



فصلنامه گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

تاریخ فلسفه اسلامی

سال دوم/شماره ۶/ تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیر مسئول: دکتر رضا اکبریان

سر دبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

آنتونی شاکر (مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، دانشکده

علوم انسانی، دفتر مجلات تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

سامانه مجله: <https://hpi.aletaha.ac.ir/>

چاپ و صحافی: ایرانکهن

- فصلنامه از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در فصلنامه، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- فصلنامه در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

- فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود.
- چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد.
- کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است.
- لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود
- مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.
- سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد:
- ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.
- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
- مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.
- درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
- منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:
- الف) برای کتاب:** نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب؛** نام مترجم/ مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.
- ب) برای مقاله:** نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار.
- در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می‌شود.
- همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



فهرست مقالات

- ۵/ دیدگاه علامه جعفری در باب چیستی عمل و مواجهه آن با چالش‌های اصلی
علی‌گرای / حسن لاهوتیان / عبدالله نصری
- 39/ دین به مثابه قانون از منظر فیلسوفان مسلمان / محمدرضا اسدی
- ۷۱/ جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و
عملی / حمید مختاری / ابوالحسن غفاری
- ۹۵/ مختصات روش‌شناسی حکمت متعالیه / حسین عباسی / سید یدالله یزدان‌پناه
- ۱۱۷/ مسئله «شهود» از دیدگاه سهروردی و برگسون / اصغر سلیمی نوه / مهسا
شمس‌الدینی
- ۱۴۱/ بازکاوی اندیشه آیت‌الله جوادی آملی درباره انسان کامل و ارتباط آن با
خلافت الهی / علیرضا رضوانی

Allāma Jafari’s View on the Nature of Action and its Confrontation with the main Challenges of Causalism

Hasan Lahutian*

Abdullah Nasri**

Abstract

The philosophy of action is a trend in contemporary philosophy that has a close relationship with the fields of philosophy of mind, ethics and human sciences, and the pursuit of its issues about human action and what it is will have implications for the scientific and philosophical discussions of these different fields. Despite the extent of the discussion of action in the history of Islamic thought, the study of Allameh Jafari's works shows that few Muslim thinkers like him have analyzed human action in detail. Realizing the necessity of this discussion for human sciences, Allameh has followed this issue and during his discussions, he has examined the points that are important for the philosophy of action today. In Jafari's theory of action, action is introduced from the category of action (or, in other words, event) and its attribution to the human "I" has a special place. Also, Jafari considers the three components of will, decision and discretion as the means of "I" to realize action, among which the component of discretion is considered the most important component. Finally, the action is defined based on the causal relationship between these components with the human soul, psyche and body in such a way that the basic action is the movement of the soul and after that, the change in the psyche and then the nervous system of the body.

Keywords: Action, Allāma Jafari, Causalism.

*Ph.D. of Islamic Philosophy and Theology. E-mail: lahotian@gmail.com

**Professor at “Philosophy Department” of Allāma Tabātabāī University
(Corresponding author). E-mail: nasri_a32@yahoo.com

Received date: 2023.10.09

Accepted date: 2023.09.23

Extended Abstract

Introduction

The importance of human activism and the analysis of his actions are necessary for any thinker who wants to grasp deeper layers of human knowledge or to answer scientific issues surrounding him. In the history of philosophical thought, various philosophers have realized this necessity and have thought about action. This thought, whose history goes back to Aristotle, focused more on the principles of action and then especially on the issue of free will, rather than in the contemporary era, following the success of natural sciences in explaining natural phenomena and the ineffectiveness of human sciences in explaining human actions. Philosophical view of action found a different position. On the other hand, the prosperity of the problems of the philosophy of mind, including the problem of psycho-physical causality, along with the continuation of ethical research, made it necessary to address the questions surrounding action, so that the philosophy of action emerged as a weak trend in analytical philosophy. Of course, in this historical course, the discussions of continental philosophers in creating special attention to action should not be ignored.

Today, however, practice has found a special place in philosophical thought, and even according to the opinion of some researchers such as Bernstein, if we want to, a common theme has been found between analytical and continental philosophies and at least four important contemporary schools, namely Marxism, existentialism, pragmatism, and analytical philosophy, are centered around it. To summarize, that axis will be the concept of praxis and action. In all these schools, man is considered as an agent and the nature and context of human activity is taken into consideration. The discussion of action among Muslim philosophers did not remain limited to Aristotle's opinions, and with the expansion of philosophical anthropology in the space of Islamic thought, philosophizing around the issue of action continued. The topics of the types of verb and subject as well as the principles of action, perceptive powers of the self, practical and theoretical reason

and their relationship with the power of fear, as well as will and free will, which have been handed down from Farabi to Mulla Sadra and from him to today, require new and deep analyzes. It gives results about human action. On the other hand, other thinkers of Islamic sciences, especially theologians and fundamentalists, also analyzed the action and formed competing views for the philosophers' theories, in proportion to the relationship that human action and free will found with the issues of these sciences. Despite this scope of the discussion of action in the history of Islamic thought, the study of the works of Allameh Mohammad Taqi Jafari shows that few Muslim thinkers like him have analyzed human action in detail. Realizing the necessity of this discussion for human sciences, Allameh has followed this issue and during his discussions, he has examined the points that are important for the philosophy of action today.

Method

This research aims to infer Jafari's answer to the question of "what is action" and finally evaluate it based on the challenges of advancing contemporary theories

Findings

If we categorize the practical philosophy issues into the following four fundamental questions:

1. **What is action? (the question of what action is)**
2. What are the different descriptions of action related to action? (Problem of action identification)
3. How is the action explained? (the problem of explaining the action)
4. What is discretionary action? (issue of authority)

It can be said that Jafari's motivation for the discussion about action is the answer to the fourth question, which is the ancient issue of free will; But he correctly realized that this issue is closely related to our analysis of action, and this connection led him to a detailed discussion of the root of action, the principles of action, the effects and types of action, its cognitive and motivational factors, the relationship between the principle of causality and action and How scientific research is

carried out. These analyzes create the capacity to respond to the other three problems of practical philosophy to some extent. The first and third questions are the main questions that are intended in this research, and Jafari's answer to them will be deduced and then reviewed and possibly completed. However, in the course of research, the answer to the second question is not completely unnecessary, and we are somewhat dependent on its discussion to solve the main questions.

Conclusion

The question of what action is is the first and in some ways the most important question in the philosophy of action; The question is, what exactly do we mean when we do an action or see others doing it? Is the movement of body parts an action? Or is it just part of the action, such a movement? If so, what is the other part of the action?

The findings of the research are: from Jafari's point of view, action is the movement of the soul or self, which is a result of will and decision and is carried out under the supervision and control of self.

دیدگاه علامه جعفری در باب چیستی عمل و مواجهه آن با چالش‌های اصلی علی‌گرایی

حسن لاهوتیان*

عبدالله نصری**

چکیده

فلسفه عمل، گرایشی در فلسفه معاصر است که پیگیری مسائلی دربارۀ عمل انسان و چیستی آن، آورده‌هایی برای مباحث علمی و فلسفی این حوزه‌های مختلف خواهد داشت. پرسش از چیستی عمل اولین و از جهتی مهم‌ترین پرسش در فلسفه عمل است. سؤال آن است که دقیقاً به چه چیز عمل می‌گوییم و چه چیز آن را از یک رویداد طبیعی متمایز می‌سازد؟ با وجود گسترۀ بحث از عمل در تاریخ اندیشه اسلامی، مطالعه آثار علامه جعفری نشان می‌دهد کمتر متفکر مسلمانی مانند او به تحلیل مبسوط عمل انسان پرداخته است. علامه با دریافت ضرورت این بحث برای علوم انسانی، این موضوع را پی گرفته و در خلال مباحث خود، نکاتی را که برای فلسفه عمل امروز مهم است، بررسی کرده است. این پژوهش در صدد است پاسخ جعفری به پرسش از «چیستی عمل» را استنباط و درنهایت بر مبنای چالش‌های پیش روی نظریه‌های معاصر را ارزیابی کند.

در نظریۀ عمل جعفری، عمل از مقولۀ فعل -یا به تعبیری رویداد- معرفی می‌شود و انتساب آن به «من» انسانی جایگاه ویژه‌ای دارد. همچنین جعفری سه مؤلفۀ اراده، تصمیم و اختیار را وسایل «من» برای تحقق عمل میدانند که در میان آنها، مؤلفۀ اختیار مهم‌ترین مؤلفه محسوب می‌گردد. نهایتاً عمل بر اساس رابطه علی میان این مؤلفه‌ها با روح، روان و بدن آدمی تعریف می‌شود؛ به گونه‌ای که عمل پایه، حرکت روح و پس از آن، تغییر در روان و سپس سیستم عصبی بدن است.

واژگان کلیدی: عمل، اختیار، علامه جعفری، علی‌گرایی.

lahotian@gmail.com

nasri_a32@yahoo.com

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی.

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول).

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹

مقدمه

فلسفه عمل، گرایشی در فلسفه معاصر است که با حوزه‌های فلسفه ذهن، اخلاق و علوم انسانی ارتباطی وثیق داشته و پیگیری مسائل آن درباره عمل انسان و چیستی آن، آورده‌هایی برای مباحث علمی و فلسفی این حوزه‌های مختلف خواهد داشت. تدقیق در این بحث است که زمینه پاسخ‌گویی به مسئله علیت ذهنی در فلسفه ذهن را فراهم نموده، حالات ذهنی دخیل در عمل را تعیین می‌کند و نحوه ارتباط آنها با عمل را توضیح می‌دهد. همچنین در حوزه اخلاق، تحلیل کنش اختیاری در حل و فصل مسائلی چون معیار فعل اخلاقی، مسئولیت اخلاقی، رابطه اخلاق و عقلانیت و همچنین روان‌شناسی اخلاق مؤثر است.

اما شاید مهم‌ترین فایده این پژوهش را باید در حوزه علوم انسانی جست‌وجو کرد؛ چراکه انسان از آن حیث که کنشگر است، موضوع این علوم است و از این رو بیان چیستی کنش و همچنین چگونگی تبیین آن، تنها در وادی فلسفه نمانده، مبنای تولید نظریات علمی قرار می‌گیرد. نگاه‌های مختلف به تعریف عمل و تبیین آن در فلسفه علوم انسانی و تأثیرات آن بر پارادایم‌ها و روش‌شناسی علوم و در نتیجه تغییر فرایند و محتوای تحقیقات علمی، بهترین شاهد بر این ادعاست. بنابراین اگر لزوم تحوّل در علوم انسانی را بپذیریم و آن را از اجزای اصلی پازل «تمدن نوین اسلامی» قلمداد کنیم، لازم است مبانی را که در پشت صحنه علوم انسانی موجود بوده و برخاسته از فلسفه‌های مغرب‌زمین است، نقد و بررسی کرده، خاستگاه مفاهیم، روش‌ها و انگاره‌های رایج در این علوم را بیابیم و با تکیه بر تراش اندیشه اسلامی فضاهاى جدیدی در افق دانش‌های انسانی بگشاییم.

اگرچه در سال‌های اخیر در این راستا تلاش‌هایی صورت گرفته و این دغدغه از سوی برخی پژوهشگران در حال پیگیری است (ر.ک: باقری، ۱۳۹۹/ حسنی و موسوی، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸/ دارائی، ۱۳۹۴/ رفیعی‌آتانی، ۱۳۹۶)، متأسفانه -به دلیل فضای نادرست حاکم بر علوم اسلامی که نگاه‌های متفاوت با دیدگاه رایج را ارج نمی‌نهند- نظریه‌های علامه محمدتقی

جعفری به عنوان فیلسوفی که به بسیاری از مبانی فلسفی علوم انسانی توجه کرده و در آنها صاحب رأی است، مغفول واقع شده یا کمتر به آن توجه می‌شود. بکربودن تحلیل‌های چندبعدی جعفری درباره عمل و تبیین آن، در کنار نظریه منحصراً به فرد او در باب اختیار، ضرورت پرداختن به دیدگاه‌های این متفکر برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های امروز فلسفه عمل را نمایان می‌کند.

پرسش از چیستی عمل اولین و از جهتی مهم‌ترین پرسش در فلسفه عمل است. سؤال آن است که وقتی عملی را انجام می‌دهیم یا دیگران را در زمان انجام عملی می‌بینیم، دقیقاً به چه چیز عمل می‌گوییم؟ آیا عمل همان حرکت اعضای بدن است؟ یا فقط جزئی از عمل، چنین حرکتی است؟ اگر چنین است پس جزء دیگر عمل چیست؟ به تعبیری ویتگنشتاین «اگر این واقعیت را که دست من بالا می‌رود، از این واقعیت که من دستم را بالا می‌برم کسر کنیم، چه چیز باقی می‌ماند؟» (Wittgenstein, 2009, p.169, 621). درحقیقت سؤال از چیستی عمل ریشه در تفاوتی دارد که همه ما به نحو شهودی میان عمل و دیگر رویدادها درک می‌کنیم. سؤال دقیقاً به این نقطه باز می‌گردد که: تفاوت میان عمل با رویداد طبیعی چیست و چه چیز عمل را متفاوت از آن رویدادها کرده است؟ ما در این پژوهش بعد از تعریف اصطلاح عمل و تعیین واژه متناظر آن در ادبیات جعفری، به استنباط دیدگاه او پرداخته، آن را در قالب نظریه‌ای علی در عرض دیدگاه‌های معاصر عرضه می‌کنیم. سپس با استفاده از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی نظریه‌های معاصر به ارزیابی آن می‌پردازیم.

الف) اصطلاح عمل

عمل معادل واژه لاتین «action» است و مراد حرکت و رویدادی است که به صورت عمدی از انسان صادر شده و منسوب به او است. برخی واژه لاتین فوق را به فعل و برخی دیگر به کنش ترجمه می‌کنند؛ لکن این ترجمه‌ها دقیق نیست. فعل، معادل «act» است و در مقابل انفعال (Passion) به کار می‌رود. فعل و انفعال دو مقوله از مقولات ارسطویی است که ناظر به تأثیر و تأثر موجودات بر یکدیگرند. فعل و انفعال، مختص انسان نبوده و

قابل نسبت به جمادات، نباتات و حیوانات نیز هستند؛ همچنین ممکن است موجودی در عین حال که نسبت به موجود دیگر منفعل است، فاعل و تأثیرگذار نیز باشد؛ بنابراین اصطلاح عمل، اخص از فعل است (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵).

اصطلاح «کنش» در فلسفه ذهن به جنبه‌ای از ذهن (نفس) اشاره دارد که با عمل کردن، اراده کردن و سعی کردن مربوط است* (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۴۴۸). کنش بنا بر این معنا، تفاوت آشکاری با عمل دارد؛ ولی در نظریاتی که عمل پایه را حرکتی درونی و نفسانی می‌دانند - همچون نظریه جعفری - کنش را می‌توان معادل این توصیف از عمل دانست.

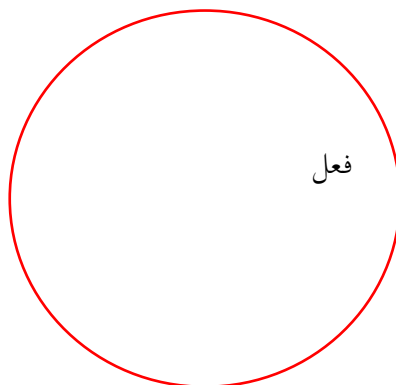
واژه کنش در فلسفه علوم انسانی کاربرد دیگری دارد و بیشتر معادل «رفتار معنادار» قرار می‌گیرد. رفتار معنادار رفتاری است که به دلیل هدفمند بودن، منشأ انتزاع عنوانی است که حاکی از قصد عامل است (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۵۸). بر پایه این اصطلاح، کنش تقریباً همان عمل آشکار و ابراز شده است، هرچند به نظر می‌رسد تأکید بر معناداری که ناظر به پارادایم تفسیری در علوم انسانی است، تفاوتی را میان این اصطلاح و اصطلاح عمل که تنها بر عمدی بودن تأکید دارد، ایجاد می‌کند. با توجه به این تفاوت‌ها، در طول این رساله سعی شده است اصطلاح عمل استفاده شود و اگر در موارد نادری برای تنوع در تعبیر واژه کنش به کار گرفته می‌شود، حتماً مراد همان عمل است.

از مطلب گفته شده همچنین تفاوت میان رفتار و عمل نیز مشخص می‌شود. رفتار مفهومی اعم از عمل دارد. رفتار، عمل جوارحی است؛ یعنی هر فعلی که از انسان بروز کند و آشکار شود اعم از اینکه عمدی و از روی قصد باشد یا نباشد. بر این اساس واکنش‌های بازتابی انسان، همچون حالت رعشه بر اثر ترس، رفتار هستند؛ ولی عمل محسوب نمی‌شوند (Paul, 2021, p.8/ باقری، ۱۳۹۹، ص ۳۶۷/ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۵۶).

نکته نهایی اشاره به تفاوت اصطلاح کار یا پراکسیس با عمل است. مراد از کار یا پراکسیس، فعلی است که اگرچه از روی آگاهی و با قصد انجام می‌گیرد، به لحاظ اقتصادی یا اجتماعی، مفید بوده و دارای ارزش است. به تعبیر جعفری کار عبارت است از: «حرکت

* کنش در این اصطلاح معادل «Conation» است.

دارای تأثیر مفید که با هدف‌گیری آگاهانه به وجود می‌آید» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۷). بنابراین اصطلاح کار، اخص از عمل است. نسبت اصطلاحات بیان‌شده در نمودار قابل مشاهده است.



شکل ۱: نسبت عمل با اصطلاحات نزدیک به آن

۱. اصطلاح کار در ادبیات جعفری و نسبت آن با عمل

اصطلاح کار یا فعل در ادبیات جعفری دقیقاً معادل با عمل نیست و نباید در مطالعه آثار او این دو را با هم خلط کرد. جعفری کار یا فعل را دارای دو معنای اصطلاحی عام و خاص می‌داند. معنای خاص کار مربوط به مباحث اجتماعی است که دارای ارزش اقتصادی بوده و مرتبط با بحث ما نیست؛ اما معنای عام کار عبارت است از: «حرکتی که دارای تأثیر است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۶). از نگاه جعفری این تعریف از کار، آن را با مفهوم حرکت معادل می‌کند؛ زیرا حرکت، تغییر تدریجی است و از آنجا که اجزای هستی از هم گسیخته نبوده و به هم مرتبط‌اند، حرکت هم در قلمرو طبیعت و هم در قلمرو انسانی، تأثیر و تأثر به وجود می‌آورد.

با لحاظ کار به معنای حرکت، مراد از کار انسانی، حرکات انسانی خواهد بود. همین معناست که حتی به موجودات بی‌جان نیز نسبت داده می‌شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۵)؛ در حالی که حرکت موجودات بی‌جان، مطابق اصطلاحات فلسفه عمل معاصر، یک رویداد صرف است نه عمل؛ حتی هر حرکت انسانی عمل تلقی نمی‌شود؛ مثلاً حرکات بدن در

خواب، عمل نیست، در حالی که مطابق تعریف جعفری کار محسوب می‌گردد. برای درک رابطه میان کار و عمل لازم است بیان کنم که جعفری کار به معنای اعم را به دو نوع مکانیکی و غایی یا غرضی تقسیم می‌کند. حرکت مکانیکی که گاهی از آن به اتفاق تعبیر می‌شود، حرکتی است که ناشی از علل مسبوق بوده و بدون هدف‌گیری آگاهانه انجام می‌گیرد. کار اشیای طبیعی (موجودات بی‌جان) از این قسم است؛ مانند حرکت یک قطعه چوب بر روی آب. این قسم حرکت تابع قوانین معینی است که در علم فیزیک به آن پرداخته می‌شود و در آن می‌توان با شناخت علت، معلول (کار) را نیز شناسایی کرد. حرکت غایی، نوعی کار است که همواره مسبوق به تصور، اندیشه و اشتیاق به نتیجه یا غایتی است؛ به این معنا که تا این امور در روان انسان یا حیوان نمودار نگردد، کار تولید نمی‌شود. از نگاه جعفری اگرچه می‌توان گفت این امور مانند علت مکانیکی کار هستند، به دلیل اینکه عوامل درونی قابل اندازه‌گیری و کمیت‌بردار نیستند، این قسم کار به روشنی پدیده‌های طبیعی نیست. این تفاوت میان کار موجودات جاندار و بی‌جان، تفاوت در چگونگی تبیین این دو نوع پدیده است. به هر حال این نوع کار (کار غایی) معادل اصطلاح عمل است.

نتیجه آنکه کار در ادبیات جعفری، تساوی کامل با مفهوم عمل نداشته و معنایی اعم از عمل دارد و آنچه می‌توان دقیقاً معادل عمل دانست، کار غایی است. توجه به این نکته مانع از خلط‌های بزرگی میان ادبیات جعفری و ادبیات معاصر می‌شود.



شکل ۲: نسبت اصطلاح عمل با ادبیات جعفری

ب) تعریف جعفری از عمل

جعفری در کتاب **جبر و اختیار** و هنگام بررسی موضوع عمل، آن را از دو جهت بررسی می‌کند: یک بار جنبه طبیعی و ارتباط آن با خود انسان را لحاظ می‌کند و بار دیگر جنبه ماورای طبیعی و ارتباطش با خداوند را. بخشی که با مسئله چیستی عمل ارتباط نزدیکی دارد، بحث طبیعی پیرامون عمل است؛ به ویژه آنکه او بر آن بوده است این پژوهش خود را با تکیه بر مطالعات علمی و فاصله‌گرفتن از مباحث فلسفی انتزاعی پیش ببرد. روشی که با رویکرد طبیعت‌گرایی حاکم بر فلسفه عمل بهتر می‌تواند وارد گفت‌وگوی شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۵).

از این رو برای کسی که به دنبال پاسخ جعفری به پرسش چیستی عمل است، مباحث گسترده او درباره مسئله جبر و اختیار غنیمت است. البته با این شرط که مباحث جعفری را با چهارچوب از پیش تعیین شده توسط فلسفه عمل معاصر نخواند و او را در فضای فکری خودش بفهمد. برای این منظور در اینجا می‌خواهم با بهره‌گیری از مؤلفه‌هایی که جعفری برای عمل بیان نمود، نظریه او در چیستی عمل را تنظیم و ارائه کنم. ابتدا حقیقت عمل یا عمل پایه را از منظر جعفری مشخص می‌کنم. سپس رابطه علی میان مؤلفه‌های برشمرده و عمل را شرح می‌دهم. در نهایت تعریف جعفری از عمل را جمع‌بندی و عرضه خواهم کرد.

۱. حقیقت عمل

جعفری در کتاب **جبر و اختیار** به تعریف کار می‌پردازد. او این تعریف را در قالب بیان مؤلفه‌های دخیل در کار و به تعبیر خودش «فرمول کار» بیان می‌کند. فرمول یک پدیده، بیانگر پارامترهایی است که با تغییر آنها آن پدیده دچار تغییر می‌شود. در مورد پدیده کار نیز فرمولی که ارائه شده است، پارامترها یا به تعبیر دقیق‌تر مؤلفه‌های متمایزکننده کار را برمی‌شمارد:

فرمول کار یا فعل به صورت زیر درمی‌آید:

۱. فاعل کار (کننده کار) یا ذات و حقیقتی که کار یا فعل از او صادر می‌شود = روح یا

تشکیلات مخصوص اعصاب.

۲. محرک فاعل یا انگیزه‌ای که ذات فاعل را به حالت فاعلی درآورده است = توجه و خواستِ فعلیِ هدف.
۳. وسیله‌ها یا پدیده‌هایی که پس از توجه فاعل به هدف و خواستن آن، تا هنگام عمل و در موقع خود عمل با فاعل همراه بوده و آن را رهبری می‌کند = اراده و تصمیم و اختیار.
۴. مرحله اول یا حقیقت کار و فعل = حرکات و فعالیت روح یا تشکیلات مخصوص اعصاب.
۵. مرحله دوم یا جلوه دوم کار و فعل = حرکات مخصوص اعضا در هماهنگی با فعالیت.
۶. مرحله سوم یا جلوه سوم کار و فعل = تغییراتی محسوس که در مواد خارجی نمودار می‌شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۸-۴۹).
- آنچه از نظر جعفری اصل و حقیقت عمل است، مرحله اول است. از آنجا که او روح یا بُعد غیرمادی انسان را پذیرفته است، می‌توان گفت فعالیت‌های مغزی و عصبی، در مرحله بعد از حرکت روح به وجود می‌آیند؛ همچنین بر مبنای دیدگاه انسان‌شناختی جعفری می‌توان دقیق‌تر نیز سخن گفت و حرکت روح را علت حرکت روان و سپس حرکت روان را علت فعالیت‌های عصبی دانست.*

* مبنای انسان‌شناختی جعفری به‌اختصار چنین است: هویت انسان هویتی ناشناخته است که دو دسته آثار مادی (بدنی) و غیرمادی (نفسانی) دارد و این نشان‌دهنده آن است که ما با حقیقتی دوبعدی مواجه‌ایم که می‌توانیم از آن به جوهر مادی-مجرد تعبیر کنیم. از سوی دیگر آثار غیرمادی نیز مربوط به دو سطح مجاور طبیعت و مافوق طبیعت می‌شوند؛ لذا در مجموع سه ساحت بدن، روان و روح در انسان قابل تشخیص است. نحوه تعامل میان نفس و بدن - که مطابق تفسیر جعفری از انسان به صورت مسئله تعامل میان ویژگی‌های مادی و غیرمادی مطرح می‌شود- با توجه به دو رویه طبیعی و ماورای طبیعی نفس پاسخ می‌یابد. سطح طبیعی نفس یا روان، در آغاز تکوین خود در جهان، از مواد طبیعی و به صورت پیوسته با طبیعت متولد می‌گردد (جسمانیة‌الحدوث‌بودنِ نفس). این ارتباط و مجاورت با طبیعت سبب شده است قوانین عام عالم طبیعت -مانند حرکت، زمان و مکان- در این رویه نفس حاکم باشد. این مجاورت و پیوستگی میان روان و بدن طبیعی، رمز ارتباط میان ویژگی‌های مادی و غیرمادی

به هر حال در بسیاری موارد این حرکت درونی، اثر بیرونی یافته، به صورت حرکات بدنی و همچنین تأثیرات بر اشیای پیرامون، خود را نشان می‌دهد. مثال علامه جعفری برای تصویر این سه مرحله جالب است. او روح را به آبی تشبیه می‌کند که با افتادن سنگی در آن به تلاطم و نوسان می‌افتد. حال اگر اجسام سبکی بر روی آب شناور باشند، با تلاطم و حرکت آب، آن اجسام نیز حرکت می‌کنند؛ آن گونه که با حرکت روح، اعضای بدن به حرکت می‌افتند. برای تمثیل مرحله سوم فرض کنید در کناره این آب، گل نرمی است که از برخورد اجسام سبک با آن، فرورفتگی و خطوط مختلف بر آن نقش می‌بندد. همانند مرحله سوم کار که تغییرات اشیای خارجی است که تحت تأثیر حرکات بدنی ما به وجود آمده است (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۷-۴۸).

در این تعریف کار یا عمل، امری ممتد قلمداد می‌شود که از درون عامل شروع شده و اغلب در بیرون او خاتمه می‌یابد. قید «اغلب» برای اشاره به دسته‌ای از اعمال است که ظهور خارجی -چه در اعضا و چه در اشیای دیگر- ندارند؛ مثلاً کارهای فکری و به طور عام فعالیت‌های روانی خالص از این قبیل‌اند. البته این ادعا که فعالیت‌های فکری، عمل‌اند، در فلسفه ذهن و عمل معاصر بسیار بحث‌برانگیز است؛ اما بر فرض پذیرش عمل ذهنی یا روانی، سخن جعفری آن است که این قسم کارها هیچ نمود خارجی اعم از حرکت اعضای بدن یا تأثیرات بر اجسام خارجی نداشته، به حیطة درونی عامل محدود می‌شوند. بنابراین به نظر جعفری تصور اینکه هر عملی لزوماً اثر بیرونی و محسوس دارد -چنان‌که در فلسفه عمل امروز رایج است- نگاهی سطحی و ابتدایی به عمل است.

با پذیرش کار ذهنی به عنوان عمل، مرحله دوم و سوم جزو ضروری کار نبوده و مرحله اول یا همان حرکت روح -یا فعالیت روان یا تغییر در سیستم عصبی- عنصر اصلی و ضروری و مشترک در همه اقسام عمل است؛ از این روست که جعفری این مرحله را حقیقت عمل می‌داند و حرکات عضوی و همچنین «ایجاد نقشه کار بر روی مواد خارجی»

است. هرچند حقیقت این رابطه تا به امروز برای بشر مجهول است، اصل وجود چنین رابطه‌ای قابل درک است.

(جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۹) را دامنه همین فعالیت روحی معرفی می‌کند. بنابراین کار ذهنی از فعالیت درونی شروع شده و در همان مرحله پایان می‌یابد و کار غیرذهنی یا آشکار «از یک فعالیت درونی شروع شده و در تبدیلات مواد و صور بیرونی پایان می‌پذیرد» (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱).

نکته قابل توجه آنکه سرّ دامنه‌داری عمل و امتداد آن از درون تا برون، ارتباط علی میان روح، بدن و شیء خارجی در راستای دست‌یابی به هدفی است که عامل در نظر گرفته است. جعفری این ارتباط علی را بر پایه تفکیک میان سطح طبیعی و فوق طبیعی نفس تبیین می‌کند. سطح مافوق طبیعی من، حرکتی را در سطح طبیعی ایجاد کرده و آن‌گاه سطح طبیعی در ارتباط بر جنبه مادی تأثیر گذاشته و به صورت حرکت بدنی جلوه می‌کند.

دقت کنید که علامه برای بیان این نوع ارتباط، از تعبیر «جلوه» استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد اگر بخواهم در عبارات جعفری دقیق شده، آنچه را در پس این واژگان در سر دارد استنباط کنم، باید عبارت «جلوه کار» را با تعبیر مقابل آن یعنی «حاشیه کار» توضیح دهم. مثال علامه در مورد حاشیه کار، «استهلاک انرژی در حین انجام عمل» است؛ مثلاً وقتی من به قصد انتقال آنچه در ذهن دارم، مطالب فوق را می‌نویسم، با این کار، مقداری انرژی صرف می‌کنم. اما این استهلاک انرژی، عمل من نیست. دلیل این مطلب از زبان جعفری چنین است: «زیرا صرف انرژی که خود معلول خواستن هدف و به‌دست‌آوردن آن است، هر دو در حاشیه کار قرار دارند» (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱).

توضیح آنکه خواستن و به‌دست‌آوردن هدف، سبب حرکت و همچنین مصرف انرژی می‌شود. وقتی عامل، هدفی را می‌خواهد و تصمیم می‌گیرد به دست آورد، انرژی ذخیره‌شده خود را برای به‌دست‌آوردن آن هدف، آزاد می‌کند. مصرف انرژی معلول حرکت یا حرکت معلول مصرف انرژی نیست، بلکه در یک حرکت، انرژی ذخیره‌شده آزاد می‌شود و به عبارتی آن انرژی تبدیل به انرژی جنبشی می‌گردد. بر این اساس مصرف انرژی ذخیره‌شده، غیر از حرکت و کار بوده و در عین حال معلول آن نیست؛ از این رو جلوه کار محسوب نمی‌شود، بلکه مانند بسیاری از امور دیگر، در انجام کار دخیل است، ولی در

هویت آن دخالتی ندارد؛ از همین روست که جعفری در توضیح عبارت بالا این گونه می‌گوید:

ما می‌دانیم که وجود خود اعضا در کالبد انسانی، مانند دست و پا و انگشتان و غیر آن، کار یا فعل نیستند. همچنین جریان خون، پدیده‌های بیولوژی و فیزیولوژی، وجود غرایز و نیروی کار که به طور ذخیره در بدن ایجاد می‌شود، از مقوله کار یا فعل محسوب نمی‌شوند... بلکه [کار] از همان فعالیت درونی شروع شده، در تبدیلات مواد و صور بیرونی پایان می‌پذیرد. البته از جنبه‌هایی گوناگون، هر یک از نقاط سه‌گانه (فعالیت درونی، حرکات عضوی و نقشه آن دو در مواد و صور بیرونی) ممکن است کار معرفی شوند؛ ولی مصرف انرژی به‌تنهایی نمی‌تواند جزو کار محسوب شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱-۵۲).

اینها همه اموری هستند که کار بدون وجود آنها انجام نمی‌گیرد؛ لکن هر آنچه در ایجاد کار دخیل باشد، لزوماً جزو کار نخواهد بود و لازم است برای تعریف عمل، حاشیه و متن کار از هم تفکیک شوند. متن کار را حقیقت و جلوه‌های او تشکیل می‌دهند که عبارت‌اند از سه مرحله بیان‌شده که میان آنها رابطه علی برقرار است. حرکت روح، علت حرکت بدنی و حرکت بدنی همراه با تأثیر بر شیء خارجی است. با تغییر درونی، بدن و شیء خارجی دچار تغییر می‌شوند. نمود هر یک از این مراحل برای شخص ادراک‌کننده، جلوه‌ای از کار را رقم می‌زند. همچنان‌که تلازم و همراهی ضروری میان این سه -در کارهای آشکار- یک نمود واحد از این مراحل سه‌گانه برای ما ترسیم می‌کند که همان حرکت روح و بدن به همراه تأثیر خارجی آن است.

