۱۴، شماره ۲، ۱-۲۸.
۳. تروپه، میشل (۱۳۸۶)، فلسفه حقوق، ترجمه مرتضی کلانتری تهران: آگه.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء.
۵. _____، (۱۳۷۸)، تسنیم، ج ۱، قم: نشر اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.
۷. _____، (۱۳۹۳)، درس خارج تفسیر قرآن کریم (تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره زمر)، به تاریخ ۱۳۹۳/۰۸/۲۴: قابل دسترسی در تارنمای:
<http://eshia.ir/Feqh/Archive/course/Javadi/tafsir/default.htm>
۸. حکمت‌نیا، محمود، (۱۳۸۲)، آرای عمومی (مبانی اعتبار و قلمرو)، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. _____، (۱۳۹۳)، قواعد بنیادین در حقوق و روش‌شناسی احراز و توسعه آنها، نشریه حقوق اسلامی، دوره ۱۱ شماره ۴۲، ۳۷-۷.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. دورکین، رونالد (۱۳۷۹)، "نافرمانی مدنی"، ترجمه محمد راسخ، نشریه کیان، شماره ۵۱.
۱۲. سید قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۱)، "مبانی توجیهی-اخلاقی حقوق بشر معاصر"، نشریه تحقیقات حقوقی، شماره ۳۵ و ۳۶.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴)، مبدا و معاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیه، تحقیق سیدجلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. طالبی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نظریه حقوق طبیعی در فلسفه حقوق، نشریه معرفت مهر، شماره ۴۶، ۸۲-۷۶.

۱۷. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم: نشر البلاغة.
۱۹. قربان نیا، ناصر (۱۳۷۷)، "حقوق، ترجمان اخلاق"، نشریه نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱ و ۲، 384-408.
۲۰. _____، (۱۳۹۴)، "مبادی قلمرو و زمینه‌های اعتبار تقنین اخلاق"، نشریه دین و قانون، ش ۸، ۱۱-۳۴.
۲۱. کاتوزیان ناصر (۱۳۸۶)، "اخلاق و حقوق"، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره ۱ و ۲.
۲۲. _____، (۱۳۵۲)، فلسفه حقوق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۲۳. کرمی، حمزه؛ احمدی افرمجانی، علی اکبر (۱۳۹۹)، حقوق طبیعی از دیدگاه جان لاک و مرتضی مطهری، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال پنجاه و سوم، شماره اول 31-7.
۲۴. کلسن، هانس (۱۳۸۷)، نظریه حقوقی ناب، ترجمه اسماعیل نعمت‌اللهی، تهران: سمت.
۲۵. لانیز، دیوید (۱۳۷۲)، "قانون به معنای واقعی اجتماعی"، ترجمه سید مصطفی محقق داماد، مجله قضایی و حقوقی دادگستری، شماره ۷، 44-17.
۲۶. مجتهدی، کریم، (۱۳۷۵)، فلسفه در قرون وسطا، تهران، امیرکبیر.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، نظریه حقوقی اسلام، جلد اول، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۸. _____، (۱۳۹۶)، سلسله جلسات اخلاق اسلامی، تاریخ جلسه ۱۳۹۶/۹/۲۹، وبگاه: <https://mesbahyazdi.ir>
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، نظام حقوق زن در اسلام، قم: انتشارات صدرا.
۳۰. _____، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. _____، (۱۳۹۹ق)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: نشر صدرا.
۳۲. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۸)، بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر نظریات حضرت امام خمینی، نشریه نامه الهیات، شماره ۸، صص ۱۵۳-۱۷۰.
۳۳. هارت، هربرت، (۱۳۸۰)، "پوزیتیویسم و جدایی حقوق از اخلاق"، ترجمه سید قاسم زمانی، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۶۵ و ۱۶۶، 85-74.
۳۴. _____، (۱۳۹۰)، مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.

35. Bentham, Jeremy (2000) , **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Batoche Books.
36. Chroust , Anton-Hermann (1944) , **The Philosophy of Law of St. Augustine**, The Philosophical Review, Vol. 53, No. 2, pp. 195-202.
37. Dworkin, M Ronald, **The Model of Rules**, The University of Chicago Law Review, Vol. 35, No. 1 (Autumn, 1967) , pp. 14-46
38. Finnis, John, (2011) , **Philosophy of Law: Introduction**, COLLECTED ESSAYS VOLUME IV, Oxford: OUP, Oxford Legal Studies Research Paper No. 30/2011
39. Hart, H.L.A. (2012) , **The Concept of Law**, Oxford University Press.
40. Locke, John, **An essay concerning human understanding**, Prometheus Books, 1994, p 5-10.
41. Raz, Joseph (1995) , **Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics**, Publisher: Clarendon Press.
42. Ripert, Georges (1949) , **La règle morale dans les obligations civiles**, Anthologie du droit, N 15.
43. Simonds, NE (1998) , **Law and Morality**, In: Routledge Encyclopedia of Philosophy.
44. SPÎRCHEZ, Georgeta-Bianca (2016) , **THE RELATION BETWEEN ETHICS AND LAW**, Fiat Iustitia, No. 1/2016.

هگل ایرانی؛ گزارش و وصف گفت‌وگوی شهید مطهری با هگل

سید محمدتقی چاوشی *

علی چاوشی **

نصرالله حکمت ***

چکیده

بیش از یک و نیم قرن از آشنایی و مواجهه ایرانیان با اندیشه هگل می‌گذرد. در این یک و نیم قرن، نحوه مراجعه «ما» ایرانیان به هگل، تحولاتی داشته است لذا جا دارد پس از این همه هگل پژوهی و ترجمه هگل و هگل خوانی، دست به یک ارزیابی از نسبتی که با هگل ساخته‌ایم بزنیم و بپرسیم؛ آیا ما توانسته‌ایم پس از این همه، هگل را از آن خود کنیم؟ به بیان دیگر آیا می‌توان در عداد سنت‌های تفسیری گوناگونی که از هگل وجود دارد مثلاً هگل راست و چپ و پیر و جوان و انگلیسی و فرانسوی و غیره، سخن از یک هگل ایرانی یا ایرانی-اسلامی به میان آورد؟ پاسخ به این پرسش، لوازم نظری گوناگونی دارد که یکی از مهم‌ترین‌شان، بررسی خوانش‌هایی است که از اندیشه هگل در بستر و سنت فلسفه اسلامی رخ داده است. از آنجا که فضای غالب فکری ما در این یک و دو سده، صدرایی بوده است، این قبیل خوانش‌ها عمدتاً در بستر حکمت متعالیه رخ داده لذا ما نیز کار خود را متمرکز بر سنجش و ارزیابی وزن خوانش‌های صدرایی از هگل قرار دادیم. شهید مرتضی مطهری یکی از متفکران معاصر سنت صدرایی است که در ضمن آثارش، به استقبال

* استادیار گروه فلسفه غرب پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. پژوهشکده غرب شناسی و علم پژوهی. (m.tschawuschiihcs@ac.ir).

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات، گروه فلسفه، تهران، ایران. (نوویسنده مسئول) (chavoshi.ali@ut.ac.ir).

*** استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی. (n_hekmat@sbu.ac.ir).

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲)

هگل رفته و با مبانی حکمت متعالیه، به خوانش و نقد هگل پرداخته است. از همین رو، مطهری یکی از متفکرانی است که گزارش و وصف مواجهه‌اش با هگل، برای نیل به مقصود مذکور، ضرور است و ما در این اثر، در پی تحقق این ضرور هستیم تا بتوانیم به یک ارزیابی دقیق از یکی از مهم‌ترین تفاسیر صدرایی هگل و هگل خوانی‌های ما در بستر حکمت متعالیه برسیم و یکی از اضلاع کلان پروژه «هگل ایرانی» را تبیین نماییم. رویکرد نگارنده به موضوع، نه تحقیقی تطبیقی و نه گزارشی انتقادی است. تمرکز این تحقیق، مقید به آثار مطهری و بر روی کیفیت مواجهه مطهری است با هگل یا چنان که در عنوان آمد: گزارش و وصف گفت‌وگوی شهید مطهری با هگل.

کلیدواژه‌ها: هگل ایرانی، خوانش مطهری از هگل، هگل، ملاصدرا، مطهری، گفت‌وگو، ایده‌آلیسم.

مقدمه

شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) روحانی شیعه، استاد فلسفه اسلامی و کلام اسلامی و تفسیر قرآن، عضو هیئت موتلفه اسلامی و از نظریه پردازان نظام جمهوری اسلامی ایران بود. وی پیش از انقلاب سال ۱۳۵۷ استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران بود.

اگرچه از چندین دهه پیش از تولد مطهری، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید مغرب زمین آغاز شده بود و به میزان عمق آشنایی‌شان دست به جرح و تعدیل‌هایی در آن فلسفه‌های وارداتی زده بودند، اما سمت و سوی مواجهه با این فلسفه‌ها، در نسبت با اعتراضات سیاسی منتهی به انقلاب ۵۷ تغییرات بسیار مهمی کرد.

وقتی در ضمن یک تحلیل فلسفی، سخن از «انقلاب سیاسی» به میان می‌آید، یعنی پیشاپیش در نحوه بسط و قوام اندیشه مورد مطالعه، با عنصر سیاسی و ایدئولوژیک چنان‌موقع شکل‌گیری و جهت‌یابی آن اندیشه، مواجه‌ایم.

از قضا مطهری نیز به عنوان یک کنش‌گر انقلابی، در متن نظر و عمل انقلابی، حضور فعال داشت و اساساً در همان راستا نمی‌توانست که ننویسد. به خصوص در موضوعی مثل ایده‌آلیسم که در آن روزگار، ذیل مقابله با مارکسیسم، پایگاه اصلی نزاع سیاسی‌شان به حساب می‌آمد. اما این نزاع سیاسی چه بود و چگونه با بحث ایده‌آلیسم گره خورد؟

می‌توان رد ماجرا را تا خود نهضت مشروطیت یا مشروطه‌خواهی - که ظاهراً هنوز هم ادامه دارد - عقب برد. ایرانیان از اواخر حکومت صفویه با مظاهر غرب متجدد آشنا شده بودند و به خصوص در جنگ‌هایی که در می‌گرفت، مفتون و مقهور

ضرب شست تکنولوژی نظامی غرب شده و طالب اسلحه فرنگی بودند. این مطلب به دوران قاجار هم کشیده شد و سطح تماس‌ها در لایه‌های غیرنظامی نیز رخ داد و جامعه ایرانی را مهیا و طالب کنستیتوسیون یا همان «قانون اساسی» که در عصر قاجار به معنای «مشروطیت» به کار می‌رفت و اشاره به مشروط و محدود کردن اختیارات شاه با قانون اساسی داشت کرد. هرچند مخالفت‌هایی از سوی برخی روحانیون و بازاریان با مشروطه و مشروطه‌خواهی می‌شد، لکن این مخالفت‌ها در برابر خواست اکثریت مردم و روشنفکران، وزن کمی داشت.

از دستاوردها و تبعات مشروطه‌خواهی، آشنایی ایرانیان با مقوله «انقلاب» و کنش انقلابی بود. پر واضح است که این آشنایی، مرهون شکل مارکسیستی مشروطه‌خواهی بود که بعداً در میان سایر نحله‌های مشروطه‌خواه - از طیف اسلامی گرفته تا انگلوفیل‌ها و ژرمنوفیل‌ها - فراگیر شد.

اما از آنجا که ایران در اواخر دوره قاجار و اوایل دوران پهلوی، درگیر تبعات جنگ‌های اول و دوم جهانی شد و قحطی و اشغال خارجی و جنگ داخلی و.. را از سر می‌گذراند، روند مشروطه‌خواهی که البته تا آن روز، دستاوردهایی هم داشت، با چالش‌هایی مواجه شد.

پس از اتمام جنگ دوم جهانی و استقرار حکومت پادشاه دوم پهلوی، در فضای فرهنگی ایران نحوی آزادی سیاسی پیدا شد که صحنه مبارزات داخلی را با آرایشی نو، احیا کرد که بی ارتباط با تحولات بین‌المللی پس از جنگ‌های جهانی نبود. تحولاتی همچون جنگ سرد و رقابت سیاسی میان بلوک شرق و غرب. و بار دیگر، این ایران بود که نحوی شرایط مرزی را در این منازعات پیدا کرده بود و آینه نزاع‌های بین‌المللی بود.

در اثر دخالت‌های آمریکا و شوروی در صحنه سیاسی ایران-که در رقابتی تنگاتنگ با هم بودند - نحوی آمریکاستیزی در میان بخشی از روشنفکران چپ و مایل به شوروی پیدا شد که خیلی زود، روحانیت تریبون‌دار هم-به سبب پیوند مبارزاتی‌شان با چپ‌ها- با آن همراه شدند و پیوستن روحانیت شیعی، مردم را هم به میدان اعتراضات ضدآمریکایی کشانید.

پرواضح است که در آن دوره، به علت اینکه روحانیت شیعه، نخستین تجربه‌های مبارزات سیاسی-اجتماعی را از سر می‌گذرانند و فاقد ایده و برنامه عملی مبارزاتی بود، در شیوه مبارزاتش، دنباله رو طرف چپ ماجرا بود که حدود دو سده زودتر مبارزات را آموخته، تمرین کرده و به کار بسته بودند و تبار خودآگاهی مبارزاتی‌شان به انقلاب فرانسه می‌رسید.

این مقدمات گفته شد تا نسبت افرادی مثل مطهری که نماینده جریان مبارز اسلامی بودند، با مارکسیسم روشن شود. نیز روشن شود که به علت حضور دشمن مشترک برای چپ‌ها و مطهری‌ها-که همان بلوک غرب به محوریت آمریکا باشد- و ایضا دنباله روی مطهری و مطهری‌ها از شیوه مبارزاتی چپ‌ها، نوعی همبستگی میان این دو جریان پیدا شد.

البته این همبستگی دو طرفه، شکل نظری پیچیده‌ای دارد که تفصیل آن، خارج از موضوع کار ماست. اما اجمالاً می‌توان گفت که این همبستگی، مصداق ضرب المثل «با دست پس زدن و با پا پیش کشیدن» بود؛ یعنی در عرصه عقلانیت عملی و پرکسیس، کنش امثال مطهری‌ها کاملاً متأثر از ساختار مبارزاتی چپ‌ها بود اما در حیطه نظری، هضم مارکسیسم در اسلام سستی، چندان آسان نبود. هرچند چپ

اسلامی، بدنه اجتماعی قابل توجهی پیدا کرده بود اما در حیطه نظر، هنوز دست طرفین، در ارائه یک نظریه وحدت بخش به مارکسیسم و الهیات اسلامی، خالی بود. اگر هضم مارکسیسم در اسلام، دشوار بود، اما برای علمای اسلام نشدنی یا ترسناک نبود اما وارونه آن، یعنی هضم اسلام در مارکسیسم، حداقل برای نمایندگان و علمای اسلام، امری دهشتناک بود که اگر رخ می‌داد، چیزی از اسلام‌شان، باقی نمی‌ماند. پس به عنوان ضرورتی هویتی، بایسته بود تا اسلام‌گرایان، مرزبندی خود با مارکسیست‌ها را روشن کنند تا در اثر آمیختگی مبارزاتی‌شان در ساحت کنش مبارزاتی، احتمال رخداد نحوی تقریب یا وحدت نظری، به خصوص در شکل استحاله اسلام در مارکسیسم، به صفر برسد. پس روند طبیعی و قابل انتظار چنین است که شخصیتی انقلابی و مبارز با گرایشات اسلامی سنتی مانند مطهری که اهل نظر هم بود، وارد نقد مارکسیسم و مبانی آن بشود. اما اینکه چنین نقادی‌ای سر از کجا درآورد، ماجرای جالبی دارد که تبلور مکر عقل است و در انتهای این نوشتار، آشکار خواهد شد.

روش‌شناسی

شاید واژه «هگل» در عنوان، برای مخاطب این اثر رهن باشد و انتظار خواندن مطالبی از هگل را در او ایجاد کند؛ لکن چنین انتظاری با غرض این تحقیق، بی‌نسبت است. لازم به تاکید است که اساساً سوبه و رویکرد این تحقیق انتقادی یا تطبیقی نیست. عدم ارجاع مستقیم به آثار هگل در این تحقیق نیز به همین سمت و سوی کار برمی‌گردد. شدنی بود تا اصطلاح «پدیدارشناسانی» را در عنوان و وصف رویکرد این اثر به کار بست لکن به جهت کثرت استعمال این اثر و اقتضاعاتش، چنین نشد. کار

محقق در این اثر آنست تا دکترین مواجهه مطهری با هگل را تبیین و آشکار کند یعنی وصف فهم و نسبتی که مطهری با هگل برقرار کرده است نه مثلاً نقد خوانش مطهری از هگل یا کاری تطبیقی در میانه هگل و مطهری. به عبارت دیگر، ما داوری در باب اینکه «آیا مطهری هگل را درست فهمیده؟»، به کنار نهادیم و از ابتدا مساله مان پاسخ به چنین پرسشی نبوده است. مساله این تحقیق بدین قرار است که: «آیا مطهری، مواجهه‌ای همدلانه با هگل داشته و توانسته با او وارد گفت‌وگو شود؟» و پرسش‌هایی هم ارز و همراه با این پرسش از قبیل: «مطهری، هر برداشت و فهمی که از هگل داشته - درست یا نادرست - چقدر در خانه وجودش اثر کرده است و کیفیت این تاثیر چگونه بوده است؟»

پس این کار، وصفی است درو ماندگار در محدوده آگاهی مطهری به مثابه ظهوری از انسان یا روح ایرانی.

غرض^۱ از چنین تحقیقی، آن است که طنین و لهجه مطهری را آنگاه که به زبان آلمانی سخن می‌گوید، برای مخاطب ایرانی آشکار و شنیدار کنیم؛ آن هم از رهگذر ایجاد مجالی برای سخن گفتن خود مطهری. لذا در این اثر، هیچ رجوعی به آثار هگل یا شارحانش نشده است.

برای تقریب به ذهن و از جهت تنظیم؛ فرض کنیم محققى بخواهد در خصوص «زرتشت نیچه» یا «انگاره علی (علیه السلام) در مثنوی مولوی» دست به تحقیق برد. برای چنین تحقیقی باید به سراغ آثار خود نیچه رفت و نه پرداختن به زرتشت تاریخی در میان منابع ایرانی و اثبات یا رد اینکه زرتشتی که نیچه می‌گوید غیر از زرتشت تاریخی

۱. به معنایی که فارابی در رساله اغراض مابعدالطبیعه ارسطو به کار بسته است.

است و نیچه زرتشت را نفهمیده است. یا در مثال دوم؛ ما با «علی مولوی» یا «علی به روایت مولوی» یا «گفت‌وگوی مولوی با علی» طرفیم و این انگاره را باید از میان آثار خود مولوی، پدیدار نماییم. حال ممکن است محقق مساله‌اش این باشد که «مولوی وقتی از علی علیه السلام می‌گوید، علی علیه السلام را نفهمیده و مرتکب تحریف تاریخ شده است» و این ادعا را با رجوع به آثار تاریخی صدر اسلام اثبات کند. لکن آن کار دیگری است غیر از کار اولیه، که البته می‌توان در باب سودمندی یا ناسودمندی این قبیل مواجهات جدلی برای فرهنگ، اندیشید. باز برای دفع دخل مقدر و تنویر مطلب برای مخاطبی که عمدتاً از چنین آثاری توقع «نقد» دارد و نقد را هم در معنای جدلی آن و ذیل اثبات درست و نادرستی مدعیاتی می‌فهمد، مثال آخر را می‌آورم: فرض کنید متفکری به اسم الف، این سخن نیچه که «خدا مرده است» را به سان بسیاری از اهل ظاهر، نفس‌الامری و به این معنا بفهمد که «خدا وجود ندارد». حال ممکن است محقق در پی اصلاح و نقد این خوانش آقای الف که ناصواب و غیرمنطبق با فحوای کلام نیچه است، برآید. لکن محقق دیگری مانند راقم این سطور، کاری با این غلط‌خوانی آقای الف نداشته باشد بلکه موضوع تحقیق خود را بررسی کیفیت تاثیر همان تصور غلط از نیچه، بر روی آقای الف قرار دهد و بپرسد: آیا آقای الف پس از مطالعه نیچه، به مواجهه‌ای همدلانه با «نیستی خدا» رسیده است و لحظه‌ای با خود اندیشیده که شاید اصلاً خدایی در کار نباشد؟ یا فوراً آن را به کناری گذاشته و بر خود واجب دیده تا نادرستی آن مدعا را با استفاده از براهین اثبات وجود خدا، ثابت نماید؟

غرض و غایت تحقیق پیش رو، آزمودن روح ایرانی است - که در اینجا در مطهری نمود دارد - در گفت‌وگو با مدرنیته که در هگل نمودار شده است. کل سخن بر سر

همین «گفت‌وگو» و لوازم آنست. لازمه گفت‌وگو دوستی است. طرف گفت‌وگو باید از سر دوستی، به مخاطبش یک اعتماد و تصدیق پیشینی داشته باشد.

خود واژه تصدیق از ریشه صدق است و عرب، دوست را صدیق می‌گوید زیرا شرط دوستی، تصدیق است. تصدیق به معنای گرویدن است. (ابن‌سینا، ۱۲: ۱۳۹۴) مخاطب گفت‌وگو باید پیش از اینکه چیزی بشنود، مہیای شنیدن شود و شرط این مہیا شدن، نوعی گرویدن و ترک مبنای خود به سمت مبنای مخاطب است؛ مبنایی که البته هنوز بیان و شنیده نشده است.

این‌ها همه یعنی گوش دادن فعال به مخاطب و تصدیق پیشینی مخاطب و اعتماد به کلام او پیش از آنکه چیزی بر زبان آورده باشد و چنین اعتمادی جز از سر دوستی - با مخاطب و به واسطه دوستی با خود حقیقت - ممکن نمی‌شود و این معنا چقدر دور است از اصحاب ایدئولوژی و جدل و کسانی که با پیش‌فرض و به قصد رد و اثبات، وارد گفت‌وگو می‌شوند.

در این تحقیق مقدمات و فقراتی از آثار مطهری در کنار هم چیده شده است و شاید اهمیت یک تحقیق فلسفی در نحوه چینش مقدمات باشد. نتیجه‌گیری در نسبت مخاطب با مقدمات، از دل مقدمات در خواهد آمد.

گفتنی است نقدهای مطهری بر ایده‌آلیسم، در دو دسته از آثار او به چشم می‌خورد؛ یکی آثاری که مستقیم در رد مارکسیسم، ماتریالیسم یا ایده‌آلیسم نوشته شده است و دیگری آثاری که ربط مستقیمی با نقد این موضوعات ندارند و به مناسبت و در حاشیه بحث، مطرح شده است. مجموعه این مباحث در «شرح منظومه»، «نقدی بر مارکسیسم»، «علل گرایش به مادی‌گری»، «اصول فلسفه و روش

رئالیسم» که در واقع پاورقی و حاشیه‌های مطهری است بر کتاب اصول فلسفه رئالیسم علامه طباطبایی آورده شده است. نیز در ضمن و حاشیه برخی آثار دیگر مطهری مانند «درس‌های اسفار» یا «درس‌های الهیات شفا».

از آنجا که موضوع کتبی مثل «شرح منظومه» یا «درس‌های اسفار»، تدریس اثری در فلسفه اسلامی است، مباحثی که ضمن این تدریس در باب ایده‌آلیسم مطرح شده، در اکثر موارد چندان دقیق و کامل نیست، لذا ما تحقیق خود را بیشتر بر روی سه اثر دیگر، یعنی «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، «نقدی بر مارکسیسم» و «علل گرایش به مادی‌گری» متمرکز ساخته‌ایم. زیرا این سه اثر اخیر، موضوعش به طور تخصصی با ایده‌آلیسم گره خورده است.

خاطر نشان می‌شود هر جا در متن، عنوان «اصول فلسفه» را به کار بردیم، منظور کوتاه نوشت همان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» یا همان «اصول فلسفه رئالیسم» است.

«اصول فلسفه رئالیسم» نام کتاب اصلی علامه طباطبایی است. اما اگر از آن کتاب، با عنوان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» یاد شود، مراد کتاب علامه به انضمام پاورقی‌های شهید مطهری است که حجم پاورقی‌ها از متن کتاب علامه بیشتر شده و به همین اعتبار این کتاب را یعنی اصول فلسفه و روش رئالیسم را بیشتر می‌توان کتاب مطهری نامید تا اثر علامه.

از آنجا که در این تحقیق ما به پاورقی‌های کتاب که نوشته‌های خود مطهری است، نظر داریم، در ارجاع دهی خود، فقط نام مطهری را آورده‌ایم که ذهن خواننده دچار سردرگمی نشود.

ماتریالیسم چونان سرآغاز مواجهه مطهری با ایده‌آلیسم:

چون آن روزها^۱، منطق و بنیاد مارکسیسم، «ماتریالیسم دیالکتیک»، انگاشته می‌شد، محور انتقادات نیز حول مساله «ماتریالیسم» و «دیالکتیک» بود و از آنجا که تبار دیالکتیک را در ایده‌آلیسم هگل دیده بودند، برای زدن دیالکتیک، لاجرم سراغ نقد ایده‌آلیسم می‌رفتند. به خصوص که در میان چپ‌های آن روزگار، نسخه‌های اسلامی هم وجود داشت که به این اعتبار، اطلاق ماتریالیسم بر آن‌ها ممکن نبود؛ اما نگاه دیالکتیکی، مخرج مشترک تمام نحله‌های چپ در ایران بود. از همین رو بود که مثلاً علامه طباطبایی، که به قصد مبارزه با مارکسیسم، اصول فلسفه رئالیسم را تدریس و تالیف کرد، مستقیم به سراغ نقد ایده‌آلیسم رفت. چون نقد نگاه دیالکتیکی اولویت داشت. مطهری نیز، برای نقد چپ‌ها، مباحثات زیادی را اختصاص به نقد ایده‌آلیسم و منطق دیالکتیک و مبحث ضرورت از نگاه مارکس یا هگل، داد که گزارش و نقد آن در پی خواهد آمد.

ایده‌آلیسم چیست؟

مطهری به تبع علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم، در پاورقی در توضیح واژه «سفسطه» که توسط علامه به کاربرده شده، از ایده‌آلیسم به عنوان مکتبی در مقابل رئالیسم و به عنوان نوعی سفسطه نام می‌برد. مطهری می‌گوید: «در این مقاله مسلک سوفیسم که از جهتی مرادف با ایده‌آلیسم است و این دو در نقطه‌ی مقابل رئالیسم (فلسفه) می‌باشند، ابطال می‌شوند» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۷).

۱. یعنی ایامی که مطهری مشغول نقد مارکسیسم بود.

بنابراین در حاشیه مطهری بر کتاب علامه، محتوایی بنیادین، متمایز از مطالب خود علامه بیان نشده است لکن مطهری اطلاعات تاریخی گسترده تری از فیلسوفان غربی و اندیشه‌ی آنها ارائه شده است و گاهی برای درک نحوه‌ی فهم آنها، منابعی ذکر شده است که راهگشاست و ما آن را در متن خود علامه نمی‌یابیم.

مثلاً مطهری در ارائه‌ی اطلاعات بیشتر از تاریخ اندیشه ایده‌آلیسم، نسبت به علامه که تنها مبانی و بنیادها را بیان و نقد کرده است، به تطور تاریخی کاربرد این مفهوم از اطلاق به مکتب افلاطونی تا کاربرد آن به عنوان یک مکتب در تقابل با ماتریالیسم اشاره می‌کند (همان: ۵۷-۶۰)

مطهری، ایده‌آلیسم را معادل اصالت تصورات ذهنی اعم از خیالی و حسی و عقلی می‌داند که صرفاً مصنوع ذهن هستند و تحقیقی در جهان خارج ندارد و بدین سان آنها را ذیل سفسطه به معنای هیچ در هیچ بودن جهان در تقابل با رئالیسم به معنای اصالت واقعیت، توصیف و نقد می‌کند. در نام بردن مصادیق برای آنها از قدما گرگیاس و پروتاگوراس و از متأخرین از بارکلی و شوپنهاور نام می‌برد. (همان: ۶۰)

مطهری در خصوص تبارشناسی واژه ایده‌آلیسم نیز می‌گوید: «بنا بر آنچه از کتب تاریخ فلسفه استفاده می‌شود، تا اواخر قرن هفدهم «ایده‌آلیسم» تنها به این مسلک (اعتقاد به مُثُل) گفته می‌شده و مورد استعمال دیگری نداشته ولی بعدها موارد استعمال زیادی پیدا کرده، و حتی گفته شده است شاید هیچ‌یک از لغات دنیا اینقدر معانی مختلف به خود ندیده است. اما معنای اصطلاحی که اخیراً شایع شده و مادیین نیز در کتب خود طبق همان معنا «ایده‌آلیسم» را تعریف می‌کنند و در این مقاله هم رعایت همین اصطلاح شده این است که «ایده» یعنی مطلق تصورات ذهنی (اعم از

حسی و خیالی و عقلی) و ایده‌آلیسم یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل می‌دانند، یعنی این تصورات را صرفاً مصنوع خود ذهن می‌دانند و به وجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند.» (همان: ۵۹)

بر اساس مطلبی که نقل شد، می‌توان به یکی از کج‌فهمی‌ها و انتقاداتی که در مورد کتاب اصول فلسفه گفته شده، پاسخ داد.