بنابراین کار، امری ممتد است که از درون عامل شروع شده و اغلب در بیرون او پایان می‌یابد. در این نظریه آنچه به عنوان عمل پایه به حساب می‌آید، همان مرحله اول یا فعالیت روح است؛ ضمن آنکه امکان توصیفات مختلف از عمل به این نحو فراهم است که هر یک از مراحل فوق از جنبه‌های گوناگون مورد توجه قرار گرفته و کار معرفی شوند؛ مثلاً وقتی من این مقاله را می‌نوشتم، آنچه در روح و مغزم جولان می‌کرد، به صورت حرکت انگشتان بر دکمه‌های صفحه‌کلید نمایان شده و در نتیجه آن، کلماتی که الان پیش

روی شماسست جلوه می‌کنند. این سیر حرکتی، عمل من است که می‌تواند از جنبه‌های مختلف کار معرفی شود: «سعی و تلاش من»، «حرکت انگشتان من»، «تایپ کردن من» و حتی اینکه «این نوشتار کار من است». البته به این تذکر جعفری نیز توجه کنید که مرحله سوم یعنی تغییر و تبدلات در مواد و صور خارجی، ناظر به ویژگی تأثیرگذاری حرکت است؛ یعنی خود شیء خارجی داخل در تعریف عمل نیست، بلکه تأثیر حرکت بدنی است که به صورت تغییرات در آن شیء لحاظ می‌شود. پس اگر گفته می‌شود این نوشتار کار من است، به معنای آن است که کلماتی که در این صفحه درج شده است، تأثیر حرکت روحی و بدنی من است.

توجه کنید که این توصیفات مختلف، غیر از بحث انتساب عمل به عامل و مسئولیت است. بسیاری از کارها به ما منسوب می‌شوند، اما نه بر اساس مراحل سه‌گانه بالا، بلکه از آن جهت که ما در ایجاد آنها نقش داشته و با عمل خود، علت ایجاد آنها شده‌ایم؛ در حالی که می‌دانستیم چنین رابطه علی میان عمل و آن پدیده برقرار است. بر این اساس جعفری با آنکه عمل را در سه مرحله خلاصه کرده، توصیفات مختلف را بر اساس این سه مرحله می‌پذیرد، لکن انتساب عمل به عامل را محدود به اینها نمی‌کند؛ از این روست که جعفری مواردی را که در آن، اختیار به مقدمات یک رویداد تعلق گرفته به گونه‌ای که آن مقدمات، بنا بر جبر طبیعی به آن رویداد منجر می‌شود، در حکم عمل اختیاری می‌داند؛ به این معنا که منسوب به عامل بوده و او مسئولیت آن را به عهده دارد (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵).

به این مثال معروف در فلسفه عمل دقت کنید: سینا ماشه اسلحه را در ساعت ۱۲ ظهر می‌کشد، گلوله شلیک می‌شود و به بدن مجید اصابت می‌کند. مجید بعد از خونریزی فراوان در ساعت ۱۲ شب از دنیا می‌رود. چالشی که توسط برخی فیلسوفان مطرح شده، آن است که دقیقاً عمل سینا کدام است؟ کشیدن ماشه، شلیک گلوله، زدن گلوله به مجید یا کشتن مجید؟ سختی این سؤال وقتی آشکار می‌شود که دقت کنیم لااقل شلیک سینا و کشتن مجید در دو زمان مختلف با فاصله ۱۲ ساعتی واقع شده‌اند. حال اگر عمل سینا کشیدن ماشه یا شلیک گلوله است، نمی‌تواند در همان موقع کشتن مجید نیز باشد، چون هنوز

مجید نمرده است. از طرفی می‌دانیم که کشتن مجید، کار سیناست. آیا باید بر خلاف درک وجدانی و همراه با برخی فیلسوفان عمل بگوییم در اینجا با چند عمل روبه‌رو هستیم؟ (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۷۴).

توضیحی که درباره نظریه جعفری ارائه کردم، در پاسخ به این سؤال، گره‌گشاست. از نظر جعفری عمل پایه، همان فعالیتی است که در روح به انگیزه کشتن مجید به جریان می‌افتد و سپس در حرکت انگشت دست و اثرش بر ماشه جلوه می‌کند. تا اینجا مراحل سه‌گانه عمل به پایان می‌رسد و بعد از این سینا دیگر سلطه‌ای بر پدیده‌هایی که به وجود می‌آید، یعنی حرکت گلوله، اصابت گلوله به مجید، خونریزی بدن مجید و نهایتاً فوت او ندارد؛ اما همه اینها منسوب به سینا هستند؛ چون او می‌دانست با کشیدن ماشه، چنین معلول‌هایی در پی هم می‌آیند.

۲. علت عمل

گفتیم که حقیقت کار، حرکت و فعالیت روح است. از آنجا که حرکت، امری حادث است، معلول بوده و نیازمند علت است. اولین گزینه به عنوان علت کار، ذات عامل (کننده کار) است؛ اما همان طور که سی دی براد می‌گوید، یک هویت ثابت نمی‌تواند علت یک رویداد باشد، مگر آنکه خودش موضوع یک رویداد قرار گیرد. پس به‌تنهایی نمی‌توان ذات عامل را علت تعریف کرد. به تعبیر جعفری «ذات فاعل علت تامه کار نیست، زیرا می‌بینیم انسان هر کاری را هر وقتی انجام نمی‌دهد؛ مثلاً او نوشتن، راه‌رفتن، غذاخوردن، مطالعه و تفکر را در حالات معین انجام می‌دهد» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷).

گزینه دوم برای علت‌بودن، شیء خارجی است که در فرایند عمل، برای عامل به صورت انگیزه و هدف جلوه‌گر می‌شود. هر موجودی نمی‌تواند انگیزه و هدف عمل آدمی قرار گیرد، بلکه باید در راستای اصل علاقه به من، سبب جلب منفعت یا دفع ضرر از ذات عامل شود؛ به عبارت دیگر انگیزگی پدیده خارجی، صفت ذاتی خود او نیست، بلکه این انسان است که بنا به غرایز طبیعی خود، پدیده‌ای را ملایم یا منافر طبع تشخیص می‌دهد. پس تا استعداد و اقتضای درونی وجود نداشته باشد که شیء خارجی را به حالت انگیزه در

آورد، پدیده خارجی هیچ نقشی نمی‌تواند بازی کند؛ مثلاً سببی که در جنگل‌های دوردست است، حتی برای کسی که به سبب علاقه‌مند است، انگیزشی ایجاد نمی‌کند یا برای شخصی که اکنون تمایل به خوردن ندارد، سبب داخل بشقابِ روبه‌روی او انگیزه‌ای ایجاد نمی‌کند. پس میان پدیده خارجی و انگیزش عمل رابطه علیت تام وجود ندارد و نمی‌توان گفت مثلاً سبب، علت خوردن آن است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳).

حال در جست‌وجوی گزینه سوم برای علیت، از جهان بیرونی صرف نظر کنید و بار دیگر به ذات و درون عامل و به طور خاص به غرایز او توجه کنید. غرایز یکی از شئون «من» هستند و در رنگ‌آمیزی اشیا به نافع و مضر دخیل‌اند. آنها پتانسیل و نیروی ذخیره‌ای محسوب می‌شوند که در طول زندگی به صورت تمایلات و خواست‌ها نمودار می‌گردند. اما آیا غرایز، علت عمل‌اند؟ پاسخ به این پرسش نیازمند تحلیل بیشتری است؛ زیرا از نظر جعفری غرایز دارای دو نوع فعالیت‌اند:

الف) فعالیت اول غریزه، یک حرکت دائمی در درون انسان است که بر اساس آن «آنچه از موجودات جاری در طبیعت برای او لذت‌بخش - یا رنج‌زدا - است، رنگ امکان انگیزگی به آن می‌دهد» (همان). به تعبیر دیگر شعاع غریزه بر موجودات طبیعی تابیده، آنها را بنا بر قابلیت‌هایشان به صورت نافع و مضر رنگ‌آمیزی می‌کند؛ مثلاً همه انسان‌های معمولی بر اساس غریزه کنجکاوی، تمایل به علم داشته و آن را لذت‌بخش می‌بینند یا مطابق غریزه قدرت‌طلبی، از ریاست و تسلط بر دیگران لذت می‌برند. با وجود این، این گونه نیست که انسان‌ها در همه احوال به دنبال پدیده‌های لذت‌بخش حرکت کنند.

ب) فعالیت دوم غریزه در شرایط و موقعیت خاص و با در نظر گرفتن امکان وصول به پدیده لذت‌بخش - یا رنج‌زدا - به صورت اراده یا تصمیم نمودار می‌شود. وقتی «من» در چنین وضعیتی قرار می‌گیرد، پدیده خارجی به عنوان انگیزه و هدف مطلوب جلوه کرده، فعالیت جدیدی به راه می‌افتد. این فعالیت در راستای فعالیت اول بوده و شدت یافته آن است. فعالیت دوم به صورت اراده و تصمیم عمل نمودار می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴).

جعفری فعالیت اول و دوم غریزه را به آب حوضی تشبیه می‌کند که در ابتدا یک

نوسان طبیعی خفیفی دارد، سپس با انداختن یک سنگ بزرگ در آن، نوسان آب شدت می‌یابد. همان طور که با گذشت زمان، نوسان آب فروکش کرده و به حالت اول برمی‌گردد، غریزه نیز بعد از اشباع فعالیت دوم، به آرامش رسیده و وضعیت اولیه را به خود می‌گیرد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۵). حال بیابید علت و معلول را در این فرایند پیدا کنیم. اولین چیزی که به ذهن می‌رسد، آن است که فعالیت اول غریزه، علت فعالیت دوم آن است؛ اما این تصور، تصور کاملی نیست. همان طور که نوسان دوم آب را نمی‌توان معلول نوسان اول دانست، فعالیت دوم غریزه هم اگرچه از فعالیت اول ریشه گرفته و شدت یافته آن است، معلول آن نمی‌تواند باشد، بلکه اساساً رابطه علیت میان آن دو نامفهوم است؛ زیرا «در هنگام بروز فعالیت دوم، چنین نیست که دو پدیده متمایز به عنوان فعالیت اول و فعالیت دوم نمودار شده، قابلیت این را داشته باشد که یکی از آنها علت و دیگری معلول باشد» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

توجه دارید که شدت یافتن فعالیت اول و تبدیل آن به فعالیت دوم نمی‌تواند بیانگر رابطه علیت باشد. البته ناگفته نماند که فعالیت اول همچون نوسان اول، کاملاً بی‌تأثیر در فعالیت دوم نیست؛ زیرا بدون وجود فعالیت اول هیچ پدیده‌ای رنگ انگیزه پیدا نکرده و در نتیجه تحریکی به سمت فعالیت دوم به وجود نمی‌آید. در حالی که نوسان اول، نسبت به نوسان دوم آب کاملاً خنثی است و نقشی ایفا نمی‌کند:

فعالیت اولی، انسان را به تحصیل وسایل [=اراده و تصمیم] برای فعالیت دوم تحریک می‌کند، اگرچه این تحریک چنان که گفتیم همیشه صددرصد نیست؛ در صورتی که نوسان خودکار آب حوض، برای افتادن سنگ هیچ‌گونه تلاشی ندارد (همان، ص ۱۸۵).

لکن ما در پی رابطه علیت تامه و صددرصد در فرایند عمل هستیم، وگرنه همه مواردی که برمی‌شماریم نقش علت اعدادی را ایفا می‌کنند.

برای ادامه جست‌وجوی علت، به تحلیل فعالیت دوم می‌پردازیم. همان طور که اشاره شد، فعالیت دوم شامل اراده و تصمیم است. بگذارید همین جا عنصر اختیار را نیز وارد میدان کنم تا این سه را که از نگاه جعفری وسایل من برای انجام کار هستند، با هم تحلیل

نمایم. به اعتقاد جعفری این سه عنصر متناسب با متعلقشان در فرایند عمل اختیاری به شش صورت می‌توانند بروز کنند؛ زیرا ما با دو نوع اراده، تصمیم و اختیار روبه‌رویم: نوع اول، متعلق و ناظر به هدف عمل است و نوع دوم ناظر به خود عمل. اراده و تصمیم و اختیار خود عمل، در همه اقسام کار وجود دارد؛ ولی تصمیم و اختیار ناظر به هدف، تنها در صورتی بروز می‌کند که آن هدف در دسترس عامل باشد؛ مثلاً شخصی تابلوی نقاشی می‌کشد با این هدف که مردم آن را بپسندند و از او بخرند. در این مثال اراده کشیدن نقاشی (اراده عمل)، اراده هدف (اراده اینکه تابلو مورد پسند مردم باشد)، تصمیم به کشیدن نقاشی (تصمیم عمل)، نظارت بر کشیدن نقاشی (اختیار نسبت به عمل) وجود دارد، ولی پسندیدن مردم به عنوان هدف چون در دسترس و اختیار عامل نیست، متعلق تصمیم و اختیار قرار نمی‌گیرد. اما اگر هدف نقاش از کشیدن این نقاشی، نصب آن در اتاق خودش یا تمرین نقاشی بود، آن‌گاه تصمیم و اختیار نسبت به هدف نیز وجود داشت (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳-۱۶۴).

اکنون به نسبت میان اراده هدف و کار توجه کنید. هدف انگیزه کار است و با نمودارشدن آن برای انسان، اراده و خواست آن در درون عامل شکل می‌گیرد. خواستن هدف سبب می‌شود عامل، وسیله وصول به آن یعنی کار را نیز بخواهد. توجه به هدف، توجهی استقلالی و توجه به کار، توجهی آلی (وسیله‌ای) است و از آنجا که اجتماع دو توجه آلی و استقلالی به دو موضوع در لحظه واحد محذوری ندارد، اراده هدف و کار می‌توانند همزمان در درون عامل بروز کنند؛ چنان‌که هنگام دیدن خود در آینه، در ضمن توجه استقلالی به صورت در آینه، به خود آینه هم توجه آلی داریم. به هر حال با خواستن استقلالی هدف، کار نیز به صورت آلی طلب می‌شود و بنابراین می‌توان گفت اراده کار تابع و پیرو اراده هدف است. بر اساس این تبعیت است که تغییرات روانی عامل درباره هدف، سبب تغییرات روانی او نسبت به کار نیز می‌شود؛ مثلاً با افزایش اشتیاق به هدف، اشتیاق به انجام کار نیز بیشتر می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). البته به این نکته نیز توجه کنید که میان هر دو نوع اراده سنخیتی وجود ندارد؛ مثلاً ممکن است هدف مطلوبیت داشته و وصول به

آن، لذت‌بخش باشد، ولی کار با مشقت و رنج انجام گیرد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴). اما آنچه اکنون مورد نظر ماست، پیروبودن اراده کار نسبت به اراده هدف است. اینکه گفتیم با افزایش اشتیاق به هدف، اشتیاق به انجام کار بیشتر می‌شود، مرادمان آن است که حتی اگر خود کار پرمشقت و رنج‌آور است، ولی تمایل بیشتری به تحمل آن پیدا می‌کنیم.

با وجود این رابطه تنگاتنگ میان این دو اراده، باز هم رابطه علیت تامه در اینجا نیز یافت نمی‌شود و نمی‌توان اراده هدف را که اصیل است، علت اراده کار که تابع است دانست؛ زیرا لزوماً با آمدن اراده هدف، اراده کار نمایان نمی‌شود؛ یعنی ممکن است اراده هدف شکل گیرد، ولی بنا به نبود وسایل یا وجود مانع اراده کار محقق نشود. البته رابطه معکوس آن همواره برقرار است و هر گاه اراده کار در درون آدمی نمودار شود، حتماً اراده هدف نیز نمایان شده است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). نتیجه دیگر آنکه همان طور که اراده هدف به تنهایی نمی‌تواند علت کار باشد و برای تحقق کار نیازمند اراده کار است، اراده کار نیز چون پیرو اراده هدف است، به تنهایی راه به جایی نمی‌برد.

همین نسبت میان دو اراده و همچنین نسبت تک‌تک آنها به کار، عیناً در مورد دو نوع تصمیم و دو نوع اختیار نیز قابل طرح است.

احتمال اینکه علت کار، یکی از این دو تصمیم یا یکی از این دو نظارت باشد، منتفی است؛ زیرا واضح است که مجرد اراده هدف یا تصمیم به هدف یا نظارت من بر هدف -در مواردی که تصمیم به هدف و نظارت من بر هدف صحیح و منطقی باشد- هرچند این پدیده‌ها در آخرین درجه خود هم باشند، بدون اراده کار و تصمیم به کار و نظارت من بر کار نمی‌تواند موجب صدور کار شود؛ چنان‌که از آن طرف محال است در کارهای اختیاری، اراده و تصمیم و نظارت من بر کار، بدون اراده و خواستن هدف نمودار شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۶).

اما آیا سه پدیده اراده، تصمیم و اختیار می‌توانند به صورت مجموعی علت کار باشند؟ پاسخ این پرسش نیز متأسفانه منفی است. جعفری علیت این امور را نه در حالت انفرادی می‌پذیرد و نه حالت مجموعی (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸). دلیل این مسئله را با مرور نقش

اعدادی فعالیت اول غریزه و همچنین وجود خارجی هدف می‌توان فهمید. بدون وجود هدف و همچنین بدون فعالیت اول غریزه هیچ گاه به مرحله وسایل من (اراده، تصمیم و اختیار) نخواهیم رسید و در نتیجه عمل نیز محقق نخواهد شد. همچنان بدون وجود ذات عامل، علاقه به من به عنوان ریشه و علت مکانیکی کار نیز وجود نخواهد داشت. پس دخالت این سه پدیده در صدور کار به نحو علت تامه نخواهد بود.

نتیجه‌ای که از مجموع بررسی‌هایمان تا بدین جا به دست آوردیم، چنین است: «ذات فاعل، وجود خارجی هدف‌ها، اراده، تصمیم، نظارت و تسلط من، هیچ یک از اینها به تنهایی علت اصلی کار نیستند» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸-۱۰۹).

بلکه علت حقیقی عمل، از کنار هم قرار گرفتن من، انگیزه من و وسایل من به دست می‌آید که در فرمول عمل جعفری به خوبی منعکس شده است.

۳. تعریف جعفری از عمل

اکنون زمان آن رسیده است مبتنی بر مطالب بیان‌شده، پاسخ نهایی به پرسش خود در این پژوهش را ارائه کنم. در مقدمه بیان شد که عمل از نگاه جعفری از مقوله فعل است و بنابراین می‌توان آن را حرکت و تغییری دانست که توسط جوهر انسانی نمودار می‌شود. اما این تعریف مانع اغیار نبوده، هر فعالیت انسانی (کار به معنای اعم) را شامل می‌شود. بنابراین لازم است قیودی بر آن افزوده شود.

برای این منظور جعفری به علل و مؤلفه‌های بیرونی توجه کرده، عمل را حرکتی می‌داند که معلول اراده، تصمیم و اختیار است. بنابراین عمل پایه که نزد جعفری حرکت روح و پس از آن، تغییر در روان و سپس سیستم عصبی بدن است، بر اساس ارتباطش با علل و مؤلفه‌های بیرونی چنین تعریف می‌شود: «عمل، حرکت روح انسانی (و فعالیت روانی و عصبی) است که معلول اراده هدف و تصمیم تحت نظارت و سلطه من است».

اگر بخواهم هر سه مرحله عمل را نیز در تعریف آن منعکس کنم، تعریف این گونه تکمیل می‌شود: «عمل، حرکت روح انسانی* (و فعالیت روانی و عصبی) است که غالباً**»

* این حرکت، عمل پایه در نظریه جعفری محسوب می‌شود.

با حرکت بدنی و تأثیر بر مواد خارجی نمایان شده و معلول اراده هدف و تصمیم، تحت نظارت و سلطه من*** است».

این نظریه که به نام نظریه نظارت و سلطه «من» معرفی می‌شود، نظریه‌ای در عرض دیدگاه‌های رایج در فلسفه عمل معاصر است، هرچند مشترکاتی نیز با هر کدام دارد. از یک سو چون به حالات روانی‌شناختی توجه می‌کند، با علیت حالات (میل-باور) همپوشانی دارد؛ از سوی دیگر چون برای رویداد اراده و تصمیم جایگاهی قایل است، به علیت رویداد نزدیک است و نهایتاً از آنجا که نقش «من» عامل را بدون تقلیل به هیات دیگر می‌پذیرد، با علیت عامل تا حدودی هم‌راستا است.

ج) مواجهه نظریه جعفری با چالش‌های اصلی علی‌گرایی

نظریه‌های علی در فلسفه عمل با چالش‌هایی روبه‌رو هستند. اکنون و در مقام ارزیابی نظریه جعفری به دو مورد از این چالش‌ها که مهم‌ترین، اشاره و نظریه جعفری را با آنها می‌سنجیم:

۱. چالش عامل ناپدید

برخی نظریه‌های علی (مانند نظریه میل-باور) سعی می‌کند با قراردادن اعمال در چارچوب علت و معلول‌هایی که تحت کنترل عامل نیستند، آنها را تعریف کند. منتقدان، این رویکرد را با درک درونی ما از عاملیت در تعارض می‌بینند؛ زیرا زنجیره‌ای از علت و معلول‌ها هرگز نمی‌تواند «عامل» انجام کاری باشند. این انتقاد که ریشه در رویکرد فیزیکالیسمی صاحبان نظریه میل-باور دارد، اشکال «عامل ناپدید» (The Disappearing Agent) نامیده شده است. عبارات زیر از تامس نیگل به خوبی این اشکال را بیان کرده است:

به نظر می‌رسد در دنیای تکانه‌های عصبی، واکنش‌های شیمیایی و حرکات استخوان و ماهیچه، جایی برای عاملیت وجود ندارد. حتی اگر تأثیرات، ادراکات و احساسات را اضافه کنیم، اقدام به عملی نکرده یا آن را انجام

** قید «غالباً» برای داخل نمودن عمل ذهنی و عمل سلبی در تعریف است.

*** قید «تحت نظارت و سلطه من» هم مربوط به تصمیم است و هم مربوط به اراده.

نمی‌دهیم، بلکه تنها چیزی اتفاق می‌افتد (Negel, 1986, pp.110-111).

به تعبیر هورنزبی مشکل دقیقاً آن است که نمی‌توان تنها بر اساس حالات و رویدادهای روان‌شناختی، تصویری از عاملیت ارائه نمود (Hornzby, In: Dancy and Sandis, 2015, p.53). به عبارت دیگر وقتی بر رابطه علی میان میل و باور با عمل تمرکز کنیم، تفاوت میان عمل و رویدادهای دیگر از بین می‌رود. همان‌طور که در رویدادهای طبیعی با آمدن علت، وقوع معلول ضرورت می‌یابد، در اینجا نیز با آمدن میل و باور، عمل شکل می‌گیرد و بنابراین هیچ نقشی برای عامل در نظر گرفته نشده و از صحنه عمل ناپدید می‌گردد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

نظریه‌هایی که عمل را تنها بر اساس زنجیره‌ای علی از حالات و رویدادهای روان‌شناختی توصیف می‌کنند، نقش عامل را نادیده می‌انگارند؛ اما نظریه جعفری، همان‌طور که دیدیم، ضمن تأکید بر فعالیت‌های روان‌شناختی و مناسبات علی میان آنها در صدور عمل، همگی را تحت سلطه و نظارت من عامل قرار می‌دهد. توضیحات جعفری در پاسخ به مسئله اراده آزاد نیز مؤید این مطلب است؛ زیرا او نوعی علیت عامل تحت عنوان نظریه نظارت و سلطه «من» را پذیرفت. در این نوع علیت، من عامل است که زنجیره‌های علی را در قلمروی درونی به راه انداخته یا به جریان ایجادشده‌ای اجازه تداوم می‌دهد. پس حقیقت عمل که همان حرکت درونی است، کاملاً در قلمرویی واقع است که تحت حکمرانی من عامل بوده و «من» با استفاده از وسایل و قوای خود آن را محقق می‌سازد. از همین روست که اگر یک بار دیگر به فرمولی که جعفری برای عمل ارائه می‌کند بنگرید، حضور من و نقش عامل را در آن آشکارا می‌بینید. در یک عمل اختیاری، ابتدا من به هدف توجه می‌کند، آن‌گاه با وسایل من یعنی اراده، تصمیم و اختیار، عمل را صادر می‌کند.

۲. چالش‌های مربوط به تبیین عمل

چالش‌های مربوط به تبیین عمل متوجه نظریه علیت عامل* در فلسفه عمل است و از آنجا که جعفری نیز با پذیرش سلطنت من، نوعی علیت عامل را پذیرفته‌اند، متوجه دیدگاه او نیز هست. این چالش‌ها عبارت‌اند از:

۲-۱. چالش تبیین زمان مندی عمل

اولین چالش، مربوط به اشکالی است که سی دی براد مطرح کرده است. براد از چگونگی تبیین زمان مندی عمل می‌پرسد. او معتقد است با پذیرش علیت عامل - که مشابه نظریه سلطنت «من» است - نمی‌توان تبیین کرد که چرا عمل a در زمان t_1 رخ داده، ولی در زمان t_2 محقق نشده است؟ اگر علیت برای عامل است و اگر عامل هم در زمان t_1 و هم در زمان t_2 موجود و حاضر است، چرا عمل تنها در زمان t_1 به وقوع پیوست؟ t_1 چه خصوصیتی دارد که علیت عامل تنها در آن زمان به ایجاد عمل انجامید؟ دقت کنید عامل، موجودی ثابتی است که مطابق نظریه فوق، موضوع هیچ رویدادی نیز قرار نگرفته است؛ ضمن آنکه علت تامه عمل نیز خود اوست؛ به این معنا که قدرت بر انجام و ترک عمل در زمان‌های مختلف را دارد. حال چگونه این موجود ثابت می‌تواند وقوع عمل را که زمان مند است، تبیین کند. به قول براد اگر علت، رویداد نباشد، نمی‌تواند زمان مند باشد و اگر علت زمان مند نباشد، چگونه در یک زمان خاص، وقوع عمل، تعیین پیدا کند؟ (براد به نقل از: ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۳۳). البته این اشکال محدود به تعیین زمانی نیست و درباره تبیین هر تعیینی از عمل قابل طرح است؛ مثلاً چرا عمل a در مکان p_1 واقع شد نه در مکان p_2 و حتی اساساً می‌توان از اصل عمل پرسید که چرا عامل عمل a را انجام داد نه عمل b را؟

* نظریه علیت عامل بر خلاف دو نظریه علیت رویداد و نظریه میل-باور که نقش و قدرت یک عامل را به نقش یا قدرت علی حالت‌ها و رویدادهای مربوط به عامل کاهش می‌دادند، رویکردی غیر تقلیلی دارد و رابطه علی ویژه‌ای را میان عامل و عمل در نظر می‌گیرد که همان سبب ایجاد عمل می‌شود (Schlosser, 2011, p.18). در این نوع رابطه، عامل یا مستقیماً علت عمل است یا علت چیزی است که او علت عمل می‌باشد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

۲-۲. چالش تبیین با دلیل

در پاسخ به چالش براد می‌توان از میل و باور (دلیل) به عنوان تبیین‌کننده زمان‌مندی اعمال اراده و انجام عمل استفاده کرد؛ یعنی شکل‌گیری علیت در زمان t_1 را مرتبط با وجود میل و باور متناسب با عمل در این زمان دانست. اما در اینجا اشکال دیگری بروز می‌کند و آن اینکه وقتی دلیل (میل و باور) می‌تواند تبیین‌کننده عمل باشد که نقش علی در عمل ایفا کند؛ حال آنکه بنا بر نظریه علیت عامل رابطه ضروری میان علیت عامل (اراده) و حالات درونی یا شرایط بیرونی انکار می‌شود. همان‌طور که عوامل خارجی نمی‌توانند عامل را مجبور به عملی کنند، حالات درونی (میل و باور) نیز صدور عمل از عامل را تعیین نمی‌بخشند. پس بر اساس این نظریه، دلیل توانایی تبیینی خود را از دست می‌دهد؛ در حالی که این خلاف شهود متعارف درباره عمل است. ما وقتی با چرایی انجام عملمان روبه‌رو می‌شویم، به وجود میل و باور استناد می‌کنیم؛ مثلاً وقتی می‌پرسیم: «چرا آب خوردی؟» پاسخ آن است که چون تشنه بودم (آب برطرف‌کننده تشنگی است).

۲-۳. چالش ابهام در تبیین

به جز اشکال قبل که مربوط به ناسازگاری میان نظریه علیت عامل از یک سو و تبیین با دلیل از سوی دیگر است، چالش دیگری درباره نحوه تبیینی که این نظریه از عمل ارائه می‌دهد، وجود دارد. در حالی که علیت رویداد ادعا می‌کند چرایی یک عمل را می‌توان با شناسایی رویدادهایی که منجر به انجام عمل می‌شوند، روشن کرد، نظریه علیت عامل به همین میزان اکتفا می‌کند که «عمل رخ می‌دهد؛ زیرا عامل، قدرت عمل خود را اعمال می‌کند». این نوع ادعا به تعبیر کنایه‌آمیز برخی فیلسوفان عمل، مشابه آن بخش مضحک نمایش‌نامه مولیر (بیمار خیالی) است که در آن، این واقعیت که تریاک باعث خواب می‌شود، با «قدرت خواب‌آوری آن» تبیین می‌شود. مشکل این تبیین آن است که ما هیچ چیزی در مورد «قدرت خواب‌آوری» به جز اشاره به اثر احتمالی آن یعنی القای خواب بیان نمی‌کنیم. بر همین قیاس، مدافع قدرت عامل نیز تنها به تولید عمل به عنوان اثر عامل اشاره می‌کند؛ در حالی که لازم است تبیین کند عامل چه نوع کنترل مستقلی بر چنین قدرت‌هایی دارد (Paul, 2021, p.59-60). به هر حال همان‌طور که دیویدسن می‌گوید، نباید برای

فرار از ارائه تبیین جزئی و دقیق، به مفهوم علیت متوسل شد و از این طریق سستی تحلیل خود را پوشاند (Davidson, 2001, p.73).

ارزیابی دیدگاه جعفری با چالش تبیین عمل

نکته اشکال براد در ذهن جعفری نیز بوده است. او می‌گوید: «ذات فاعل علت تامه کار نیست؛ زیرا می‌بینیم انسان هر کاری را هر وقتی انجام نمی‌دهد؛ مثلاً او نوشتن، راه رفتن، غذا خوردن، مطالعه و تفکر را در حالات معین انجام می‌دهد» (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۰۷).

جعفری در پاسخ، تبیین زمان‌مندی عمل را از طریق انگیزه انجام می‌دهد و معتقد است «تحقق هر کاری به وجود انگیزه ضروری نیاز دارد» (همان). همچنین وسایل «من» که عبارت‌اند از اراده، تصمیم و اختیار اجزای علت برای عمل هستند که من (ذات فاعل)، توسط آنها عمل را انجام می‌دهد. بنابراین زمانی عمل، امکان تحقق دارد که انگیزه (هدف)، اراده و تصمیم، تحت نظارت و سلطه من حادث شوند. به عبارت دیگر من عامل، به خودی خود و بدون رویدادهای فوق‌الذکر امکان انجام عمل را ندارد؛ همچنان‌که رویدادهای فوق نیز به‌تنهایی نمی‌توانند علت تامه کار باشند: «ذات فاعل، وجود خارجی هدف‌ها، اراده، تصمیم، نظارت و تسلط من، هیچ یک از اینها به‌تنهایی علت اصلی کار نیستند» (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). بلکه همان‌طور که گفتیم «من، علت‌ساز است» و وقتی عمل اختیاری محقق می‌شود که آن رویدادها توسط من، علت شوند.

از همین جا پاسخ به چالش تبیین با دلیل نیز مشخص می‌شود؛ زیرا مطابق این چالش، دلیل، به خاطر نداشتن نقش علی در صدور عمل، نمی‌توانست تبیین‌کننده عمل باشد؛ در حالی که در نظریه جعفری، نقش علی دلیل و انگیزه مورد قبول بوده و محفوظ است. همچنین اشکال ابهام در تبیین نیز نسبت به دیدگاه جعفری منتفی به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً او برای صدور عمل، علیت عامل را کافی ندانسته و بر نقش اجزای علی دیگر نیز تأکید دارد؛ ثانیاً متوسل شدن او به علیت عامل، برای فرار از ارائه تبیین جزئی و دقیق نیست؛ بلکه ناشی از تفاوتی است که به لحاظ علمی میان دو قلمروی انسان و طبیعت وجود دارد. جعفری بحث مستقلی در باب تبیین دارد که در آن، ضمن بیان نحوه تبیین عمل اختیاری

انسان، ملاحظات علمی متعددی را درباره آن در نظر می‌گیرد.

۳. چالش تسلسل اراده

چالش تسلسل اراده‌ها در فلسفه عمل امروز با نام *رایل* -یکی از مهم‌ترین منتقدان معاصر اراده‌گروی- گره‌خورده است، هرچند این چالش، اشکال کهنی است که در تاریخ فلسفه از سوی فیلسوفان غربی و شرقی مطرح و بررسی شده است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۵-۲۱۶). *رایل* این اشکال را به‌خوبی پروراند و گفت اگر عمل توسط اراده از دیگر رویدادها متمایز شود، می‌توان در مورد خود اراده پرسید که آیا او عملی ارادی است یا نه؟ اگر بگوییم ارادی است، یعنی نیازمند اراده دیگری است؛ آن‌گاه آن اراده نیز ارادی بوده و اراده سومی را می‌طلبد و این سلسله تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و اگر بگوییم اراده، عمل ارادی نیست، آن‌گاه چگونه رویدادی که ارادی نیست، می‌تواند عمل را ارادی کند؟ آیا اراده‌ها اعمال ذهنی ارادی هستند یا غیرارادی؟ واضح است که هر یک از این دو پاسخ منجر به پوچی می‌شود. اگر نمی‌توانم کشیدن ماشه تفنگ را اراده کنم، بی‌معناست که کشیدن آن را ارادی توصیف نمایم. اما اگر اراده من برای کشیدن ماشه، به همان معنایی که نظریه [اراده‌گروی] فرض می‌کند، ارادی است، در این صورت باید از یک اراده قبلی و آن از یک تا بی‌نهایت اراده دیگر صادر شود (Ryle, 2009, p.54).