منتقدین کتاب اصول فلسفه، همواره این نقد را داشته‌اند که علامه و مطهری، در معادل گرفتن ایده‌آلیسم و سفسطه، دچار کج‌فهمی شده‌اند زیرا هیچ کجای تاریخ فلسفه، چنین فهمی از ایده‌آلیسم نبوده است.

در پاسخ و بر اساس عبارتی که از مطهری نقل شد می‌توان گفت؛ از آنجا که باید هر متنی را در بستر تاریخی خودش بخوانیم و فهم کنیم، نیز از آنجا که علامه و مطهری با ماتریالیسم دیالکتیک به روایت امثال تقی ارانی درگیر شده بودند، ایضا از آنجا که این تقی ارانی و برخی ماتریالیست‌ها بودند که به هر فلسفه غیر ماتریالیستی - من جمله فلسفه اسلامی - انگ ایده‌آلیستی (به معنای ذهنی بودن) زدند و به همین اعتبار آن را سفسطه و غیر واقعی خواندند، علامه و مطهری در مقام دفاع از فلسفه اسلامی و زدودن انگ ایده‌آلیسم و سفسطه از آن، در کتابشان ایده‌آلیسم را بر مبنای همان استعمال خصم به کار برده و بر آن اساس، میان رئالیسم و ایده‌آلیسم تفکیک کردند و ازین طریق، هم موضع خصم را نقد کرده و انگ ایده‌آلیسم (به معنای سفسطه و خیال و غیرواقعی بودن) را به خودشان (خود ماتریالیست‌هایی مثل تقی ارانی) برگرداندند و از فلسفه اسلامی صیانت کردند.

مطهری می‌گوید: «مادیین^۱ با آنکه ایده‌آلیسم را طبق همین اصطلاح اخیر که مرادف با سفسطه است در کتب خود تعریف می‌کنند تحولاتی که این لغت از عهد افلاطون تا کنون پیدا کرده و معانی گوناگونی که به خود گرفته، نادیده گرفته کلیه دانشمندان غیر مادی را از قبیل افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و غیرهم، «ایده‌آلیست» می‌خوانند و از افلاطون و ارسطو به عنوان دو فیلسوف ایده‌آلیست بزرگ یونان یاد می‌کنند و چنین وانمود می‌کنند که انحراف از اصول ماتریالیسم، به ایده‌آلیسم یعنی «سفسطه» می‌کشاند. (همان: ۵۹ و ۶۰)

در ادامه مطهری از باب ذکر شاهی بر مدعایش، عبارتی از تقی ارانی در خصوص نقد ایده‌آلیسم را ابتدا نقل و سپس نقد می‌کند، آن عبارت ازین قرار است: «شرح کلیه اقسام ایده‌آلیسم از موضوع مقاله ما خارج و باعث اطاله کلام خواهد شد زیرا ایده‌آلیسم انشعابات بسیار پیدا کرده و هر فیلسوف به خیال خود چیزی بافته و استدلال یا تحقیقی مخصوص به خود کرده و به قول خود دلیل جدیدی بر اثبات ذهنی بودن عالم پیدا نموده است.» (همان: ۶۰) البته مطهری خرده‌ای بر این نحوه استعمال معنایی ایده‌آلیسم توسط ماتریالیست‌ها نمی‌گیرد و حتی آن‌ها را در این استعمال محق هم می‌داند اما تذکر می‌دهد که این استعمال معنایی، نباید زمینه ارتکاب مغالطه شود. «منظور از تذکر این نکته مناقشه در اصطلاح نیست، زیرا هر فیلسوفی حق دارد برای خود اصطلاح خاصی داشته باشد. چه مانعی دارد که ایده‌آلیسم را در مقابل ماتریالیسم اصطلاح کنیم؟ و البته در این صورت ایده‌آلیسم معنای دیگری غیر از اصالت تصور خواهد داد. منظور این است که اصطلاحات مختلف را نباید منشأ

۱. یا همان ماتریالیست‌ها.

هو و مغلطه قرار داد.» (همان: ۶۰)

پس از آن مطهری مجدداً به تبارشناسی واژه ایده‌آلیسم بر می‌گردد و منشاء استعمال ماتریالیست‌ها از این لفظ و معادل گرفتن آن با سفسطه را به قرون وسطی ارجاع می‌دهد. « [مدرسیون در قرون وسطی] کسانی را که برای «کلی» واقعیت مستقل از افراد قائل بودند «رئالیست» یا «واقعین» می‌گفتند، و کسانی که هیچ نحو وجودی برای «کلی» نه در خارج و نه در ذهن، قائل نبودند و «کلی» را فقط لفظ خالی می‌دانستند «نومینالیست» یا «اسمیون» می‌گفتند؛ دسته سومی نیز بودند که برای «کلی» وجود ذهنی و وجود خارجی در ضمن افراد قائل بودند و آنها را «ایده‌آلیست» یا «تصویریون» می‌گفتند. (همان: ۶۱)

البته مطهری اصل طرح مساله کلیات در قرون وسطی که منجر به این سه دسته بندی می‌شود را ناشی از خلط میان وجود کلی و مُثُل افلاطونی می‌گیرد و کل این مباحث را «پوچ و بی‌معنا» قلمداد می‌کند. (همان)

لکن معنایی که به آن نسبت داده شده یعنی اصالت مطلق تصور ذهنی (اعم از تصور حسی، خیالی یا عقلی) را می‌پذیرد و سفسطه بودن این تلقی را نشان می‌دهد و آن را نقد کرده و تمایز فلسفه اسلامی از آن را بیان می‌کند و بعد از این دفاع، شروع به حمله به پایگاه ماتریالیسم می‌کند؛ اینگونه که ابتدا خود دیالکتیک هگلی را توضیح و نقد می‌کند، سپس با فرض قبول دیالکتیک هگل، نشان می‌دهد ماتریالیسم دیالکتیک، به تمام تبعات دیالکتیک هگل پایبند نبوده لذا دچار تناقض درونی شده است و این ترکیب «ماتریالیسم دیالکتیک» را ترکیبی مغالطی فهم می‌کند. در ادامه این تحلیل، تبیین خواهد شد.

در کتاب اصول فلسفه، از هگل هم نام برده می‌شود به عنوان مبدع روش دیالکتیک که ماتریالیسم دیالکتیک از آن در جهت بیان اندیشه ماتریالیستی خود که اتفاقاً متناسب با صیورورت و حرکت و عدم ثبات ماده و جهان مادی بود سود جست. مطهری در آنجا می‌گوید در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیک ترکیبی است از فلسفه مادی قرن هجدهم و منطق هگل که کارل مارکس و انگلس به هم مرتبط ساختند».

(همان: ۵۲)

مطهری از اندیشه‌ی هگل به عنوان نقطه‌ی مقابل اندیشه ماتریالیسم یاد می‌کند و نظریات فلسفی او را غیر مادی می‌خواند.

مطهری در کتبی که مرجع تحقیق ما در این اثر هستند، با مارکسیسم در افتاده است. البته در موضعی میان مارکس و شارحانش نیز تمایز می‌گذارد و تیغ نقدش را در اصل بر روی شارحان می‌کشد اما از آنجا که مطهری برای نشان دادن کج‌فهمی یا انحراف شارحان و تابعان مارکس، به آثار خود مارکس ارجاعی نمی‌دهد و منبعش در باب مارکسیسم، جزوه‌های تقی ارانی است به طوریکه در ادعایی عجیب، نوشته‌های تقی ارانی را از نوشته‌های خود مارکس هم در تبیین مارکسیسم بهتر می‌داند و بیان می‌کند: «با آنکه تقریباً پانزده سال از مرگ دکتر ارانی می‌گذرد هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته‌اند بهتر از او بنویسند. دکتر ارانی در اثر آشنایی به زبان و ادبیات فارسی و آشنایی. فی الجمله به زبان عربی، ماتریالیسم دیالکتیک را سر و صورتی بهتر از آنچه مارکس و انگلس و لنین و غیرهم داده بودند داده است و از این جهت کتاب‌های فلسفی وی بر کتاب‌های فلسفی پیشینیانش برتری دارد. (همان: ۳۳ و ۳۴)

ما در این گزارش، تفکیکی میان مارکس و شارحان مارکس نزد مطهری نخواهیم کرد.

شیوه کلی کار مطهری در چهار نوشته مذکور در نقد مارکسیسم و سیری که طی می‌کند، چند گام اصلی دارد:

۱- اخذ مفهوم «ماتریالیسم دیالکتیک» چونان بنیاد و مخرج مشترک تمامی نحله‌های مارکسیسم.

مطهری می‌گوید: «در ضمن این فصول و مقالات [کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم] آراء بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید، چه الهی و چه مادی، مورد بحث و انتقاد قرار گرفته و به علت خاصی که بعداً گفته خواهد شد به مادیت جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) بیشتر توجه شده و سعی شده است که تمام انحرافات این مکتب به طور وضوح نمایانده شود» (همان: ۲۲).. «در نیمه دوم قرن نوزدهم علاوه بر جریان داروینیسم که بازار فلسفه مادی را رونق داد، جریان خاص دیگری نیز پیدا شد که شکل و قیافه دیگری به مادیت داد و مکتب جدیدی به وجود آورد به نام ماتریالیسم دیالکتیک، به وجود آورنده این مکتب دو شخصیت معروف هستند به نام کارل مارکس و فردریک انگلس» (همان: ۲۸)

۲- تحلیل مفهوم ماتریالیسم دیالکتیک به دو جزء آن یعنی ماتریالیسم و دیالکتیک و تلاش برای نقد این دو جزء به طور مجزا با تکیه بر نقد دیالکتیک به نحوی که می‌توان به طور کلی انتقادات او بر ماتریالیسم صرف را نادیده گرفت و اهم تلاش‌های منتقدانه او را متوجه دیالکتیک دانست. مطهری بیان می‌کند: «از مشخصات این مکتب یکی این است که از منطق مخصوص «دیالکتیک» پیروی

می‌کند. (همان: ۲۸)

۳- قول به اینکه آموزه و منطق دیالکتیک که عنصر اساسی مارکسیسم است، از ایده‌آلیسم هگل وارد مارکسیسم شده است.

مطهری تصریح می‌کند: کارل مارکس که پایه‌گذار اصلی ماتریالیسم دیالکتیک به شمار می‌رود، برای مدت کوتاهی شاگرد هگل فیلسوف بزرگ آلمان بوده و منطق دیالکتیک را از او آموخته است.^۱ هگل در افکار فلسفی خود مادی نبود ولی کارل مارکس فلسفه مادی را پسندید و آن را بر منطق دیالکتیک که از استاد آموخته بود استوار کرد و از اینجا ماتریالیسم دیالکتیک به وجود آمد.» (همان: ۲۸ و ۲۹) وی همچنین می‌گوید: «مارکس و انگلس نظریات مادی خویش را بر اساس منطق هگل تشریح [کرده] و توضیح دادند و از اینجا «ماتریالیسم دیالکتیک» به وجود آمد. در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیک، ترکیبی است از فلسفه مادی قرن هجدهم و منطق هگل که آن دو را کارل مارکس و انگلس به یکدیگر مربوط ساختند» (همان: ۵۲)

بازخوانی و شرح دیالکتیک هگل

از آنجا که از نظر مطهری، دیالکتیک ماتریالیست‌ها همان دیالکتیک هگل است، نیز از آنجا که قلب تپنده و فصل مقوم ماتریالیسم همین دیالکتیک است، مطهری به طور مبسوط به شرح دیالکتیک هگل، نقد آن و نقد سوء استفاده ماتریالیست‌ها از آن می‌پردازد. مطهری در باب اخذ دیالکتیک هگل توسط ماتریالیست‌ها می‌گوید:

«مارکس و پیروانش ادعا می‌کنند که دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل متفاوت است و کاملاً عکس آن است دقت کافی معلوم می‌دارد که دیالکتیک مارکس با

۱. این مطلب به لحاظ تاریخی نادرست است و مارکس هیچگاه شاگرد مستقیم هگل نبوده است.

دیالکتیک هگل تفاوتی ندارد، فلسفه مارکس با فلسفه هگل متفاوت است. آنچه هگل آن را «دیالکتیک» می‌نامد جز حرکت اشیاء در ذهن و در واقعیت بر طبق مثلث «تز، آنتی‌تز و سنتز» نیست اما اینکه اصالت با ماده است یا چیز دیگر، داخل در مفهوم دیالکتیک هگل نیست. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۷۲) بنابر این، «منطق دیالکتیک هم به اعتراف همه مارکسیستها منطق هگل است». (مطهری، ۱۳۸۹، نقدی بر مارکسیسم: ۱۸) پس از این مقدمه، مطهری وارد تبیین دیالکتیک از منظر هگل می‌شود. مطهری در توضیح دیالکتیک می‌گوید: «یکی از اصول منطق دیالکتیک «اصل حرکت» است. دیالکتیک می‌گوید اشیاء را در حال حرکت و تحول باید مطالعه نمود. دیالکتیک - به حسب ادعای خود - جمود و یکسان ماندن را از خواص طرز تفکر متافیزیکی می‌داند. از این رو دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک، آن فلسفه مادی را که قبلاً طرز تفکر متافیزیکی داشت یعنی بر اساس جمود و یکسان ماندن موجودات تفکر می‌کرد «ماتریالیسم متافیزیک» می‌نامند؛ یعنی مادیتی که طرز تفکر متافیزیکی دارد. از این روی «ماتریالیسم متافیزیک» در مقابل «ماتریالیسم دیالکتیک» است.» (همان) مطری در جلد چهار اصول فلسفه، به توضیح مبسوط‌تری از دیالکتیک هگل می‌پردازد و آن را به سه مولفه بنیادین تحویل می‌برد. مطهری می‌گوید: «دیالکتیک هگل سه رکن اساسی دارد: ۱- همه چیز اعم از فکر و ماده در تغییر و تحول و حرکت است. ۲- تناقض و ناسازگاری شرط اساسی فکر و موجودات است و این ضدیت و تناقض و ناسازگاری پایه و اساس حرکت و فعالیت موجودات است. به عبارت دیگر ریشه حرکتهای و جنبشهای تناقض و تضاد و ناسازگاری است که در اشیاء مستقر است. ۳- حرکت تحولی و تکاملی اشیاء براساس عبور از ضدی به ضد دیگر و سپس

سازش و ترکیب و وحدت دو ضد در مرحله عالی تر است و به عبارت دیگر حرکت و تغییر بر طبق قانون مثلث «اثبات، نفی، نفی در نفی» یا «موضوع، ضد موضوع، ترکیب» صورت می گیرد. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۷۰ و ۶۹) پس از این توضیح، مطهری به نقد تک تک این مولفات و پایه های نظری سه گانه دیالکتیک در هگل، بر اساس مبانی صدرایی می پردازد.