ارزیابی نظریه جعفری با چالش تسلسل اراده

یکی از چالش‌های قدیمی در پیش روی نظریه‌های اراده‌گرا، بحث از تسلسل اراده است. جعفری مشابه این چالش را از کتاب *خلاصه فلسفه پل فولکیه* چنین نقل می‌کند:

بدواً می‌توان چنین گفت که اراده مستقل از علل و محرک‌ها -یعنی از تجسم‌ها و امیال- صورت می‌گیرد ... لکن این فرضیه رضایت‌بخش نیست. اراده، قدرت مقاومت در مقابل تحریک تجسم‌ها و امیال را از کجا به دست می‌آورد؟ اگر این قدرت را از تجسم‌ها و امیال دیگر به دست می‌آورد، در این صورت، ما به نظریه‌ای برمی‌خوریم که قبلاً رد شده است. اگر قدرت مزبور را از خود به دست آورد، در این صورت اراده به رمزی تشریح‌ناپذیر منجر می‌شود که با

اصل دلیل کافی وفق نمی‌دهد (به نقل از: جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰).

البته همان طور که می‌بینید، این اشکال، بیشتر ناظر به تسلسل در امیال است؛ اما چون اراده در نظر جعفری همان میل و خواستن است، چالش تسلسل -یا همان اشکال رایل- را درباره نظریه خود در نظر داشته است. پاسخی که جعفری به این چالش می‌دهد، آن است که اراده، جریانی بازتابی است که از زمان شکل‌گیری به سمت مقصد خاصی حرکت می‌کند. آن قدرت امتناعی که در نظر پل فولیکه بوده است، از نظر جعفری مربوط به اراده نیست، بلکه ریشه در اختیار انسان دارد؛ به عبارت دیگر اراده، صرفاً خواستن است و جهت آن، توسط هویت دیگری تعیین می‌گردد نه آنکه خودش هدایت این جریان را به عهده گرفته، گاهی با مقاومت، مسیر حرکت را تغییر دهد. هویتی که اراده را رهبری می‌کند، من عامل است. «من» با توجه به پدیده برانگیزنده، میل و اراده را در درون به جریان می‌اندازد. پس اراده، با پدیدارشدن انگیزه، ایجاد می‌شود و تسلسل در آن راه ندارد.

اما این مقدار، اشکال را ریشه‌کن نمی‌کند، بلکه از تسلسل در اراده‌ها به تسلسل در مبدأ آغازگر جریان اراده منتقل می‌کند. آن مبدأ اگر توجه یا سلطه من است، می‌توان پرسید: آیا این توجه و اعمال سلطه توسط من، با توجه و سلطه دیگری انجام می‌گیرد؟ اگر جواب مثبت است، راه برای تسلسل باز می‌گردد؛ چون همین توجه دوم، خودش نیاز به توجه سوم است و همین طور این سلسله ادامه می‌یابد. اگر هم جواب منفی است، یعنی سلطه و توجه، تحت سلطه من نیست. در این صورت به قول رایل چطور چیزی که تحت سلطه من نیست، می‌خواهد اراده یا عمل را تحت سلطه درآورد؟ همچنین به قول فولیکه در این صورت سلطه من، به امر مرموزی تبدیل می‌شود که دلیل کافی برای وجودش نداریم.

به نظر می‌رسد در اینجا نظریه جعفری نیازمند تکمله‌ای است و بر اساس آن در پاسخ به پرسش بالا شق دوم را باید برگزید؛ یعنی سلطه من نیازمند سلطه‌های دیگر نیست، بلکه در اینجا میان من عامل و توجه یا سلطه او، نحوه خاصی از علیت عامل برقرار است که مبتنی بر پذیرش نسبت چهارمی در مواد قضایا تحت عنوان نسبت سلطنت است. این نسبت -که برگرفته از نظریه شهید صدر در باب اختیار است- را من در پژوهشی مستقل

توضیح داده‌ام (رک: صیدی، لاهوتیان، محمدی‌منفرد، ۱۴۰۰). اما اینکه پل فولکیه چنین تبیینی از سلطه و علیّت «من» را دارای ابهام می‌بیند، اشکالی است که به چالش ابهام در تبیین برمی‌گردد که به آن پاسخ دادیم.

نتیجه

مسئله پژوهش حاضر بررسی نظریه علامه جعفری در باب چیستی عمل بود. مراد از عمل، حرکت و رویدادی است که به صورت عمدی از انسان صادر شده و منسوب به اوست. جعفری در آثار خویش به صورت مبسوط به بررسی کار یا فعل انسان پرداخته است. مفهوم کار با عمل تساوی کامل ندارد. کار اعم از عمل بوده و آنچه می‌توان دقیقاً معادل عمل دانست «کار غایی» است؛ یعنی حرکتی که همواره مسبوق به تصور، اندیشه و اشتیاق به نتیجه یا غایتی است.

نتیجه بررسی مباحث جعفری دربارهٔ عمل آن شد که نظریه او (نظریه نظارت و سلطهٔ من) در زمرهٔ نظریه‌های علی‌گرایی قرار می‌گیرد. این نظریه از یک سو چون به حالات روانی‌شناختی توجه می‌کند، با نظریه میل-باور همپوشانی دارد؛ از سوی دیگر چون برای رویداد اراده و تصمیم جایگاهی قایل است، به نظریه‌های علیت رویداد نزدیک است و نهایتاً از آنجا که نقش «من» عامل را بدون تقلیل به هویات دیگر می‌پذیرد، با نظریه‌های علیت عامل تا حدودی هم‌راستاست.

بخش نهایی پژوهش به ارزیابی این نظریه بر اساس دو چالش اصلی پیش روی علی‌گرایان پرداختم و نشان دادم نظریه جعفری اگرچه به‌خوبی از چالش‌های تبیین عمل عبور می‌کند، برای پاسخ به چالش تسلسل اراده نیازمند تکمله‌ای است و آن پذیرش نسبت سلطنت به عنوان نسبت چهارم در بحث مواد قضایاست.

منابع و مأخذ

۱. باقری، خسرو (۱۳۹۹). *عاملیت انسان؛ رویکردی دینی و فلسفی*. چاپ اول، تهران: واکاوش.
۲. جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰). *مجموعه آثار علامه محمدتقی جعفری*. چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۹). *جبر و اختیار، تدوین و تنظیم عبدالله نصری*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۶-۱۳۹۸). *انسان‌کنش‌شناسی حکیمان پیشاصدرایی، صدرایی، اعتباری*. چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. دارائی، روح‌الله (۱۳۹۴). *تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره فعل ارادی از منظر فلسفه عمل* (پایان نامه دکترا). دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران: تهران.
۶. ذاکری، مهدی (۱۳۹۴). *درآمدی به فلسفه عمل*. چاپ اول، تهران: سمت.
۷. رفیعی‌آتانی، عطاءالله (۱۳۹۶). *واقعیت و روش تبیین «کنش انسانی» در چهارچوب فلسفه اسلامی: نظریه‌ای بنیادین در علوم انسانی*، چاپ اول، تهران: آفتاب توسعه.
۸. صیدی، امین، لاهوتیان، حسن، و محمدی‌منفرد، بهروز (۱۴۰۰). *اراده آزاد و دشواره جبر در نظریه سلطنت، نقد و نظر*، ۲۶ (۱۰۳)، ۶۰-۸۷.
۹. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۷). *نگاه سوم به جبر و اختیار*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۰. مسلین، کیت (۱۳۸۸). *درآمدی به فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۱۱. مصباح، علی (۱۳۹۷). *جزوه فلسفه علوم انسانی*. دانشگاه معارف اسلامی، قم.
۱۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰). *جزوه روان‌شناسی اخلاق (سلسله جلسات درس‌گفتاری)*، بازیابی شده در ۳۰ مرداد ۱۴۰۰ در: <https://b2n.ir/h90418>.
13. Dancy, Jonathan, and Sandis, Constantine (eds.) (2015). *Philosophy of Action: An Anthology*, first published, Oxford: Wiley Blackwell
14. Davidson, Donald (2001). *Essays on Actions and Events*. University of California, Berkeley.
15. Negel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
16. Paul, Sarah (2021). *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*. First published, New York: Routledge.
17. Ryle, Gilbert (2009). *The Concept of Mind*. New York: Routledge.
18. Schlosser, Markus E. (2011). *Agency, Ownership, and the Standard Theory*. In: *New Waves in Philosophy of Action*, ed. Jesús H. Aguilar, Andrei A. Buckareff and Keith Frankish, First published, Palgrave Macmillan.
19. Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophical investigations*. translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte, first published, Basil Blackwell.

References

1. Bagheri, Khosrow (2020). *Human Agency. A religious and philosophical approach*, first edition, Tehran: Vakavush . [in Persian]
2. Dancy, Jonathan and Sandis, Constantine (eds.) (2015). *Philosophy of Action; An Anthology*, first published, Oxford: Wiley Blackwell
3. Darai, Ruhollah (2015). *Explanation of Mulla Sadra's view on volitional action from the perspective of practical philosophy (Ph.D. thesis)*. Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran. [in Persian]
4. Davidson, Donald (2001). *Essays on Actions and Events*,

- University of California, Berkeley.
5. Ghadr Qaramelki, Mohammad Hassan (2018). *The Third Look at Coercion*, Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Persian]
 6. Hosni, Seyyed Hamidreza and Mousavi, Hadi (2017-2019). *Anthropology of the Sages of Pishasadarai, Sadraei, Pradiri*, first edition, Qom: Hozah and University Research. [in Persian]
 7. Jafari, Mohammad Taqi (2020). *Predestination and Free Will*, compiled and edited by: Abdullah Nasri, second edition, Tehran: Allameh Jafari Institute for editing and publishing work. [in Persian]
 8. Jafari, Mohammad Taqi (2021). *collection of works of Allameh Mohammad Taqi Jafari*, first edition, Tehran: Islamic Culture Publishing House. [in Persian]
 9. Malekian, Mustafa (2011). *Moral Psychology booklet (series of speech lessons)*. retrieved on August 30, 1400 from: <https://b2n.ir/h90418>. [in Persian]
 10. Meslin, Keith (2009). *An introduction to the philosophy of mind*, translated by Mehdi Zakari, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [in Persian]
 11. Misbah, Ali (2018). *Philosophy of Humanities pamphlet*, University of Islamic Studies, Qom. [in Persian]
 12. Negel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
 13. Paul, Sarah (2021). *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*, First published, New York, Routledge.
 14. Rafiei-Atani, Ata-Allah (2017). *the reality and method of explaining "human action" in the framework of Islamic philosophy: a fundamental theory in humanities*, first edition, Tehran: Aftab Tehsehe. [in Persian]
 15. Ryle, Gilbert (2009). *The Concept of Mind*, New York: Routledge.
 16. Saidi, Amin and Lahotian, Hassan and Mohammadi Manfard, Behrouz (2021). *Free will and the difficulty of determinism in the theory of monarchy. Naqd and Nazar*, 26

(103): 60-87. [in Persian]

17. Schlosser, Markus E. (2011). Agency, Ownership, and the Standard Theory, In: *New Waves in Philosophy of Action*, ed. Jesús H. Aguilar, Andrei A. Buckareff and Keith Frankish, First published, Palgrave Macmillan.
18. Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophical investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte, first published, Basil Blackwell.
19. Zakari, Mehdi (2015). *An introduction to practical philosophy*. first edition, Tehran: Samt. [in Persian]

Religion as Law from the Point of View of Muslim Philosophers

Mohammadreza Asadi*

Abstract

What is presented in this article is the explanation and confirmation of three claims about the Knowledge of religion of Muslim philosophers: First. Muslim philosophers influenced by Plato and Aristotle have considered man as a social being. This means that man continues to live and survive in the form of presence in city, and the formation and survival of city requires law. But the law they introduce for the administration of city is not a human law, but a divine law, and that law is nothing but the divine religion. Therefore, according to Muslim philosophers, the nature of religion is the law. Second. Since Muslim philosophers have considered religion as a law, they have never questioned the existence of this law; That is, they have not asked what kind of existence religion as a law has in the outside world. Third. Although Muslim philosophers have expressed ontological points under the concept of religion as words and books and the like, they do not consider religion to be ontologically authentic. They have never had a coherent, codified and independent discussion about religion from the perspective of ontology. The basic question about religion, which has been neglected in Islamic thought and culture so far, is this: How does religion exist as an entity? The difference in approach regarding the existence of religion will cause a difference in the way of encountering religion and establishing a relationship with religion. Therefore, the ontology of religion is not just a theoretical discussion and it has many practical effects.

Keywords: Religion, Law, Philosophy, Farabi, Aristotle, Politics,

* Associate Professor at “Philosophy Department” of Allāma Tabātabāi University.
E-mail: asadi63256325@gmail.com.

Received date: 2023.08.26

Accepted date: 2023.09.21

Extended Abstract

Introduction

The basic question about religion, which has been neglected in Islamic thought and culture so far, is this: How does religion exist as an entity? The difference in approach regarding the existence of religion will cause a difference in the way of encountering religion and establishing a relationship with religion. Therefore, the ontology of religion is not just a theoretical discussion and it has many practical effects.

What is presented in this article is the explanation and confirmation of three claims about the Knowledge of religion of Muslim philosophers:

First. Muslim philosophers influenced by Plato and Aristotle have considered that man continues to live and survive in the form of presence in city, and the formation and survival of city requires law. But the law they introduce for the administration of city is not a human law, but a divine law, and that law is nothing but the divine religion. Therefore, according to Muslim philosophers, the nature of religion is the law.

Second. Since Muslim philosophers have considered religion as a law, they have never questioned the existence of this law; That is, they have not asked what kind of existence religion as a law has in the outside world.

Third. Although Muslim philosophers have expressed ontological points under the concept of religion as words and books and the like, they do not consider religion to be ontologically authentic. Not only have they not discussed and questioned the existence of religion as a law, but they have never had a coherent, codified and independent discussion about religion from the perspective of ontology.

The basic question about religion, which has been neglected in Islamic thought and culture so far, is this: How does religion exist as an entity?

The difference in approach regarding the existence of religion will cause a difference in the way of encountering religion and establishing

a relationship with religion. Therefore, the ontology of religion is not just a theoretical discussion and it has many practical effects.

Method

In this article, three claims of Muslim philosophers such as Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi, Nasir al-Din Tusi, Mulla Sadra have been explained and analyzed in a documental way about Knowledge of religion.

Findings

In the following article, an attempt was made to explain and establish three claims:

First. Prominent Muslim philosophers mentioned religion as law in the context of Greek philosophy. In this regard, an attempt was made to explain the view of Greek philosophy - Plato and Aristotle - regarding the need for law, and also to show how the legal dress worn by prominent Islamic sages - from the time of Farabi to Mulla Sadra - was worn.

Second. Muslim philosophers were influenced by many factors, including the influence of Greek philosophers because they looked at religion as a law, it was not possible for them to look at religion from other perspectives, including ontology, so they did not ask such questions from the perspective of ontology: What are the characteristics of religion as a law?

Third. Also, they did not raise this question: What is the existence of religion, regardless of whether it wears the clothes of law or not?

Conclusions

From the point of view of Greek Plato and Aristotle, revealed religion was not relevant, and therefore they were not concerned with determining the relationship between religion and philosophy, nor were they concerned with determining the relationship between religion and politics. Therefore, for example, if Plato in the tenth book of the Laws discusses the relationship between some theological or religious topics, such as the role of law in making people believe in God and the like, or if in the fourth book of the Laws he discusses the rule of God and the like, this is not what he means at all relationship

between religion and philosophy or determining the relationship between religion and government and politics

Muslim philosophers from Farabi to Allāma Tabātabāī, influenced by the Platonic-Aristotelian explanation of the role of law in society, have referred to the essence of Islam as "law": a law to govern human beings - whether in society or individually - and also to make people happy. It is worth mentioning that, in order to put the Greek law on the body of Islam, and in other words, to put the Islamic religion on the body of the Greek law, Muslim philosophers needed to clarify relationship between philosophy and religion, religion and politics, and philosophy and politics. Therefore, Muslim philosophers first explained their macro-narratives of the relationship this trinity - that is, philosophy, religion and politics - to each other and in the light of this relationship, they explained the nature of religion as a law.

دین به مثابه قانون از منظر فیلسوفان مسلمان

محمد رضا اسدی*

چکیده

آنچه در این نوشتار مطرح می‌شود، تبیین و تثبیت سه مدعا در باب دین‌شناسی فیلسوفان مسلمان است: اول. فیلسوفان مسلمان متأثر از افلاطون و ارسطو انسان را موجودی اجتماعی دانسته‌اند؛ بدین معنا که انسان در قالب حضور در مدینه به حیات و بقای خود ادامه می‌دهد و تشکیل و بقای مدینه نیازمند قانون است؛ اما قانونی که برای اداره مدینه یا جامعه شهری معرفی می‌کنند، قانون بشری نیست، بلکه قانون الهی است و آن قانون، چیزی جز دین الهی نیست. بنابراین از نگاه فیلسوفان مسلمان، ماهیت دین همان قانون است.

دوم. از آنجا که فیلسوفان مسلمان به دین به عنوان قانون نظر کرده‌اند، هرگز از نحوه هستی این قانون پرسش نکرده‌اند؛ یعنی نپرسیده‌اند که دین به مثابه قانون از چه نحوه وجودی در جهان خارج برخوردار است.

سوم. هرچند فیلسوفان مسلمان ذیل مفهوم دین به مثابه کلام و کتاب و مانند آن، نکاتی هستی‌شناختی بیان کرده‌اند، ایشان اصالت هستی‌شناختی برای دین قایل نیستند. نه تنها از نحوه وجود دین به مثابه قانون بحث و پرسش نکرده‌اند، بلکه اساساً هرگز از منظر هستی‌شناسی بحث منسجم، مدون و مستقلی در باب دین نداشته‌اند.

پرسش اساسی در باب دین که تا کنون در تفکر و فرهنگ اسلامی از آن غفلت شده، این است: نحوه هستی و وجود دین به مثابه یک موجود چگونه است؟ تفاوت رویکرد درباره نحوه هستی دین موجب تفاوت نحوه مواجهه با دین و نسبت برقرارکردن با دین خواهد بود؛ از این رو هستی‌شناسی دین صرفاً یک بحث نظری نیست و آثار عملی متعددی بر آن مترتب است.

واژگان کلیدی: دین، قانون، فلسفه، فارابی، ارسطو، سیاست، فیلسوفان مسلمان.

مقدمه

اگر از افلاطون و ارسطو پرسیده شود چرا آدمی نیاز به قانون دارد، هر یک بر مبنای خویش پاسخ می‌دهند. افلاطون می‌گوید: «هدف از وضع قوانین آن است که افراد جامعه نیکبخت و سعادتمند شوند» (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۰۴۳). او در جای دیگری نیز چنین می‌گوید: «آدمیان نیازمند قانون هستند تا مطابق آن زندگی کنند، وگرنه فرقی با جانوران درنده نخواهند داشت» (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۷۶).

از نگاه افلاطون علت نیاز به قانون آن است که انسان‌ها بر اساس غریزه طبیعی خودشان نمی‌توانند تشخیص دهند که چه چیزی برای جامعه مفید است و چه چیزی مضر است تا بر اساس این شناخت و تشخیص‌دادن، به انجام کارهای مفید و سودمند در جامعه بپردازند؛ اما به واسطه عمل به قانون صحیحی که بر اساس دانش و عقل حقیقی و آزاد که در جامعه پایه‌گذاری شده است، می‌توان به سعادت حقیقی دسترسی پیدا کرد (همان).

افلاطون بر این باور است، سیاست حقیقی، سیاستی است که بر اساس قانون به منافع عمومی بر منافع فردی اولویت می‌دهد و توده مردم تا مادامی که متکی بر یک قانون حقیقی در جامعه نباشد، نمی‌توانند مستقلاً درک کنند که اگر منافع عمومی تأمین شود، همه جامعه و تک تک افراد، سعادتمندتر از زمانی هستند که صرفاً منافع فردی تأمین شود.

افلاطون با اینکه در رساله جمهوری به نظریه «حاکم حکیم» و «حکیم حاکم» معتقد است، یعنی برای اداره جامعه باید کسی که حقایق عالم مثال و ایده را مشاهده کرده است، تدبیر جامعه را به عهده گیرد؛ اما در رساله قوانین اذعان دارد در صورتی که چنین کسانی -یعنی «حاکم حکیم» و «حکیم حاکم»- در جهان نباشند یا اگر تعدادشان اندک باشد، ناچار باید به نظم و قانون برای اداره جامعه پناه برد و جامعه را بر اساس نظم و قانون اداره نمود (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۷۷). بنابراین بر خلاف نظر کسانی که معتقدند افلاطون در اداره جامعه، ابتدا به نظریه «حکیم حاکم» قایل بود و سپس در دوره پختگی فکری‌اش از این نظریه عدول نمود و نظریه قانون‌مداری برای اداره جامعه را تجویز نمود، باید گفت که افلاطون حتی در دوره پختگی فکری و سالخوردگی و کهولت جسمی‌اش نیز همچنان

معتقد است بهترین الگوی اداره جامعه، «حکیم حاکم» است و در صورت فقدان «حکیم حاکم» باید بر اساس قانون به اداره جامعه پرداخت. از آنجا که «حکیم حاکم» از دانش حقیقی و راستین برخوردار است و هیچ قانونی برتر از دانش حقیقی نیست، هرگز سزاوار نیست که دانش و عقل چنین حکیمی تابع و فرمان‌بر چیز دیگری باشد؛ بلکه دانش و عقل حقیقی و آزاد حکیم راستین باید همواره بر همه چیز فرمان براند (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۷۷).

تبیین ماهیت قانون از نگاه افلاطون نیازمند گفتار مستقلی است که از حوصله این نگاشته بیرون است؛ لذا به تبیین نظر افلاطون در باب علت نیاز جامعه انسانی به قانون اکتفا می‌کنیم و به توضیح اجمالی نظر ارسطو در باب علت نیاز جامعه انسانی به قانون می‌پردازیم:

ارسطو در رساله سیاست ضمن نقد آرای سیاسی افلاطون، این پرسش را ناظر به اندیشه افلاطونی مطرح می‌کند: آیا حکومت بهترین مردان برتر است یا حکومت قانون؟ او چنین پاسخ می‌دهد: از آنجا که همه صاحبان مناصب، قانون را راهنمای خود می‌گیرند، درست داوری می‌کنند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱). از نگاه ارسطو قانون، عقلی است که از همه هوس‌ها پیراسته است (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰)؛ لذا قانون را باید از همه شهروندان برتر شمرد. بنابراین هر کشوری به حکومت نیازمند است؛ ولی واگذاری حق حکومت به یک نفر، در حالی که همه مردم با یکدیگر برابرند، کاری نارواست (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۴۹). در نهایت ارسطو نتیجه می‌گیرد: میان مردمی همانند و برابر، نه سودمند و نه رواست که یک نفر بر دیگران فرمانروا گردد؛ خواه آن مردم قانونی میان خود نداشته باشند و شه‌ریار (حاکم) به جای قانون بنشیند یا قانون داشته باشد؛ خواه هم شه‌ریار و هم پیروانش مردمی نیک‌سرشت باشند یا بدسرشت باشند؛ همچنین روا نیست حتی هنگامی که فرمانروا بر پیروان خویش در فضایی برتری داشته باشد، بر آنان حکومت کند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲). البته ارسطو در ادامه سخن، استثناهایی را نیز ذکر می‌کند؛ ولی قاعده همان است که گفته شد.

اما/ارسطو در تبیین پاسخ به پرسش در باب علت نیاز به قانون در جوامع انسانی، بر این باور است که نخستین اجتماعی که وجودش ضرورت می‌یابد، میان کسانی شکل می‌گیرد که بدون یکدیگر نمی‌توانند زندگی کنند؛ مثلاً زن و مردی برای بقای نسل ناگزیرند با یکدیگر اجتماع خانواده شکل دهند (همان) و این اجتماع که اختصاص به انسان ندارد و شامل حیوانات نیز می‌شود، نه از روی عمد و اراده، بلکه از روی انگیزه طبیعی صورت می‌گیرد؛ ولی اجتماع در قالب یک خانواده متشکل از زن و مرد، ممکن است با انگیزه دیگری غیر از انگیزه بقای نسل تشکیل شود و آن انگیزه‌ای برای تشکیل اجتماع خانواده آن است که هر دو در کنار هم و به کمک یکدیگر در امنیت زندگی کنند و در کنار یکدیگر نیازهای روزانه خویش را برطرف سازند. پس از تشکیل اجتماع خانواده، از کنار هم قرار گرفتن چند خانواده، دهکده پدید می‌آید؛ اما اولین بار قانون در خانواده پدیدار می‌شود که مرد خانواده برای زن و فرزندانش قانون‌گذاری می‌کند و سپس در میان چند خانواده آن که کهنسال‌تر از دیگران است، برای سایر اعضای خانواده و اعضای دهکده قانون‌گذاری کرد. اما وقتی چند دهکده کنار هم قرار گرفت، شهر پدید آمد و شهر آنجایی است که غایت و کمال اجتماعات کوچک پیشین است.

از نظر ارسطو طبیعت هر چیزی کمال آن است؛ از این رو هر گاه چیزی خواه آدمی یا اسب و خواه خانواده، به مرحله کمال برسد، گفته می‌شود که آن چیز طبیعی است. در این میان خانواده در شهر به کمال می‌رسد (همان، ص ۵). افزون بر این هر چیزی به سبب رسیدن به غایتش وجود دارد و غایت یا علت غایی برای هر چیزی، برترین «خیر» است. بر همین اساس از نگاه ارسطو شهر پدیده‌ای طبیعی است؛ یعنی شهر جایی است که آدمی در آن به غایت و کمال طبیعت خویش نایل می‌آید.

انسان بر اساس طبیعتش، حیوانی اجتماعی است (همان) و این حیوان اجتماعی به واسطه طبیعتش همواره به دنبال جنگ و ستیز است؛ اما از سوی دیگر، انسان به واسطه تعقلش یعنی به واسطه عقلش می‌تواند سود و زیان، درست و نادرست را تشخیص دهد و به کمک همین عقل است که آدمی در کنار هم‌نوعان خود، خانواده و شهر را تشکیل

می‌دهد. اما به چه علت شهر را تشکیل می‌دهد و برای آن قانون وضع می‌کند؟ در پاسخ باید گفت اگرچه فرد و خانواده به لحاظ زمانی بر شهر تقدم دارند، یعنی تا فرد و خانواده نباشند، شهر هم به وجود نخواهد آمد، به لحاظ طبیعی* شهر بر فرد و خانواده مقدم است و آدمی در شهر است که به غایت خویش نایل می‌شود؛ از این رو انسانی که نمی‌تواند در شهر زیست کند، یعنی نمی‌تواند با دیگران زندگی کند، یا باید خدا باشد یا حیوان (همان، ص ۶). اما انسانی که از طرفی ستیزه‌جوست و از طرف دیگر می‌باید در شهر به غایت طبیعی خود برسد، نیازمند تشکیل حکومت است تا در قالب حکومت به غایت طبیعی خود نایل شود.** از همین جهت است که *ارسطو* در کتاب *سیاست* می‌کوشد این دو پرسش را مطرح کند و به آن پاسخ دهد:

اول. هدفی که حکومت برای آن به وجود می‌آید، چیست؟

دوم. کدام یک از شیوه‌های حکومت می‌توانند ما را به هدف مطلوب حکومت برسانند؟

(همان، ص ۱۱۶).

در ادامه *ارسطو* انواع اهداف و انواع حکومت‌ها را بر شمرده و تحلیل می‌کند و همچنین به نقد دیدگاه‌های *افلاطون* در رساله *جمهوری* و رساله *قوانین* می‌پردازد. از مجموع نکاتی که گفته شد، اجمالاً می‌توان به این جمع‌بندی درباره علت نیاز به قانون در نظر *ارسطو* رسید: از آنجا که آدمی موجودی اجتماعی است و در اجتماع و شهر است که به غایت خویش می‌رسد و هدف اصلی اجتماع - حکومت - رساندن آدمی به زندگی خوب است (همان)، ناگزیر آن شیوه‌ای از حکومت و جامعه سیاسی مطلوب است

* در اینجا طبیعی منسوب به طبیعت است و طبیعت به معنای غایت و کمال یک موجود است.

** *ارسطو* در کتاب *سیاست* هم ماهیت شهر را به طور مفصل توضیح می‌دهد (*ارسطو*، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰) و هم ملاک شهروندبودن را ذکر می‌کند (همان، ص ۱۰۱) و هم این را که آیا فضیلت شهروند خوب بودن همان فضیلت انسان خوب است، پاسخ داده و ماهیت حکومت را نیز تعریف می‌کند (همان، ص ۱۱۵)؛ ولی از آنجا که هدف نوشتار پیش رو تبیین نگاه فیلسوفان مسلمان در باب دین است، از بسط دیدگاه *افلاطون* و *ارسطو* در باب ابعاد حکومت، قانون، معنای شهر، جامعه سیاسی و ... پرهیز می‌کنیم.

که مبتنی بر قانون باشد. البته آن قوانینی که خیر و صحیح بوده و راهنمای توده مردم باشد (همان). در واقع *ارسطو* نیز مانند *افلاطون* غایت وضع قانون را به سعادت رساندن آدمی معرفی می‌کند.

با این اوصاف اگر قانون درست وضع شود، باید بر همه چیز حاکم باشد و شه‌ریار یا فرمان‌روا فقط کارهایی را به خواست خویش انجام می‌دهد که قانون به سبب عدم امکان شمول بر همه وجوه زندگی اجتماعی درباره آنها حکمی صادر نکرده است (همان، ص ۱۳۲).

در همین راستا *ارسطو* به بحث ماهیت قانون و ملاک قانون صحیح و مانند آن نیز می‌پردازد و ما به جهت طولانی‌نشدن کلام از آن پرهیز می‌کنیم. نکته مهم این است که از نظر *ارسطو* غایت همه دانش‌ها عبارت است از: شناخت خیر و رسیدن به خیر و غایت دانش سیاسی که از همه دانش‌های دیگر ارجمندتر است، برترین خیرهاست. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که مباحث مربوط به چنین موضوعی باید در فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گیرد (همان، ص ۱۳۲).

از آنچه تا کنون گفته شد، مشخص می‌شود از نگاه *افلاطون* و *ارسطو*، آدمی برای رسیدن به سعادت و به جهات و دلایل مختلف دیگر، نیازمند زندگی در اجتماع و شهر* و مدینه است و بنیان و بقای هر اجتماع و شهری در نهایت نیازمند قانون است.

از نظر *افلاطون* و *ارسطو*، منشأ پیدایش این قانون متکی به عقل و شناختی بشری است - و البته *افلاطون* و *ارسطو* هر یک به صورتی متفاوت و بنا بر مبانی خویش، ماهیت این قانون بشری را برای اداره جامعه و به سعادت رساندن انسان تبیین می‌کنند - اما وقتی این قانون و علت نیاز به آن وارد فضای فکری-فرهنگی جهان اسلام می‌شود و وقتی به طور خاص وارد فضای فکری فیلسوفان مسلمان می‌شود، فیلسوفان مسلمان نیاز به قانون را مانند دیدگاه *افلاطون* و *ارسطو* برای جامعه مسلمانان ذکر می‌کنند، با این تفاوت که قانون مورد نظر ایشان، به جای اینکه متکی بر عقل و شناخت بشری باشد، بیشتر متکی بر دین و

* از نگاه *ارسطو* به هر جامعه سیاسی نمی‌توان شهر اطلاق کرد.

وحی آسمانی است؛ به تعبیر دیگر می‌توان گفت وقتی به آرای فیلسوفان مسلمان -همچون فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، محقق طوسی، ملاصدرا و حتی علامه طباطبایی- در باب تبیین ماهیت دین به مثابه قانون نظر می‌شود، مشخص است که ایشان با دینی کردن قانون در حوزه سیاست و حکومت، از تفکر افلاطونی و ارسطویی فاصله گرفته و منقطع شده‌اند؛ چراکه از سویی قانون افلاطونی و ارسطویی نه وحیانی بلکه بشری است و از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان با قانونی کردن دین، یعنی از دین به مثابه قانون اداره اجتماع و انسان فردی یادکردن، موجب استمرار و تداوم تفکر سیاسی افلاطون و ارسطو شده و از آنها پیروی کرده‌اند؛ زیرا افلاطون و ارسطو نیز برای اداره جامعه و حکومت، تکیه بر قانون را مورد توجه قرار می‌دادند.

فیلسوفان مسلمان از فارابی تا علامه طباطبایی، متأثر از تبیین افلاطونی-ارسطویی در باب نقش قانون در اجتماع، از ماهیت دین اسلام، به مثابه «قانون» یاد کرده‌اند: قانونی برای اداره انسان -اعم از اینکه در اجتماع باشد یا در انفراد- و همچنین برای به‌سعادت‌رساندن انسان. شایان ذکر است فیلسوفان مسلمان برای آنکه لباس قانون یونانی را بر قامت دین اسلام کنند و به تعبیر دیگر برای اینکه لباس دین اسلام را بر تن قانون یونانی کنند، نیازمند آن بودند که نسبت فلسفه را با دین و نسبت دین را با سیاست و نسبت فلسفه را با سیاست روشن کنند؛ از این رو ابتدا فیلسوفان مسلمان روایت‌های کلان خویش از نسبت این سه‌گانه -یعنی فلسفه، دین و سیاست- را با یکدیگر تبیین کردند و در پرتو این نسبت‌سنجی، به تبیین ماهیت دین به مثابه قانون پرداختند.