در جایی دیگر، مطهری با بیان اینکه هگل نه مبتکر اصل تغییر و حرکت در اشیاء است و نه مبتکر فرضیه اصل اجتماع ضدین و نه مبتکر مثلث «تز، آنتی تز، سنتز»، اصول دیالکتیک هگل را ۶ مورد زیر خلاصه می کند:

- (۱). اصل وحدت و پیوستگی اشیاء و رابطه متقابل آنها با یکدیگر.
 - (۲). اصل تغییر و حرکت اشیاء.
 - (۳). اصل تغییر و حرکت در فکر به موازات حرکت اشیاء.
 - (۴). اصل اجتماع ضدین (نقیضین).
 - (۵). حرکت اشیاء از تضاد و تناقض و ناسازگاری داخلی آنها سرچشمه می گیرد.
 - (۶). ماهیت حرکت اشیاء عبارت است از انتقال یک حالت به حالت ضد خودش و سپس سازش و ترکیب و وحدت دو ضد با یکدیگر (مثلث «تز، آنتی تز، سنتز»).
- (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۷۵)

مطهری پس از بیان اصول دیالکتیک به روایت های مختلف اما دارای اشتراک در آثار مختلفش، به توضیح هر یک از این اصول می پردازد و بعد آن اصل را با فلسفه اسلامی نسبت سنجی و در آخر نقد می کند. مثلاً در باب وحدت ذهن و عین به عنوان یکی از اصول مهم و اساسی دیالکتیک می گوید:

« دیالکتیک هگل در عین اینکه یک نظر فلسفی است یک نظر منطقی است یعنی در عین اینکه ماهیت و واقعیت اشیاء را توجیه و توصیف می‌کند قانون فکر را نیز بیان می‌نماید. هگل معتقد است هر چه ذهن است واقعیت است و هر چه واقعیت است ذهن است؛ یعنی به نوعی تطابق میان ذهن و واقعیت معتقد است.» (همان: ۷۰ و ۷۱) مطهری در توضیح وحدت ذهن و عین و علل گرایش هگل به آن می‌گوید: «هگل آنگاه به اصل دیگری می‌پردازد که از آن به اصل «وحدت شناسایی و هستی» و یا اصل «وحدت ذهن و عین» و یا اصل «وحدت عقل و خارج» تعبیر می‌شود. وی کوشش دارد دیوار دوگانگی ذهن و عین را فرو ریزد. از نظر هگل ذهن و عین دو حقیقت از هم مستقل و بیگانه نیستند؛ یعنی مانند دو شیء کاملاً متفاوت نیستند که در برابر یکدیگر قرار گرفته باشند، بلکه هر دو یکی هستند، زیرا دو رویه گوناگون یک حقیقت‌اند. حکمت اعتقاد به این حکم این است که اگر آن را نپذیریم، مسئله اینکه معرفت چگونه ممکن می‌گردد ظاهراً غیر قابل قبول خواهد بود.» (مطهری، ۱۳۸۹، علل گرایش به مادی‌گری: ۸۵)

در جایی دیگر مطهری باز به این بحث بر می‌گردد و وحدت سوژه و ابژه را - که وی آن را معادل وحدت ذهن و عین می‌گیرد - به عنوان یکی از مبانی مهم دیالکتیک و کل نظام هگل، نقد می‌کند. مطهری پس از آنکه یک گزارش اجمالی از سیر معرفت‌شناختی از دکارت و لاک تا هیوم و کانت می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، نقدی بر مارکسیسم: ۴۰۰)، به هگل می‌رسد و می‌گوید:

«حالا ملاحظه کنید که در این شرایط و با این مشکلاتی که در راه شناخت وجود داشت، آیا هگل چاره‌ای جز این داشت که قائل به وحدت ذهن و عین بشود؟ هگل

آمد همان مقولات کانت را با قدری تصرف پذیرفت ولی میان ذهن و عین فاصله قائل نشد. با مقدماتی که هگل چید مشکل شناخت که از زمان لاک و هیوم به وجود آمده بود [طبق مبانی او] حل می شود. پس اشکال ما به مبنای دوم هگل این است که وحدت ذهن و عین مردود است و مشکل شناخت به اسلوب فلسفه اسلامی باید حل شود. خود اروپاییها هم به هگل اشکال کردند که اگر ذهن و عین یکی باشند خطا دیگر معنی ندارد، چون خطا در واقعیت که متصور نیست، خطا مربوط به ذهن است. بنابر حرف هگل همه معقولات باید درست باشند در صورتی که بسیاری از معقولات نامعقولند. اشکال دیگر اینکه: ذهن مربوط به انسان است. اگر فرض شود که انسانی در عالم نباشد، دیگر واقعیتی در عالم وجود نخواهد داشت؟ یا نه، انسان خودش واقعیتی است که کشف می کند واقعتهای دیگر را، نه اینکه خودش عین واقعتهای دیگر است؟» (همان: ۴۰۱)

مطهری در این نقد نیز، همچون سایر انتقاداتش، مبنا از فلسفه اسلامی دارد. نکته مهمی که در این نقد مطهری، احتمالاً به چشم می آید، اینست که مطهری به زمینه های تاریخی شکل گیری نگاه هگل، در بستر فلسفه غرب توجه کرده است و نقدش را همدلانه تر کرده است.

مطهری وقتی بیان می کند که «هگل چاره ای جز این نداشت که قائل به وحدت ذهن و عین شود»؛ این بیان از فرازهای عالی مطهری در گفت و گو با هگل است و از تم ها و عناصر مهم هگل خوانی مطهری در بستر فلسفه اسلامی است. مطهری نه تنها عنصر تاریخی بودن را در فلسفه جدید غرب، تشخیص داده، بلکه گویی این نگاه تاریخی، دارد آرام آرام در جان و زبان او هم آشکار می شود، وقتی طنین دترمینیسم

از عبارت «هگل چاره‌ای نداشت...» بر می‌خیزد. این یک گام بسیار مهم در کار مطهری و در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می‌رود. شاید هم مکر و گام‌زدن عقل و داده خود متافیزیک است و نه گام‌زدن مطهری..!

دیالکتیک و ایده پیشرفت

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک نظریه «تکامل حقیقت» را نه تنها یک نظریه صحیح معرفی می‌کنند، بلکه مدعی هستند یگانه‌متد و اسلوب صحیح تفکر همان اسلوب منطق دیالکتیک است و مهمترین اساس اسلوب منطق دیالکتیک اصل تکامل حقیقت (تغییر تکاملی مفهومات) است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۳ و ۹۴)

مفاهیمی که انسان در ذهن خود از طبیعت دارد هنگامی حقیقت است و با واقع منطبق است که با واقعیت طبیعت، نظیر باشد یعنی دارای همان خاصیتی باشد که واقعیت طبیعت دارد و چون واقعیت‌های طبیعت به حکم «اصل تغییر» در تغییر و تکامل و به حکم «اصل تأثیر متقابل» در تحت تأثیر یکدیگرند، ناچار اگر بنا شود تصورات ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع باشند باید همان خاصیتها را داشته باشند یعنی باید متحول و متکامل بوده و در یکدیگر تأثیر داشته باشند. طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک این قسمت را نیز به هراکلید^۱ دانشمند قدیم یونان نسبت می‌دهند. (همان: ۱۹۹)

وی در ادامه، در نقد ایده تکامل و انتساب این نگاه به هراکلیتوس توسط ماتریالیست‌ها، تأکید می‌کند: «هیچ‌یک از حکمای قدیم یونان و حکمای دوره اسلامی و حکمای جدید اروپا در این قسمت با طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک شریک نیستند. از دانشمندان جدید اروپا فقط هگل را می‌توان نام برد که چنین عقیده‌ای داشته است،

۱. نقل است هراکلیتوس گفته است: از یک رود، دوبار نمی‌توان رد شد.

و از دانشمندان دوره اسلامی تنها محقق جلال الدین دوانی (قرن دهم هجری) عقیده خاصی در باب علم دارد که همین نتیجه را می دهد. اشتباه اساسی ماتریالیسم دیالکتیک هم همین جاست. این آقایان گمان کرده اند که اگر یک مفهوم، حقیقت و مطابق با واقع باشد باید خاصیت مصداق خود را داشته باشد و چون مصداقهای خارجی خاصیت تکامل و تأثیر متقابل را دارند عین این دو خاصیت باید در مفاهیم ذهنی موجود باشد و الا با واقع مطابق نخواهند بود، غافل از اینکه اگر بنا شود مفهوم، خاصیت مصداق خود را داشته باشد باید تمام خاصیت های او را داشته باشد و در این صورت این مفهوم، مفهوم شیء خارجی نیست بلکه خود یک واقعیتی است در عرض آن واقعیت و سایر واقعیت های طبیعت.» (همان: ۲۰۰)

مطهری پیوند دیالکتیک هگل با اصل تکامل را در گرو نفی اصل امتناع تناقض می داند و و می گوید: بر حسب دیالکتیک جدید که متضمن مفهوم «جمع ضدین و نقیضین» است دو نکته را باید وارد فکر و اندیشه خود کنیم تا طرز تفکر ما دیالکتیکی گردد: اول اینکه بدانیم هر چیزی هم هست و هم نیست. دیگر اینکه بدانیم همین تناقض درونی و واقعی اشیاء یعنی همین که اشیاء در عین اینکه هستند نیستند و همین که عناصر وجود و عدم خود را توأماً دارند پایه حرکت و تکامل آنهاست. اگر این تضاد درونی و واقعی وجود نمی داشت حرکت و تکاملی هم در کار نبود» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۶۹). از همین نقطه مطهری وارد بحث اصل امتناع تناقض و پذیرش یا عدم پذیرش آن توسط هگل و مادیین می شود.

اهمیت جایگاه اصل امتناع تناقض

مطهری در باب اهمیت و جایگاه اصل امتناع تناقض می گوید: « اصل امتناع

تناقض تکیه گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن است. صدر المتألهین در مقام تمثیل می‌گوید نسبت اصل امتناع تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان، ذات واجب الوجود با سایر موجودات دارد یعنی معیت و قیومیت است که «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها». حقیقت هم همین است، زیرا اگر این اصل را که «زیر بنا»ی حقیقی تمام اصول فکری است از فکر بشر بیرون بکشیم جز شک مطلق و تصوراتی درهم و برهم و عاری از تصدیق یا تصدیقهای درهم و برهم و عاری از انتخاب چیزی باقی نمی‌ماند؛ و حقاً باید نام «اصل الاصول» به وی داده شود.» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۲۳)

پس از تذکر فوق، مطهری نسبت انکار اصل بنیادین امتناع تناقض را به مارکسیست‌ها می‌دهد و علت ارتکاب به این خطا را هم در پذیرش دیالکتیک هگل می‌داند. مطهری در فهم اولیه و خامی که از دیالکتیک هگل دارد، نسبت انکار اصل امتناع تناقض را به این متفکر می‌دهد اما بعده‌ها که احتمالاً توسط محققان آگاه به فلسفه هگل مورد انتقاد قرار می‌گیرد، تلاش می‌کند تا هگل را بهتر بفهمد. این اتفاق را می‌توان آغاز تحولات فکری مطهری در نسبتش با فلسفه غرب-به طور کلی-و هگل دانست.

نفی اصل امتناع تناقض توسط طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک:

دانشمندان جهان از قدیم و جدید- تجربی و عقلی- وجود چنین اصلی را در فکر بشر منکر نشده‌اند. از دانشمندان قدیم کسانی که در صدد انکار این اصل برآمده‌اند سوفسطائیان هستند و از دانشمندان جدید طرفداران منطق دیالکتیک منکر این اصل شده‌اند. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک سعی دارند که بعضی دیگر از قدمای

یونان را که قائل به حرکت در طبیعت شده‌اند و یا آنکه فلسفه خویش را روی اصل مبارزه اضداد در طبیعت تأسیس کرده‌اند منکر اصل امتناع تناقض در فکر جلوه بدهند و از این جهت است که هراکلیت فیلسوف اقدم یونان را احیاناً منکر اصل امتناع تناقض در فکر معرفی می‌کنند ولی حقیقت این است که قبل از هگل که بانی دیالکتیک جدید است به استثنای سوفسطائیان کس دیگر یا دسته دیگر رسماً منکر این اصل فکری نشده است. (همان: ۱۲۴)

همانطور که از عبارت نقل شده متوجه می‌شویم، مطهری انکار اصل امتناع تناقض را به هگل نسبت می‌دهد. نسبتی که هنوز هم برخی نا آگاهان مدعی فلسفه اسلامی، به هگل می‌دهند غافل از اینکه خود مطهری در جمله بعد، حرفش را پس می‌گیرد و این نشان می‌دهد که این مدعیان، بخشی از این نقد را فقط از دور شنیده‌اند!

مطهری اضافه می‌کند: « خود هگل نیز متوجه شده است که آنچه او می‌گوید ربطی به اصل امتناع تناقض ندارد ولی مادیین روی علل خاصی، جداً به مخالفت با این اصل برخاسته‌اند. مادیین در منطق و فلسفه خویش به بن بست‌هایی می‌رسند که جز با انکار این اصل بدیهی راه فراری ندارند.». (همان) بررسی نسبت ارتکاب تناقض به مادیین که توسط مطهری داده شد، از موضوع این تحقیق خارج است. لکن خود مطهری نیز، در ضمن آثارش بیان می‌کند؛ اینکه مادیین فکر می‌کنند که دیالکتیک یعنی اجتماع نقیضین، از نفهمیدن اجتماع نقیضین و دیالکتیک توسط اینان است لذا به این معنا، نه مادیین و نه هگل را باورمند به امکان اجتماع نقیضین نمی‌داند حتی اگر خود مادیین به این امر معترف باشند.

مطهری مجدداً در جلد سوم اصول فلسفه، از رای خود در باب هگل عدول کرده

و به او نسبت قبول تناقض در مبحث دیالکتیک می‌دهد. لکن پس از آن مجدداً تلاش می‌کند تا حرف خود را نقض کند. آنچه ازین رفت و برگشت‌ها و تغییر مواضع مطهری در باب هگل - به طور کلی - و بحث دیالکتیک به طور خاص، به نظر می‌رسد، بیانگر این است که مطهری، به سخن منتقدان روزگارش گوش جان فرا داده است. این تم بسیار مهمی در فهم جایگاه و نحوه اندیشه ورزی مطهری و مواجه او با غرب و تجدد و هگل است. به این مطلب، با شواهد بیشتری باز خواهیم گشت.