از نظر افلاطون و ارسطوی یونانی، دین وحیانی مطرح نبود و لذا نه دغدغه تعیین نسبت دین و فلسفه را داشتند و نه دغدغه تعیین نسبت دین و سیاست. بنابراین اگر فی‌المثل افلاطون در کتاب دهم قوانین از نسبت برخی مباحث الهیاتی یا دینی همچون نقش قانون در معتقدکردن مردمان به خدا و مانند آن بحث می‌کند یا اگر در کتاب چهارم قوانین از حکومت خدایی و مانند آن بحث می‌کند، اصلاً مرادش تعیین نسبت دین و

فلسفه یا تعیین نسبت دین با حکومت و سیاست نیست.*

با توجه به نکته پیش گفته، برای تبیین دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب ماهیت دین به مثابه قانون، بهتر بود به بستر فکری فلاسفه اسلامی در باب نسبت دین، فلسفه و سیاست اشاره می‌کردیم؛ اما به دلیل محدودیت در حجم مقاله از این نسبت‌سنجی معذوریم.

الف) فارابی

اگرچه کندی پیش از فارابی در برخی «رسایل» خویش به نسبت دین اسلام و فلسفه یونانی اشاره کرده است،* هرگز از دین به مثابه قانون سخن نگفته است و اولین بار فارابی بود که از دین به مثابه قانون یاد کرد. فارابی در رساله الحروف، باب دوم، فصل نوزدهم از نسبت دین و فلسفه سخن گفت و مدعی شد فلسفه حقیقی بر دین - مادامی که دین انسانی باشد و نه الهی - تقدم دارد (فارابی، ۲۰۰۶م، ص ۷۳)؛ از این رو دین تابع فلسفه است و فقه و کلام تابع دین‌اند. فارابی مشخص نمی‌کند که اگر دین، انسانی نبوده و الهی و وحیانی باشد، آیا همچنان می‌توان گفت فلسفه بر دین تقدم زمانی دارد یا خیر؟ به هر تقدیر فارابی در ادامه

* بر خلاف ملاصدرا که در شواهد الربوبیه مستند به کتاب قوانین افلاطون می‌گوید: افلاطون نسبت دین و سیاست را نسبت روح به جسم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، مشهد پنجم، اشراق چهارم، صفحه ۳۵۹ به بعد). آن‌چنان‌که در ترجمه فارسی کتاب قوانین افلاطون آمده است، افلاطون از چنین نسبتی یعنی نسبت دین و سیاست به مثابه روح و جسم چیزی نگفته است؛ لذا معلوم نیست متنی که نزد ملاصدرا از کتاب قوانین افلاطون بوده است، کامل‌تر و صحیح‌تر بوده باشد یا متنی که اکنون در دست ماست. به هر تقدیر سخن ملاصدرا در باب نظر افلاطون درباره نسبت دین و سیاست از نظر ما مستند نیست.

* کندی در نامه‌ای به المعتصم بالله در باب فلسفه اولی به گونه‌ای سخن می‌گوید که دلالت بر یگانگی محتوا و دیدگاه‌های پیامبران و فیلسوفان در باب موضوعاتی همچون علم ربوبی، علم به وحدانیت خدا، علم به فضایل و راه رسیدن به آن، علم به رذایل و راه پرهیز از آن و مانند آن دارد. بر این اساس کندی اذعان دارد که مخالفت با فلسفه در واقع مخالفت با دین است. گویی از نظر کندی، نگاه دین و فلسفه به موضوعات و مسائل مذکور یکسان و یگانه است، با این تفاوت که فیلسوفان متکی بر عقل به آن حقایق رسیده‌اند، اما پیامبران متکی بر وحی آسمانی و دین الهی به این حقایق رسیده‌اند (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۰).

در فصل بیست و سوم و بیست و چهارم الحروف از نسبت دین و فلسفه سخن می‌گوید (همان، ص ۸۹). فارغ از نگاه فارابی به دین و فلسفه، آنچه در این فصول قابل توجه است، استفاده از واژه نوامیس یا همان قوانین به جای ملّة یا دین است. از اینجا است که از دین به مثابه قانون یاد می‌شود.

فارابی در کتاب الملة پس از آنکه دین را به فاضله و ضالّه تقسیم می‌کند، در باب نسبت دین و فلسفه می‌گوید: دین فاضله شبیه فلسفه است؛ یعنی همان طور که فلسفه واجد دو بخش نظری و عملی است، ملت و دین نیز دارای دو بخش نظری و عملی است. بخش نظری فلسفه، امکان به کار بستن و عمل ندارد، در حالی که بخش عملی فلسفه آن است که آدمی پس از دانستن، می‌تواند آن را به کار گیرد و عمل کند؛ همچنین بخش عملی ملت و دین همان است که کلیاتش در فلسفه عملی موجود است. پس آن بخشی از دین و ملت که جنبه عملی دارد، همان کلیات عملی در فلسفه است که در ملت با در نظر گرفتن شرایط تفصیل داده شده است.

به تعبیر دیگر از نظر فارابی، شرایع و ادیان فاضله تحت کلیاتی قرار دارند که در فلسفه عملی موجود است؛ همان طور که براهین تمام آرا و باورهای نظری دین در فلسفه نظری قرار دارد؛ ولی ما آن آرای نظری را در دین و بدون درخواست دلیل و برهان می‌پذیریم. بنابراین دو جزء نظری و عملی دین، ذیل فلسفه قرار دارند (فارابی، ۱۳۹۸، ص ۲۸).

فارابی بر اساس نسبتی که میان دین و فلسفه قایل می‌شود، معتقد است دین دارای دو بخش فقه و کلام است؛ ولی هر یک از فقه و کلام نیز دارای دو بخش آرا و افعال اند. بخش عقاید آرای فقه نیز ذیل فلسفه نظری بحث می‌شود و بخش عملی فقه ذیل فلسفه مدنی یا علم مدنی هستند که زیرمجموعه فلسفه عملی مورد بحث واقع می‌شوند. علم مدنی به دنبال سعادت آدمی است و سعادت آدمی نیز مشتمل بر دو گونه سعادت است: سعادت دنیوی و ظاهری - مثل ثروت و دارایی، لذت و کرامت و مرتبه اجتماعی - و سعادت اخروی و حقیقی. سعادت حقیقی فی نفسه مطلوب است و سعادت دنیوی فی نفسه مطلوب نیست، بلکه به جهت آثاری که مترتب بر آن می‌شود، مطلوب است.

علم مدنی از نگاه *فارابی* نیز هم به مسائل و امور آدمی از آن جهت که در مدینه است، می‌پردازد و هم اخلاق، خلق و خوها و عادات اختیاری انسان را که چگونه باید فضایل را به دست آورند و از رذایل پرهیز کند، مورد بحث قرار می‌دهد (همان، ص ۳۵).

بنابراین فقه و اخلاقی که در دین مطرح می‌شود، زیرمجموعه علم مدنی قرار می‌گیرد که خود یکی از اجزای فلسفه عملی است. در اینجا می‌توان بر اساس مبانی *فارابی* این پرسش را مطرح نمود: جایگاه قانون در مدینه چیست و چرا مدینه* به قانون نیاز دارد؟

فارابی در پاسخ می‌گوید: از آنجا که هر فرد انسانی نمی‌تواند به تنهایی تمام توانایی‌های لازم برای اداره حیات خویش را به فعلیت برساند و برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی باید توزیع و تقسیم وظایف و توانایی‌ها انجام پذیرد و این توزیع جز با حضور در مدینه و شهر ممکن نیست، ضرورت دارد مدینه تشکیل شود. اما مدینه قوام و دوام نخواهد یافت، مگر به حضور پادشاه و شهیار و پادشاه و شهیار نیز برای به سعادت رساندن افراد مدینه سنت و قوانین را پایه‌گذاری می‌کند تا افراد مدینه بر اساس پیروی از قوانین مدینه که توسط پادشاه پایه‌گذاری شده است، به سعادت نایل شوند (همان، ص ۳۵-۳۹).

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، از نگاه *فارابی* اولاً نه تنها دین راستین زیرمجموعه فلسفه راستین و حقیقی قرار می‌گیرد، بلکه گویی دین و فلسفه دو روی یک واقعیت واحدند؛ ثانیاً فقه و اخلاق دینی و کلام نیز آن روی فلسفه عملی قرار می‌گیرند، اگرچه بخش‌های نظری و عقاید و آرای فقه و کلام در فلسفه نظری بحث می‌شود؛ ثالثاً جامعه و مدینه از نگاه *فارابی* - به تبع نگاه افلاطونی و ارسطویی - تا مادامی که تشکیل نشود، آدمی به صورت فردی نمی‌تواند به سعادت برسد و هدف تشکیل جامعه به سعادت رساندن آدمی است؛ رابعاً برای اداره جامعه دینی، ما نیازمند حاکم و قانون هستیم و حاکم و قانون‌گذار جامعه یا همان «واضع النوامیس» شخص نبی است و در نبود نبی این نقش را امام ایفا می‌کند و در

* اینکه آیا مدینه *فارابی* همان پلیس یا شهر یونانی است یا خیر و تفاوت و تشابه آنها کجاست و اینکه آیا *فارابی* فهم درستی از پلیس یونانی در قالب مدینه بیان کرده است، مطلب قابل بحث مهمی است که به علت مجال اندک ما در این مقاله، مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

نبود امام نیز فقیه این مسئولیت را ایفا می‌کند (همان، صص ۳۱ و ۳۳).

از آنچه گفته شد به اجمال مشخص می‌شود که *فارابی* می‌کوشد شهر (پلیس) یونانی را در فرهنگ اسلامی تبدیل به مدینه کند و دو نظریه حکومت پادشاه حکیم - در رساله *جمهوری افلاطون* - و حکومت قانون، در رساله *قوانین افلاطون* را در نظریه خودش در باب ریاست شخص نبی و قانون‌گذاری او در مدینه به وحدت برساند. از نظر *فارابی* علم مدینه که بخشی از فلسفه عملی است، هم در باب سعادت فردی - اخلاق - و هم در باب سعادت جمعی - سیاست و حکومت - سخن می‌گوید. در واقع اخلاق جزئی از علم مدنی است.

از آنجا که *فارابی* در فرهنگی دینی تنفس می‌کند و در این فرهنگ دین واجد نقشی مبنایی و اساسی در صورت‌بخشیدن به حیات جمعی و فردی آدمی دارد، نمی‌تواند بدون تبیین دقیق نسبت دین و فلسفه، دین و سیاست، فلسفه و سیاست، از ضرورت تشکیل شهر و حکومت و از ضرورت نیاز به حاکم و قانون در اداره حکومت سخن بگوید؛ از این رو کوشش می‌کند در پرتو ادغام میراثی که فلسفه یونانی - به طور خاص اندیشه افلاطونی و ارسطویی در حوزه سیاست -^{*} برای او به ارمغان آورده، با تفکر اسلامی در باب نبوت و سیاست، نظریه‌ای ارائه کند که هم ویژگی‌های تفکر فلسفی در باب شهر و حکومت سیاست را داشته باشد و هم ویژگی‌های تفکر و فرهنگ دینی در باب شهر و حکومت و سیاست را داشته باشد. اینکه *فارابی* در جمع بین این دو نگاه فلسفی و دین در باب موضوع حکومت و سیاست موفق بوده است یا نه نیازمند فرصتی دیگر است.

ب) ابن‌سینا

تقریر *ابن‌سینا* درباره ضرورت حیات اجتماعی برای انسان مانند تقریر *افلاطون* است؛

* البته *فارابی* در رساله‌های دیگری مانند شرح رساله *زنون کبیر* به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی دین، شریعت، قانون الهی و نبوت برای برخی فیلسوفان یونانی که پیش از اسلام زندگی کرده‌اند، مطرح بوده است و آن فیلسوفان یونانی گویی به نوعی جمع دین و فلسفه رسیده‌اند (ر.ک: *فارابی*، ۱۳۹۰، صص ۱۰۷).

چراکه *ابن‌سینا* بر این باور است تفاوت آدمی با سایر حیوانات در این است که اگر آدمی بخواهد به صورت فردی و به دور از جامعه زندگی کند، در اداره زندگی خویش دچار مشکل می‌شود و زندگی خوبی نخواهد داشت؛ از این رو هر یک از انسان‌ها وقتی در شهر و اجتماع قرار می‌گیرند، چون وظیفه و شغلی دارند، موجب می‌شود از زندگی راحت‌تری برخوردار باشند. به تعبیر دیگر از نگاه *ابن‌سینا* انسان‌ها در وجود و بقای خویش نیازمند مشارکت با دیگران‌اند و مشارکت و حضور در جمع مستلزم داد و ستد و معامله است و برای اینکه این امر به نحو صحیح انجام شود، باید سنت و عدالتی باشد و برقراری سنت و عدالت نیازمند *سان* (سنت‌گذار) و *معدّل* (عدالت‌آفرین) است و چون این *سان* و *معدّل* باید مردم را مورد خطاب قرار دهند و آنها را به سنت و قوانین معاملات ملزم نمایند، ناگزیر باید از جنس مردم و انسان باشند و در چنین وضعیت تعاملات اجتماعی نمی‌باید و نمی‌توان مردم را به آرا و افکار خودشان رها نمود؛ چراکه دچار اختلاف می‌شوند و هر کسی نظر و عمل خویش را مساوی عدل و آنچه بر خلاف نظر و عمل خودش باشد، ظلم محسوب می‌کند. بنابراین نیاز به انسان قانون‌گذار و سنت‌آوری که عدالت‌آفرین نیز باشد، برای بقای نوع انسان ضروری است. این انسانی که جامعه نیازمند اوست، همان پیامبر است که از سوی خداوند مستند به وحی الهی، سنت‌ها (قوانین) را وضع کرده و به مردم ابلاغ می‌کند (*ابن‌سینا*، [بی‌تا]، ص ۴۴۱).

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، *ابن‌سینا* علت نیاز به زندگی اجتماعی و زیستن در مدینه را رسیدن به منافع می‌داند که مترتب بر حیات جمعی است و این حیات جمعی و منافع مترتب بر آن، امکان‌پذیر نمی‌شود مگر اینکه جامعه مبتنی بر قانون و سنت الهی باشد. این قانون و سنت الهی همان است که از طریق وحی الهی و فرشته وحی به پیامبر نازل می‌شود و پیامبر آن را به مردم ابلاغ می‌کند.

برخی از مهم‌ترین آرای *ابن‌سینا* در باب سرشت دین و ابعاد آن و حکمت جعل احکام و عقاید دینی و نسبت دین با فلسفه و سیاست عبارت‌اند از:

اول: *ابن‌سینا* بنا بر آنچه از مقاله دهم الهیات *شفاء* نقل شد، ماهیت دین را همان سنت

و قانون الهی می‌داند که برای تدبیر مدینه و جامعه انسانی و بقای نوع انسانی ضروری است.

دوم: اگرچه *ابن‌سینا* در ابتدای مقاله دهم الهیات **شفاء** نیاز به دین به مثابه یک قانون و سنت را صرفاً برای حفظ و بقای نوع انسان ضروری می‌داند، در ادامه بحث، نیاز به دین را صرفاً بر اساس حفظ و بقای نوع انسان تبیین نمی‌کند، بلکه عمل به دین به مثابه قانون و سنت الهی، موجب تنظیم معاش و اصلاح معاد آدمی می‌شود (همان، ص ۴۴۶). درنهایت کسی که از قوانین و دستورهای دین در حوزه عقاید، اخلاق و افعال پیروی کند، به مثابه کسی است که حکمت نظری و حکمت عملی در او جمع شده و به سعادت واقعی رسیده است (همان، ص ۴۵۵).

سوم: واژه و لفظ «ناموس» (قانون) در مقاله دهم الهیات **شفاء** برای تبیین ماهیت دین الهی نیامده است، بلکه او در این موارد از واژه سنت و عدل استفاده می‌کند؛ یعنی از پیامبر به عنوان «سان» و «معدل» یاد می‌کند. اگرچه تعبیر سنت‌گذار (سان) به همان معنای قانون‌گذار (واضع النوامیس) است.

چهارم: *ابن‌سینا* در رساله **فی اقسام العلوم العقلیة** پس از آنکه در باب ماهیت حکمت و تقسیم آن به نظری و عملی سخن می‌گوید، حکمت عملی را به سه بخش تقسیم می‌کند: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست. او در ادامه توضیح می‌دهد این قسم سوم که از اصناف و انواع سیاست‌ها، ریاست‌ها و اجتماعاتی که در قالب مدینه فاضله و غیرفاضله سخن می‌گوید، در آثار سیاسی *افلاطون* و *ارسطو* مطرح شده است و آنچه به مباحث نبوت و شریعت تعلق دارد، مانند چنین مباحثی در دو کتاب *افلاطون* و *ارسطو* که در باب نوامیس است، مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱). در اینجا *ابن‌سینا* به صراحت می‌گوید: همان مباحثی که در باب دین است، از جنس همان مباحث و مطالبی است که *ارسطو* و *افلاطون* در کتاب‌های خودشان در باب نوامیس (قوانین) مطرح کرده‌اند. بنابراین از نگاه *ابن‌سینا* مباحث مطرح در دین، از نوع همان مباحث نوامیس است که *افلاطون* و *ارسطو* در آثار خویش مطرح کرده‌اند.

ابن‌سینا تأکید می‌کند معنایی را که فلاسفه از واژه «ناموس» (قانون) اراده می‌کنند، غیر معنایی است که توده مردم به کار می‌برند؛ چراکه نزد عموم مردم، ناموس و قانون به معنای حيله و خدعه است؛ اما نزد فلاسفه مراد از ناموس همان سنت است. البته *ابن‌سینا* توجه ندارد که حيله را هم از آن جهت حيله گفته‌اند که در آن نوعی تدبیر است و از این جهت حيله که نوعی تدبیر کردن است، با قانون که به معنای نوعی تدبیر و قاعده‌مند کردن است، تناسب و سنخیت دارد. نهایتاً تفاوت قانون به معنای حيله با قانون به معنای سنت، در تدبیر نادرست و تدبیر درست است. قانون به معنای حيله، تدبیر از راه نادرست است و قانون به معنای سنت، تدبیر از راه صحیح و درست است.

به هر تقدیر *ابن‌سینا* بر این باور است که نزد فلاسفه، ناموس همان سنت است و همچنین واژه ناموس به معنای مثال ثابت و نزول وحی است و اعراب به فرشته‌ای که وحی را نازل می‌کند نیز ناموس می‌گویند. نکته مهم در عبارات *ابن‌سینا* در این بخش از رساله اقسام علوم عقلیه آن است که با این بخش سوم از حکمت عملی یعنی علم مدنی، وجود پیامبر و ضرورت نبوت و نیاز نوع انسان به پیامبر شناخته می‌شود. پس علم مدنی نیز از نظر *ابن‌سینا* زیرمجموعه خودش، همان علمی است که از نوامیس و قوانین دینی و ضرورت دین - به مثابه قانون و ناموس - و ضرورت وجود پیامبر بحث می‌کند (همان).

پنجم: *ابن‌سینا* در رساله طبیعیات *عیون الحکمة* پس از تقسیم حکمت به نظری و عملی و تقسیم حکمت عملی به حکمت خُلُقِی، حکمت منزلی و حکمت مدنی می‌گوید مبدأ این سه گونه حکمت عملی برگرفته و مستفاد از شریعت و دین الهی است و کمالات و تفصیل حدود این سه بخش حکمت عملی به واسطه دین تبیین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۹، ص ۱۵).

همچنین در ادامه در باب نسبت حکمت نظری با دین می‌گوید: «فلسفه الهی جزئی از فلسفه اولی یا متافیزیک است و مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری - یعنی طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی - نیز برگرفته و مستفاد از دین الهی است. البته از آنجا که مبادی این اقسام سه‌گانه حکمت نظری از دین گرفته می‌شود، به صورت نوعی تنبیه‌دادن است؛ یعنی دین برای مبادی این سه جزء حکمت نظری، اقامه برهان و استدلال عقلی نمی‌کند.

اما وقتی با قوه عقلی - و نه به واسطه دین و حیانی - بخواهیم به شناخت و بحث از مبادی این سه جزء حکمت نظری بپردازیم، تحلیل بر اساس برهان و استدلال است (همان، ص ۱۶).

ششم: بنا بر تقسیم حکمت در رساله اقسام علوم عقلی، رابطه فلسفه عملی با دین همچون نظر *فارابی* بدین صورت است که دین جزئی از فلسفه و زیرمجموعه فلسفه عملی قرار می‌گیرد؛ یعنی دین به فلسفه ارجاع می‌شود. اما بر اساس دیدگاه *ابن‌سینا* در طبیعیات *عیون الحکمة* مبادی حکمت عملی و مبادی حکمت نظری برگرفته از دین است؛ یعنی به لحاظ مبادی حکمت و فلسفه به دین ارجاع داده می‌شود؛ لذا حکمت عملی نیز به لحاظ مبادی زیرمجموعه دین قرار می‌گیرد.

اینجا - با فرض صحیح بودن انتساب هر دو رساله به *ابن‌سینا* - نوعی تعارض در سخنان *ابن‌سینا* به نظر می‌رسد: در یک رساله ارجاع دین به فلسفه است و در رساله دیگر ارجاع فلسفه به دین است. برای رفع این تعارض شاید بتوان چنین گفت: ارجاع دین به فلسفه بر مبنای استفاده از استدلال است (علی سبیل الاستدلال)، ولی در ارجاع فلسفه به دین بر مبنای استفاده از تنبیهات غیراستدلالی دین است (علی سبیل التنبیه).

هفتم: گرچه تعبیر از دین به مثابه قانون و سنت در کلمات *ابن‌سینا* خصوصاً در مقاله دهم الهیات *شفاء* بر مبنای نقش دین در حیات اجتماعی انسان صورت می‌گیرد، معنای قانون برای *ابن‌سینا* جهت و حیث اجتماعی ندارد، بلکه قانون به جهت و حیث فردی انسان نیز ربط می‌یابد. در واقع معنا و مصادیق قانون از نگاه *ابن‌سینا* فقط به عرصه اجتماع مربوط و محدود نمی‌شود، بلکه قانون شامل ابعاد فردی انسان - همچون احکام عبادی فردی، عقاید و باورهای فردی و اخلاق فردی - نیز می‌شود.

هشتم: در مورد بحث تطبیقی و بیان مشابهت‌ها و مغایرت‌های دیدگاه فلسفه سیاسی و نسبت دین و فلسفه در *ابن‌سینا* و *فارابی* و همچنین مقایسه دیدگاه *ابن‌سینا* در باب فلسفه سیاسی با دیدگاه *افلاطون* و *ارسطو* نکاتی هست که به جهت اطالۀ کلام، از ارائه آن پرهیز می‌شود.

ج) سهروردی

حکیم اشراقی در تبیین ماهیت دین به مثابه قانون تابع سلف خویش / ابن سیناست. او نیز معتقد است از آنجا که نوع انسان منحصر در شخص واحد نیست، بلکه دارای افراد متعدد است، افراد انسانی به تنهایی نمی‌توانند به تدبیر حیات خویش پردازند. از این جهت نیازمند آن‌اند که از افراد دیگر جهت تدبیر زندگی کمک بگیرند. کمک‌گرفتن از دیگران یعنی تشکیل جمع و اجتماع‌دادن. اینها نیز مساوی است با داد و ستد، معامله، ازدواج، جنایت و خطا کردن. همه اینها سامان نمی‌یابد و تدبیر نمی‌شود، مگر بر اساس قانون و رجوع به قانون.

اما این قانون توسط چه کسی باید جعل شود؟ اگر این قانون توسط عقل‌های متعارض و هم‌عرض انسانی تولید شود، کسی زیر بار این سخنان نمی‌رود؛ چراکه نمی‌پذیرد قانونی که توسط دیگران وضع شده است، کامل‌تر از قانونی است که توسط خودش وضع شده است. بنابراین در چنین شرایطی نیازمند قانون‌گذاری هستیم که مشکل عقل‌های متعارض و هم‌عرض شامل حال و عقل او نشود و او کسی نیست جز شخص شارع یا همان پیامبر الهی که از طریق وحی این قانون را به مردم ابلاغ می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۹۵-۹۶).

با این اوصاف شیخ اشراق نیز با تفاوت اندکی با ابن سینا، از دین به مثابه قانونی الهی یاد می‌کند که بر اساس بقای نوع انسان ضرورت دارد. این قانون دینی برای اداره جامعه بشری ضرورت دارد و بدیل و جایگزینی ندارد؛ چراکه اگر عقول بشری بخواهند این قوانین را وضع کنند، اولاً دچار تعارض و تهافت می‌شوند؛ ثانیاً از آنجا که هر کسی عقل خویش را کامل‌تر می‌داند، قانون دیگری را که توسط عقل دیگری وضع شده است، کامل‌تر از عقل قانون‌گذار خودش نمی‌داند؛ لذا آن قانون را نمی‌پذیرد. نکته‌ای که در پایان تحلیل دیدگاه شیخ اشراق در باب دین قابل ذکر است، این است که تقریر مذکور در کتاب **تلویحات** در باب ضرورت نیاز به دین به مثابه یک قانون الهی به لحاظ محتوا و ایجاز و اختصار تعابیر، بسیار شبیه به تقریر *ابن سینا* در **اشارات** است (ابن سینا، ۱۳۸۴، ص ۴۰۲).

د) خواجه نصیرالدین طوسی

تقریر خواجه نصیر از ماهیت دین به مثابه قانون تقریباً همان تقریر ابن‌سینا در اشارات است؛ ولی با مقداری شرح و بسط (همان، ۱۳۸۴، ص ۴۰۲-۴۰۴). از این رو این تقریر خواجه را در اینجا ذکر نمی‌کنیم.

اما خواجه در مقدمه کتاب اخلاق ناصری تقسیم‌بندی مستقل و خاصی در باب علوم مربوط به افعال و اعمال بشر دارد که تا حدی او را از فیلسوفان پیشین و پسین در باب رابطه دین و فلسفه و سیاست متمایز می‌کند. به عقیده خواجه، مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال بشر یا مبتنی بر طبع بشری است یا مبتنی بر وضع و قرارداد آدمیان. اما مصالح اعمال که مبادی آن بر طبیعت بشری متکی است، طی زمان دچار تغییر و تحول نمی‌شود و از این مبادی در علمی بحث می‌شود که عبارت است از حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست). ولی آن بخشی از اعمال و افعال انسانی که مصالح آن بر اساس وضع و قرارداد تنظیم می‌شود، دو گونه است؛ به این صورت که یا این وضع تابع اجماع نظر جمعی از افراد جامعه است که در این صورت به آن آداب و رسوم (و به اصطلاح امروزی فرهنگ) می‌گویند. یا اینکه این وضع توسط شخصیت بزرگی همچون پیامبر یا امام -که مؤید به تأیید الهی است- جعل می‌شود. در چنین حالتی به این وضع، ناموس و قانون می‌گویند و علم به چنین جعل و وضعی را علم نوامیس می‌گویند. علم نوامیس دارای سه بخش است: عبادات و احکام مربوط به فرد است؛ ازدواج و معاملات مربوط به خانواده است؛ حدود و سیاسات نیز مربوط به اهالی شهرهاست. نام دیگر این علم نوامیس، علم فقه است.

خواجه معتقد است از آنجا که علم فقه (یا همان علم نوامیس) مبتنی بر وضع است، به تناسب احوالات ملل و نحل مختلف و تحول روزگار متحول و متغیر می‌شود؛ به تعبیر دیگر از آنجا که موضوع احکام فقهی تغییر و تحول می‌یابد، باید به تبع تحول در موضوع، حکم آن نیز موضوع نیز تغییر و تحول یابد.

بر این اساس از نگاه خواجه علم به نوامیس (فقه) متمایز از حکمت عملی است؛ در

حالی که علم نوامیس در برخی آثار ابن‌سینا همان علم مدنی است که بخشی از حکمت عملی است. افزون بر اینکه محتوا و مصداق علم نوامیس بنا بر برخی آثار ابن‌سینا متفاوت از محتوا و مصداق مورد نظر خواجه از علم نوامیس (فقه) است.

به هر تقدیر علم نوامیس از نگاه خواجه تحول‌پذیر است؛ چراکه موضوع آن امری جزئی و تغییرناپذیر است؛ اما از آنجا که حکمت عملی از طبیعت موضوعاتی بحث می‌کند که عقلی و کلی هستند، دچار تحول و تغییر نمی‌شوند.

هـ) ملاصدرا

ملاصدرا به تبع فیلسوفانی همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق و حتی با عبارات و کلمات آنها از دین به مثابه قانونی یاد می‌کند که حیات جمعی دنیوی و اخروی انسان بدون آن به صلاح، فلاح و سعادت ختم نمی‌شود. از نگاه ملاصدرا انسان به کمالات وجودی خودش نمی‌رسد، مگر با حضور در جامعه و جامعه نیز نمی‌تواند منشأ اثر برای به‌کمال‌رساندن آدمی باشد، مگر به واسطه قانون الهی که توسط پیامبری به مردمان ابلاغ می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹).

با اینکه سخنان ملاصدرا در تبیین ماهیت دین به مثابه قانون الهی در همان بستر و چارچوب نگاه فیلسوفان پیش از خودش - یعنی امثال فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و شیخ اشراق - صورت می‌پذیرد، در عین حال نکات و مطالبی در باب ماهیت دین و نسبت دین و سیاست و مانند آن مطرح می‌شود که خاص اندیشه صدرایی است و فیلسوفان مسلمان پیش از او یا به این نکات اصلاً نپرداخته‌اند یا به اشاره گفته‌اند و گذر کرده‌اند یا اینکه این مطالب در کلمات عرفا ذکر شده است و ملاصدرا به بسط نگاه عارفان در باب ماهیت دین پرداخته و صرفاً به بیان نگاه فلسفی و نظر فیلسوفان در باب دین اکتفا نکرده است.

در ادامه برخی از سخنان ملاصدرا را که مشابه سخنان فیلسوفان مسلمان پیشین در باب ماهیت دین و ضرورت حضور دین به مثابه قانون است، ذکر می‌کنیم و سپس به ذکر برخی دیدگاه‌های ملاصدرا در باب دین می‌پردازیم که نسبت به فیلسوفان پیشین تازگی دارد:

اول: از آنجا که انسان مدنی بالطبع است، یعنی زندگی‌اش بقا نمی‌یابد، جز از طریق داد و ستد و تعامل با افراد هم‌نوع خودش در قالب یک اجتماع، هنگامی که در اجتماع قرار گرفت، به جهت کسب منافع دچار تزاخم، تعارض و نزاع می‌شود و این نزاع و جنگ میان افراد یک نوع موجب اضمحلال و انحلال جامعه می‌شود، مگر آنکه قانون عادلانه‌ای باشد که عدالت به این نزاع و درگیری پایان دهد. این قانون عادلانه چیزی جز دین نیست. چنین قانونی به نام دین برای سامان‌بخشیدن به نظام دنیوی و سعادت اخروی ضروری است. ضمناً این قانون توسط خداوند به وسیله فرشته وحی به پیامبر ابلاغ می‌شود و او نیز این قانون را به مردم ابلاغ می‌کند (همان، ص ۴۸۸).

دوم: ملاصدرا پس از آنکه انواع جوامع را به کامل و غیرکامل تقسیم می‌کند و جامعه کامل را سه قسم معرفی می‌کند، درباره ویژگی‌های جوامع کامل نکاتی را ذکر می‌کند. او مدینه فاضله مطلوب خود را به یک بدن سالم تشبیه می‌کند و توضیح می‌دهد همان طور که در بدن، تمام اعضا با یک وحدت و انسجامی فعالیت می‌کنند و برخی اعضای بدن بر برخی دیگر برتری یا ریاست دارند -مانند ریاست قلب بر سایر اعضا- در مدینه نیز می‌باید ریاستی وجود داشته باشد که تمام آحاد جامعه در ذیل و ظل هدایت‌ها و قوانینی که او تنظیم می‌کند به فعالیت پردازد؛ لذا در مدینه تمام افراد مدینه در هر مرتبه، منزلت و جایگاهی که هستند، باید هماهنگ با اهداف ریاست مدینه به فعالیت پردازند (همان، ص ۴۹۱).

بنابراین از نگاه ملاصدرا نیز الگوی حضور حاکم و نسبت او با مردم هرمی و سلسله‌مراتبی است و وجود ریاست مدینه و قانون، لازم و ملزوم یکدیگرند و نه ریاست بدون قانون -دین- و نه قانون بدون رئیس مدینه می‌تواند به سامان‌یافتن مدینه و حکومت منجر شود.

سوم: ملاصدرا پس از آنکه اوصاف متعددی برای ریاست اول مدینه ذکر می‌کند -یعنی برای شخص پیامبر- بر این باور است در جامعه اسلامی در غیاب پیامبر، امام معصوم و در غیاب امام معصوم، فقیه جامع شرایط عهده‌دار اداره جامعه است.

شایان ذکر است، در اندیشه ملاصدرا و پیشینیان وقتی دین به مثابه قانون اداره جامعه مطرح می‌شود و شخص پیامبر، امام و فقیه ریاست مدینه را به عهده می‌گیرند، به طور طبیعی دین و سیاست به یکدیگر گره می‌خورند. اما افزون بر این پیوند طبیعی میان دین و سیاست که در اندیشه فیلسوفان مسلمان مطرح است، ملاصدرا نسبتی دیگر میان دین و سیاست - که رابطه آنها در قالب رابطه روح و جسم می‌داند - مطرح می‌کند.

چهارم: ملاصدرا بر این باور است سیاستی که خالی از دین و شریعت باشد، مانند جسدی است که روح ندارد و می‌گوید برخی فیلسوفان تفاوتی میان دین و سیاست قایل نشده‌اند؛ اما افلاطون حکیم در کتاب قوانین از چهار جهت مبدأ، غایت، فعل و انفعال بین آنها تمایز و در عین حال ترابط قایل شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۵۹-۳۶۸).

پنجم: ملاصدرا در مشهد پنجم اشراق هفتم از کتاب شواهد پس از آنکه به برخی آثار و حکمت‌های قوانین الهی و دستورهای دینی در حوزه فردی (نماز) و حوزه جمعی (ازدواج، حدود و دیات، قصاص و مانند آن) اشاره می‌کند، تقریر جدیدی از هدف دین ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه غایت و هدف نهایی ادیان الهی، معرفت نفس و معرفت‌الله است و همه قوانین و احکام شریعت در حوزه عقاید، اخلاق و افعال بدین منظور تشریح شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۹ به بعد).

ششم: اما نکته قابل توجه آن است که ملاصدرا در تفسیر خودش از دین بر خلاف فیلسوفان پیشین، از دین صرفاً به مثابه قانون الهی یاد نمی‌کند، بلکه به تبع عارفان از منظری دیگر به حقیقت ذومراتب هستی دین نیز توجه می‌کند. از نگاه ملاصدرا دین همانند آدمی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر دین همان احکام و قوانین قابل اجراست که از سوی خداوند به پیامبر تعلیم شده است و آن تعالیم نیز توسط پیامبر به مردم ابلاغ شده است؛ همچنین دین دارای باطنی است که پنهان و پوشیده است. هر ظاهری به واسطه تکیه بر باطنش قوام می‌یابد. در واقع نسبت ظاهر و باطن به یکدیگر این گونه است که ظاهر دین آشکار و باطن آن پوشیده است؛ ظاهر دین محسوس و باطن آن معقول و آن باطن دین همان روح و معنای دین است. ظاهر دین با تکیه بر باطن است که قوام دارد؛ همچنان که

باطن دین به واسطه ظاهر دین است که تشخیص می‌یابد. کسی که به ظاهر دین بدون باطن آن رجوع کند، گویی بر جسد بدون روح تکیه کرده است. چنین شخصی با انجام طاعات و عبادات ظاهری و حرکات بدنی و مانند آن، خود را به زحمت می‌اندازد؛ اما از حقیقت دین بهره‌ای نمی‌برد (همان؛ در حالی که دعوت دین آن است که ظاهر دین بدون باطن آن و همچنین باطن دین بدون ظاهرش، آدمی را به کمال مطلوب نمی‌رساند).

(و) ملاحظات انتقادی

از مباحث پیشین آشکار می‌شود که فیلسوفان مسلمان متأثر از فیلسوفان یونانی، در تبیین نیاز آدمی به قانون به این مطلب رسیدند که از ماهیت دین می‌توان به مثابه قانون یاد کرد و این نگاه به دین به مثابه قانون نزد فیلسوفان مسلمان از *فارابی* آغاز می‌شود و تا دوران معاصر* ادامه می‌یابد. اما غلبه این نگاه یعنی در نظر گرفتن دین به مثابه قانون موجب شد فیلسوفان مسلمان از مناظر دیگر و از جمله از منظر هستی‌شناختی به دین نظر نکنند (البته متفکران مسلمانی چون *ابن‌خلدون* نیز هستند که معتقدند برای سامان‌دادن جامعه و حکومت هیچ نیازی به استفاده از دین به مثابه قانون نیست و عقل بشر، مستقل از دین برای این ساماندهی کافی است - گرچه *ابن‌خلدون* در مقدمه خود در جایی دیگر عدم نیاز به دین برای سامان‌دادن حکومت را نقض و نقد می‌کند).

هیچ فیلسوف و اندیشمند مسلمان دیگری پرسش نکرد که اگر دین، قانون است، نحوه هستی این قانون چگونه است؟ این قانون از چه نحوه وجودی برخوردار است؟ این قانون که به مثابه یک موجود، در خارج نیز حاضر و ظاهر می‌شود، چه مختصاتی دارد؟ بنابراین وقتی دین به مثابه قانون نزد فیلسوفان مسلمان مطرح می‌شود، نحوه هستی و وجود این قانون هرگز مورد پرسش فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان قرار نگرفته و نمی‌گیرد و این همان پرسشی است که بسط و تفصیل آن در روزگار ما ضروری است.

افزون بر این اعم از اینکه دین به مثابه قانون مطرح می‌شود یا خیر، هیچ یک از

* علامه طباطبایی نیز همچون فیلسوفان پیشین از ماهیت دین به مثابه قانون یاد می‌کند (طباطبایی،

۱۴۱۷، ذیل تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره).

فیلسوفان مسلمان نپرسید که دین به مثابه یک «شیء» و یک «موجود» از چه نحوه هستی‌ای برخوردار است.

برخی که در فضای متافیزیک ارسطویی تنفس می‌کردند، به سهولت و سادگی تکلیف حقیقت دین را روشن کرده و گفتند دین از مقوله ادراکات اعتباری - به معنی الاعم - است. یعنی از آنجا که دین از مفاهیم ماهوی نیست، یعنی معقول اول نیست، جنس و فصل ندارد و قابل تعریف نیست. معقول ثانی منطقی هم نیست. پس آیا همان معقول ثانی فلسفی است؟ اما این گروه نتوانستند به این نکته مهم توجه کنند که میزان و ترازوی ارسطویی که با آن در باب ماهیت و حقیقت دین قضاوت می‌کنند، یعنی همان منطوق ارسطویی که از جنس، فصل و مانند آن سخن می‌گوید، گران‌بار از متافیزیک و مقولات متافیزیکی است؛ یعنی این چنین نیست که اساساً بتوان با منطوق ارسطویی غیر مبتنی بر مقولات متافیزیکی، در باب حقیقت دین، قضاوت دقیق و درستی داشته باشیم. برخی دیگر گفته‌اند دین از مقوله ادراکات اعتباری - به معنی الاخص - است.

برخی دیگر گفته‌اند دین امری تاریخی است و برای شناخت حقیقت دین باید ببینید دین در تاریخ چگونه بروز و ظهور داشته است. اما این گروه نیز توجه نکرده‌اند که دین الهی فربه‌تر از آن است که محصور و محبوس در تاریخ، فرهنگ و زبان شود. آری وجود فراخ و فربه دین واجد ظهور و بروز تاریخی نیز هست؛ اما حقیقت وجودی دین صرفاً در تاریخ تجلی و تقویم نمی‌یابد که با پرده‌داری از تاریخیت دین، بتوان از حقیقت دین پرده‌داری کرد.

برخی دیگر گفته‌اند دین امر زبانی است و وجود دین را در نحوه وجود زبانی محبوس کرده‌اند و برخی دیگر هم گفته‌اند، دین یک متن است و حقیقت دین را به مثابه یک متن تعریف و تحلیل کرده‌اند. این «برخی‌گفتن‌ها» همچنان ادامه دارد. اما آنچه امروز به عنوان یک پرسش، ضرورت طرح آن در باب دین احساس می‌شود، این است که دین به مثابه یک موجود از چه نحوه هستی و تقرری برخوردار است؟ این پرسش متکی بر نگاهی هستی‌شناختی به دین است؛ اما نمی‌خواهد خود را در نگاه هستی‌شناختی ارسطویی یا

افلاطونی اسیر کند و صرفاً از آن منظر به دین نگاه کند، گرچه می‌تواند از آن نگاه الهام بگیرد.

پرسش هستی‌شناختی از دین هنوز در میان متفکران ما مطرح نشده است، چه رسد به اینکه به پاسخ برسد. اگر نکاتی در باب هستی دین توسط افرادی گفته شده است، متکی به رویکردی هستی‌شناختی به دین نبوده است؛ یعنی سخنانی که در باب هستی دین به طور پراکنده و غیرمنسجم گفته یا مطرح شده است، هنوز در خاک پرسش‌های عمیق هستی‌شناختی ریشه ندارد. سخنانی در باب هستی‌شناسی دین قابلیت طرح و بسط دارد که در زمین و خاک پرسش‌های هستی‌شناختی دین روئیده باشد. در غیر این صورت کلمات و عباراتی است که گاه بوی نگاه هستی‌شناختی به دین از آنها برمی‌خیزد، نمی‌تواند حق مطلب نگاه هستی‌شناختی به دین را برآورده کند.

هستی دین از کجا برمی‌خیزد؟ هستی دین چگونه ظهور و بروز می‌یابد؟ هستی دین چگونه در خارج امتداد می‌یابد؟ هستی دین چگونه لباس‌های مختلف زبان، تاریخ، فرهنگ و مانند آن را بر تن کند؟ هستی دین در تعامل با ذهن و زبان مخاطبان خود دچار چه پیچ‌وتاب‌ها و دگرگونی‌هایی می‌شود؟ آیا هستی دین می‌تواند در پیچ و تاب‌هایی زبانی، تاریخی، فرهنگی و متافیزیکی اصالت خویش را حفظ کند و از خویشتن خود تهی نشود؟ خودبودن هستی دین به چه چیزی است که اگر از آن تهی شود، اصالت و هویت خود را از دست می‌دهد؟ آیا هستی دین یک هستی صرفاً متافیزیکی است یا یک هستی اجتماعی و یک هستی انضمامی نیز می‌توان برای دین قایل شد؟ هستی دین چه نسبتی با نحوه دین‌داری دین‌داران دارد؟ هنگامی که هستی دین هنوز به جامه دین‌داری دین‌داران در نیامده است، چه مختصاتی دارد و هنگامی که هستی دین در لباس دین‌داری دین‌داران خود را متعین می‌کند، چه مختصات و ویژگی‌هایی می‌یابد؟ آیا می‌توان دین‌داری کرد، اما هستی دین در دین‌داری حضور نداشته باشد؟ هنگامی که دین‌داری می‌کنیم، هستی دین در کجای دین‌داری ما حاضر می‌شود و نحوه حضور هستی دین در دین‌داری به چه صورت و اشکالی تحقق می‌یابد؟ هستی دین چه نسبتی با هستی انسان دارد؟ آیا اساساً آدمی در دین

به مثابه یک هستومند چه نقشی ایفا می‌کند؟ پیامبران به عنوان انسان‌هایی که در ظهور و حضور هستی دین نقش دارند، چگونه به هستی دین نقش و صورت و سیرت می‌دهند؟ مخاطبان پیامبران یا همان انسان‌هایی که مخاطب ادیان الهی هستند، چه سهمی در نقش دادن به هستی ادیان دارند؟ هستی دین در قالب ادیان چگونه تکثر می‌یابد؟ آیا اساساً می‌توان به تکثیر و تکثر هستی دین قایل شد؟ هستی دین چگونه با زمان و نه با تاریخ-پیوند می‌خورد و در پیوند با زمان چگونه زمان‌مند می‌شود؟ هستی دین چگونه با مکان پیوند می‌خورد و در پیوند با مکان مکان‌مند می‌شود؟ چگونه هستی دین زمان‌مندی و مکان‌مندی را برمی‌تابد؟ هستی دین تا کجا تاب پنهان‌شدن دارد و در کجا امکان انکشاف و ظهور دارد؟ با توجه به اینکه هستی دین دقیقاً مثل یک گیاه دچار رشد و زوال می‌شود، این پرسش مطرح می‌شود: هستی دین در چه مزارع هستی‌شناختی‌ای آبیاری می‌شود و رشد می‌کند و در چه مزارعی آفت می‌زند و می‌خشکد؟ هستی دین چه ربطی به ماهیت دین دارد؟ اصلاً هستی دین چیست و ماهیت دین چیست؟ آیا تفکیک هستی از ماهیت دین، تفکیک و تمایز صحیحی است؟

آنچه در اینجا به عنوان برخی پرسش‌های هستی‌شناختی دین مطرح شد، صرفاً به قصد نشان دادن این امر بود که هنوز متفکران و فیلسوفان مسلمان از منظر هستی‌شناختی به دین نظر نکرده‌اند؛ یعنی اساساً چنین پرسش‌های منسجم و مدونی برای متفکران ما اصالت و اعتبار پیدا نکرده‌اند؛ چه رسد به اینکه پاسخی برای این پرسش‌ها مطرح شود. به همین دلیل است که گفتیم اگر کلمات و عبارات پراکنده‌ای هم توسط برخی متفکران گذشته و حال در باب هستی دین مطرح شده است، از آنجا که ناظر به حل مسئله یا پرسشی در باب هستی دین نبوده است، از عیار و اعتباری برخوردار نیست. پاسخ به هر یک از مسائلی که به آن اشاره شد، می‌تواند موضوع نوشتاری مستقل باشد. در صورتی که این مسائل بسط یابد و به دنبال آن پاسخ‌های عمیق و سنجیده‌ای مطرح شود، شاید هنوز روزنه‌ای هستی‌شناختی به دین گشوده شود، والا در فضای کنونی باید گفت که ما هنوز روزنه‌ای به فضای هستی‌شناختی دین نگشوده‌ایم و هستی دین در انتظار آن است که از منظر

هستی‌شناختی دین امکان ظهور و آشکارگی بیابد. آیا این امکان، اکنون یعنی در این زمان، مکان و فرهنگ فراهم است؟

نتیجه

در مقاله پیش رو کوشش شد سه مدعا تبیین و تثبیت شود:

۱. فیلسوفان برجسته و مطرح مسلمان در بستر فلسفه یونانی از دین به مثابه قانون یاد کردند. در همین راستا تلاش شد هم نگاه فلسفه یونانی -*فلاطون و ارسطو*- در باب نیاز به قانون توضیح داده شود و هم چگونگی لباس قانونی را که حکمای اسلامی برجسته -از زمان *فارابی* تا ملاصدرا- بر تن دین کردند، نشان دهیم.
۲. فیلسوفان مسلمان متأثر از عوامل متعدد و از جمله نگاه فیلسوفان یونانی چون به دین به عنوان قانون نگاه کردند، این امکان برای ایشان فراهم نشد از مناظر دیگر از جمله هستی‌شناسی به دین نظر کنند؛ لذا از منظر هستی‌شناختی چنین پرسش نکردند: هستی دین به مثابه قانون از چه مختصات و صفاتی برخوردار است؟
۳. همچنین آنها این پرسش را مطرح نکردند: هستی دین اعم از اینکه لباس قانون بپوشد یا نباشد، از چه نحوه هستی برخوردار است؟

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۸۴). *الاشارات و التنبيهات*، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۲. ابن سینا (بی تا). *الشفاء*. [بی جا]: [بی نا].
۳. ابن سینا (۱۳۹۹). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات*. قم: آیت اشراق.
۴. ارسطو (۱۳۹۳). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی وابسته به امیرکبیر.
۵. افلاطون (۱۴۰۱). *مجموعه آثار*. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۴، تهران: خوارزمی.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*. ج ۱، تهران: پژوهشگاه مطالعات و علوم انسانی.
۷. صدرالدین محمد، شیرازی (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انتشار انجمن حکمت و فلسفه.
۸. صدرالدین محمد، شیرازی (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۰). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
۱۱. فارابی، ابونصر (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی فارابی*. ترجمه سعید رحیمیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۳۹۸). *فلسفه دین و الهیات سیاسی (برگردان کتاب الملة)*. ترجمه ابوالفضل شکوری، همراه با متن عربی، چ ۲، تهران: انتشارات عقل سرخ.
۱۳. فارابی، ابونصر (۲۰۰۶م). *کتاب الحروف*. با مقدمه و تعلیقات ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. کندی، ابواسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*. ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

References

1. Ibn Sina (2005). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Religious press publications. [in Arabic]
2. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library. [in Arabic]
3. Ibn Sina (2020). *Ninety-five treaties on philosophy and physics*. Qom: Ayat Ishraq. [in Arabic]
4. Aristotle (2014). *Politics*. Tran. Hamid Enayat. Pocket books joint stock company affiliated with Amirkabir. [in Persian]
5. Plato (2022). *The Complete Works*. Trans. Mohaamd Hassan Lotfi & Reza Kaviani. Vol.4, Tehran: Kharazmi. [in Persian]
6. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (1993). *Kitab Hikmat al-ishraq*. Coorrected by Henry Corbin. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Arabic]
7. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (2003). *al-Shawahid al-rububiyah*. Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Institute of Religious Press. [in Arabic]
8. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1975). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Publication of Hikmat and Philosophy Association. [in Arabic]
9. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Islamic Publication Office of Qom Seminary Society of Teachers. [in Arabic]
10. al-Tusi, Nasir al-Din (1999). *Naseri Ethic*. Tehran: Kharazmi. [in Persian]
11. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (2009). *Philosophical Treaties' Farabi*. Trans. Saeid Rahimian. Tehran: Scientific and cultural publications. [in Persian]

-
12. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (2019). *Philosophy of religion and political theology*. Trans. Abolfazl Shakouri. Tehran: Red intellect. [in Persian]
 13. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (2006). *Kitab al-Horouf*. Edit. Ibrahim Shamsoddin. Beirut, Dar al-Kotob al-Elmiya. [in Arabic]
 14. Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn ‘Ishāq (2008). *The Philosophical Works of al-Kindī*. Trans. Sayyaed Yosef Thani. Tehran: Scientific and cultural publications. [in Persian]

The Place of Ontology and Epistemology of Innate and its Relationship with Theoretical and Practical Intellect

Hamid Mokhtari*

Abolhassan Ghaffari**

Abstract

In this paper, with the method of rational analysis of innate from two ontological and epistemological aspects, the aim and the following results have been obtained:

In terms of ontology, innate is a special creation and the way of human existence; Man is not born like a white board or a shaped dough, but the man's theoretical and practical intellect is created in such a way, that in two fields of insight and tendency, has talents that direction is to become a human being.

Innate has characteristics such as universality, non-acquiredness, indestructibility, graduation ability, human guidance, possessing different levels of practicality, including the levels of reproachful, inspiration, and certainty, etc.

In terms of epistemology, innate is not a separate and independent source next to the sources of knowledge, but it is in the field of the source of theoretical intellect, and in terms of practical intellect, it is a level of intellect that has the property of intuitive perception. This paper is important because innate is the foundation of human sciences and, from another point of view, the ontological and epistemological explanation of innate, is of special importance in abstracting educational and cognitive tools and implications.

Keywords: Innate, Theoretical Intellect, Practical Intellect, Source of Knowledge, Guidance.

* Ph.D Student of islamic philosophy of the Islamic philosophy Institute.

** Associate Professor of the Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict).

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, innate, which is the mode of existence, the special creation, and the constitutive of human existence, with the characteristics of universality, incorruptibility, graduation ability, self-awareness, etc., has a special place in the field of human sciences, because it is the basis of human guidance, growth, and trainability.

Therefore, it is necessary to discuss the existence of innate and its epistemic status and its relationship with the powers and levels of the soul. On the other hand, there is a question for the researchers that whether innate brings existence and knowledge independent from other powers of the soul in terms of existence and knowledge, or whether innate is the same state and special creation of each of the powers? And on the assumption that it is a special state of powers, is it the state and creation of all powers or some powers? Inevitably, based on each of the sayings, certain accessories and results are derived from that theory.

Method

The method this paper is rational analysis of innate from two ontological and epistemological aspects.

Findings

The present study is responsible for briefly discussing the ontology of innate and explaining innate with a more detailed literature than the background, then the epistemological aspect of innate is discussed and by stating the types of innate it is explained that innate is an independent source.

It is not one of the other sources of knowledge, but innate is the mode of existence of theoretical and practical reason, while in some researches, innate is considered to be independent from other sources, or inherent in non-reason.

The main question is: What is the position of ontology and epistemology of innate and its relationship with theoretical and practical intellect? To answer this question, first the literal and idiomatic meaning of innate is explained. Then, in two separate parts, first the ontological aspect of innate and its relationship with theoretical and practical intellect, and then the epistemological aspect of innate and its relationship with theoretical and practical intellect are explained.

In this paper, with the method of rational analysis of innate from two ontological and epistemological aspects, the aim and the following

results have been obtained:

In terms of ontology, innate is a special creation and the way of human existence; Man is not born like a white board or a shaped dough, but the man's theoretical and practical intellect is created in such a way, that in two fields of insight and tendency, has talents that direction is to become a human being.

Innate has characteristics such as universality, non-acquiredness, indestructibility, graduation ability, human guidance, possessing different levels of practicality, including the levels of reproachful, inspiration, and certainty, etc.

Conclusion

It is possible to evaluate the identity of the illuminative-discussive method and the transcendental philosophy and its distinction from the mere debating method in two directions: one characteristic is the direction of the special method of the transcendental philosophy, which uses enlightened reason in the capacity of philosophizing and thinking (not presenting proofs philosophical) by expanding his field of thought.

He also uses superior intuitive truths in the form of a proof and provides a philosophical explanation; Another characteristic is from the general method used in transcendental philosophical, that in the capacity of intellectual investigations and information gathering in order to pay attention to what they have explained about religious and mystical ontology in religious texts and theoretical mysticism, the enlightened philosopher of authority in ontology and discovery find dimensions of reality that mere philosophical reason does not have the possibility of increasing knowledge and authority in increasing knowledge in this way.

According to this, transcendental philosophy with the enlightening-discussion method can be considered a superior ontology compared to a philosophy that does not benefit from enlightened reason in its thinking and does not pay enough attention to superior sources of knowledge.

With the explanation presented, the method of transcendental philosophy can also show the realization and development of Islamic and Shiite philosophy. Also, this method can be used as a research method in related religious sciences and in this way it adds to the richness of these sciences.

Innate has characteristics such as universality, non-acquiredness, indestructibility, graduation ability, human guidance, possessing different levels of practicality, including the levels of reproachful, inspiration, and

certainty, etc.

In terms of epistemology, innate is not a separate and independent source next to the sources of knowledge, but it is in the field of the source of theoretical intellect, and in terms of practical intellect, it is a level of intellect that has the property of intuitive perception. This paper is important because innate is the foundation of human sciences and, from another point of view, the ontological and epistemological explanation of innate, is of special importance in abstracting educational and cognitive tools and implications.

جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی

حمید مختاری*

ابوالحسن غفاری**

چکیده

در این مقاله با روش تحلیل عقلانی فطرت از دو حیث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد پژوهش قرار گرفته و هدف و نتایج زیر به دست آمده است:

فطرت از حیث هستی‌شناختی، آفرینش ویژه و نحوه وجود انسان است؛ انسان مانند لوح سفید یا خمیر شکل‌یافته‌ای به دنیا نمی‌آید، بلکه عقل نظری و عملی آدمی به گونه‌ای خلق شده است که در دو حوزه بینشی و گرایشی مفطور به استعدادهایی است که سمت‌وسویشان انسان بالفعل شدن است. فطرت دارای ویژگی‌هایی از جمله همگانی‌بودن، غیراکتسابی‌بودن، زوال‌ناپذیری، تشکیک‌پذیری، هدایت‌گری انسان، برخورداری از مراتب مختلف عملی از جمله مراتب لوازم و ملهمه و مطمئنه و ... می‌باشد.

فطرت از حیث معرفتی منبعی جدا و مستقل در کنار منابع معرفت نیست، بلکه در حوزه منبع عقل نظری قرار دارد و از حیث عقل عملی مرتبه‌ای از عقل است که خاصیت ادراک شهودی دارد. این پژوهش از آن جهت اهمیت دارد که فطرت از جهتی زیربنای علوم انسانی و از جهتی دیگر نوع تبیین هستی‌شناختی و معرفتی فطرت، در انتزاع لوازم و دلالت‌های تربیتی و شناختی اهمیت ویژه‌ای دارد. **واژگان کلیدی:** فطرت، عقل نظری، عقل عملی، منبع معرفت، هدایت تکوینی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه تخصصی فلسفه اسلامی (نویسنده مسئول).

harabmokhtari@gmail.com

dr.ghafari.ah@gmail.com

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۷/۱

مقدمه

فطرت که نحو وجود، خلقت ویژه و مقوم وجودی انسان است، با ویژگی همگانی، زوال‌ناپذیری، ذومراتب‌بودن، خودآگاه و... در حوزه علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه مبنای هدایت، رشد و تربیت‌پذیری انسان است؛ از این رو لازم است به چگونگی وجود فطرت و حیث معرفتی و ارتباط آن با قوا و مراتب نفس پرداخته شود. از طرفی نیز برای محققان و پژوهشگران این سؤال مطرح است که آیا فطرت از حیث وجودی و معرفتی، وجودی و معرفتی مستقل از سایر قوای نفس به ارمغان می‌آورد یا اینکه فطرت همان حالت و خلقت ویژه هر یک از قواست و بر فرض که حالت ویژه قوا باشد، آیا حالت و خلقت همه قواست یا برخی قوا؟ به‌ناچار بر اساس هر یک از اقوال، لوازم و نتایج خاصی بر آن نظریه مترتب می‌شود.

البته در باب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فطرت کتاب‌ها و مقالات متعددی نگاشته شده است که هر یک به بُعدی از فطرت پرداخته است که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. مقاله فطرت و قوای نفس (ر.ک: شریف‌زاده، ۱۳۸۴، ش ۳۶). نویسنده در این مقاله در پاسخ به این پرسش که آیا فطرت واقعیتی جدا از نفس، عقل، قلب، حس، خیال و وهم می‌باشد یا وضعیت و حالت خلقت هر یک از این امور است، پاسخ می‌دهد که فطرت، حالت آفرینش و وضعیت نخستین قوای مدرکه نفس است و فطرت منبعی در عرض منابع بشر نیست، بلکه همان فطرت حس و وهم و خیال و عقل است.

۲. مقاله فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی (غفاری، مقدم، ۱۳۸۹، ش ۹). نویسندگان در این مقاله به چند مطلب پرداخته‌اند: الف) مفهوم‌شناسی فطرت؛ ب) فطرت از دیدگاه فلاسفه که قایل‌اند فطرت در حوزه شناخت‌های نظری، بدیهیات اولیه عقلی را درک می‌کند و در حوزه گرایش‌ها، وجود رابط خود نسبت به مبدأ آفرینش را درک (شهود) می‌کند؛ ج) تبیین معرفت فطری از دیدگاه مکتب تفکیک و نقد آن.

پژوهش حاضر عهده‌دار این است که ابتدا به صورت مختصر به بحث هستی‌شناختی

فطرت پردازد و با ادبیاتی دقیق‌تر از پیشینه، فطرت را تبیین نماید. سپس به حیث معرفتی فطرت پرداخته می‌شود و با بیان اقسام فطریات تبیین می‌گردد که فطرت، منبعی مستقل از سایر منابع معرفت ن، بلکه فطرت نحو وجود عقل نظری و عملی می‌باشد؛ در حالی که در برخی پژوهش‌ها، فطرت را مستقل از سایر منابع یا ساری در غیر عقل نیز دانسته‌اند.

سؤال اصلی عبارت است از: جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی فطرت توضیح داده می‌شود. سپس در دو بخش جداگانه ابتدا وجه هستی‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی و سپس وجه معرفت‌شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی تبیین می‌شود.

الف) مفهوم شناسایی

۱. معنای لغوی و اصطلاحی فطرت

فطرت از ماده «فطر» به معنای گشودن شیء و ابراز آن، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع آمده است (الراغب الاصفهانی، ۱۴۲۶ق، ماده فطر). فطرت بر وزن «فَعَلَهُ»^{*} است که دلالت بر نوع ویژه خلقت، کیفیت ایجاد و نحوه خلقت می‌کند؛ مانند کلمه «قَبْلَهُ» که دلالت بر کیفیت و روش روکردن است یا کلمه «زینته» که برای نحوه آراستگی به کار می‌رود. «الفطرة الابتداء و الاختراع، و الفطرة منه الحالة كالجلسة و الركبة، و المعنى أنه يولد على نوع من الجيلة الطبع» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷).

فطرت و فطریات در اصطلاح کاربردهای متعددی دارد (ابوترابی، ۲۳۹۷، ص ۳۵)؛ اما آنچه منظور این پژوهش است، «نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵)؛ بدین بیان که انسان مانند لوح سفید یا خمیر شکل یافته‌ای به دنیا نمی‌آید؛ بلکه آدمی به گونه‌ای خلق شده است که در دو حوزه بینشی و گرایشی مفطور به استعدادهایی است که سمت و سویشان انسان بالفعل شدن است.

* فَعَلَهُ مصدر نوع از ثلاثی مجرد است که بیانگر کیفیت نوع فعل و چگونگی و کیفیت وقوع فعل است.

۲. فرق فطرت، غریزه، طبیعت

«فطرت، غریزه و طبیعت» در این جهت مشترک‌اند که مبین سرشت نهادینه‌شده در خلقت، عمومی و غیراکتسابی می‌باشند با این تفاوت که «طبیعت» مربوط به ماده و جسم موجودات (جماد، گیاه، حیوان و انسان) می‌باشد؛ چنان که استاد جوادی آملی فرموده‌اند: «فطرت که سرشتی ویژه و آفرینشی خاص است، غیر از طبیعت است که در همه موجودهای جامد یا نامی و بدون روح حیوانی یافت می‌شود ... و انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت به بدن مادی او بر می‌گردد و فطرت به روح مجرد او» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۲۴ و ۲۷) و «غریزه» به کشش‌ها، گرایش‌ها و نیازهای حیوانی اطلاق می‌گردد؛ یعنی «غریزه در همه حیوانات و در انسان در بُعد حیوانی‌اش موجود است» (همان، ص ۲۴).

ب) هستی‌شناسی فطرت

۱. جایگاه فطرت در انسان

از آنجا که وجود درجات، مراتب و انحای مختلفی دارد و از هر مرتبه، ماهیت خاصی با ویژگی‌های منحصره انتزاع می‌شود، از این رو وجود نفس ناطقه انسان نیز که مرتبه‌ای از وجود است، نحو وجود خاص خود را دارد که از آن تعبیر به فطرت می‌شود؛ «فطرت انسان» دلالت بر گونه و نحوه خلقت ویژه انسان دارد؛ آدمی به گونه‌ای خلق شده که اقتضائات و تمایلات متعالی ویژه‌ای دارد که هدایت‌گر او در جهت غایت حقیقی خویش است. به خلقت این چنینی انسان، فطرت می‌گویند.

به بیان دیگر انسان مفطور به بینش‌ها و گرایش‌های خاصی است که هدایت تکوینی او محسوب می‌شوند. بلی هرچند هر یک از قوا و مراتب نفس، دارای فطرت به معنای عام (وضعیت نخستین و نوع خلقت هر شیء) می‌باشند و فطرت وهم، فطرت خیال، فطرت حس و گاهی فطرت بدن گفته می‌شود، فطرت مصطلح که انسانیت انسان است و مقوم وجودی آدمی می‌باشد، خلقت ویژه مرتبه نفس ناطقه انسانی است.

۲. ارتباط با عقل عملی و عقل نظری

۱) فطرت غیراکتسابی است. غیراکتسابی بودن فطرت به این معناست که با اصل خلقت

آدمی به جعل بسیط همراه است. غیراکتسابی است بدین بیان که «امری است که به وسیله آموزش، تلقین، مواجهه با عالم واقع - اعم از مادی و غیرمادی - فعالیت ذهنی و عقلانی - اعم از تحلیل، ترکیب، استدلال و تعریف - مجاهدات نفسانی و اموری مانند اینها به دست نیامده است؛ بلکه امری است که با اصل آفرینش همراه است» (ابوترابی، ۱۳۹۷، ص ۸۵).

۲) فطرت نحوه وجود و خلقت نوع بشر است؛ هدایت تکوینی ویژه انسانیت انسان است که با شکوفایی آن، انسان به سعادت و کمال حقیقی‌اش می‌رسد. علامه طباطبایی می‌فرماید:

انسان نیز مانند سایر مخلوقات، مجهز به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص خود و رفع حوائجش هدایت نموده و آنچه را که نافع برای اوست و آنچه را برایش ضرر دارد را خدای متعال به او الهام کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۸۳).

فطرت امری واقعی و خارجی و نحو وجود است؛ البته نه بدین معنا که امر مستقل جوهری یا عرضی باشد که روح آدمی به آن متصف می‌شود: «فطرت از سنخ هستی است نه ماهیت، از این رو دارای مفهوم و از قبیل معقول ثانی فلسفی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ب، ج ۱، ص ۲۴). فطرت به عین وجود روح موجود است؛ همان طور که فعلیت، مجرد و معلولیت و امکان اینگونه‌اند.

فطرت به حیثیت تقییدیه شأنیه روح انسان موجود است نه به حیثیت تقییدیه اندماجیه؛ چراکه «اگر رابطه قوا با نفس به صورت حیثیت تقییدیه اندماجی تبیین شود، بدین معناست که نفس در عین وحدت و بساطت حقیقتش، به خودی خود تمام این قوا را به نحو اندماجی دارد، در عین حال که خود قوا باید با هم متحد باشند و باید از تمام حقیقت نفس انتزاع شوند؛ این در حالی است که بنا بر فرض، قوه عقل تنها یکی از شئون نفس است. اگر قوا از مرتبه اطلاقی نفس و از تمام حقیقت آن انتزاع شوند، باید اتحاد قوایی باشد. بنابراین هر یک از قوا تعییناتی هستند که از تنزل آن حقیقت اطلاقی نفسانی در آن مرتبه خاص حاصل می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰)؛ از این رو فطرت نحوه خلقت در مرتبه

عقلانی است* نه در همه مراتب نفس آدمی؛ یعنی این چنین نیست که وهم و خیال و غضب و شهوت و حس و بدن، فطرت مصطلح را داشته باشند؛ چراکه حیوانات نیز این امور را دارند. اگر فطرت خاصیت وجودی و نحوه وجود همه قوای نفس می‌بود، باید حیوانات نیز متصف به فطرت قرآنی می‌شدند و فطرت وصف ویژه انسان قرار داده نمی‌شود.