فعلاً قول مطهری را بخوانیم در خصوص اینکه هگل را متهم به انکار اصل امتناع تناقض می‌کند. مطهری ضمن بیان ریشه لغت دیالکتیک و تبارشناسی معنایی آن، بیان می‌کند: «در همه احوال تا دوره هگل، کلمه «دیالکتیک» مفهوم جمع ضدین یا نقیضین را در بر نداشته است و اصل «امتناع اجتماع ضدین و نقیضین» مسلّم بوده و مورد گفت‌وگو نبوده است. هگل در اصطلاحات خود «تناقض» را وارد مفهوم دیالکتیک کرد. از نظر هگل تناقض شرط اساسی فکر و موجودات است. از نظر هگل دیالکتیک جریانی است که تمام هستی را در بر می‌گیرد، هم جریان فکر دیالکتیکی است و هم جریان طبیعت، و تناقض شرط اساسی این جریان است. و به این ترتیب دیالکتیک مفهوم جدیدی پیدا کرده. از این رو تاریخچه دیالکتیک منقسم می‌شود به قدیم و جدید و مشخص این دو دوره قبول یا ردّ امتناع اجتماع ضدین (نقیضین) می‌باشد.» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۶۸)

جمع بندی: مطهری نخستین معلم گفت‌وگو در ایران معاصر و آری گویی او به

هگل

سابقاً و پیش از ورود تخصصی به آثار مطهری، تصور اولیه نگارنده درباره مواجهه

او با فیلسوفان دوران جدید مغرب زمین، تصویری منفی و تابع این باور عمومی راجع به او بود که «مطهری با متن خود فیلسوفان مواجهه نداشته و دریافتش عمدتاً نادرست و سطحی است و در این مباحث نباید اعتنای چندانی به او کرد».

به قول سید جواد طباطبایی، او را متفکر التقاطی متوسطی می‌پنداشتم و احساس می‌کردم چیزی بیشتر از علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم، نداشته باشد و می‌شود او را با خود علامه ادغام کرد. اما هنگام نوشتن که می‌رسد، تقدیر قلم دست ما نیست وقتی از آن تصور اولیه به نقطه‌ای می‌رسیم که او را، مطهری را، نخستین معلم گفت‌وگو در ایران معاصر می‌خوانیم و می‌نامیم.

اگر سیر تاریخی مباحث مطهری را در باب هگل با دقت ملاحظه کنیم، پی می‌بریم که نسبت مطهری با هگل، شبیه فلسفه خود هگل، یک نسبت متحول شونده است. مطهری که ابتدای بحث نسبت به هگل در حالت تدافعی و انکار است، به نقطه‌ای می‌رسد که ناخودآگاه در نقدهایش بر هگل، متأثر و شبیه هگل می‌شود. به یاد آنکه می‌گفت، به مغاک منگر، مبدا مغاک به تو بنگرد، نیز گفته بود؛ به نبرد دیو می‌روی، بپرهیز خود دیوی نشوی!

البته این تحولات، سیر خطی و ساده‌ای نداشته و چنان که در متن مثلاً ذیل بحث نقد هگل در قبول تناقض در دیالکتیکش، اشاره شد، ناشی از درگیری شدید و عمیق مطهری با فلسفه هگل و رفت و برگشت و تغییر موضع‌های زیاد و خون دل خوردن‌هاست آنهم به نحو تدریجی و عمدتاً ناخودآگاه از تاثیراتی که از هگل گرفته است.

اما تحولات مطهری، در سطح اثرپذیری‌های ناخودآگاه باقی نمی‌ماند زیرا تاثیر ناخودآگاه، منجر به بسته شدن عهدی نمی‌گردد. قالدو بلایی و اقراری باید آن هم از سر

آگاهی. و از قضا مطهری‌ای که فقط یک نسل پیش از او و استادِ استادانش^۱، کلمات فلسفه غرب را چیزی در حد کلام متکلمین اشعری و معتزلی یافته بودند، رسد به جایی که می‌گوید: «می‌رویم سراغ فلسفه آقایان [مارکسیستها]. اینها در فلسفه‌شان بازگشت کرده‌اند به فلسفه هیوم. جای هیچ تردید نیست که مارکس نه فلسفه هگل را می‌فهمید و نه فلسفه کانت را. برگشت کردند به فلسفه هیوم و معرفت از نظر اینها همان انعکاس دنیای بیرون در ذهن است. خیلی ساده‌لوحانه این حرف را می‌زنند بدون اینکه از مشکلاتی که کانت و هگل مواجه با آنها بودند آگاهی داشته باشند. بدون شک کانت و هگل خیلی دقیق‌النظر و در میان اروپاییها به معنای واقعی فیلسوف بوده‌اند و لذا به بسیاری از مشکلات فلسفه رسیده‌اند هرچند در حل آن مشکلات لغزیده‌اند، به خلاف امثال مارکس که اساساً آن مشکلات را درک نکرده‌اند و به این حقیقت پی نبرده‌اند که حتی اشخاصی مثل هیوم و دیگران که وارد بحث فلسفی می‌شوند آنقدر عنصر وارد ذهنشان می‌کنند که یک دهم آن هم حسی نیست. کانت و هگل به این بن‌بستها رسیده بودند که برای خارج شدن از آن به آن تکلفات دست زده بودند. اما اینها همین‌طور ساده و عوام‌فریبانه شعار می‌دهند: ذهن آینه است، هرچه که در خارج است مستقیماً در آن منعکس می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۹، نقدی بر مارکسیسم: ۴۰۲) مطهری در مواضعی حتی می‌کوشد فلسفه اسلامی را به هگل نزدیک کند و آموزه‌های آن را به

۱. مراد ملاعلی اکبر حکیم و ملاعلی زنوزی است. شاهزاده فاضل قاجاری بدیع الملک که فرانسه می‌دانست و ازین طریق با آرای امثال دکارت و بیکن و لابنتس و کانت و فیشته آشنا شده بود و از آنها نام هم می‌برد، سراغ استادان خود یعنی ملا علی زنوزی و ملا علی اکبر اردکانی رفت تا نظر ایشان را در خصوص آرای جدید حکمای غربی بداند اما با بی میلی اساتید خود مواجه شد و به او گفتند که غربیان سخن تازه‌ای نگفته‌اند شبیه این اقوال را متکلمان مان اظهار کرده و با مبنای فلسفی خودمان نقد شده‌اند و برخی از انتقادات را برای بدیع الملک بازگو می‌کند. (آقاعلی مدرس، ۱۳۹۷: ۵۸۷-۵۹۴)

زبان هگل برگرداند، وی بیان می‌کند: «بنا بر اصالت وجود اگر نظر عقل را به حقیقت هستی بدوزیم، در آنجا بی‌نیازی و استغنا و اولیت می‌بینیم، و به عبارت دیگر، حقیقت هستی مساوی است با وجوب ذاتی، و به تعبیری که هگل را پسند آید، وجه معقول حقیقت هستی بی‌نیازی از علت است. نیاز به علت از اعتباری علاوه بر حقیقت هستی پیدا می‌شود که همان تأخر و محدودیت است، و به تعبیری دیگر، نیاز به علت عین تأخر مرتبه هستی از حقیقت هستی است، و به تعبیری متناسب با تعبیر هگل، نیاز به علت وجه غیر معقول هستی است. (مطهری، ۱۳۸۹، علل گرایش به مادی‌گری: ۸۱)

اما نکته بسیار مهمی که در نقل قول مطهری از نظر گذشت، آنست که مطهری به عنوان کسی که در زمره و سنت ارتدوکس‌های فلسفه اسلامی تنفس کرده است؛ یعنی کسانی که نسل اندر نسل، در یک سنت تاریخی، سینه به سینه فلسفه اسلامی را فراگرفته‌اند و دل در گرو آن دارند و نه همچون کسانی که با فلسفه غرب هم تماس و فراتر از تماس، دلبستگی دارند؛ با هگل احساس خویشاوندی کرده است.

بنابراین با ملاحظه عقبه مطهری، می‌توان او را متفاوت‌ترین چهره معاصر سنت فلسفه اسلامی دانست که فلسفه غرب را از سطح آرای کلامی اشعری و سفسطه و.. در حد فلسفه‌ای دقیق و اصالت ماهوی، بر کشیده یا بر دیده.

و حتی فراتر، مطهری با هگل وارد گفت‌وگویی تاریخی شده و در برخی مسائل او شریک شده و به آن‌ها اندیشیده است.

نتیجه این اندیشه تولد آثاری همچون «فلسفه تاریخ» یا «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی» است که در تیراژ صد هزار نسخه چاپ شد و خیلی زود تمامی صد هزار نسخه -بجز تک و توکی- جمع‌آوری و خمیر شد و دستمایه‌ای شد تا

مطهری انگ التقاط یا «مارکسیسم زده» بخورد. سید جواد طباطبایی در این باره می‌گوید: «مورد جالب توجه در زمان ما نوشته‌های سراسر التقاطی مرتضی مطهری است. می‌دانیم که در میان انواع رطب و یابس‌های بافته درباره جامعه‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، تعلیم تربیت در اسلام و .. اثری نیز درباره اقتصاد سیاسی وجود داشت که بلافاصله پس از پیدا شدن نسخه دستنوشته و انتشار آن جمع‌آوری و نسخه‌های آن خمیر شد و تاکنون نیز جز نسخه‌های اندکی از آن در مجموعه‌های خصوصی در دسترس نیست. سبب این امر آن بود که حتی مسئولان ج.ا. [جمهوری اسلامی] که چیزی از اقتصاد نمی‌دانستند با ورق زدن نخستین صفحه‌های آن فهمیده بودند که آن مرحوم، چون اقتصاد نمی‌دانسته، و مارکسیسم مذهب مختار زمان بود، مقدار بسیار مارکسیسم را با قشر نازکی از لعاب اسلام تحویل مؤمنان داده بوده است. پیش از او، دانشمندی مانند محمد باقر صدر، که عربی جدید می‌دانست و از این طریق با برخی منابع علم جدید آشنایی به هم رسانده بود، پی برده بود که اقتصاد در معنای علمی آن در اسلام که دین است، نمی‌تواند تدوین شود. مطهری در تعصب شدید ایدئولوژیکی دینی، و در توهم این که اسلام دین «جامع» است و «هیچ رطب و یابس» نیست که حکم آن در آن موجود نباشد، گمان می‌کرد که علمای پیش از او به این مرتبه از علم نرسیده بوده‌اند. مطهری قربانی مضمون آن ضرب‌المثل فرانسوی شد که می‌گوید: «دشمن خودت را درست انتخاب کند، زیرا مثل او خواهی شد!» او، از فرط دشمنی با مارکسیسم، در برخی مباحث مارکسیست شده بود، اما عصبیت دینی او اجازه نمی‌داد که بداند با یک دریافت قرون وسطایی از دیانت نمی‌توان با

ایدئولوژی‌های دوران جدید در افتاد.^۱

از انتقادات غیرهمدلانه طباطبایی که بگذریم، تشخیص اثر پذیرفتن مطهری از هگل و به تبعش مارکس، اشاره خوبی از طباطبایی بود لکن این اثرپذیری نه تنها مذموم نیست که بسیار مهم و راه‌گشاست. البته علقه مطهری به هگل در خود مطهری هم به خودآگاهی رسیده بود ولی اثرپذیریش از مارکس، نه! البته بهتر است به جای اثرپذیری، گفته شود؛ «گفت‌وگو»! و آری؛ مطهری معلم گفت‌وگو است.

اینکه در تقویم ایران روز معلم را روز شهادت مطهری قرار داده‌اند، امری است که باید تبیین و بازسازی بشود. زین پس مطهری را نباید به دلیل کثرت سخنرانی و تدریس سمبل معلمی دانست؛ چه بسا کسانی در عصر خود ما که بیشتر منبر رفته و بیشتر تدریس کرده باشند؛ کما یا کیفا. وصف معلمی برای مطهری، از آن روست که مطهری معلم گفت‌وگو است.

هر گفت‌وگویی مستلزم یک آری‌گویی و یک نه‌گویی متقابل است. اگر طرفین گفت‌وگو در موافقت و آری‌گویی تام با هم باشند که اصلاً گفت‌وگو وجهی ندارد و معادل سخن گفتن به زبان یکدیگر است و طرفین مصداق «جانا سخن از زبان ما می‌گویی» اند، که در این معنا «سکوت» به غایت گفت‌وگو نزدیک تر است. نیز اگر طرفین، در مخالفت تام و نه‌گویی کامل هم باشند، باز گفت‌وگو مجالی نمی‌یابد و آنچه طرفین نثار هم کنند، عین دشنام و لعن و انکار و اعراض است و اساساً عدم امکان گوش سپردن به یکدیگر.

۱. نقل شده از کانال تلگرامی سید جواد طباطبایی با عنوان انقلاب ملی در انقلاب اسلامی. لینک نوشته:

اما خود این آری گویی و نه گویی، فرع بر نسبیتی است که باید میان طرفین گفت‌وگو برقرار باشد و این به تقدیر ایشان بستگی دارد.

مطهری به هگل آری گویی کرده، بی آنکه خود بداند. و این یعنی اینکه تقدیر مطهری یا ما، همسخنی و آری گویی به هگل است. مطهری در بیان عظمت اندیشه فلاسفه غربی می‌گوید: «یکی از چیزهایی که در کشور ما موجب شده که افراد، طالب فلسفه به زبان ساده باشند پاره‌ای از ترجمه‌های کتاب‌هایی است که احیاناً به نام فلسفه منتشر شده و نویسندگان آنها به نام فلسفه، آسمان و ریسمان کرده‌اند و هر چه خواسته‌اند به قالب زده‌اند و برخی خوانندگان [و شاید خود مطهری در ابتدای مواجهاتش] پنداشته‌اند که فلسفه اروپا ساده است و حال آنکه اگر کسی کوچکترین اطلاعی داشته باشد می‌داند که فلاسفه و دانشمندانی که واقعاً در خود اروپا آراء و نظریاتشان مورد احترام است کمتر کسی است که ادعا کند که از عهده فهم نظریات آنها برمی‌آید. آیا فلسفه کانت یا هگل یا هانری برگسون یا نظریه نسبیت اینشتاین یا بسیاری از نظریه‌های مهم اقتصادی و اجتماعی به همین سادگی‌هایی است که این ساده دلان پنداشته‌اند؟! افکار و نظریات عالی در هر رشته‌ای خواه ناخواه دقت‌هایی را همراه دارد و تا انسان کوشش نکند و سطح فکر خویش را بالا نبرد موفق به درک آنها نخواهد شد.» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۲)

مطهری اولین معلم گفت‌وگوی دوره ماست و فارغ از تقدیر تاریخی‌اش، تلاش زمینه ساز خود او نیز مهم بوده است که گفت «گرچه وصالش نه به کوشش دهند/ هر قدر ای دل که توانی بکوش^۱».