بنابراین نحوه وجود عقل نظری و عملی چنین است که بینش‌ها و گرایش‌های متعالی ویژه‌ای را اقتضا می‌کند. عقل نظری کمال و نقص، خیر و شر و نفع و ضرر را به نحو کبرای کلی تشخیص می‌دهد؛ چنان‌که عقل عملی گرایش به حق، کمال عدل، خیر، آزادی‌خواهی، زیبایی‌دوستی دارد و از باطل، نقص، شر، ضرر، اسارت و زشتی گریزان است. فرق گرایش حیوانی با گرایش فطری در این است که گرایش‌های حیوانی متناسب با مرتبه حیوانی‌اند؛ اما گرایش‌های فطری اقتضای مرتبه عقلانی روح آدمی‌اند؛ از این رو سنخ آزادی و عشق و زیبایی‌ای که فطرت طلب می‌کند، با سنخ آزادی و عشقی که شهوت و هوای نفس که مرتبه حیوانی‌اند طلب می‌کنند، متفاوت است. دسته اول مقدس و ارزش انسانی محسوب می‌شوند و اولاً و بالذات سمت‌وسویشان در راستای کمال حقیقی انسان است؛ اما دسته دوم اولاً و بالذات در راستای کمال حیوانی قرار دارند. حال اگر مملکت وجود انسان جولانگاه قوای حیوانی شود، عقل و فطرت، محجوب و مغلوب می‌شوند و حتی در خدمت هوای نفس و قوای حیوانی قرار می‌گیرند. امیرالمؤمنین فرموده‌اند: «کم من عقل اسیر تحت هوی امیر» (دستی، ۱۳۸۴، ح ۲۱۱). در اینجاست که عقل و فطرت کأنه از بین رفته است. از طرف دیگر اگر مملکت وجود آدمی، تحت تدبیر عقل و فطرت قرار گیرد، به سایر قوا اعتدال می‌دهد و عدالت در چنین مملکتی حاکم می‌شود. در این صورت

* علامه طباطبایی نیز در **المیزان عقل** را -اعم از نظری و عملی- به معنای فطرت می‌گیرد و می‌فرماید: «... فیقضى فیها فی النظریات و الأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظریاً و فی العملیات و الأمور المربوطة بالعمل قضاءً عملیاً، کل ذلك جریاً علی الجری الذی تشخصه له فطرته الأصلية و هذا هو العقل» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۴).

اولاً نور فطرت بر قوای حیوانی می‌تابد و آنها را هم رام و نورانی می‌کند؛ در نتیجه اندیشه و عمل چنین شخصی رنگ و بوی الهی می‌گیرد؛ چرا که فطرت‌اللهی که اقتضای توحید دارد، امیر این وجود متعین شده است؛ ثانیاً این عدالت درونی امتداد می‌یابد و سعی در تحقق و اقامه عدالت اجتماعی دارد.

۳) شدت و ضعف بردار بودن فطرت (مقول به تشکیک است).

امام خمینی □ در این باره می‌فرماید: «هیچ انسانی در اصل این فطرت بر دیگری ممتاز نیست؛ ولی مدارج و مراتب فرق دارد؛ یعنی احتجاب به طبیعت و کثرت و قلت حجاب‌ها و فراوانی و کمی اشتغال‌ها به کثرت و وابستگی به دنیا باعث می‌شود که انسان‌ها در تشخیص کمال مطلق متفرق و مختلف شوند» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۸۲).

۴) زوال‌ناپذیر بودن فطرت: منظور از زوال‌ناپذیری فطرت این است که ممکن نیست از بین برود و نابود شود، بلکه همیشه ملازم وجودی روح الهی انسانی است. ارتکاب گناه و در حد قوه گذاشتن فطرت، موجب معدوم‌شدن آن نمی‌شود؛ بلکه ارتکاب گناه و نبود تربیت مناسب، فطرت آدمی را محجوب می‌کند و اجازه نمی‌دهد نفس ناطقه در مسیر حقیقی خویش قرار گیرد؛ بلکه آن را در خدمت کمالات بُعد حیوانی به کار می‌گیرند.

۵) از آنجا که فطرت هدایت‌تکوینی ویژه انسان و زوال‌ناپذیر است، معصوم از خطا و تخلف‌ناپذیر است.

معنای انحراف از فطرت اصیل و اولی که در برخی عبارات بزرگان آمده است، این نیست که فطرت معدوم می‌شود، بلکه محجوب‌شدن آن مراد است که بر این اساس حالت ثانویه‌ای در انسان شکل می‌گیرد که منشأ آن انس به طبیعت و توجه و گرایش به عالم جسم و تدبیر امور آن می‌باشد؛ به عبارت دیگر عدم تمییز بین فطرت و طبیعت و مقتضیات آنها موجب انحطاط می‌شود؛ وقتی وهم و خیال حاکم بر وجود آدمی بشوند، احکامی که وا همه و خیال می‌دهند، احکام عقلی قلمداد می‌شوند.

۶) فطرت، خودآگاه است. شهید مطهری می‌فرماید: «غریزه حالت نیمه‌آگاهانه است که در حیوانات وجود دارد که به موجب این حالت مسیر را تشخیص می‌دهند؛ [اما] فطرت

امری است که از غریزه آگاهانه‌تر است. انسان آنچه را که می‌داند، می‌تواند بداند که می‌داند؛ یعنی انسان یک سلسله فطریات دارد و می‌داند که چنین فطریاتی دارد» (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۱).

ج) معرفت‌شناسی فطرت

۱. تبیین معرفت‌شناسی فطرت و ارتباط فطرت با عقل نظری و عملی

وقتی گفته می‌شود فطرت منبع معرفت است، بدین معناست که آیا فطرت، ابزار مستقل کسب معرفت می‌باشد یا خیر؟ آیا فطرت در کنار حواس ظاهری و حواس باطنی مانند حس، خیال، وهم، عقل، قلب و... منبع جداگانه‌ای برای معرفت است یا فطرت همان نحو وجود عقل و قلب و... است؟ آیا می‌توان از طریق فطرت به معرفت جدیدی دست یافت که از طریق سایر ابزارهای معرفت نمی‌توان به آن معرفت رسید؟

قبل از پاسخ لازم است تذکر داده شود که فطرت قرآنی، اصطلاح ویژه‌ای است که شامل بینش‌های فطرت عقل نظری و فطرت دل و گرایش‌های عقل عملی می‌باشد. آری معنای عام فطرت که همان وضعیت نخستین هر شیئی است، نه تنها شامل عقل و دل بلکه همه قوای ادراکی و تحریکی و حتی فطرت بدن را در بر دارد و پرواضح است که مراد قرآن از فطرت، فطرت خاص است نه عام و در این نوشتار هم اصطلاح خاص مراد است. با حفظ این مقدمه با ذکر چند نکته حیث معرفت‌شناسی فطرت و ارتباط آن با عقل و قلب روشن می‌گردد:

(۱) در وجود انسان نیروهای مختلفی وجود دارد که خلاصه آن چنین است: بعضی مربوط به مرتبه نباتی و حیوانی‌اند و بعضی دیگر مربوط به مرتبه انسانی می‌باشند. قوای غذایی، منمیه و مولده، قوای نفس نباتی‌اند. قوه شهویه و غضبیه که زیرمجموعه قوه شوقیه‌اند و همچنین قوه خیال، وهم، حافظه، حس مشترک و متخیله، قوای نفس حیوانی می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص ۵۳ / ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۳ / ابن‌سینا، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۲۴). اما نفس انسانی با دربرداشتن همه قوای نباتی و حیوانی، قوه مختص خود را دارد که عقل نام دارد.

۲) عقل که به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود، اختلاف است که عقل نظری و عملی دو قوه‌اند یا یک قوه؟ آیا عقل عملی نیز همانند عقل نظری ادراک دارد یا نه؟ آیا جزئیات را درک می‌کنند یا نه؟ و برای هر کدام تعاریف مختلفی شده است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰ / جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳، ص ۴۹۶). آنچه در این نوشتار مورد توجه است، این است که عقل نظری عبارت است از قوه‌ای که جنبه ادراکی دارد و انسان به واسطه آن، دانستنی‌ها را درک می‌کند، اعم از هست‌ها و نیست‌ها (حکمت نظری) و بایدها و نبایدها (حکمت عملی)؛ مثلاً اینکه اجتماع نقیضین محال است، حکمت نظری است و اینکه عدل حسن است و ظلم قبیح است، حکمت عملی است. اما عقل عملی «از سنخ عمل و کوشش است نه از سنخ علم و اندیشه... عقل عملی فقط در جایی است که ایمان و تصمیم و عزم و اخلاص و اراده است؛ یعنی جایی که عمل شروع می‌شود و هرگز کار آن ادراک نیست، بلکه تحریک است» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳، ص ۵۹۰ / جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف، ص ۲۹). بنابراین عقل عملی از سنخ گرایش است و «تمام گرایش‌های صحیح مربوط به عقل عملی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۰). بنابراین از جمله کارهای عقل نظری ادراک است؛ همان طوری که یکی از شئون عقل عملی این است که اموری را که «ینبغی ان یعمل» اند، انجام می‌دهد و سایر قوای مادون خود را برای محقق‌نمودن آن امر مطلوب در خدمت می‌گیرد و اموری را که «ینبغی ان یتراک» اند را ترک می‌کند؛ پس عقل عملی گرایش به خیر و کمال و گریز از شر و نقص دارد.

۱-۳) عقل نظری و عملی دو قوه از نفس ناطقه‌اند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌فرماید: «و أما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها ایضاً إلى قوة عاملة و قوة عالمة و كل واحدة من القوتین تسمى عقلاً باشتراك الاسم» (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص ۶۰) و بر اساس نظام انسان‌شناسی صدرایی می‌توان گفت عقل نظری و عملی دو مرتبه از نفس انسانی‌اند؛ یعنی «خود نفس، در مرتبه‌ای به نام عقل نظری است و در مرتبه دیگر به نام عقل عملی و این دو عقل دو شأن از شئون نفس ناطقه‌اند» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۳، ص ۵۹۱). البته هر یک از عقل

نظری و عملی مراتبی* دارند که در این مختصر جای طرح آنها نیست.

۴-۱) انسان تمایلات و اشتیاقاتی در مرتبه حیوانی دارد که از آنها تعبیر به غریزه می‌شود و تمایلات و گرایش‌هایی در مرتبه عقل عملی دارد که از آنها تعبیر به فطرت دل و فطرت گرایشی می‌شود؛ همان گونه که عقل نظری ادراکاتی دارد که بدون فکر و تقلید بلکه با اندکی تأمل برای انسان حاصل می‌شوند که از آنها به فطرت عقل و فطرت بینشی یاد می‌شود.

۵-۱) عقل نظری و عملی متلازم نیستند؛ این چنین نیست که هر انسانی که در عقل نظری قوی باشد، در عقل عمل هم قوی باشد؛ چراکه «رب عالم قد قتلہ جهله» (دستی، ۱۳۸۴، ح ۱۰۵). شخصی که از لحاظ عقل نظری عالم است، اما از نظر عقل عملی ضعیف است، «عالم بلاعمل» است که مذموم کتاب و سنت است؛ همان طور که عابد جاهل نیز مورد مذمت قرار گرفته است؛ از این رو لازم است عوامل شکوفایی فطرت فراهم و موانع کنار زده شوند تا حاکمیت مملکت وجودی آدمی از آن فطرت باشد و در نتیجه تعدیل قوا در حوزه اندیشه و عمل رقم زده شود. استاد جوادی آملی می‌فرماید: «عقل نظری در بخش‌های ادراکی، به خیال و وهم حکم می‌کند که از مرزشان نگذرند... و عقل عملی در بخش‌های تحریکی نیز به خواسته‌های نفسانی می‌گوید شما پیشنهاد و گزارش دهید، اما در قلمرو عقل عملی که مایه عبادت رحمان و کسب جنان است، دخالت نکنید» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵).

۶-۱) قلب چیست؟ آیا همان عقل عملی است؟ استاد جوادی آملی کارهایی مانند محبت، اراده، ایمان و گرایش را به عقل عملی نسبت می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۵)؛ از این رو می‌توان گفت مراد از قلب و دل در تعبیر «فطرت دل» شأنی از شئون عقل عملی است نه روح و نفس ناطقه انسانی؛ چراکه نفس ناطقه، فطرت عقل هم دارد.

* برای نمونه مراتب عقل نظری از این قرارند: «هیولانی، بالملکه، بالفعل، بالمستفاد» و مراتب عقل عمل عبارت‌اند از: «تجلیه، تخلیه، تحلیه، فنا» یا نفس لواحه و ملهمه و مطمئنه، از مراتب عقل هیولانی هستند (برای توضیح بیشتر ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۸، ص ۲۲/ غفاری، ۱۴۰۰، ص ۲۲۸).

عقل عملی همان نیرویی است که انسان به توسط آن خدا را عبادت می‌کند و بهشت‌ها را کسب می‌کند: «العقل ما عبد به الرحمان و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱). خاستگاه عبادت خالصانه چیزی جز قلب نیست. بنابراین «قلب در اصطلاح حکمت از مراتب عقل عملی به شمار آمده و پس از تخلیه و تجلیه و تحلیه نوبت به فنا و شهود می‌رسد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۰). ویژگی قلب این است که معلوم را به نحو کلی ادراک نمی‌کند، بلکه از نزدیک و به صورت شخصی و متعین می‌یابد.

۲. اقسام فطریات و معرفت‌شناسی

امور فطری بر دو دسته‌اند: (۱) فطرت ادراکی (بینشی علمی) که در حوزه عقل نظری است و (۲) فطرت گرایشی. فطرت ادراکی هم به دو دسته حصولی و حضوری (شهودی) تقسیم می‌شود.

۱) فطریات ادراکی

یک) فطرت ادراکی حصولی که در این باره دو قول وجود دارد:

۱- افلاطون می‌گوید: معرفت و شناخت‌های انسان از نوع تذکر و یادآوری‌اند. خدای متعال در عالم مُثُل، همه علوم را در روح انسانی تعبیه کرده بود و با تعلق روح به بدن در عالم طبیعت، بدن حاجب و مانع از حضور و شهود آن علوم شده است. الان آن علوم، بالفعل در نفس ناطقه آدمی موجودند و فقط نیازمند تذکر و یادآوری می‌باشند. به باور افلاطون نفوس پیش از تعلق به ابدان وجود داشته‌اند. چون نفوس مجرد پیش از بدن حقایق را مشاهده کرده‌اند، یادگیری درحقیقت استذکار و یادآوری است (فنایی اشکوری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۱).

۲- مشهور حکمای اسلامی: مراد از فطری بودن برخی علوم حصولی این نیست که آن علوم به صورت بالفعل در نهان آدمی موجودند؛ بلکه خدای متعال انسان را به گونه‌ای آفریده است که استعداد کسب برخی علوم را دارد، بدون اینکه نیازی به تعلیم و تعلم داشته باشد. حکم به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است و اجتماع نقیضین محال است، از این قبیل فطریات می‌باشند. این دسته احکام را به فطرت عقل نسبت می‌دهند. مرحوم شهید

مطهری در این باره فرموده است:

فطرت ادراکی معنایش این است که از نظر ادراکی و فکری برای بشر، فطری است؛ یعنی یک فکری است که عقل انسان بالفطره آن را می‌پذیرد و برای پذیرفتن نیاز به تعلیم و تعلم ندارد و به طور کلی هرچه را که از نظر ادراکی بگوییم فطری است، معنایش این است که یا دلیل نمی‌خواهد و بدیهی اولی است و یا از قضایایی است که اگر هم دلیل می‌خواهد، دلیلش همیشه همراهش است: «قضایا قیاساتها معها» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

طبق این بیان، آیت‌الله مصباح ادراکات فطری را عبارت از همان بدیهیات اولیه یا فطریات منطقی می‌داند که از مدرکات عقل نظری می‌باشند. فطرت به این معنا، منبع معرفت است که منبعی جدای از عقل نیست.

(دو) فطرت ادراکی حضوری و شهودی (معرفت فطری حضوری/ فطرت دل- فطرت قلب که خاستگاه آن عقل عملی است).

در اینکه مراد از حضوری بودن برخی علوم چیست، چند بیان شده است:

۱- انسان به صورت بالفعل و آگاهانه درک حضوری و شهودی نسبت برخی امور دارد. استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: قرآن انسان را موجود آگاه بالفعل می‌داند نه موجود آگاه بالقوه، او هنگام تولد از علوم حصولی بهره‌ای ندارد؛ ولی دارای علوم حضوری و شهودی است... انسان همواره خود را می‌بیند و هم اصول و اساس چیزی را که سعادت و شقاوت او را می‌سازد، بالذات درک می‌کند. علمی که با انسان زاده می‌شود و همیشه همراه اوست علم خداشناسی، آشنایی با اسمای حسناى الهی، خطوط کلی وحی و نبوت و راههای اصلی رسالت، شریعت و... است که از نظر قرآن همگی علوم فطری است... خدا نفس انسان را آگاه به حسن و قبح فطری آفرید؛ به گونه‌ای که از هنگام ولادت، از صلاح و فلاح فطری خود با علم حضوری آگاه است؛ چنان‌که بینش‌های شهودی فطری در انسان، فعلیت دارد، تمایل به حق و تنفر از باطل هم در او چنین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۱۷۱ و ۱۷۶). این حقایق فطری همراه با روح او خلق شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰،

ص ۵۹ و ۱۳۷۸، ص ۲۸).

۲- انسان به صورت بالفعل و ناآگاهانه، مرتبه ضعیفی از علم حضوری را نسبت به برخی امور از جمله خدای متعال دارد؛ اما علم حضوری آگاهانه و تفصیلی و شدید با سیر و سلوک علمی و عملی حاصل می‌آید. بر اساس این قول، علم حضوری به خدای متعال واقعیتی تشکیکی است که از مرتبه ضعیف تعبیه شده در نهان آدمی شروع می‌شود و با تربیت صحیح و ریاضت مشروع به رشد و شکوفایی می‌رسد؛ از این رو عبادات برای این است که انسان، آن معرفت شهودی حضوری ضعیف را ارتقا بخشد و جان را آگاهانه به حضرت حق متصل نماید. البته همه انسان‌ها در هنگام اضطرار و قطع از اسباب مادی، آن علم حضوری ضعیف را -یعنی رابطه خود با خدا را- می‌یابند. استاد مصباح می‌نویسد:

شناخت خدا نیز مقتضای فطرت انسان، دانسته شده است؛ اما همچنان که فطرت خداپرستی یک گرایش آگاهانه نیست، فطرت خداشناسی نیز شناختی آگاهانه نمی‌باشد، به گونه‌ای که افراد عادی را از تلاش عقلانی برای شناختن خدای متعال بی‌نیاز کند و چون هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است، می‌تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را بپذیرد و تدریجاً شناخت شهودی ناآگاهانه‌اش را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی برساند. فطری بودن شناخت خدا بدین معناست که دل انسان، با خدا آشناست و در ژرفای روح وی مایه‌ای برای شناخت آگاهانه خدا وجود دارد که قابل رشد و شکوفایی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۵).

اکثر مردم مخصوصاً در اوقات عادی زندگی که سرگرم امور دنیا هستند، توجهی به این رابطه قلبی (ارتباط فطری قلبی با خدا) ندارند و تنها هنگامی که توجهشان از همه چیز بریده می‌شود، امیدشان از همه اسباب قطع می‌گردد، می‌توانند به این رابطه قلبی، توجه نمایند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۵).

۳- انسان به صورت بالفعل و به صورت حضوری، اثری از علم حضوری پیشین خود به خدا دارد. یعنی «خداوند خود را قبل از عالم کنونی به قلوب انسان‌ها شناسانده و اثری از آن معرفی، در قلب و روح انسان بر جا مانده است. معرفت فطری یکی از اقسام علوم بشری نیست؛ زیرا فطرت فعل خداست و بدین سان فطرت را نباید بر علم حصولی بدیهیات اولیه، بدیهیات ثانویه، نظریات قریب به بدیهیات و همچنین علم حضوری به معنای مصطلح تطبیق نمود» (قدردان ملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶).

۲. فطریات گرایشی

فطرت گرایشی عبارت است از کشش درونی و میل قلبی انسان به کمالات و خیرات. انسان، بالفعل و ذاتاً گرایش به کامل مطلق، زیبایی مطلق، عالم مطلق، قادر مطلق و... دارد. خلقت عقل عملی و قلب انسان به گونه‌ای است که در نهادش میل به خوبی‌ها و نفرت از نقص‌ها وجود دارد. امام (ره) می‌فرماید:

تمامی افراد حتی اشیا روی فطرت کمالی مخلوق‌اند (گرایش کمال‌طلبی) ... دراصل خلقت چیزی نیست که در ظلمت و تاریکی بوده و در حجاب از سعادت باشد. بلی این بذر و قوه کمال هست، ولی ممکن است بذر در همان بذریت مانده باشد و یا این بذر را مستقیماً تنمیه نداده بلکه کج و معوج بار آورند. و الحاصل مثل آینه‌ای است که نه نقش از حق دارد و نه نقش از باطل، گرچه بر انتقالش از حقایق، مستعد فطری است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۴۵۰).

نتیجه

در حوزه هستی‌شناسی، فطرت نحوه وجود انسان است که ویژگی‌های آن عبارت‌اند از: (۱) همگانی بودن؛ (۲) غیراکتسابی؛ (۳) زوال‌ناپذیر؛ (۴) تغییرپذیر و شدت و ضعف‌بردار؛ (۵) معصوم از خطا؛ (۶) هدایتگر انسان (هدایت تکوینی انسان و حجت درونی است)؛ (۷) دارای گرایش‌های متعالی؛ (۸) دارای مراتب مختلفی از جمله لوازمه و ملهمه و مطمئنه؛ (۹) نیازمند شکوفایی و حفاظت. از این رو فطرت مبنای هدایت، رشد و تربیت انسان است.

در حوزه معرفت‌شناسی در پاسخ به این پرسش که آیا فطرت منبع معرفت است یا نه، این نتیجه به دست آمد که:

۱. فطرت عقل نظری، ابزاری از ابزارهای معرفت است که به وسیله آن بدیهیات اولیه و فطریات منطقی کسب می‌شوند؛ از این رو فطرت عقل، منبعی از منابع معرفت است.
۲. فطرت عقل عملی که منبع گرایش‌های مقدس و متعالی است، منبعی از منابع معرفت نیست؛ چراکه منبع بودن مربوط به ادراک است. «ابزارهای معرفت، مربوط به قوای ادراکی انسان‌اند که عبارت‌اند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب.»*
۳. ادراک فطری حضوری که از آن قلب است - خواه قلب مرتبه‌ای از عقل عملی باشد یا نیروی ادراکی جدایی باشد - و همراه وجود آدمی آفریده شده، ارزش معرفت‌شناختی دارد.
۴. بنابراین فطرت، ابزار و منبع جدایی از فطرت عقل نظری و فطرت قلب نیست؛ بلکه حضرت حق، عقل انسان را به گونه‌ای آفریده است که نسبت به برخی بینش‌ها بدون تعلیم و تعلم و به صرف تأمل، آگاهی می‌یابد؛ همچنین قلب که بُعدی از آن خاصیت ادراک شهودی دارد، به گونه‌ای خلق شده است که لولا المانع، حق و حقیقت را فطرتاً می‌یابد و سپس به آن گرایش پیدا می‌کند.

* نکته: قلب در اصطلاح قرآن شامل عقل هم خواهد بود؛ چنان‌که عقل نیز شامل قلب هم می‌شود. قلب در اصطلاح اهل حکمت از مراتب عقل عملی به شمار آمده و پس از تخلیه و تجلیه و تحلیه نوبت به فنا و شهود می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۷ و ۳۰۰).

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: اسماعیلیان.
۲. ابن سینا (۱۳۹۵). *النفس من کتاب الشفاء*. چاپ پنجم، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳. *ابوترابی، احمد (۱۳۹۷). اصول و مبانی امور فطری*. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی □.
۴. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲). *تقریرات فلسفه امام خمینی □*. چاپ چهارم، تهران: ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *فطرت در قرآن*. چاپ اول، قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ الف). *مبانی اخلاق در قرآن*. چاپ پنجم، قم: انتشارات اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ب). *مراحل اخلاق در قرآن*. چاپ ششم، قم: انتشارات اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *تفسیر انسان به انسان*. چاپ چهارم، قم: انتشارات اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). *تفسیر تسنیم*. ج ۱ و ۲، چاپ هفتم، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *معرفت شناسی در قرآن*. چاپ هفتم، قم: انتشارات اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). *رحیق مختوم*. ج ۳۳، چاپ اول، قم: انتشارات اسراء.
۱۲. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). *منابع معرفت*. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی □.
۱۳. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۴). *شرح الاشارات و التنبیها*. چاپ چهارم، قم:

انتشارات بوستان کتاب.

۱۴. الراغب الاصفهانی، ابی‌القاسم الحسین بن محمد (۱۴۲۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. چاپ اول، بیروت: طلیعة النور.
۱۵. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). *رشحات البحار*. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. الشریف الرضی، محمد حسین (۱۳۸۴). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ناشر دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۰). *علم النفس فلسفی علامه طباطبایی*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. غفاری، حسین و غلامعلی مقدم (۱۳۸۹). *فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی*. آموزه‌های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان، ش ۹.
۲۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه غرب*. ج ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۸). *درس‌نامه علم‌النفس فلسفی*. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. تهران: سمت.
۲۳. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۳). *پاسخ به شبهات کلامی*، دفتر اول: *خداشناسی*. چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۵). *اصول کافی*. چاپ هفتم، تهران: انتشارات اسوه.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳). *آموزش عقاید*، چاپ ۶۷، تهران: ناشر سپهر.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *معارف قرآن*. ج ۱-۳ (خداشناسی)، نوبت چاپ

پنجم، قم: مؤسسه امام خمینی □.

۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.

۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). *فطرت*. چاپ ۲۷، تهران: انتشارات صدرا.

۲۹. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. چاپ ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □.

۳۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی □.

۳۱. یوسفی، محمدتقی (۱۳۹۴). *درس‌نامه علم النفس فلسفی (درس‌های استاد غلامرضا فیاضی)*. چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.

References

1. Ardebili, Abdolqani (2013). *Presentations of Imam Khomeini's philosophy*. Tehran: The Institute for Compilation and publication of the work of Imam Khomeini
2. Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Tasnim exegesis*. Vol. 1-2, Qom: Esra Publications. [in Persian]
3. Javadi Amoli, Abdullah (2008). *Human to human interpretation*. Qom: Esra Publications. [in Persian]
4. Javadi Amoli, Abdullah (1998). *Innate on Quran*. Qom: Esra Publications. [in Persian]
5. Raghīb, al-Hussein ibn Muhammad. *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Talyeh al-noor; 2005. [in Arabic]
6. Shahabadi, Mohammad Ali (2007). *Sea nominations*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [in Persian]
7. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
8. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). *Tafsir al-Mizan*. Beirut: Al-Alami publications. [in Arabic]
9. Fanaei Ashkvari (2011). *History of western philosophy*. Vol.1,

- Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
10. Qardan Qaramaleki, Mohammad Hassan (2014), Answer to the theological doubts, first book: Theology, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [in Persian]
 11. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2007). Kitab al-Kafi. Tehran: Osweh.. [in Arabic]
 12. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2014). Education of theology. Tehran: Sepehr.
 13. Misbah Yazdi, Muhammad Taqi (2013). The teachings of the Qur'an. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 14. Motahhari, Morteza (2014). Innate. Tehran: Sadra. [in Persian]
 15. Imam Khomeini, Ruhollah (2007). Description of the hadith of soldiers of intellect and ignorance. Tehran: The Institute for Compilation and publication of the work of Imam Khomeini; 1994. [in Persian]
 16. Hosseinzadeh, Mohammad (2007). Sources of knowledge. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 17. Yosefi, Mohammad Taqi (2005). Textbook of Philosophical Psychology (lecture of Ostad Gholam Reza Fayyazi), Samt Publication.
 18. Yazdanpanah, Yadollah (2013). Foundations and principles of theoretical mysticism. Edition by Ata Anzali. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 19. Javadi Amoli, Abdullah (2021). Epistemology in the Qur'an. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 20. Javadi Amoli, Abdullah (2016). Principles of ethics in the Qur'an. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 21. Javadi Amoli, Abdullah (2016). Stages of morality in the Qur'an. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 22. Qaffari. Abolhassan (2021). Philosophical psychology of Allameh Tabatabāi. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [in Persian]

-
23. al-Tusi, Nasir al-Din (1983). Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat. Tehran: Book publishing office. [in Arabic]
 24. Motahhari, Morteza (2006). Principles of philosophy and realism method. Tehran: Sadra. [in Persian]
 25. Abotorabi, Ahmad (2018). The principles and foundations of innately affairs. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 26. Javadi Amoli, Abdullah (2018). Rahigh Makhtom. Qom: Esra Publications. [in Persian]
 27. Ibn Sina (2016). Soul in Kitab al-Shifa' (Physic). Qom: Bustan Book. [in Arabic]
 28. Sharif Razi, Abul Hasan (2005). Nahj al-Balagha. translated by Mohammad Dashti. Qom: Bustan Book. [in Persian]

Characteristics of the Methodology of the Transcendental Philosophy

Hossein Abbasi*

Sayyed Yadullah Yazdanpanah**

Abstract

Understanding the Transcendental Philosophy and researching it as a systematic system in Islamic philosophy and explaining the type of research done in its different fields, requires attention to the foundations and the type of methodology that prevails in it so that the various contents presented in it can be well understood. In order to eliminate doubts and explain this presence, while expressing the methodology of the Transcendental Philosophy, the capacities and growth of this philosophy in the direction of Islamic philosophical research are revealed. The Transcendental Philosophy describes the coherent relationship between philosophy and religion and mysticism, whose philosophical explanation of methodology can be considered as a macro model for expanding and deepening the research of related religious knowledge. Therefore, while explaining the methodology of the Transcendental Philosophy, the nature and foundations of the special method of this philosophy, that is, the illuminating-discussion method is discussed in which intuition and reason are gathered. Also, to explain the general method of this philosophy, that is, the nature and foundations of Mulla Sadra's use of religious texts and theoretical mysticism in the Transcendental Philosophy have been discussed.

Keywords: The Transcendental Philosophy, Illuminating Method, Discursive Method, Intuition, Theoretical Mysticism.

*Teacher of Advanced Level of Qom Seminary (Corresponding author).

E-mail: ha60.abbasi@gmail.com

**Professor at "The Mystics Department" of Imam Khomeini Educational and Research Institute.

E-mail: yazdanpanah.sayed@gmail.com

Received date: 2023.08.08

Accepted date: 2023.09.27

Extended Abstract

Introduction

Undoubtedly, a correct understanding of the methodology of each science in entering the science and dealing with its problems and examining the type of research conducted around its problems is very beneficial for a researcher in a science; This is also true about philosophy and the Transcendental Philosophy.

The research method in different scientific subjects has a lot of influence on how to solve the problems of a science and can cause different problems in a science. Understanding the methodology of the Transcendental Philosophy due to the type of content presentation that is often intuitive; Religious texts and mystical texts are also seen in it, they are of special importance, because presenting the material in this way puts the researcher in the Transcendental Philosophy in the face of important questions, the most basic of which is the relationship between the philosophy of the Transcendental Philosophy and intuition and narration in this philosophy.

Therefore, the current research tries to answer the question of how to explain the methodology of the Transcendental Philosophy to a correct explanation of the combination between intuition and reason "special method" and describe Mullah Sadra's method of using religious texts and theoretical mysticism "general method" in the Transcendental Philosophy and drew some benefits of this methodology.

The importance and necessity of dealing with this issue is that if the correct explanation of the methodology of the Transcendental Philosophy is not provided, the researcher in this philosophy will not have a correct understanding of its content.

This has led to incorrect perceptions and judgments about the Transcendental Philosophy and the use of intuition, the religious text and the mystical content in this philosophy will violate its philosophical identity.

Method

This article, while explaining the methodology of the Transcendental Philosophy, it deals with the nature and foundations

of the special method of this philosophy, i.e. the illuminating-discussive method in which intuition and reason are gathered.

Findings

It is possible to evaluate the identity of the illuminative-discussive method and the Transcendental Philosophy and its distinction from the mere discursive method in two directions: one characteristic is the direction of the special method of the Transcendental Philosophy, which uses enlightened reason in the capacity of philosophizing and thinking (not presenting proofs Philosophical) by expanding his field of thought, he also uses superior intuitive truths in the form of a proof and provides a philosophical explanation.

Another characteristic is from the general method used in the Transcendental Philosophy, that in the capacity of intellectual investigations and information gathering in order to pay attention to what they have explained about religious and mystical ontology in religious texts and theoretical mysticism, the enlightened philosopher of authority in ontology and discovery find dimensions of reality that mere philosophical reason does not have the possibility of increasing knowledge and authority in increasing knowledge in this way.

The Transcendental Philosophy describes the coherent relationship between philosophy and religion and mysticism, whose philosophical explanation of methodology can be considered as a macro model for expanding and deepening the research of related religious knowledge. Therefore, while explaining the methodology of the Transcendental Philosophy, the nature and foundations of the special method of this philosophy, that is, the illuminating-discussion method is discussed in which intuition and reason are gathered. Also, to explain the general method of this philosophy, that is, the nature and foundations of Mulla Sadra's use of religious texts and theoretical mysticism in the Transcendental Philosophy have been discussed.

Conclusion

According to this paper, the Transcendental Philosophy with the illuminating-discussion method can be considered a superior

ontology compared to a philosophy that does not benefit from illuminating reason in its thinking and does not pay enough attention to superior sources of knowledge.

With the explanation presented, the method of the Transcendental Philosophy can also show the realization and development of Islamic and Shiite philosophy. Also, this method can be used as a research method in related religious sciences and in this way it adds to the richness of these sciences.

مختصات روش‌شناسی حکمت متعالیه

حسین عباسی*

سید یدالله یزدان‌پناه**

چکیده

فهم حکمت متعالیه و تحقیق در آن به عنوان دستگامی نظام‌مند در فلسفه اسلامی و تبیین نوع پژوهش انجام‌شده در عرصه‌های مختلف آن، نیازمند توجه به مبانی و نوع روش‌شناسی حاکم در آن است تا مطالب مختلفی که در آن عرضه شده به‌خوبی فهم شود. متن دینی و حقایق شهودی در حکمت متعالیه حضور پررنگی دارند. در جهت دفع و رفع شبهات و تبیین این حضور در ضمن بیان روش‌شناسی حکمت متعالیه، ظرفیت‌ها و بالندگی این فلسفه در جهت تحقیقات فلسفی اسلامی آشکار می‌شود. حکمت متعالیه رابطه منسجم فلسفه با دین و عرفان را تشریح می‌کند که تبیین فلسفی روش‌شناسی آن می‌تواند به عنوان الگویی کلان در جهت بسط و تعمیق تحقیقات علوم دینی مرتبط، مورد توجه قرار گیرد؛ از این رو در ضمن تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه، به چیستی و مبانی روش خاص این حکمت، یعنی روش اشراقی-بحثی پرداخته شده که در آن، میان شهود و عقل جمع شده است. همچنین به تبیین روش عام این حکمت، یعنی ماهیت و مبانی بهره‌گیری ملاحظه‌را از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه پرداخته شده است و در آخر به برخی ثمرات به‌کارگیری این روش تحقیقی در فلسفه اشاره شده است.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، روش اشراقی، روش بحثی، شهود، متن دینی، عرفان نظری.

ha60.abbasi@gmail.com

* استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول).