۱. لسان الغیب.

مطهری در وقت مناسب، در جای مناسب قرار گرفته است؛ اولی کوشش او و دومی تقدیر او بوده است. کوشش بی بدیل او عبارتست از تسلطی که روی دو طرف دارد، یعنی هگل و ملاصدرا. هیچ کس از معاصرانش از مشروط تا دوره خودش، چنین تسلط جامعی بر اساس امکانات روزشان، نداشتند. اگرچه می‌دانیم در فلسفه اسلامی، مطهری شاگرد علامه است منتها ظهوراتی در تالیفاتش دارد که خبر از قوت او در فلسفه اسلامی دارد، نظیر شرح منظومه و دروس اسفار و.. کم نظیر است. در غرب هم بر اساس بضاعت روز، کامل خوانده است. امروز نیز کسی می‌تواند راه مطهری را بسط و عمق بخشد که چنان سلوکی کرده باشد. هم در فلسفه اسلامی به نحو طلبگی و با ممارست و هم در فلسفه مغرب زمین. دور نیست.

به عنوان حسن ختام، نقل قولی دیگر از مطهری در باب جایگاه هگل می‌آوریم تا کشش این متاله صدرایی به هگل بهتر آشکار شود: «هگل که فلسفه‌اش واقعاً فلسفه است، روی شالوده‌ای که ریخته است، تکامل را توجیه می‌کند و چنانچه کسی فلسفه او را بپذیرد ناچار است که تکامل را به عنوان یک اصل کلی در جهان قبول کند».

(مطهری، ۱۳۸۹، نقدی بر مارکسیسم: ۵۵). البته این عبارات، حاکی از نحوی مبنای معرفت‌شناختی است که خود این امر نیز، دلالت دیگری بر خروج مطهری از یک سویه نگری (یا به قول علامه رئالیسم) رایج در سنت متأخرین فلسفه اسلامی و پذیرش دیگری چونان مبنایی فلسفه خیز است که چنین پذیرشی شرط بنیادین گفت‌وگو است.

این تحقیق می‌تواند الگو یا درآمدی باشد برای کلان پروژه «هگل ایرانی» که در آن، کیفیت و نحوه مواجهه اندیشمندان معاصر ایرانی را که با اغراضی گوناگون به

سراغ هگل رفته‌اند، با هگل بررسییم و ازین رهگذر پرسش «نسبت ما و غرب» که پیوندی ناگسستنی با مساله «پرسش از موقف خود» دارد را دوباره مطرح سازیم و قدری بیشتر به امکان و شرایط «گفت‌وگو-به-مثابه-تفکر» بیندیشیم. زیرا گفت‌وگو تنها راه تفکری است که در پی بعیدترین امر است: آنگاه که دو آینه را در برابر هم قرار می‌دهیم، عدد تصاویر انعکاسی راه به نامتناهی می‌برد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله بن علی، (۱۳۹۴). دانش نامه اعلایی، چاپ اول، تهران: نشر مولی.
۲. زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۹۷). بدایع الحکم، ج ۱، چاپ اول، قم: نشر بوستان کتاب.
۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). شرح مبسوط منظومه. دوره ۴ جلدی، چاپ پنجم. تهران: انتشارات حکمت.
۴. _____ (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۵ و ۶ و ۹ از مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
۵. _____ (۱۳۸۷). شرح منظومه، ج ۱ و ۲ از مجموعه آثار. قم: انتشارات صدرا.
۶. _____ (۱۳۸۹). علل گرایش به مادی گری، چاپ سی و سوم، قم: انتشارات صدرا.
۷. _____ (۱۳۸۹). نقدی بر مارکسیسم، چاپ هفتم، قم: انتشارات صدرا.
۸. _____ (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ تا ج ۴، چاپ پانزدهم، قم: نشر صدرا.
۹. _____ (۱۳۹۵). شرح منظومه، چاپ ۲۲، قم: انتشارات صدرا.
۱۰. _____ (۱۳۹۹). درس های الهیات شفا، دوره دو جلدی. چاپ اول، قم: نشر صدرا.

المستخلفات

تحقيق وتحليل رأى آية الله جوادى آملى

فى "التعبير الاستعارى" وعلاقته بـ "أنواع القياس المختلفة"

علي مدبر إسلامي / عضو هيئة تدريس وأستاذ مساعد في معهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية،
مكتب الدعاية الإسلامية في حوزة قم العلمية (مدرسة أبحاث الثقافة ومعرفة القرآن.
السيدة ليلي صالحى / خريج المستوى الرابع من مركز التعليم العالي المعصومية عليه السلام.

خلاصة

واعتبر آية الله جوادى آملى في تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم التي ذكر فيها مثلاً محدداً، أن تعبير الآية "استعارة" بالنسبة لذلك المثال؛ وليس "تحديداً وحسراً" ونتيجة لذلك يمتد الحكم المذكور في الآية إلى حالات مماثلة. هذا النوع من التفسير (تفسير بعض تعابير القرآن على سبيل الاستعارة)، مع التأكيد على الطبيعة المعرفية والواقعية لتعابير القرآن، يؤدي إلى تغيير في رؤية المفسر لنطاق القرآن. المعاني، وبالتالي الأسباب، سيصبح قرأناً أوسع في القضايا الفردية والاجتماعية، وبما أن وجهة النظر "الاستعارة" مرادفة لـ "أنواع القياس المختلفة"، فإن هذا المقال بعد تحليل هذا الرأي، يبحث في علاقته بالمفاهيم المذكورة، وخلص إلى أن نسبة التعبير الاستعاري إلى أنواع القياس المختلفة هي كما يلي: ١. أنه ليس نوعاً من القياس، لأنه في التعبير الاستعاري ليس هناك تخصيص للسبب ٢. ولا يختلف عن قياس الاستدلال بالاستدلال المحدد، أي نفس القياس مع استنباط الخصوص والتهذيب للمنة المحددة ٣. لا علاقة لها بالقياس الافتراضي (القياس الاستدلالي بالاستدلال الافتراضي والقياس على استقراء الخصوصية ومراجعة المناط المفترضة)

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: الإعراب الاستعاري، الاستمرار والتكيف، المقارنة، منسوس الأعلى، مستطب الأعلى، إلغاء الحرف، مراجعة مناة.

التفسير الحضارى لوظائف عقيدة «المكنت» القرآنية فى ضوء العقلانية الوحي

أيوب زارع الخفرى / طالب دكتوراه فى قسم التاريخ والحضارة الإسلامية جامعة طهران ومحاضر فى المعهد
العالي لتفسير الإسراء فى طهران، إيران.

محمد النصيرى / أستاذ مشارك بجامعة طهران، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، طهران، الجمهورية
الإسلامية الإيرانية.

رمضان رضائى / أستاذ مشارك بجامعة طهران، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، طهران، الجمهورية
الإسلامية الإيرانية.

جواد اسحاقیان / أستاذ مساعد بجامعة طهران، كلية القرآن والنصوص، طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

خلاصة

إن إظهار القدرة الحضارية لتعاليم القرآن الكريم هو أحد الأهداف العلمية لاختيار هذا الموضوع. فى الأساس، الحضارة ظاهرة إنسانية تتشكل على أساس العقلانية الجماعية والحكمة المنبثقة من مجال الفكر والعلوم الإنسانية لتلك الحدود وتلك المنطقة، والتي تلعب دوراً كبيراً فى انحياز العلاقات الإنسانية فى ذلك المجتمع. إذا تشكلت حضارة بعيدة عن العقلانية الصحيحة، فسوف تتسبب فى أضرار جسيمة للبشر والعلاقات الإنسانية، فالحضارة التي تتشكل على أساس العقلانية الصحيحة ستوفر الأساس لنمو وتطور البشر والعلاقات الإنسانية على المستوى الكلي... ولكل حضارة حسب أسسها النظرية مستوى من العقلانية، وبطبيعة الحال فإن نموذج العقلانية فى كل حضارة خاص بتلك الحضارة ومختلف عن الحضارات الأخرى، ولذلك يعتبر اكتشافه وتفسيره علمياً، فهو اللازمة لإجراء مثل هذه الأبحاث. يسعى هذا المقال، بالمنهج الوصفي

التحليلي على أساس العقلانية المنزلة، إلى الإجابة على سؤال: ما هو التفسير الحضاري لوظائف عقيدة "المكّن" في القرآن الكريم في ضوء القرآن المنزل؟ العقلانية؟ النتائج من هذا التحقيق: خلق أرضية مناسبة لخلق الوحدة مع خلق هوية واحدة في ضوء العقلانية المكشوفة، وتنظيم العلاقات الإنسانية في ضوء العقلانية المكشوفة، وترسيخ المشهور وتوسيعه في ضوء العقلانية المكشوفة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التقديم، الحضارة، المكنت، العقلانية الوحي.

تحليل و دراسة العلاقة الخارقة للطبيعة بين أفعال الإنسان و الظواهر البيئية

(مع التركيز على وجهة نظر آية الله جوادى آملى)

على قدردان قراملكى / أستاذ مساعد في كلية اللاهوت و العلوم الإسلامية بجامعة تبريز.

محمد حسن قدردان قراملكى / ستاذ معهد أبحاث الثقافة و الفكر الإسلامى. قم. ايران.

خلاصة

وقد تحدثت بعض النصوص الدينية عن العلاقة بين بعض أفعال الإنسان والظواهر البيئية، والتي لا يمكن تفسيرها بطريقة عادية وبالمعرفة الطبيعية والتجريبية. بالنظر إلى قانون السببية وتأكيد الدين على العقلانية، فمن الضروري دراسة العلاقة بين أفعال الإنسان والمؤثرات البيئية ونوعية آثار هذه الأفعال، لذا فإن الغرض من هذا البحث هو توضيح معقولية العلاقة بين بعض تصرفات الإنسان والبيئة في المظهر وبطريقة طبيعية، يعتبرون غير مرتبطين. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، قام مؤلف المشكلة في هذا البحث بجمع المعلومات اللازمة للبحث مع البحث المكتبي وقام بشرح وتحليل المشكلة وأقسامها الفرعية بالتحليل العقلاني والسرد والتحليل المقارن والنقدي. وفي هذا البحث تأكيداً على رأي آية الله الجوادى الأملى، تم توضيح أن أفعال الإنسان، بالإضافة إلى التأثيرات الطبيعية والعادية، ممكنة أيضاً بطرق خارقة وغير طبيعية في عالم الطبيعة، وقد تحقق هذا التأثير أيضاً. إن الصور الباطنية لأفعال الإنسان والنفس المجرد و غير المادية والرغبة والإرادة الإلهية هي من الأسباب والعوامل الروحية والخارقة للطبيعة التي تؤثر على البيئة بعد أفعال الإنسان وتسبب ظهور التأثيرات البيئية الطبيعية.

الكلمات المفتاحية: الاتصال الخارق، تأثير أفعال الخير والشر، التأثير الخارق، العلاقة

بين أفعال الإنسان والبيئة، آية الله جوادى آملى.

تحليل ودراسة موضوعية وتشابه الحياة الآخرة مع الحياة الدنيا من وجهة نظر

صدر الملاحين رواه آية الله الجوادى الآملى

أحمد أمدادي / أستاذ مساعد، قسم التربية، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران A.emdadi@cfu.ac.ir

خلاصة

من أهم المبادئ الإسلامية مسألة البعث، ومن المسائل المهمة في نوعية البعث هل هو روحي أم جسدي، وهو له أنصار من منكرين إلى عقلاء أو وضعيين. إن أحد أهم التحديات في القيامة الجسدية هو هوية الأبدية وموضوعيتها. هدف البحث الحالي الذي أجري بجمع بيانات البحث الوثائقي والمكتبي وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي هو شرح ووصف منهجي الموضوعية والمشابهة في العلاقة بين الحياة الآخرة والحياة الدنيا وتحليلها مشهد صدر الملاحين الشيرازي مع الرواية آية الله جوادى آملی (سد زالة) في هذا التحدي. وسؤال البحث هو: ما مدى توافق الآخرة مع الأبدية الدنيوية، وما هو الرأي النهائي لصدور مطالحين الشيرازي - مع اختلاف مضمون النصوص؟ وتشير النتائج إلى أن المرحوم صدر المطلحين يثبت باستخدام مبادئه الفلسفية في الحكمة المتعالية أنه كما تختلف أحكام الدنيا وصفاتها عن الآخرة، فإن الخلود في الآخرة يختلف عن الخلود في هذه الدنيا. كونك إنسانا فالموضوعية ثابتة ومبررة، وإذا كان القصد هو الحفاظ على جسم عنصري في الحياة الآخرة، فإن الموضوعية مستحيلة، ولكن التماثل بين الحياة الآخرة والحياة الدنيا سيكون ثابتا، وآية الله جوادى آملی أيضا أوضح العلاقة بين الروح والجسد، وعبر عن إحدائيات الآخرة والعقلانية، كما تؤكد قيامة الجسد على نفس النتيجة التي توصل إليها الصدرائى.

الكلمات المفتاحية: صدر الملاحين، جوادى آملی، الهوية، الموضوعية، المثلية الجنسية، الجسد الآخروي، الجسد الدنيوي.

كيفية تَكُونُ المعرفة العرفانية من النصوص الدينية

على فضلى / أستاذ مساعد بقسم عرفان لمعهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامى. قم. إيران.

خلاصة

كيف نشأ العرفان الإسلامى من الكتاب والسنة وأصبح معرفةً نظريةً وعمليةً في بنية علمية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى تحليل الدين من وجهة نظر عرفانية. و من هذا المنطلق يمكن القول إن للدين ثلاثة مجالات: الشريعة والطريقة والحقيقة، وهذه المجالات لها تفاسير عديدة، أشهرها تفسير سعيد الدين الفرغانى وأتباعه. حيث ذكروا أن الشريعة ترتبط بالأحكام التكليفية، والطريقة ترتبط بدقائق السلوك، والحقيقة ترتبط بالحقائق التوحيدية. وكما أن فقه الأحكام ضروري للوصول إلى مقاصد الشريعة، كذلك فقه القلوب ضروري للوصول إلى مقاصد الطريقة، وفقه المعارف ضروري للوصول إلى مقاصد الحقيقة. ويرى هؤلاء الأعلام أنه كما أن فقه الأحكام يحتاج إلى فهم واجتهاد تكليفي، كذلك يحتاج فقه السلوك إلى فهم واجتهاد سلوكي، وفقه المعارف يحتاج إلى فهم واجتهاد شهودي. إن العرفاء وبناء على أساس الفهم السلوكي للطريقة - والذي هو نتيجة الاجتهاد السلوكي - قاموا بتجاربهم السلوكية، كما أنهم وانطلاقاً من فهمهم الشهودي للحقيقة - والذي هو نتيجة الاجتهاد الشهودي - قاموا بتجاربهم العرفانية. و بعد هذه العملية قاموا من خلال العقل بتوصيف تلك التجارب وتبيينها وتفسيرها وتنظيمها، حيث كانت نتيجة هذا التنظيم والترتيب حصول العرفان العملي، وكانت نتيجة تنظيم القضايا الشهودية حصول العرفان النظري، ولكل

من هذين العِلَمَين (أي العرفان النظري والعرفان العملي) موضوعه ومسائله الخاصة به. وعلى هذا الأساس يمكنُ تصوُّيرُ عمليةِ تَكَوُّنِ العلومِ العرفانيةِ من النصوصِ الدينية.

الكلمات المفتاحية: الشريعة، الطريقة، الحقيقة، الفهم السلوقي، الفهم الحدسي، التجربة السلوقية، التجربة الحدسية، الفكر، التصوف.

دراسة مقارنة للهوية والخصائص المعرفية من وجهة نظر الملا صدرا وعلم

النفس المعرفي

انبياء عالمي / طالب دكتوراه في جامعه المصطفى العالميه

السيد آصف الاحساني / دكتوراه في الفلسفه من الجامعه المصطفى العالميه

السيد احمد الغفاري / استاذ مساعد في قسم الفلسفه الاسلاميه في معهد الحكمة و الفلسفه في ايران.

خلاصة

البحث الحالي يهدف إلى دراسة المعرفة من منظور الحكمة المتعالية وعلم النفس المعرفي باستخدام الأسلوب الوصفي التحليلي، وتم تنفيذه بغرض الإجابة على السؤال الرئيسي: كيف يظهر المعرفة في مذهب صدرا وعلم النفس المعرفي، وما هي السمات المتطابقة وغير المتطابقة بينهما؟ تعتبر المدرسة صدرا المعرفة تقسيمها إلى وجودية وحصولية وفقاً لنظرتها الإنسانية الخاصة وأبعاد وجود الإنسان. فإلى جانب الجانب الفيزيائي للمعرفة، تتحدث أيضاً عن جوانب غير فيزيائية وروحانية لها. من ناحية أخرى، في علم النفس المعرفي، يتم الإشارة فقط إلى الجانب الفيزيائي للمعرفة، ويتم التركيز على تحليل هذه المسألة باستخدام الأساليب التجريبية والتي تتوافق مع هياكل تجربة الإنسان. في حكمة المتعالية، يُعتبر العقل والحس أدواتاً للمعرفة، وتُرى المعرفة الحقيقية للإنسان متأثرة بالاتحاد مع العقل النشط والتوافق مع المفاهيم الوجودية. بينما في علم النفس المعرفي، يُعتبر الحواس الخمسة هي أدوات المعرفة التي تتعلق بالجهاز العصبي للإنسان، بما في ذلك الوعي والانتباه والذاكرة واللغة واتخاذ القرارات. على الجانب الآخر، يُستخدم الخيال في حكمة المتعالية كأداة لخلق العالم وللتواصل مع عالم الخيال، الذي يفوق الجانب الفيزيائي. بينما في علم النفس المعرفي، يُعتبر الخيال مجرد عملية للنظام العصبي لإنشاء الصور في الدماغ. علاوة على ذلك، يولي علم النفس المعرفي اهتماماً أكبر لفعالية المعرفة

ومكانتها في السلوك البشري، بينما يتم التركيز أقل في حكمة المتعالية على هذا الجانب.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، الحكمه المتعاليه، علم النفس المعرفى، التجرد، اتخاذ و الحافظه.

تماثل الزمن مع معنى الحياة فى مواجهة الحياة الأخلاقية فى فلسفة الملا صدرا

فرانجيس براز/ حصل على الدكتوراه فى الفلسفة المقارنة من جامعة قم.

نفيسة ساطع/ أستاذ مشارك، قسم الفلسفة، جامعة قم، إيران.

خلاصة

إن القضية المركزية للمقال هي دراسة العلاقة بين المفاهيم الثلاثة للزمن والحياة والحياة الأخلاقية، والهدف هو الإجابة على سؤال ما هي العلاقة الفلسفية بين هذه المفاهيم الثلاثة؟ وقد جرت في هذا المقال محاولة إثبات بالطريقة الوصفية التحليلية أن العلاقة بين الزمن ومعنى الحياة لا يمكن تحليلها وتفسيرها إلا في الزاوية الثالثة وهي الحياة الأخلاقية. لأن حقيقة الإنسان ليست إلا الوجود، وكل صفات الكمال هي طريقة للوجود، ولكن جوهر الوجود، فكلما كان الوجود أقوى وأنبل، ارتفعت صفات الكمال، كما أن الحياة الأخلاقية لها منهج وجودي، والإنسان كائن مائع ومتغير، وهو أنه بحركته الجوهرية يتحرك نظام واحد من الوجود إلى نظام أكمل لتحقيق هدف الإقصاء، أي الوصول إلى السعادة أو الفناء في حضرة الله. إن اكتساب الفضائل الأخلاقية على مر الزمن، وبما يتفق مع الحركة الأساسية للنفس الإنسانية على مر الزمن، هو جزء من الحياة الأخلاقية، والحياة الأخلاقية هي نفس الفترة الزمنية التي تكون في الحياة، قصيرة أحيانا وطويلة أحيانا أخرى؛ يتم استخدامه لتحقيق الهدف واكتساب الفضائل الأخلاقية لتجمله والوصول إلى الهدف؛ ونتيجة لذلك، فإن الوقت ضروري لاكتساب الهدف من الحياة أو معنى الحياة.

الكلمات المفتاحية: الحركة، الزمن، الحياة الأخلاقية، معنى الحياة.

تحليل مقارن للقانون والأخلاق في فكرة الحكمة المتعالية مع مدارس القانون

الطبيعي والوضعية القانونية

محمود حكمت نيا/ أستاذ الفقه والقانون بمعهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي. قم.
مهدي زارع (الكاتب)/ باحث دكتوراه، كلية القانون، فرع القانون العام جامعة طهران.

خلاصة

لقد كانت العلاقة بين معرفة القانون والأخلاق محور اهتمام المفكرين في المدارس الفلسفية منذ زمن طويل. وفي العصر الحديث، وبسبب التغيرات التي أحدثتها عصر النهضة وظهور فصل جديد من حقوق الإنسان، أصبح هذا الأمر أكثر أهمية. إن مدارس القانون الطبيعي والوضعية القانونية، التي تضع نظريات لأسس حقوق الإنسان الغربية، لكل منها رأي حول التفاعل بين الأخلاق والقانون. للحكمة المتعالية رؤية شاملة في هذا المجال. يمكن العثور على أوجه التشابه والاختلاف بين المدرسة الكلاسيكية والحديثة للقانون الطبيعي مع الحكمة المتعالية في مجال العلاقة بين معرفة القانون والأخلاق. وأهم هذه التشابهات هو تمسك الطرفين بالمبادئ الأخلاقية الثابتة في الشرع والاعتراف بوجود ارتباط بين هذين العلمين. يحاول هذا البحث الإجابة على سؤال مفاده أنه في فكر الحكمة المتعالية وأسس حقوق الإنسان في الغرب (وخاصة مدارس القانون الطبيعي والوضعية القانونية)، ما هي نسبة المعرفة بالأخلاق والقانون؟ وترتكز فرضية هذا البحث على أن القانون الطبيعي يؤمن بوجود قوانين ثابتة في نظام الطبيعة ويعتبره خارج نطاق الاتفاق التعاقدي ويؤسس حقوقه على تلك القوانين. بالإضافة إلى اعتبار القوانين إلهية، تؤمن الحكمة المتعالية أيضاً بعدم قابلية المبادئ الأخلاقية للتغيير في النظام البشري، ومثل القراءة الحديثة للحقوق الطبيعية، فإنها تشير إلى العقل كأحد مصادر قياس وتلقي هذه المبادئ الثابتة ومثل القراءة الكلاسيكية للقانون الطبيعي، فهي تعتبر القانون الإلهي الشامل للأخلاق والقانون هو يفلح الإنسان. يعتمد

هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي وبالاغتماد على المصادر المكتبية.
الكلمات المفتاحية: العلاقة بين القانون والأخلاق، الحقوق الأساسية، فلسفة القانون،
الحكمة المتعالية، القانون الطبيعي، الوضعية القانونية، الشريعة الإسلامية.

هيجل الإيراني؛ تقرير ووصف الحوار بين الشهيد مطهري وهيجل

علي تشافوشي / طالب ماجستير، جامعة الشهيد بهشتي، كلية الآداب، قسم الفلسفة، طهران، إيران.

سيد محمد تقي تشافوشي / أستاذ مساعد بقسم الفلسفة الغربية، معهد أبحاث العلوم الإنسانية

والدراسات الثقافية .معهد بحوث الدراسات الغربية والعلوم.

نصر الله حكمت / أستاذ قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة الشهيد بهشتي.

خلاصة

لقد مر أكثر من قرن منذ أن التقى الإيرانيون بفكر هيجل وتعرفوا عليه. خلال هذه الفترة، طرأت تغييرات عديدة على الطريقة التي نشير بها "نحن" الإيرانيين إلى هيجل، لذلك، بعد كل هذه الابحاث والترجمات لكتابات هيجل وقراءات هذه الكتب، يجب أن نبدأ بتقييم وحكم على الارتباط والعلاقة التي تربطنا بهيجل؛ ولنسأل: هل تمكنا من امتلاك هيجل فكرياً بعد كل هذا؟ بمعنى آخر، بين تقاليد التفسير المختلفة لهيجل، مثل اليمين واليسار، والشبان والشيخ، والإنجليزية والفرنسية، وما إلى ذلك هل يمكن الحديث عن هيجل الإيراني أو الإيراني الإسلامي؟ ثمة أدوات نظرية مختلفة للإجابة على هذا السؤال، من أهمها دراسة فكر هيجل في سياق وتقاليد الفلسفة الإسلامية. وبما أن اجواءنا الفكرية السائدة في هذين القرنين كانت صديراً، فإن مثل هذه القراءات جرت بشكل رئيسي في اطار الحكمة المتعالية، لذلك ركزنا عملنا على قياس وتقييم مدى ثقل قراءات صدر الهيجل.

الشهيد مرتضى مطهري هو أحد المفكرين المعاصرين للمدرسة الصدرائية، الذي رحب بهيجل في مؤلفاته وقرء وانتقد هيجل بمبادئ الحكمة المتعالية. لذلك فإن مطهري هو من المفكرين الذين يعتبر تقريرهم ووصف مواجعتهم مع هيجل ضروريان لتحقيق الهدف المذكور، وفي هذا العمل نسعى إلى تلبية هذه الضرورة حتى تتمكن من إجراء تقييم دقيق لأحد أهم التفسيرات الصدرائية لهيجل أو بالأحرى قراءة هيجل

في سياق الحكمة المتعالية وشرح أحد جوانب هذا المشروع البحثي حول "هيغل الإيراني". المنهجية المتبعة في هذا البحث ليست مقارنة ولا تقريراً نقدياً، بل أنها تركز أكثر على كتابات مطهري وعلى نوعية مواجهته مع هيغل، أو كما يقول العنوان: تقرير ووصف الحوار بين مطهري وهيغل.

الكلمات المفتاحية: هيغل الإيراني، قراءة مطهري لهيغل، هيغل، الملا صدرا، مطهري، الحوار، المثالية الألمانية

Iranian Hegel; Report and description of Shahid Motahari's dialogue with Hegel

Seyyed Mohammad Taqi Chawoshi ¹

Ali Chavoshi ²

Nasrullah Hekmat ³

More than a century and a half has passed since Iranians became familiar with Hegel's thought. In this one and a half century, the way "we" Iranians refer to Hegel has undergone changes, therefore, after all this Hegel research and translation and reading, we should start an analysis of the relationship we have made with Hegel and ask; Have we been able to make Hegel our own after all this? In other words, is it possible to mention an Iranian or Iranian-Islamic Hegel among the various interpretation traditions of Hegel, such as right and left, old and young, English and French, etc. To answer this question, there are various theoretical tools, one of the most important of which is the study of Hegel's thought in the context and tradition of Islamic philosophy. Since our dominant intellectual atmosphere in these two centuries has been Sadrai, such readings mainly occurred in the context of Mulla Sadra's philosophy, so we focused our work on measuring and evaluating the weight of Sadrai's readings of Hegel. Morteza Motahari is one of the contemporary thinkers of the Sadra tradition, who, in addition to his works, discussed Hegel and read and criticized Hegel with the principles of Mulla Sadra's philosophy. Therefore, Motahari is one of the thinkers whose report and description of his encounter with Hegel is necessary to achieve the mentioned purpose, and in this work, we seek to fulfill this necessity in order to be able to make an accurate assessment of one of the most important interpretations of Sadra's Hegel. And our readings of Hegel should reach the context of Mulla Sadra's philosophy and explain one of the major aspects of the "Iranian Hegel" project. The author's approach to the subject is neither a comparative research nor a critical report. The focus of this research is limited to Motahari's works and on the quality of Motahari's encounter with Hegel, or as stated in the title: report and description of Motahari's conversation with Hegel.

Key words: Iranian Hegel, Motahari's reading of Hegel, Hegel, Mulla Sadra, Motahari, conversation, German idealism.

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

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

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

Proportionality of the relationship between rights and ethics in the attitude of Transcendent theosophy and schools of natural law and legal positivism

Mahmoud Hekmat-Nia ¹

Mehdi Zare ²

The connection between the knowledge of law and ethics has long been the focus of thinkers in philosophical schools. In modern times, due to the changes caused by the Renaissance and the emergence of a new chapter of human rights, this matter has become more important. The schools of natural law and legal positivism, which theorize the foundations of Western human rights, each have an opinion on the interaction of ethics and law. Transcendent theosophy has a comprehensive view in this field. Similarities and distinctions can be found between the classical and modern school of natural law with transcendental wisdom in the field of the relationship between the knowledge of law and ethics. The most important of these similarities is the adherence of each of the two groups to fixed moral principles in law and the recognition of the existence of a connection between these two sciences. This research tries to answer the question that in the thought of transcendental wisdom and the foundations of human rights in the West (especially the schools of natural law and legal positivism), what is the ratio of the knowledge of ethics and law? The hypothesis of this research is that natural law believes in the existence of fixed laws in the system of nature and considers it beyond the contractual agreement and bases its rights on those laws, In addition to considering laws as divine, transcendental wisdom also believes in the immutability of moral principles in the human system, and like the modern reading of natural rights, they refer to reason as one of the sources of measuring and receiving these immutable principles. And like the classical reading of natural law, it considers the divine law, which is comprehensive of morals and rights, to redeem man. This research is based on analytical-descriptive method and based on library sources.