**استاد گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی sayed.yazdanpanah@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۷

مقدمه

فهم درست روش‌شناسی هر علم در ورود به علم و پرداختن به مسائل آن و بررسی نوع تحقیق انجام‌گرفته حول مسائل آن برای پژوهش‌گر در یک علم، بسیار سودمند است. این مطلب در مورد فلسفه و حکمت متعالیه نیز صادق است.

روش تحقیق در موضوعات مختلف علمی تأثیر بسیاری در نحوه حل مسائل یک علم دارد و می‌تواند موجب بروز نحله‌های مختلف در یک علم باشد. در فلسفه اسلامی مکتب مشاء با روش بحثی صرف و مکتب حکمت اشراق و حکمت متعالیه با روش اشراقی (اشراقی-بحثی) شناخته می‌شوند. فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به دلیل نوع ارائه مطالب که غالباً شهود، متون دینی و متون عرفا نیز در آن به چشم می‌خورد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا ارائه مطالب با این شیوه، پژوهش‌گر در حکمت متعالیه را در مواجهه با سؤالات مهمی قرار می‌دهد که اساسی‌ترین آن، نسبت فلسفه‌بودن حکمت متعالیه به عنوان هستی‌شناسی برهانی که مقوم آن عقل است - با حضور شهود و نقل در این حکمت است. بدین جهت در مقام تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه، برخی در جواب به این سؤالات و مشکلات متصور در فهم روش‌شناسی حکمت متعالیه به طور کلی فلسفه‌بودن آن را نفی می‌کنند و آن را در جرگه علم کلام قرار می‌دهند؛ اما در مقابل برخی دیگر که قایل به فلسفه‌بودن حکمت متعالیه هستند، تبیین‌هایی از روش‌شناسی آن، با جمع میان فلسفه‌بودن آن و استفاده از شهود، متون دینی و مطالب عرفا، در حکمت متعالیه ارائه داده‌اند که اندیشه «مقام داوری و گردآوری» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۱-۶۸) و «روش خاص میان‌رشته‌ای» (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶-۱۸۱) از آن جمله هستند. هرچند این تبیین‌ها بسیار راه‌گشاست، خلل‌هایی دارند که تمام پرسش‌های پژوهش‌گر در این حکمت، نسبت به نوع ارائه مطالب و روش کار علمی صورت گرفته در آن را پاسخ نمی‌دهند و برخی اشکالات بی‌جواب می‌مانند. از همین رو پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با تبیین مختصات روش‌شناختی حکمت متعالیه به تبیین صحیح از نحوه جمع میان شهود و عقل «روش خاص» و توصیف شیوه ملاصدرا در بهره‌گیری از

متون دینی و عرفان نظری «روش عام» در حکمت متعالیه پرداخت و برخی فواید این روش‌شناسی را ترسیم نمود؟

اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله در آن است که اگر تبیین درستی از روش‌شناسی حکمت متعالیه ارائه نشود، برای پژوهش‌گر در این حکمت، فهم درستی از محتوای آن حاصل نمی‌شود. این امر موجب برداشت‌ها و داوری‌های ناصواب در مورد حکمت متعالیه شده و استفاده از شهود، متن دینی و مطالب عرفا در این حکمت، موجب نقض هویت فلسفی آن قلمداد خواهد شد.

الف) روش اشراقی-بحثی، روش خاص حکمت متعالیه

روش تحقیق در هر علمی و از آن جمله در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، به دو دسته روش خاص و روش عام، قابل تقسیم است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۲۱۶). مختصات روش خاص، ذیل این امور قابل تبیین است:

۱. چیستی روش خاص فلسفی حکمت متعالیه

منظور از روش خاص، شیوه ویژه تحقیق علمی در هر علمی است و از مقوم‌های آن علم شمرده می‌شود. روش خاص، شیوه کشف و مستندسازی حقایق در هر علمی است که به وسیله این روش، مسائل علم افزون می‌شود. بنابراین حقایق علمی در هر علمی تا در قالب روش خاص آن علم ارائه نشود، جزو مسائل آن علم قرار نمی‌گیرند (همان).

۱-۱. حضور شهود در تاریخ فلسفه اسلامی

روش اشراقی-بحثی را به عنوان مشرب* و سنت اشراقی** قبل از ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی دست کم در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی به روشنی می‌توان مشاهده کرد؛ تا جایی که ایشان می‌گویند:

اسم الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهدة للامور العلویه و ذوق مع

* گاه فلسفه‌ها را بر اساس محتوا بررسی می‌کنند که عناوین مکتب، خرده‌مکتب و پیروان محقق به این لحاظ

است و گاه دستگاه‌های فلسفی را به لحاظ روش بررسی می‌کنند که اصطلاح مشرب از این جهت است.

** مراد از سنت اشراقی دست‌یابی به حقایق از راه کشف و شهود قلبی و علم حضوری است در کنار سنت بحثی

که در آن از راه استدلال و علم حصولی به حقایق دست می‌یابند.

هذه الاشياء و تأله: حکیم تنها بر کسی اطلاق می‌گردد که امور علوی را مشاهده می‌کند و صاحب ذوق تأله* است (سهرودی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۹).

به همین جهت سهروردی افلاطون را به جهت حضور مباحث اشراقی در دیدگاهش برتر از ارسطو می‌داند. علاوه بر شیخ اشراق، بوعلی نیز به این روش توجه داشته است؛ به نحوی که ایشان در سیر مباحث فلسفی خود در رساله‌هایی همچون حی بن یقظان، سلامان و ابسال و قصیده عینیه و... مسیر پذیرفتن مطالب شهودی حرکت کرده است؛ چنان‌که در مقدمه کتاب شفا می‌گوید:

من غیر از این دو کتاب [شفا و کتاب لواحق شفا] کتابی دارم که در آن فلسفه را آن‌چنان‌که خود می‌پسندم و مطابق رأی صریحی که جانب شریکان در صناعت در آن رعایت نشده است، آورده‌ام... و آن کتاب، کتاب من در فلسفه مشرقی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰).

برجسته‌ترین نمونه از این موارد، نمط‌های پایانی کتاب الإشارات و التنبیهاست است که در نمط هشتم می‌گوید بهجت و سعادت انسان در فهم حقایق هستی با فکر نیست، بلکه در دیدن آنهاست. در نهایت در نمط نهم می‌پذیرد که راه وصول، کشف و شهود است: «آن که دوست دارد [درجات مقام وصول را] بشناسد، پس باید حرکت کند و بالا رود تا از اهل مشاهده و نه گفت‌وگو و از اصلاان به حقیقت خارجی و نه از شنوندگان خبر بشود» (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۶۴) و در نمط دهم می‌گوید عارف می‌تواند از غیب خبر دهد و از این مطلب تحلیل فلسفی ارائه می‌دهد.

بنابراین بهره‌گیری از شهود در سنت فلسفی اسلامی هرچند در سنت سینوی بروز و ظهور جدی در محتوا و روش ندارد، ایشان این معنا را نفی نکرده، حتی تأیید و تبیین نیز کرده است. در حکمت اشراقی نیز -چنان‌که گذشت- روش اشراقی -بحثی هویت‌بخش این حکمت است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۹، ص ۲۲۱-۲۳۴).

* تأله یعنی الهی‌شدن و متأله به کسی اطلاق می‌شود که صاحب کشف و شهود است.

۱-۲. حضور شهود در حکمت متعالیه

ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه از شیوه اشراقی-بحثی استفاده کرده است و در مقدمه اسفار بیان می‌کند: «علوم تألهی را در حکمت بحثی پنهان کردم و حقایق کشفی را با بیان‌های تعلیمی پوشاندم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹). درنهایت در رساله مشاعر بر این مطلب تأکید می‌کند: «علمی که در اینجا آورده‌ایم ... در زمره برهان‌های کشفی است که کتاب خداوند و سنت پیامبرش و احادیث اهل بیت نبوت و ولایت و حکمت □ بر صحت آنها گواهی می‌دهند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۵)؛ از این رو حضور شهود را به نحو خاص در این فلسفه می‌توان مشاهده کرد و بهره‌گیری از شهود را از مختصات روش حکمت متعالیه باید دانست که از آن به روش خاص این حکمت تعبیر می‌کنیم.

مراد از روش خاص، روش ویژه هر علم است که هویت‌بخش هر علم است و شیوه به‌دست‌آوردن، تحلیل، تثبیت (مستندسازی) و ارائه مطالب در قالب آن انجام می‌شود؛ از این رو پیشران صحنه کار علمی حاضر است.

بنابراین شاخصه اصلی روش خاص حکمت متعالیه علاوه بر شیوه بحثی، بهره‌گیری از شهود است؛ به نحوی که فیلسوف اشراقی در یافت و کشف حقایق و مستندسازی آن و به طور کلی در فلسفه‌ورزی خود علاوه بر دریافته‌های عقلی به یافته‌های شهودی خود نیز توجه دارد و این یافته‌ها را در قالب برهان که معیار ارائه مباحث فلسفی است، عرضه می‌کند؛ از این رو حضور شهود مخل ساختار فلسفی و برهانی حکمت متعالیه نیست. بدین جهت ملاصدرا می‌گوید: «ما به فضل خداوند میان ذوق و وجدان و بحث و برهان، جمع کرده‌ایم» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۲).

۱-۳. نحوه حضور شهود و فایده آن در روش خاص حکمت متعالیه

حضور شهود در روش خاص فلسفی حکمت متعالیه دارای فوایدی در این نظام اندیشه‌ورزی است که این امر بر مبنای ایجاد فطرت ثانیه و حصول عقل منور برای فیلسوف اشراقی است. مبنای این معنا که ملاصدرا در حکمت متعالیه آن را تبیین کرده

است، آن است که طبق قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» نفس در تمام مراتب و شئونش حضور دارد؛ یعنی نفس دارای هویتی است که در هر مرتبه و شأنی بتمامه حاضر است؛ مثلاً در مرتبه حسی، نفس با همه شئونش حاضر است یا در مرتبه خیال، نفس با تمام شئونش حاضر است و از همین جهت نفس در مرتبه عقل نیز با تمام مراتب خود که مراتب مادون عقل و مافوق عقل می‌باشند، حاضر است.

بنابراین عقل علاوه بر حضوری که در مراتب مادون خود دارد، در مرتبه مافوق خود که مرتبه قلبی نفس می‌باشد نیز می‌تواند حضور داشته باشد. این حضور به این صورت نیست که حفظ تمایز مراتب نشده باشد؛ بلکه نفس در مرتبه حس، حس است؛ در مرتبه خیال، خیال است؛ در مرتبه عقل، عقل است و در مرتبه قلب، قلب است؛ از این رو با حفظ مراتب شئون مختلف نفس، هر یک از این شئون و مراتب، امکان نزول و صعود دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸). بنابراین مرتبه عقلی از جهت منبع معرفتی که می‌تواند به آن ارتقاء یابد، یعنی مرتبه قلبی، از هویت شهودی نیز برخوردار می‌شود؛ در حالی که در این ارتقاء، هویت عقلی آن محفوظ می‌ماند؛ یعنی فطرت ثانیه که آن را عقل منور می‌نامیم، از جهت منشأ معرفتی، هویت شهودی دارد؛ اما از جهت اینکه عقل امکان تصدیق و تکذیب معرفتی را نیز نسبت به شهودی که در موطن قلبی حاصل شده، دارا است، عقل نیز به آن اطلاق می‌شود.

بر این مبنا، شهود که از خصوصیات مرتبه قلبی است، می‌تواند عقل را که منور به نور شهود شده است، به انحای مختلفی مانند فهم صحیح‌تر از واقعیت و هدایت عقل، یاری دهد.* ملاحظه‌را در این زمینه می‌گوید:

امور مربوط به قیامت و احوال آخرت از جمله چیزهایی است که انسان با زیرکی ناقص و بینایی کج‌بین خود نمی‌تواند آنها را دریابد، بلکه ادراک این امور نیازمند توکد دوم و سرشت و فطرت جدید و

* از فواید شهود قلبی برای فلسفه می‌توان به ۱. ارائه تصویر صحیح از مسئله، ۲. یافتن حد وسط برهان، ۳. هدایت عقل به نحو اثباتی و سلبی اشاره کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۲۳۴-۲۴۷).

طور دیگر از عقل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۸۱).

هر کس می‌خواهد در دریای معارف الهی فرو رود و در حقایق ربانی ژرف‌کاوی کند، باید مشغول ریاضت‌های علمی و عملی گردد و سعادت‌های ابدی را کسب کند ... این بدان سبب است که علوم الهی شبیه عقل‌های قدسی‌اند. بنابراین ادراکشان نیازمند تجرد تام و لطافت شدید است که همان فطرت و سرشت دوم است (همو، ۱۳۷۸، ص ۸-۹).

۲. مبانی ملاصدرا در استفاده از روش اشراقی-بحثی

در تحقق روش اشراقی-بحثی حداقل باید سه مبنا وجود داشته باشد که ذیل این موارد

قابل تبیین است:

۲-۱. توافق و عدم مخالفت عقل و شهود

عقل و شهود هر دو می‌توانند به واقع دست یابند؛ یعنی هر دو برای فیلسوف اشراقی حجیت دارند. حجت‌بودن شهود به واسطه عقل نیست، بلکه حجیت آن ذاتی خودش است؛ بنابراین شهود در عرض عقل از حجیت برخوردار است، هرچند شهود از نظر رتبی در طول عقل است؛ یعنی برتر از عقل می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷-۱۲۹). بنابراین فیلسوف در هستی‌شناسی خود و رسیدن به واقع در مقام تفکر فلسفی و هستی‌شناسی و قبل از ارائه آن به عنوان مطلبی فلسفی، در کنار عقل از دریافت‌هایی شهودی نیز ممکن است برخوردار باشد که می‌تواند به عنوان میزان در کنار عقل، یاری‌دهنده او باشد.

۲-۲. قوت شهود و قصور عقل در شناخت حقایق برتر

چنان‌که در تبیین فطرت ثانیه در کلام ملاصدرا گذشت، عقل فلسفی عادی قدرت بر یافت حقایق برتر را ندارد؛ از این رو عقل خود می‌فهمد قادر بر یافت این حقایق نیست و نقصان خود را می‌یابد و می‌داند شهود قوی‌تر دریافت این حقایق است و به مدد شهود می‌تواند این معارف و حقایق شهودی را ادراک و تحلیل فلسفی کند و از آنها تبیینی فلسفی در قالب برهان فلسفی ارائه دهد.

دلیل این مطلب آن است که عقل از راه آثار حقایق وجودی به‌خصوص حقایق برتر، به

آنها علم می‌یابد؛ یعنی علم از راه آثار، که علم همراه با واسطه است. این نوع معرفت به‌ویژه در مورد حقایق برتر، معرفتی ضعیف است. یافت حقایق نه از راه آثار، بلکه ارتباط با متن وجودی آنها که متن واقع را تشکیل داده است، از راه شهود امکان‌پذیر است که علمی بدون واسطه و به نحو حضوری است؛ از این رو معرفتی قوی‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳).

۲-۳. قوام فلسفه با روش عقلی

کار فلسفی نیازمند و متقوم به روش فلسفی یعنی به‌کارگیری کنش‌های عقلی است. هر آنچه فیلسوف با شهود خود یافته است، فقط برای خودش حجت است. او در فلسفه‌اش باید این یافته خود را در قالب برهان عقلی عرضه کند؛ در غیر این صورت، امکان ارزش‌گذاری آن به عنوان مطلبی فلسفی وجود ندارد؛ زیرا عقل برهانی، معیار صدق و کذب گزاره‌های فلسفی است. بنابراین شهود با اینکه در رتبه بالاتر از عقل قرار دارد، تا زمانی که با معیار عقلی محک نخورد و در قالب برهان عقلی عرضه نشود، نمی‌توان آن را به عنوان گزاره‌ای فلسفی در فلسفه وارد کرد. به همین جهت ملاصدرا قایل است حکیم اصطلاحی آن است که از حیث طریق خاص، یعنی برهان عقلی نیز به دنبال کشف حقایق باشد: «هر ولی الهی، حکیم است از حیث معرفت نه از حیث طریق، نه به عکس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۹۳). این مبنا در کار ملاصدرا تا جایی پیش می‌رود که کشف بدون دلیل برهانی را حتی برای سلوک نیز کافی نمی‌داند: «نباید کلام ما را حمل بر مکاشفه و ذوق تنها یا تقلید شریعت، بدون ممارست حجت‌ها و برهان‌ها و التزام به قوانین کرد؛ زیرا کشف تنها بدون برهان، برای سلوک کافی نیست؛ چنان‌که بحث تنها بدون مکاشفه در پیمودن مسیر، نقصانی بزرگ است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶).

ب) بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری، روش عام حکمت متعالیه

در کنار روش خاص در هر علم از یافته‌های حوزه‌های دانشی دیگر که ناظر به کشف حقایق در علم مورد نظر هستند نیز می‌توان به عنوان روش عام بهره گرفت. حقایقی را که به نحو روش عام به دست آمده است، باید با روش خاص علم تثبیت کرد تا صلاحیت

ورود در علم را کسب کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۲۱۷). مختصات روش عام، ذیل این امور قابل تبیین است:

۱. چیستی روش عام حکمت متعالیه

روش عام، انجای مختلف بهره‌گیری یک علم از منابع معرفتی مرتبط است که به روش خاص علمی خودشان تثبیت شده‌اند و به صورت روش تحقیق میان‌رشته‌ای در محتوای یک علم عرضه می‌شوند؛ از این رو به عنوان مطالب علمی صادقی که آن علم به روش خاص علمی خود به آنها رسیده است، شناخته نمی‌شوند. به همین جهت هویت علمی آن علم را ندارند و مقوم هویت ویژه آن نیستند و در جلوی صحنه کار علمی حاضر نبوده و در آن علم ارزش‌گذاری علمی نمی‌شوند؛ زیرا به روش خاص آن علم به دست نیامده‌اند تا قابلیت صدق و کذب آنها را بتوان بررسی کرد؛ از این رو تا زمانی که صدق و کذب آنها به روش خاص آن علم بررسی نشده است، برای آن علم مفید نیستند.

بهره‌گیری از متون دینی و معارف آن و عرفان نظری به طور چشم‌گیری در حکمت متعالیه وجود دارد و همین امر سبب شده است افراد، دچار برداشت‌های غلطی از این مطلب باشند؛ از این رو برخی، حکمت متعالیه را آمیخته‌ای از مطالب فلسفی و غیر فلسفی دانسته‌اند و این کار را موجب وارد آمدن خلل به این حکمت دانسته‌اند؛ چون معتقدند هویت فلسفی حکمت متعالیه را باید فقط بحث‌های عقلی محض شکل دهد و درآمیختن مطالب غیر فلسفی با مطالب فلسفی مخلّ این معناست؛ حتی برخی دیگر تا جایی پیش رفته‌اند که حکمت متعالیه را فاقد هویت فلسفی قلمداد کرده‌اند.

با توجه به آنچه در تبیین روش عام گذشت، بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه از طریق روش خاص این حکمت نیست که تأمین‌کننده هویت فلسفی آن است؛ بدین جهت حضور آنها در این حکمت، از طریق روش عام است که می‌توانند به انجای مختلفی فیلسوف اشراقی را در دریافت بهتر حقایق و هدایت جهت عقلی او یاری

دهند.*

بنابراین بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه را نباید مخل هویت فلسفی این حکمت ارزیابی کرد؛ زیرا گذاره‌های متون دینی و عرفانی از آن جهت که با روش خاص خودشان تثبیت شده‌اند، در حکمت متعالیه وارد نمی‌شوند، بلکه این گذاره‌ها باید در ضمن روش خاص فلسفی به شکل گذاره‌ای برهانی درآیند تا در حکمت متعالیه مفید بوده، بتوان نتایج آن را به صورت تحقیقی فلسفی به مخاطب عرضه کرد.

۲. فرایند بهره‌مندی و استفاده از متون دینی و عرفانی در فلسفه

همان‌طور که گذشت، گذاره‌های مرتبط که در ضمن روش عام مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند، باید گذاره‌هایی علمی باشند که به روش خاص خودشان تثبیت شده باشند؛ به همین جهت گذاره‌های متون دینی و عرفان نظری نیز باید به شیوه علمی و به روش خاص خودشان تثبیت علمی شده باشند؛ یعنی فیلسوفی که در مقام بهره‌گیری از این گذاره‌ها است، باید گذاره‌های این متون را به روش خاص تحقیقی که در این متون است، ارزیابی اجتهادی کند و صحت و سقم آنها را تحقیق نماید. بنابراین فیلسوفی که ملتزم به روش اشراقی-بحثی است، برای بهره‌مندی درست از این منابع معرفتی و به‌دست‌آوردن فهم صحیحی از آنها، ابتدا باید مجتهد در این متون باشد؛ چون در غیر این صورت امکان عدم فهم صحیح از این منابع و احتمال خطا در تفکر فلسفی او بسیار است و از این جهت به نحو صحیح علمی از این گذاره‌ها در فلسفه‌اش بهره نبرده است.

باید توجه داشت که شهود همانند وحی نیست که مطلقاً خطا در آن راه ندارد، بلکه خود عارفان معتقدند شریعت میزان اتم دریافت حقایق است. در شهود از دو جهت ممکن است خطا روی دهد: یکی به جهت ضعف شهود که مرتبط به کسی است که شهود کرده و

* از انواع بهره‌گیری فیلسوف اشراقی از متون دینی و عرفان نظری می‌توان به: ۱. مسئله‌سازی برای فیلسوف، ۲. بسترسازی برای طرح مسائل فلسفی، ۳. ایجاد تصویر صحیح برای فیلسوف، ۴. استحصال حد وسط برای برهان فلسفی، ۵. میزان‌بودن متون دینی و عرفان نظری برای برهان فلسفی اشاره کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۳۱۲-۳۲۰).

دیگری در جایی که تأویل و تعبیر در مقام بیان شهود و گزارش آن وارد می‌شود. به جهت همین امور است که وحی و گزارش آن که متن دینی است، برترین هستی‌شناسی و شهود و گزارش آن که متون عرفان نظری است، هستی‌شناسی برترند نسبت به طریق عقلی که شیوه آن استدلالی است.

۳. مبانی و علل ضرورت بهره‌گیری از متون دینی و عرفان نظری در حکمت متعالیه

فیلسوف مسلمان در کشف و تبیین حقایق، خود را بنا بر مبانی فلسفی که پذیرفته است، ملزم و ناگزیر به مددگرفتن از متون دینی و عرفان نظری می‌یابد. این ضرورت، ذیل این نکات قابل تبیین است:

۳-۱. هم‌افق بودن فلسفه اسلامی با دین و عرفان

فلسفه به طور کلی امکان بررسی محتوای دینی و عرفانی را دارد؛ به‌خصوص فلسفه اسلامی از فلسفه فارابی گرفته تا فلسفه ملاصدرا فلسفه‌ای خدامحور است. این ویژگی در حکمت صدرایی به اوج رسیده است. بنابراین آشکارا می‌توان دریافت که فلسفه اسلامی به‌خصوص حکمت متعالیه با ساحت معارفی دین و عرفان نظری هم‌افق است؛ به بیان دیگر فلسفه اسلامی به ساحت‌های معارف دینی و عرفانی راه یافته است؛ اما برخی از دیگر دانش‌ها مانند علوم تجربی چنین نیستند. فلسفه اسلامی با معارف دین و عرفان نظری دارای حیطه‌ای مشترک است؛ به تعبیر دیگر دین و عرفان نظری نیز درباره حقایقی که فیلسوف اسلامی آنها را بررسی می‌کند، نظر دارند؛ هرچند آنها هر یک شیوه خاص خود را در تبیین این حقایق دارند.

۳-۲. برترین بودن هستی‌شناسی دینی

فیلسوف مسلمان نه تنها دریافته است که دین دغدغه‌های هستی‌شناختی دارد و معارف دینی متضمن هستی‌شناسی ویژه‌ای هستند، بلکه می‌بیند این هستی‌شناسی، یعنی هستی‌شناسی وحیانی که متن دینی از آن گزارش می‌کند، هستی‌شناسی برتر و برترین هستی‌شناسی است. این نتیجه حاصل مقدماتی عقلی است که خود او بدان‌ها دست یافته و آنها را پذیرفته است. وقتی فیلسوف مسلمان می‌پذیرد دین حاوی هستی‌شناسی برتر است، طبیعی

است که تعاملی ویژه با آن می‌یابد. او هستی‌شناسی دینی را هستی‌شناسی قدسی، یعنی مبرا از خطا می‌داند. از نگاه وی دین، مخ حقیقت است و متن واقع را بیان کرده است. ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

القای وحی آن است که هر گاه نفس از آلودگی طبیعت و چرک گناهان پاکیزه شد و از رذایل اخلاقی پاک گردید و روی خود را به سوی خداوند گردانید و کارهای خود را با توکل بر او انجام داد و بر افاضه خداوند تکیه کرد، خداوند با حسن عنایت خود به او نظر می‌کند و به او اقبال می‌کند به نحو اقبال کلی و از آن نفس، لوحی و از عقل کلی، قلمی برمی‌گیرد و از نزد خود همه علوم را در آن نفس می‌نگارد؛ چنان‌که فرمود: «و از نزد خود به او علم آموختیم» و عقل کلی همانند معلم و نفس قدسی همانند متعلم می‌شود؛ در نتیجه همه علوم برای او حاصل می‌شود و حقایق را بدون تعلم، ادراک می‌کند؛ چنان‌که خداوند خطاب به پیامبرش فرمود: «تو نمی‌دانستی که کتاب چیست و ایمان چیست، اما آن را نوری قرار دادیم و هر کس از بندگان خود را بخواهیم با آن هدایت می‌کنیم» و فرموده است: «آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت». این گونه علم از همه علوم خلاق شریف‌تر است؛ زیرا بدون واسطه از سوی خداوند حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵).

به همین جهت نزد فیلسوف مسلمان، گذاره فلسفی او نمیتواند با گذاره دینی تهافت داشته باشد. بنابراین دین برای فیلسوف مسلمان به عنوان نقشه راه، میزان و شوراننده اندیشه‌ورزی فلسفی اوست. به واسطه همین نوع نگاه به دین است که ملاصدرا می‌گوید: «هرگز چنین نیست که احکام شریعت حق الهی نورانی با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشند. مرگ بر فلسفه‌ای که قوانینش با کتاب و سنت مطابق نباشد» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳). این نگاه ملاصدرا تا جایی است که اگر عالمی علم خود را از مشکلات نبوت و ولایت نگرفته باشد، اصلاً حکیم حقیقی نیست (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۸-۱۲۹).

۳-۳. برتر بودن هستی‌شناسی عرفانی

ملاصدرا معتقد است حقایق اصیل خارجی همان وجودات‌اند و برای معرفت به خود وجود، تنها یک راه است و آن هم شهود است. معرفت عقلی، معرفت از راه آثار است و به خود شیء تعلق نمی‌گیرد و طبیعتاً معرفت ضعیف‌تری خواهد بود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۳)؛ بدین جهت بر اساس مبنای فلسفی خود در شناخت واقع، شهود را برتر از راه استدلال می‌داند؛ از این رو حاصل شناخت عرفانی، یعنی گزارش‌های شهودات عارفان را حکمتی برتر می‌داند که به آن باید اعتنا کرد؛ زیرا حقایق را بهتر از دیگر صنف‌های علمای دین و حتی عامه فیلسوفان بیان کرده‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۱۵)؛ تا جایی که فقط ایشان را از واصلان به شناخت علوم آخرت، یعنی علم حقیقی می‌داند (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰).

۳-۴. وجود نقص‌هایی در کار عقلی

هرچند راه عقلی رساننده به واقع است، وجود نقص‌هایی در کار عقلی موجب می‌شود فیلسوف برای شناخت حقایق و رسیدن به واقع، رجوع به دین و عرفان نظری را ضروری بداند. اما مهم‌ترین این نقص‌ها را می‌توان این گونه بیان کرد: الف) امور ماورایی که غالباً فلسفه به آنها می‌پردازد غامض و پیچیده‌اند؛ شیوه اشراقی و شهود خود فیلسوف در این زمینه بسیار کارا و مفید است؛ اما همواره بسنده نیست. فیلسوف صاحب شهود نیز ممکن است به مکاشفه برخی حقایق دست نیابد. ب) عقل بشری محدودیت دارد؛ گاه فیلسوف به تعدادی از لوازم یک اندیشه توجه می‌کند؛ اما دست اندیشه‌اش به لوازم دورتر نمی‌رسد؛ در حالی که لوازم هر شیء تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد؛ عقل کل می‌تواند تمام لوازم یک اندیشه را بداند؛ اما عقل محدود بشری چنین توانی را ندارد؛ هرچه کار فلسفی بیشتری انجام شود، و فیلسوف توانمندتر شود، لوازم بیشتری را می‌تواند دریابد. نقصان دیگر در همین زمینه احتمال خطا در اندیشه بشری است. هرچند برهان معصوم است و حجیت ذاتی دارد، مبرهن گاه قواعد را به صورت دقیق به کار نمی‌برد. ج) نقصان دیگر محصول این واقعیت است که اندیشه بشری به صورت تدریجی به دسته‌ای از حقایق می‌رسد.

ج) فواید به‌کارگیری روش اشراقی-بحثی در حکمت متعالیه

فلسفه‌ورزی در بستر حکمت متعالیه و بهره‌گیری از روش اشراقی-بحثی با توضیحی که از

روش‌شناسی حکمت متعالیه تبیین شد، فواید مختلفی برای کشف حقایق و اندیشه دینی به همراه دارد که برخی از این فواید، ذیل امور زیر قابل تبیین است:

۱. یاری‌رساندن به دیگران در جهت فهم عمیق از حقایق برتر

رسیدن به فهم عمیق از هستی‌شناسی متون دینی و عرفان نظری که ناظر به هستی‌شناسی برتری از حقایق هستند، برای اکثر افرادی که در صدد شناخت حقیقت و فهم درست از دین و حقایق عرفانی‌اند میسر نیست؛ از این رو حکمت متعالیه با تبیین فلسفی از این حقایق و در دسترس قرار دادن این حقایق در قالب فلسفی توانسته است فهم عمیق قابل فهمی برای افراد بیشتری که جوای حقیقت‌اند مهیا کند و از این طریق به آنها در شناخت حقایق به نحو غیر تقلیدی مدد رساند. در این زمینه ملاصدرا قایل است همه راه‌های دیگر از فهم حقایق که غیر حکیمان حقیقی از اصناف مختلف علمای دین مطرح کرده‌اند، تأمین‌کننده این معنا نخواهد بود؛ هرچند در نظر ملاصدرا یافت حقایق به نحو شهودی، جز از طریق تصفیه باطن حاصل نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱).

۲. تحقق فلسفه اسلامی و شیعی از طریق روش حکمت متعالیه

مبنای تحقق فلسفه اسلامی را نیز می‌توان با تبیین روش‌شناسی حکمت متعالیه به‌خصوص روش عام به‌خوبی ترسیم کرد و از فلسفه‌بودن و در عین حال اسلامیت آن دفاع کرد؛ همچنین به واسطه تعمیق و بسط این روش تحقیقی با نمونه عینی و پرثمر آن که حکمت متعالیه است، می‌توان نسبت به حقایق بیشتری به تحقیق فلسفی پرداخت و از نتایج آن بهره‌مند شد.

۳. بالندگی در فهم معارف دینی و تحقیق فلسفی با اعمال روش حکمت متعالیه

با اعمال روش حکمت متعالیه با همان ویژگی‌هایی که گذشت، فلسفه ارتقا می‌یابد. همچنین حوزه‌های دیگر تحقیق دینی، مثل علم تفسیر قرآن و تفسیر روایات، از این طریق می‌توانند به غنای خود بیفزایند و زمینه ارتقای علم دینی را فراهم آورند. این معنا از طریق هم‌افزایی که در نهاد این روش به‌خصوص روش عام وجود دارد، تأمین می‌شود؛ به این صورت که فیلسوف اشراقی در مقام عالم دینی با بهره‌گیری از منابع دیگر که توضیح آن گذشت، اندیشه فلسفی خود را ارتقا می‌دهد و با این اندیشه ارتقایافته دوباره در مقام فهم

عمیق‌تر و گسترده‌تر از آن منابع قرار می‌گیرد. نمونه این امر را می‌توان در آثار فلسفی *ملاصدرا* و مانند تفسیر قرآن و شرح اصول کافی ایشان مشاهده کرد.

نتیجه

می‌توان هویت روش اشراقی-بحثی و حکمت متعالیه و وجه تمایز آن از روش بحثی صرف را در دو جهت ارزیابی کرد: یک خصوصیت به جهت روش خاص حکمت متعالیه است که با بهره‌گیری از عقل منور در مقام فلسفه‌ورزی و تفکر-نه ارائه برهان فلسفی- با بسط حوزه اندیشه‌ورزی خود از حقایق برتر شهودی نیز در قالب برهانی استفاده می‌کند و تبیین فلسفی ارائه می‌دهد. خصوصیت دیگر از جهت روش عام به‌کارگرفته‌شده در حکمت متعالیه است که در مقام بررسی‌های فکری و جمع‌آوری اطلاعات به جهت اعتنا به آنچه از هستی‌شناسی دینی و عرفانی در متون دینی و عرفان نظری تبیین کرده‌اند، فیلسوف اشراقی اقتدار در هستی‌شناسی و کشف ابعادی از واقعیت را پیدا می‌کند که عقل فلسفی صرف، امکان معرفت‌افزایی و اقتدار در معرفت‌افزایی به این صورت را ندارد.