Key words: the relationship between law and ethics, fundamental rights, philosophy of law, Transcendent theosophy, natural law, legal positivism, Islamic law.

1. Professor of Fiqh and Law Department of Islamic Culture and Thought Research Institute. (dr.hekmatnia@yahoo.com).

2. PhD researcher, University of Tehran, field of public law.zarea1365@chmail.ir

Correspondence of time with the meaning of life in the face of moral life in Mulla Sadra's philosophy

Frangis Braz ¹

Nafisa Saat ²

The main problem of the article is to examine the relationship between the three concepts of time, life and moral life, and the goal is to answer the question, what is the philosophical relationship between these three concepts? In this article, it has been tried to prove with the descriptive and analytical method that the relationship between time and the meaning of life can be analyzed and explained only in the third angle, which is moral life. Because the truth of man is nothing but existence and all perceptive attributes are a way of existence, but the essence of existence, the stronger and more noble the existence, the higher the perceptive attributes will be. Also, moral life has an ontological approach. And man is a fluid and changing being. It is that one order of existence goes towards a more complete order with its essential movement to reach the goal of elimination, that is, to reach happiness or destruction in the presence of God. Acquiring moral virtues over time and in accordance with the essential movement of the human soul over time is a part of moral life, and moral life is the same period of life; sometimes short and sometimes long; It is used to achieve the goal and acquire moral virtues to beautify it and achieve the goal; Consequently, it takes time to gain purpose or meaning in life.

Key words: Movement, Time, Aspect of moral life, Meaning of life.

1. Graduated with a PhD in Comparative Philosophy from Qom University. f_baraz@yzhoo.com.
2. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Qom.

Comparative study of identity and cognitive characteristics from the perspective of sadra and cognitive psychology

Anbia Alimi ¹

Sayed Asif Ehsani ²

Sayed Ahmad Ghafari ³

The research aims to investigate cognition from the perspective of transcendental wisdom and cognitive psychology with a descriptive-analytical method and is an answer to the main question that "cognition in the Sadrai school and cognitive psychology, what identities and features are compatible or incompatible". Beyond the physical dimension of cognition, Sadra paid attention to other dimensions of human existence that are related to cognition, and by dividing cognition into presence and acquisition, he gave it an abstract dimension and argued. He proves the immunity of science and human knowledge. In cognitive psychology, only the physical dimension of cognition is mentioned, and this problem is analyzed from the physical method and paying attention to human experiential structures. Transcendental wisdom considers sense, heart, intellect, and the Qur'an to be the means of cognition, and the true knowledge of man is connected to revelation. Cognitive psychology considers the means of cognition to be only the five senses, which are related to the human nervous system. Consciousness, attention, language memory and decision-making are among the issues related to cognition. In the transcendental wisdom, imagination, while being a foundation for the creation of reason, is used in later stages as a tool to connect to the world of imagination, which has a dimension beyond the physical dimension; But in cognitive psychology, imagination is only a process of the nervous system to create images in the.

Key words: Cognition, Hikmat e motaaliya, cognitive psychology ,Immaterial

1. Ph.D. student in the al Mustafa international University.

2. Ph.D. of Philosophy from the al Mustafa International University.

3. translates to "Assistant Professor in the Department of Islamic Philosophy at the Institute for Wisdom and Philosophy in Iran.

The Process of the Establishment of the Knowledge of Mysticism from Religions Texts

Ali Faḍlī¹

Abstract

How did Islamic knowledge arise from the Qur'an and Sunnah and become theoretical and practical knowledge in a scientific structure? The answer to this question requires analyzing religion from a mystical point of view. From this standpoint, it can be said that religion has three areas: Sharia, method, and truth. These areas have many interpretations, the most famous of which is the interpretation of Sa'id al-Din al-Farghani and his followers. They stated that the Sharia is linked to the obligatory rulings, the method is linked to the subtleties of behavior, and the truth is linked to the monotheistic truths. Just as the jurisprudence of rulings is necessary to reach the goals of Sharia, so the jurisprudence of hearts is necessary to reach the goals of the method, and the jurisprudence of knowledge is necessary to reach the goals of truth. These scholars believe that just as the jurisprudence of rulings requires obligatory understanding and diligence, so the jurisprudence of behavior requires behavioral understanding and diligence, and the jurisprudence of knowledge requires witnessing understanding and diligence. The mystics, based on the behavioral understanding of the method - which is the result of behavioral diligence - carried out their behavioral experiments, and based on their witnessing understanding of the truth - which is the result of witnessing diligence - they carried out their mystical experiments. After this process, they described, clarified, interpreted and organized those experiences, through reason, as the result of this organization and arrangement was the achievement of practical knowledge, and the result of organizing the witness issues was the achievement of theoretical knowledge, and each of these two sciences (i.e. theoretical knowledge and practical knowledge) has its own topic and issues. On this basis, the process of the formation of mystical sciences from religious texts can be depicted.

329

Keywords: Shariat, Tariqat, Haghighat, Spiritual wayfaring understanding, Intuitive understanding, Spiritual wayfaring experience, Intuitive experience, Intellect, Mysticism.

1. Assistant Professor of Islamic Research Institute for Culture and Thought, Qom, Iran. fazliamoli99@yahoo.com.

**Analyzing and examining the objectivity and similarity of the afterlife
with the worldly life from the point of view of Sadr al-Maltahin
Narrated by Ayatollah Javadi Amoli**

Ahmad Emdadi ¹

Sa'ed resalati²

One of the most important Islamic principles is the issue of resurrection, and one of the important issues in the quality of resurrection is whether it is spiritual or physical, which has supporters from deniers to rational or revelatory positivists. One of the most important challenges in physical resurrection is the identity and objectivity of eternity. The aim of the current research, which was conducted by collecting documentary and library research data and using the analytical-descriptive method, is to explain and describe the two approaches of objectivity and likeness in the relationship between the afterlife and the worldly life and the analysis of Sadr al-Maltahin Shirazi's landscape with narration. Ayatollah Javadi Amoli - Dam Zaleh - is in this challenge. The question of the research is, what is the compatibility of the afterlife with the worldly eternity, and what is the final opinion of Sadrul Matalhin Shirazi - considering the difference in the content of the texts? The findings indicate that the late Sadr al-Matallahin proves by using his philosophical principles in his transcendental wisdom that just as the rules and attributes of this world are different from the hereafter, so are the eternity in the hereafter different from the eternity in this world. Being a human being, objectivity is fixed and justified, and if the intention is to preserve an elemental body in the afterlife, objectivity is impossible, but the sameness between the hereafter and the worldly life will be fixed, and Ayatollah Javadi Amoli also explained the relationship between the soul and the body and expressed the coordinates of the afterlife and rationality. The resurrection of the body emphasizes the same finding of Sadraei.

Key words: Sadr al-Maltahin, Javadi Amoli, identity, objectivity, homosexuality, otherworldly body, worldly body.

1. Assistant Professor, Department of Education, Farhangian University, Tehran, Iran. A.emdadi@cfu.ac.ir.
2. PhD in the theoretical foundations of Islam; University of Islamic Education, Qom.

Analyzing and examining the supernatural connection between human actions and environmental phenomena (with emphasis on Ayatollah Javadi Amoli's point of view)

Ali Ghadrddan Ghramaleki¹

Mohammad Hasan Ghadrddan Ghramaleki²

Some of the religious texts have informed about the relationship between some human actions and environmental phenomena, which cannot be explained in a normal way and with natural and experimental knowledge. Considering the law of causality and religion's emphasis on rationality, it is necessary and necessary to examine the relationship between human actions and environmental effects and the quality of the effects of these actions, so the purpose of this research is to explain the reasonableness of the relationship between some human actions and the environment. In appearance and in a normal and natural way, they are considered unrelated. In order to achieve this goal, in this research, the author of the problem has collected the information needed for the research with library research and explained and analyzed the problem and its sub-sections with rational and narrative, comparative and critical analysis. In this research, emphasizing the view of Ayatollah Javadi Amoli, it was clarified that human actions, in addition to normal and normal effects, are also possible in supernatural and abnormal ways in the world of nature, and this effect has also been realized. The esoteric form of the embodiment of actions, immaterial soul and divine desire and will are among the spiritual and supernatural causes and factors that affect the environment after human actions and cause the emergence of natural environmental effects.

Abstracts

331 **Keywords:** Supernatural connection, the effect of good and evil actions, supernatural effect, the relationship between human actions and the environment, Ayatollah Javadi Amoli

1. Assistant Professor of Faculty of Theology and Islamic Sciences of University of Tabriz.
(a.ghadrddan@tabrizu.ac.ir)

2. Professor of the Research Institute for Islamic Culture and Thought.

The civilizational explanation of the functions of the Qur'anic doctrine of "Muknat" in the light of

Ayyub Zare Khafri¹

Mohammad Nassiri²

Ramadan Rezaei³

Javad Ishaqian⁴

Aim: To show the civilizational capacity of the teachings of the Holy Quran is one of the scientific goals of choosing this topic. **Necessity:** Basically, civilization is a human phenomenon that is formed on the basis of collective rationality and wisdom emanating from the field of thought and human sciences of that border and region, which plays a significant role in biasing human relations in that society. If a civilization is formed far from correct rationality, it will cause serious damage to human beings and human relations. A civilization that is formed based on correct rationality will provide the basis for the growth and development of human beings and human relations on a macro level. . According to its theoretical foundations, every civilization has a level of rationality, of course, the model of rationality in every civilization is specific to that civilization and different from other civilizations. It is considered, therefore, to discover and scientifically explain it, it is necessary to carry out such researches. **Method:** This article, with a descriptive-analytical method on the basis of revealed rationality, seeks to answer the question: What is the civilizational explanation of the functions of the doctrine of " Muknat " in the Qur'an, in the light of revealed rationality? **Results:** creating a suitable platform for creating unity with the creation of a single identity in the light of revealed rationality, regulating human relations in the light of revealed rationality, consolidating and expanding the famous in the light of revealed rationality.

Key words: Qur'an, submission, civilization, Muknat, revealed rationality.

1. Doctoral student of the Department of History and Islamic Civilization, University of Tehran and lecturer of the High Institute of Tafsir Isra' in Tehran, Iran. ayyobzare1365@gmail.com

2. Associate Professor, University of Tehran, Department of History and Islamic Civilization, Tehran, Islamic Republic of Iran.

3. Associate Professor, University of Tehran, Department of History and Islamic Civilization, Tehran, Islamic Republic of Iran

4. Assistant Professor, University of Tehran, Faculty of Quran and Texts, Tehran, Islamic Republic of Iran

Abstracts

Investigation and analysis of Ayatollah Javadi Amoli's view on "allegorical expression" and its relationship with "various types of analogy"

Ali Modbar Islami ¹

Sayyida Leila Salehi ²

Ayatollah Javadi Amoli, in his interpretation of some verses of the Qur'an in which a specific example is mentioned, considered the expression of the verse to be "allegory" regarding that example; not "determining and limiting" and as a result extends the ruling mentioned in the verse to similar cases. This kind of interpretation (interpretation of some expressions of the Qur'an as an allegory), while emphasizing the knowledge-giving and realistic nature of the Qur'an's expressions, causes a change in the commentator's view of the scope of the Qur'an's meanings and, consequently, causes explanations. It will become a broader Qur'an about individual and social issues, and since the view of "allegorical expression" is synonymous with "various types of analogy", this article after analyzing this view, examines its relationship with the aforementioned concepts. And he reaches the conclusion that the ratio of allegorical expression with different types of analogy is as follows: 1. It is not a type of analogy, because in allegorical expression there is no explanation of the cause. 2. It is not different from the analogy of inferential inference with definite inference, that is, the same analogy with the induction of particularity and refinement of definite manat. 3. It has nothing to do with hypothetical analogy (al-inferential analogy with hypothetical inference and analogy with the induction of particularity and revision of hypothetical manat).

Key words: allegorical expression, continuation and adaptation, analogy, Mansoos al-Ala, Mustabat al-Ala, cancellation of character, revisio

1 . Faculty member and assistant professor of the Islamic Science and Culture Research Institute, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary (Research School of Culture and Knowledge of the Qur'an). a.modabber@isca.ac.ir (author in charge)

2 . A graduate of level 4 of Masumieh Higher Education Center, peace be upon him.

Table of Contents

Investigation and analysis of Ayatollah Javadi Amoli's view on "allegorical expression" and its relationship with "various types of analogy"333

Ali Modbar Islami
Sayyida Leila Salehi

The civilizational explanation of the functions of the Qur'anic doctrine of "Muknat" in the light of332

Ayyub Zare Khafri
Mohammad Nassiri
Ramadan Rezaei
Javad Ishaqian

Analyzing and examining the supernatural connection between human actions and environmental phenomena (with emphasis on Ayatollah Javadi Amoli's point of view)331

Ali Ghadrddan Ghramaleki
Mohammad Hasan Ghadrddan Ghramaleki

Analyzing and examining the objectivity and similarity of the afterlife with the worldly life from the point of view of Sadr al-Maltahin Narrated by Ayatollah Javadi Amoli330

Ahmad Emdadi
Saed resalati

The Process of the Establishment of the Knowledge of Mysticism from Religions Texts329

Alī Faḍlī

Comparative study of identity and cognitive characteristics from the perspective of sadra and cognitive psychology328

Anbia Alimi
Sayed Asif Ehsani
Sayed Ahmad Ghafari

**Correspondence of time with the meaning of life in the face of moral life in
Mulla Sadra's philosophy327**

Frangis Braz

Nafisa Saat

**Proportionality of the relationship between rights and ethics in the attitude
of Transcendent theosophy and schools of natural law and legal
positivism326**

Mahmoud Hekmat-Nia

Mehdi Zare

**Iranian Hegel; Report and description of Shahid Motahari's dialogue with
Hegel325**

Seyyed Mohammad Taqi Chawoshi

Ali Chavoshi

Nasrullah Hekmat

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

A Scholarly-Research bi-quarterly Journal of Philosophy
Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences
Fifteenth Year , No 42, autumn 2023

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 Jawádi

Yadullah Yazdanpanah

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

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & Typesetting: Mahdi Ahmadi



Address: Isra' Journal, the Third Floor Isra' International Foundation of Revelatory Sciences

Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351

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

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