بنابراین حکمت متعالیه با روش اشراقی-بحثی را می‌توان هستی‌شناسی برتر نسبت به فلسفه‌ای دانست که از عقل منور در اندیشه‌ورزی خود بی‌بهره یا کم‌بهره است و به منابع معرفتی برتر اعتنای کافی ندارد.

با تبیینی که عرضه شد، روش حکمت متعالیه، مبین تحقق و بسط فلسفه اسلامی و شیعی نیز می‌تواند باشد؛ همچنین این روش را می‌توان، روش تحقیق در علوم دینی مرتبط نیز قرار دارد و از این طریق بر غنای این علوم افزود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الشفاء (المنطق)*. ج ۱، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن سینا (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۱، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. ج ۱ و ۷-۸، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳ب). *مفاتیح الغیب*. چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳الف). *المشاعر*. ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*. چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۷، ۴، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*. ج ۱، قم: چاپ اول، سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
۱۱. قراملکی، احدفرامرز (۱۳۸۸). *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا*. تهران: چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶). *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*. ج ۱، قم: کتاب فردا.
۱۳. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۹). *مختصات حکمت متعالیه*. ج ۱، قم: انتشارات آل‌احمد.
۱۴. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). *مبانی و اصول عرفان نظری*. چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.

Reference

1. Ibn Sina (2002). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Bustan Book. [in Arabic]
 1. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Logic)*. Vol.1, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library. [in Arabic]
 2. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (1993). *Kitab Hikmat al-ishraq*. coorrected by Henry Corbin. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Arabic]
 3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1975). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Publication of Hikmat and Philosophy Association. [in Arabic]
 4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
 5. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1989). *Tafsir of the Holy Qur'an*. Vol. 4&7, Qom: Bidar. [in Arabic]
 6. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1984). *Mafatih al-ghayb*. Tehran: Cultural Research Institute. [in Arabic]
 7. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1984). *al-Masha'ir*. Tehran: Tahouri Library. [in Arabic]
 8. 'Ubūdīyat, 'Abd al-Rasūl (2006). *Introduction to Hikmat Sadrai system*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publishing Center. [in Persian]
 9. Qara Maleki, Ahad Faramarz (2009). *Methodology of Mulla Sadra's Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Hikmat Foundation. [in Persian]
 10. Yazdanpanah, Yadollah (2013). *Foundations and principles of theoretical mysticism*. Edition by Ata Anzali. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
 11. Yazdanpanah, Sayyed Yadollah (2017). *Reflections on the philosophy of Islamic philosophy*. Qom: book of tomorrow. [in Persian]
- Yazdanpanah, Sayyed Yadollah (2020). *Characteristics of transcendental Philosophy*. Qom: Ale Ahmad. [in Persian]

The Problem of "Intuition" from the Point of View of Suhrawardi and Bergson

Asghar Salimi Naveh*

Mahsa Shams al-Dini**

Abstract

Bergson's philosophy is based on the two basic issues of real time or "Dirand" and "intuition" and there is a deep connection between the trinity of "time", "movement" and "intuition". Bergson believed that true philosophy is based on intuition. In this pure intuitive union, man does not get locked up and captured in himself, but finds a kind of sympathy and harmony with the existence and reality of Ceylon. Here, "came out" means freedom from limitations and freezing. In Suhrawardi's philosophy, the problem of intuition is as a way to find the truth, which is preferable to reasoning and proof. Therefore, compared to other methods of discovering the truth, originality with receiving inner things, discovery and intuition, and for this reason, Sohrawardi's philosophy can be called "authenticity of intuition". The authenticity of Sohrawardi's intuition is based on a view of intuition as a means and an end. Sohrawardi's intuition is heart intuition, which is distinct and superior to intellectual intuition; something that In Bergson's philosophy, it has received less attention. For both, "intuition" is the highest form of consciousness. Suhrawardi, intuitive knowledge is a special thing that some people are deprived.

Keywords: Intuition, Movement, Illumination, Sohrvardi, Bergson.

*Asghar Salimi, Naveh, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Vali-e-Asr, Rafsanjan, Iran (Corresponding author). E-mail: a.salimi@vru.ac.ir

**PhD student of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz, Iran.. E-mail: mahsashamsodini@yahoo.com

Received date: 2023.09.12

Accepted date: 2023.09.07

Extended Abstract

Introduction

One of the ways to acquire knowledge is discovery and intuition. The purpose of this research is to show the importance of discovery and intuition from the point of view of Sheikh Ashraq and Bergson. Sheikh Eshraq introduces his philosophy as the wisdom of taste and discussion. The wisdom of discussion is based on reasoning and the wisdom of taste is based on observation. According to Sohrawardi, reasoning is a matter of persuasion and observation is a matter of certainty. In Ishraqi's wisdom of taste, intuition has a special place and is more valid than rational reasoning.

Sohrawardi introduces a type of science that is connected and intuitive, and it is present science, in contrast to the science of acquisition, which in his opinion is a completely abstract science. He calls it.

Sohrawardi accepts the formal division of science as an imagination and acknowledges it, but he believes that science has more value than the purely formal aspect of everything, and it should always be done with divine inspiration.

For Bergson, intuition is not a language, because intuition is a slow continuity, while language is a division of words, and because it deals with social needs, it is the limit of words. On the other hand, intuition is a continuum because it is directly related to our inner life. Finally, the language is just a rearrangement of old words.

Method

In this research, we have first examined the topic of discovery and intuition from Sheikh Ashraq's point of view and then from Bergson's point of view.

Findings

Sheikh Ashraq and Bergson both based their philosophy on they have established intuition and they consider the philosophical method to be an intuitive method and in addition they have paid attention to the role of reason in intuition. Sheikh Eshraq considers intuition to be a matter of the heart and mysticism. Reason is with the nature of

things and Bergson took a negative approach to intelligence and reason, and the reason that is criticized by Bergson is the reason that is instrumental and productive of industry, not reason as the understanding power of man. In Suhrawardi's philosophical system, the integration of reason and intuition was presented in a novel way, and the true knowledge was called the same knowledge as irradiance and intuition.

The authenticity of Sohrawardi's intuition is based on a view of intuition as a means and an end. Sohrawardi's intuition is heart intuition, which is distinct and superior to intellectual intuition; something that In Bergson's philosophy, it has received less attention. For both, "intuition" is the highest form of consciousness. Suhrawardi, intuitive knowledge is a special thing that some people are deprived.

Conclusion

For Suhrawardi, intuitive knowledge is a special thing that some people are deprived of. Suhrawardi does not deny other ways of acquiring knowledge and believes in the rank system in acquiring knowledge.

Like Suhrvardi, Bergson based his philosophy on intuition and believes that intuition directly acquaints us with reality, or considers what belongs to intuition as reality, and considers the philosophical method to be purely intuitive. He believes that intuition is a kind of internal and present perception that It goes beyond the boundaries of theoretical and instrumental reason, and it cannot be understood through this theoretical reason, and like Suhrvardi, he considers intuition to be the addition of the soul's luminousness to what is visible and evidenced outside, and in intuition to the role of reason and its tool, language.

He also paid attention, but in his expression, he took a negative approach to reason and intelligence, and in fact, the reason criticized in Bergson is the reason that is a tool and producer of industry, not the reason as a human understanding power. And the direct connection of reason itself with the essence of things is indescribable and we are forced to use words and concepts to express it.

In fact, with the clarification of this doctrine, many problems in philosophy can be solved, including the importance of discovery and intuition in the view of Western philosophers and East, paid and reached a spiritual and well-founded worldview.

مسئله «شهود» از دیدگاه سهروردی و برگسون

اصغر سلیمی نوه*

مهسا شمس‌الدینی**

چکیده

فلسفه برگسون بر دو مسئله اساسی زمان حقیقی یا «دیرند» و «شهود» استوار گشته است و پیوند عمیقی میان سه گانه «زمان»، «حرکت» و «شهود» حاکم می‌باشد. برگسون معتقد بود فلسفه حقیقی مبتنی بر شهود است نه «هوش» و متعلق این شهود، «حرکت»، «شدن» و «استمرار» است؛ یعنی چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت نه از طریق هوش که تداوم را از بین می‌برد. شهود برگسون علاوه بر جنبه درون‌نگری بیشتر جنبه «برون شد» دارد. در این اتحاد شهودی محض، انسان در خود محبوس و اسیر نمی‌شود، بلکه با هستی و واقعیت سیلانی نوعی هم‌دلی و هم‌رازی پیدا می‌کند. در اینجا «برون شد» رهایی از محدودیت‌ها و انجماد است. در فلسفه سهروردی مسئله شهود به عنوان طریقه‌ای برای یافتن حقیقت می‌باشد که بر استدلال و برهان ارجحیت دارد. به همین دلیل در مقایسه با دیگر روش‌های کشف حقیقت، اصالت با دریافت‌های درونی و کشف و شهود است و از این رو فلسفه سهروردی را می‌توان «اصالت شهود» نامید. اصالت شهود سهروردی مبتنی بر نگاه ابزارری و غایتی به شهود می‌باشد. شهود سهروردی شهود قلبی است که متمایز و برتر از شهود عقلی است؛ چیزی که در فلسفه برگسون کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای هر دو «شهود» عالی‌ترین صور آگاهی است. در این پژوهش انگاره شهود در دو فلسفه برگسون و سهروردی ارزیابی تطبیقی خواهد شد.

واژگان کلیدی: شهود، حرکت، اضافه اشراقیه، سهروردی، برگسون.

* استادیار دانشگاه ولی عصر رفسنجان (نویسنده مسئول). pajohesh_salimi@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز. mahsashamsodini@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۱

مقدمه

سهروردی و برگسون دو فیلسوف متعلق به حوزه تفکرات فلسفه اشراقی، مسئله «کشف» و «شهود» را به گونه‌ای در فلسفه خود مطرح نموده‌اند که جهان‌شناسی آنها تحت تأثیر نوع نگاهشان به این مسئله شکل گرفته است. شیخ اشراق انسانی است که علاوه بر اینکه در حوزه نظر و استدلال فردی برجسته است، در مراتب عرفانی نیز گام نهاده است و بسیاری از نظرات و یافته‌های خود را رهاورد مقام شهود علمی خود می‌داند. شیخ اشراق مهم‌ترین اثر خود یعنی **حکمت الاشراق** را که نماینده تفکر اشراقی اوست، محصول یک کشف می‌داند. در واقع انسان موجودی است که تشنه شناخت حقیقت بوده و همواره می‌کوشد حقایق را درک کند و برای رسیدن به حقیقت از روش‌های مختلف استفاده کرده است؛ مانند روش عقلی، روش تجربی، روش فلسفی و روش کشف و شهود و ... که ما در این نوشتار به اهمیت کشف و شهود از دیدگاه سهروردی و برگسون، از جمله بزرگانی که به مسئله کشف و شهود پرداخته‌اند و علاوه بر شهود به نقش عقل هم تأکید کرده‌اند، خواهیم پرداخت. تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های قبلی در این است که تا کنون بحث تطبیقی در این مورد میان برگسون و سهروردی صورت نگرفته است و از این جهت لازم است ابعاد مسئله شهود از دیدگاه برگسون و سهروردی مورد واکاوی قرار گیرد. اهمیت این پژوهش تطبیقی در این است که موضع فیلسوفان بر مبنای مقاصد و نتایج تطبیقی راه را برای پژوهش‌های جدید هموار می‌کند و شناخت بهتری برای پژوهشگران فراهم می‌کند. از جمله کارهایی که در بحث سهروردی به موضوع بحث پرداخته شده، می‌توان به مقاله «معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی» (ر.ک: جان محمدی، ۱۳۹۵) و همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «معناشناسی شهود از دیدگاه سهروردی و کارکردهای آن» (شایان‌فر و همکاران، ۱۳۹۵) اشاره نمود که در هر دو مفهوم‌شناسی شهود از دیدگاه سهروردی مورد تحلیل قرار گرفته است.

الف) مفهوم‌شناسی شهود

در لغت‌نامه دهخدا/ ذیل عنوان شهود آمده است: شهود (ش) (ع مص) حاضرشدن (از

منتهی الارب) (المصادر زوزونی)، حاضرآمدن (ترجمان علامه جرجانی) (دهار) (تاج المصادر بیهقی)، دیدن، معاینه، عیان، پیدا، آشکار، حضور، مقابل غیب (یادداشت مؤلف). شهود الناقه، آثار ولادت آن است از خون و جز آن (منتهی الارب) (از اقرب الموارد). (اصطلاح تصوف). چنانکه در **نفائس الفنون** آمده، عبارت است از حضور دل و هرچه دل حاضر آن است، شاهد آن است و آن حاضر مشهود اوست. اگر حاضر حق باشد، شاهد اوست و متصوفه شهود را شاهد خوانند به سبب آنکه هرچه دل حاضر او بود، او نیز حاضر دل باشد و هرگاه که لفظ شاهد بر صیغه واحد استعمال کنند، مراد ایشان حق تعالی بود و هرگاه که شواهد گویند در صیغه جمع، مراد خلق باشد و اهل شهود دو طایفه‌اند: اصحاب مراتب و ارباب مشاهد (از نفائس الفنون). عبارت از دیدار حق به حق (از تعریفات) (از کشف اصطلاحات الفنون). رؤیت حق است که از مراتب کثرات و موهومات صوری عبور نموده، به مقام توحید عیانی رسیده، در صور جمیع موجودات مشاهده حق نماید و از غیریت دور شده، هرچه بیند، حق بیند (غیاث اللغات) (آندراج). کشف: کمینه عقوبت او حرمان وجد و فقدان شهود (ذهنی تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

در فلسفه و عرفان پنج نوع شهود به کار رفته است و هر یک ناظر به معنای خاصی است که عبارت‌اند از: شهود حسی که بیانگر احساس و تجربه است؛ شهود به معنای علم حضوری، همانند علم انسان به خودش و حالات و کیفیات نفسانی؛ شهود عقلی که به معنای یافتن حقایق به صورت حضوری توسط عقل بدون نیاز به برهان و استدلال است؛ شهود قلبی یعنی دیدن حقایق و واقعیت‌ها با چشم دل؛ شهود روحی که عبارت است از: «حالت اندماجی» که از نظر عرفا مافوق شهود قلبی است. در آثار سهروردی از آنجا که اساس کار او مبتنی بر شهود قلبی بوده است، در هیچ از آثار خودش به شهود عقلی نپرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۵۶ و ۶۹).

ب) مشاهده و شهود

سهروردی بر اساس آرای اشراقی خویش نظریه‌ای را در باب مشاهده ارائه کرده است. به عقیده وی علم حضوری، چهارچوبی به دست می‌دهد که مشاهده را هم در معنای مادی و

هم در معنای عقلانی آن تعلیل می‌کند. بحث او این است که مشاهده تنها می‌تواند مطابق با اصول اشراق صورت پذیرد. او نخست نظریه‌های موجود را دربارهٔ اینکه مشاهده چگونه رخ می‌دهد، مردود می‌شمارد و سپس نظر خود را اظهار می‌کند.

مشاهده به نظر سهروردی یکی از شیوه‌های وجود است که اهمیت معرفت‌شناختی آن این است که راه و روش شناخت و معرفتی را که با افتادن در مسیر حیات معنوی حاصل می‌شود، پیش پای داننده می‌گذارد. سهروردی اجزای متعدد این حیات معنوی را در آثار مختلف خود به شیوه‌ای رمزی و نمادین‌تر بحث می‌کند؛ ولی مقصود همه آنها یکی است: تجربه اشراق از طریق تجرید نفس از جسم و جهان مادی. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲).

سهروردی در حکمت الاشراق می‌گوید: در «روزی غریب» حقیقت و اسرار الهی بر من ظاهر گردید. پس از آنکه مشاهده‌ای برای او دست می‌دهد، تصمیم می‌گیرد حکمت متعالیه خویش را برای آن فلاسفه‌ای که هم در علوم باطن هم در فلسفه استدلالی دستی دارند، به رشته تحریر درآورد. سهروردی در مقدمه خود بر حکمت الاشراق می‌نویسد که محتوا و حقیقت این کتاب از طریق استدلال عقلی حاصل نیامد. پس از آنکه او حقیقت را به روشی دیگر کسب می‌کند، برهان یافته‌های خود را به شیوه‌ای استدلالی‌تر جست‌وجو می‌کند و در ادامه می‌گوید: یقینی که از طریق این شیوه مستقیم شناخت به دست می‌آید، از چنان کیفیتی برخوردار است که مستقل از فرایند استدلال منطقی است؛ استدلالی که به همان نتیجه می‌رسد؛ چون از نظر سهروردی این روش خاص کسب دانش است که متمایزکننده دانایان واقعی از نادانان است (همان، ۱۰۴). درحقیقت باید گفت تفاوت اساسی است میان شیوه استدلالی کسب دانش و آنچه عموماً «مشاهده عرفانی» یا «تجربه عرفانی» خوانده می‌شود.

به عقیده سهروردی استدلال نوعی «مشاهده» است که از طریق آن، انسان مثل را در عالم خیال (عالم مثل) می‌بیند. درحقیقت اندیشیدن به معنای واقعی عبارت است از اندیشیدن به مثلی که با حدس و نظر سرسازش ندارد، بلکه واقعیت آن را فقط می‌توان از طریق استدلال «دید». این نکته‌ای است بس عمیق که سهروردی مطرح می‌کند؛ چون نفس

عمل استدلال وجود عالم عقلانی را ایجاب می‌کند که ساکنانش مثل هستند. بنابراین وجودهای ساکن در عالم عقل را دیدگان عقل کل «دیده» است و این، مشاهده‌ای است که فقط برای اهل تجرد امکان‌پذیر است. این نوع مشاهده هم‌عرض «حضور» است که گونه‌ای از پیش چیزی بودن یا دیدن چیزی است. این حضور یا شیوه کسب معرفت که از آن خاصان است، تنها زمانی حاصل می‌شود که انسان خود را شناخته باشد (امین رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴).

شیخ اشراق فلسفه خود را حکمت ذوقی و بحثی معرفی می‌کند. حکمت بحثی مبتنی بر استدلال و حکمت ذوقی مبتنی بر مشاهده است. به نظر سهروردی استدلال امری اقتناعی و مشاهده امری یقینی است. در حکمت ذوقی اشراقی شهود جایگاه خاصی دارد و از استدلال عقلی معتبرتر است. سهروردی در تقابل با علم حصولی مشایی که از نظر او علمی به‌کلی انتزاعی است، نوعی علم را که اتصالی و شهودی است، معرفی می‌کند و آن را علم حضوری می‌نامد. سهروردی تقسیم‌صوری مشایی از علم را به تصور و تصدیق می‌پذیرد؛ اما معتقد است علم به هر چیز، ارزشی بیش از جنبه صرفاً صوری دارد و همواره باید با الهام الهی صورت گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۴).

درباره کیفیت دیدن و چگونگی ابصار، آرا و عقاید مختلف ابراز گشته است. گروهی از حکما بر این عقیده‌اند که صور اشیا در چشم منطبق می‌گردد، سپس صورت از چشم به حس مشترک که آن را «بنطاسیا» می‌نامد، رسیده و سپس نفس ناطقه انسان در آنجا صورت محسوس را مشاهده می‌کند. گروهی دیگر از علمای علم مناظر بر این عقیده‌اند که هنگام رؤیت، نوری از چشم خارج می‌شود که به صورت مخروط می‌باشد. در نظر این گروه سر آن مخروط در خود چشم است و قاعده آن در روی چیزی است که دیده می‌شود. سهروردی با این دو گروه به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در این باب مردود به شمار آورده است. وی در آغاز به انتقاد از این دو نظریه پرداخته، سپس نظریه بدیع و بی‌سابقه خویش را بیان می‌کند (دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۰).

سهروردی نظریه نخست را بدین طریق ابطال می‌کند که انطباق صورت‌های بزرگ

مانند صورت کوه و دریا در چشم که بسیار کوچک می‌باشد، نارواست. برخی حکمای مشایی خواسته‌اند این اشکال را بدین طریق حل کنند که صورت موجود در چشم بعینه صورت دریا و کوه نیست و میان این صورت و صورت خارجی یک نسبتی همواره محفوظ است و انسان از صورتی که در چشم منطبق شده، به کوچک و بزرگ‌بودن موجود خارجی استدلال می‌کند که دارای چه عظمت است؛ اما سهروردی بر این عقیده است که سخن این اشخاص به هیچ وجه اشکال مزبور را حل نمی‌کند؛ زیرا شخص انسان در هنگام رؤیت استدلال نکرده و برای شیء مورد مشاهده خویش برهان اقامه نمی‌کند. آنچه مسلم است این است که رؤیت انسان به صرف مشاهده حاصل گشته، محتاج درنگ و استدلال نیست. به این ترتیب باید گفت مشاهده یک شیء متضمن معنای استدلال نبوده، رؤیت تنها از طریق چشم انجام می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۱۸۹).

سهروردی نظریه دوم را نیز باطل دانسته و می‌گوید: نور خارج از چشم یا جوهر است یا عرض. اگر این نور عرض باشد، قابل انتقال نخواهد بود؛ چنان‌که سفیدی و سیاهی یک جسم را بدون حمل و نقل خود جسم نمی‌توان انتقال داد؛ ولی اگر نور خارج شده از چشم جوهر باشد، ناچار آن نور از دو صورت بیرون نخواهد بود: یا آنکه حرکت آن نور بسته به اراده ماست یا حرکت طبیعی دارد. اگر حرکت آن نور بسته به اراده ما باشد، باید هنگامی که ما چشم‌های خود را به چیزی تحدیق می‌کنیم و اراده داشته باشیم آن را نبینیم، بتوانیم به خواسته خود دست یابیم، در حالی که این امر امکان‌پذیر نیست و در موقع تحدیق و دوختن چشم به یک شیء خواه ناخواه موجود خارجی دیده می‌شود؛ اما اگر حرکت شعاع خارج از چشم ارادی نباشد و یک حرکت طبیعی به شمار آید، لازمه آن این است که شعاع همواره به یک سو حرکت کند؛ زیرا اجسام طبیعی همواره به یک سوی حرکت می‌کنند. به این ترتیب لازمه این فرض آن است که ما باید همیشه یک سوی و یک جهت را مشاهده کنیم (همان، ص ۱۸۸).

سهروردی بعد از اینکه نظریه اصحاب انطباع و نظریه اصحاب خروج نور را در باب کیفیت رؤیت باطل به شمار می‌آورد، نظریه مخصوص خویش را پیشنهاد و آن را تأیید و

بر آن تاکید می‌کند:

قاعده در مشاهده: چون دانستی که ابصار نه به معنای انطباق صورت مبصر در چشم و نه به معنای خروج شعاع از چشم است، پس جز با مقابله شیء مستنیر با چشم سالم نخواهد بود [زیرا با مقابله برای نفس، اشراق حضوری بر شیء مستنیر حاصل می‌شود و سپس آن را می‌بیند... و مفاد و معنای مقابله به نبود حجاب میان بیننده و مبصر بر می‌گردد؛ زیرا نزدیکی بیش از حد مانع ابصار و دیدن است؛ چراکه استناره یا نورداشتن (و منیر بالذات بودن) شرط مبصر است. بنابراین در ابصار وجود دو نور شرط است: یکی نور چشم و دیگری نور مبصر - خواه خودش نور داشته باشد و خواه از دیگری نور بگیرد - از این رو هنگامی که پلک چشم بسته است، استناره آن - یعنی درون پلک - به وسیله انوار خارجی امکان ندارد و نور چشم نیز قدرت روشن‌نمودن [درون] آن را ندارد؛ پس به دلیل نبود استناره دیده نمی‌شود. همین‌گونه است هر نوع نزدیکی مفرط و دوری بیش از حد که از جهت کمی مقابله در حکم حجاب است. پس مستنیر یا نور، مادامی که همچنان نور یا مستنیر باشند، هر قدر نزدیک‌تر باشند، به مشاهده سزاوارترند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴).

بحث سهروردی را می‌توان به این صورت بیان کرد: از نگاه سهروردی حقیقت ابصار از سنخ اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. در واقع اشراق نفس به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست. از این رو اشراق حضوری نفس همان ارتباط بی‌واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطقی حکایت‌گر به عنوان معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد؛ لذا بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و کانال این ارتباط است. در این تقریر شیء مادی خارجی دیگر مبصر بالعرض نیست، بلکه مبصر بالذات است.

برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی باید شرایطی فراهم آید؛ یعنی در هنگام ابصار باید اولاً چشم سالم باشد؛ ثانیاً شیء مادی منیر و مستنیر باشد؛ ثالثاً باید میان بیننده و شیء مادی مقابله و روبه‌رویی مادی صورت گیرد و هیچ حجابی در میان نباشد.

پس هر گاه بیننده‌ای در مقابل شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی‌اش می‌آید و از دریچه چشم پرتوافکنی کرده، شیء خارجی مادی را درمی‌یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می‌کند و در این فرایند دیگر صورتی به عنوان واسطه در بین نیست؛ از این رو مبصر بالذات شیء مادی است و بیننده اصلی خود نفس است.

همان طور که گفته شد، یکی از شرایط ابصار، مقابله مادی بیننده با شیء خارجی و نبودن حجاب میان آن دو است. شیخ اشراق توضیح می‌دهد که حجاب میان نفس و مبصر خارجی تنها حایل‌های خارجی نیست؛ بلکه علاوه بر این نوع حجاب‌ها، دوری بیش از حد مبصر و شیء خارجی از نفس و همچنین نزدیکی بیش از حد به آن نیز حجاب و مانع ابصار به شمار می‌رود؛ زیرا دوری بسیار به نوعی موجب عدم مقابله میان نفس و شیء خارجی می‌شود و از سوی دیگر نزدیکی بیش از حد نیز باعث می‌شود یکی از شرایط ابصار یعنی مستنیربودن شیء مبصر از بین برود؛ زیرا نزدیکی بیش از حد چشم سبب می‌گردد تا شیء مبصر نتواند از اشیا نور بگیرد و با فقدان این شرط ابصار نیز متنفی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲).

البته باید توجه داشت که مقابله و رودرروبودن، شرط ابصار مادی است نه شرط هر مشاهده‌ای به طور مطلق؛ از این رو در هنگام مشاهده انوار مجرد و صور برزخی تجردی، تنها مواجهه با آنها کافی است و صرفاً ارتفاع حجاب‌ها و موانع وجودی حاصل می‌شود. در واقع آنچه در مطلق مشاهده شرط است، برطرف‌شدن حجاب‌هاست که این امر در مشاهده مادی با مقابله و رودررویی بیننده با شیء مبصر پدید می‌آید: «پس مقابله، شرط مطلق مشاهده نیست، بلکه تنها ابصار [مادی] متوقف بر مقابله است؛ زیرا در مقابله نوعی ارتفاع حجاب وجود دارد» (سهروردی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴).

اما شرط اشراق نفس که به معنای ارتباط وجودی و علم حضوری نفس به شیء مستنیر است، درحقیقت شرط اصلی رفع حجاب است که به صورت اشراق نفس در می‌آید. در ابصار با چشم مادی نیز رفع حجاب به صورت مقابله خواهد بود. بنابراین وی ابصار مادی را مقابله اشراقی و اشراق حضوری برشمرده است و مسئله رؤیت را از طریق

اضافه اشراقی نفس به آنچه در خارج مرئی و مدرک واقع می‌شود، توجیه و تفسیر نموده است (دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۲).

ج) جایگاه عقل و شهود در فلسفه برگسون

فلسفه برگسون بر دو مسئله اساسی زمان حقیقی یا «دیرند» و «شهود» استوار گشته و پیوند عمیقی میان مفاهیم سه‌گانه زمان، حرکت و شهود برقرار کرده است. وی متعلق شهود را حرکت تطور و فعالیت خلاق شور زیستی می‌داند و در پاسخ به دیدگاه‌های مکانیستی و غایت‌شناختی، وجود جنبش خلاق خودانگیخته و خودجوش را پیش می‌نهد که دائماً اشکال تازه‌ای از حیات را به وجود می‌آورد و خلق و خلقت را به صورتی پیش‌رونده به سطوح بالاتری از تکوین و تحول می‌رساند.

برگسون در بیان خود از عقل و هوش طریقی سلبی در پیش گرفته است. او نقادی خود را متوجه هوش و جنبه‌های کاربردی آن نموده است. هوش در انسان به منزله ابزاری در جهت دست‌یافتن به آگاهی است؛ یعنی هوش بیشتر منشأ مادی دارد و نتیجه تحول حیاتی انسان است و اسباب انطباق با محیط را برای او فراهم می‌آورد و در جهت صیانت ذات فعالیت دارد. به همین دلیل در درجه اول صرفاً عملی است نه نظری؛ چون آن قوه ساختن اشیا و آلات و ادوات است. پس صرفاً با جهان مادی سروکار دارد و عناصر را به صورت قابل مصرف و استفاده برای انسان درمی‌آورد. هوش حتی در تولیدات نظری خود همین جنبه عملی و کاربردی را حفظ می‌کند. با کلی‌گویی و کلی‌سازی، همواره واقعیت را که به نحو تام و انضمامی است به صورت تصنعی درمی‌آوریم و درک می‌کنیم. بنابراین عقل قوه‌ای نظری و ژرف اندیش نیست؛ عقل بر خلاف باور سنتی، برای این طراحی نشده است که خود واقعیت را منعکس کند؛ بلکه برای فراافکندن توری مفید روی واقعیت طراحی شده است. عقل همواره امور و اشیا را در نظام خاص خود جای می‌دهد که ویژگی‌های مشترک آن چیز را با چیزهای دیگر نشان می‌دهد و آن ویژگی‌ها را جدا می‌کند. عقل همواره از درک جریان سیال روح و روان که در زمان متحول می‌شود، ناتوان است و به همین دلیل درک محدودی از جهان بیرون دارد. برگسون در اینجا به مفهوم غریزه در

حیوانات اشاره نموده است. به عقیده او حیوانات بر اساس غریزه خود زندگی می‌کنند و غریزه نوعی شهود است که در نیمه راه باقی مانده و استکمال کافی برای گسترش به عالم معنای روحی را پیدا نکرده است؛ ولی نزد انسان همان نیروی اولیه بر خلاف غریزه، به صورتی است که نوعی تلاقی مستقیم و اتحاد و ادغام را با عالم میسر ساخته است.

شهود برگسون علاوه بر جنبه درون‌نگری بیشتر جنبه «برون شد» دارد. در این اتحاد شهودی محض، انسان در خود محبوس و اسیر نمی‌شود، بلکه با هستی و واقعیت سیلانی نوعی همدلی و همراهی پیدا می‌کند. در اینجا «برون شد» رهایی از محدودیت‌ها و انجماد است. گویی از این رهگذر می‌توان خود را از عادات خاکی اکتسابی و شناسایی‌های انتزاعی صوری مصون نگه داشت و ابعاد واقعی و ساحت روانی انسان را دریافت. هر فعل شهودی یک آغاز مطلق است؛ حتی می‌توان آن را نوعی جهش هیجانی و شور و شوق دانست که ما را با واقعیت متحد می‌کند. بنابراین این شهود است که ما را مستقیماً با امر واقعی آشنا می‌کند و به ما امکان می‌دهد بر محدودیت‌های عقل فائق آییم و به مفاهیم سیالی برسیم که بتوانیم واقعیت را با حرکت حیات درونی مطابقت دهیم. در اینجا سخن از همدلی و همراهی است؛ نوعی همدلی عقلانی که با آن شخص خود را در درون شیء قرار می‌دهد تا با آنچه در آن یگانه است، انطباق پیدا کند. این نوع همدلی بیان‌ناپذیر و وصف‌ناشدنی است (برگسون، ۱۳۷۱، ص ۱۴۵). البته این شهود بسیار به‌ندرت حاصل می‌شود و متأسفانه در انتقال آن به دیگران الزاماً نیاز به مفاهیم است؛ بنابراین نیاز است که به عقل و ابزار بیان آن یعنی زبان توجه شود؛ اما اعتبار اینها به واسطه خود شهود است. ارتباط میان زبان و شهود در فلسفه برگسون از جمله نکاتی است که ما را مجاب می‌کند روش فلسفی برگسون را مشخصاً «شهودگرایی» یا «تجربه‌گرایی» بدانیم ... برای درک شهود نیاز به یک تلاش عقلانی است که با مشارکت حواس با یکدیگر فراهم می‌شود. «در شهودگرایی برگسون، من آگاهی‌ام را توسعه می‌دهم تا حافظه ناآگاه را شامل شود. این توسعه‌طلبی، همان گونه که خواهیم دید، شهود، استمرار و دیرند خواهد بود: من در حال گوش‌دادن هستم، بنابراین برای صحبت کردن و برای تنظیم ضربان قلبم به منظور دریافت

این شهود تلاش لازم است» (Lawlor, 2003, p.70).

برای برگسون شهود زبان نیست؛ زیرا شهود استمرار دیرند است؛ در حالی که زبان بخش‌بندی کلمات است و چون با نیازهای اجتماعی سروکار دارد، حد فاصل کلمات است. درمقابل شهود استمرار است؛ زیرا مستقیماً به زندگی درونی ما معطوف است. نهایتاً اینکه زبان تنها آرایش مجدد کلمات قدیمی است؛ در حالی که «روح فلسفی موافق نوسازی نامحدود و ایجاد مجدد چیزهایی است که پایین اشیا قرار دارد» (Bergson, 1992, p.82).

این تفاوت میان ماهیت شهود و زبان دلیل این است که چرا برگسون همه اشکال و صور لفظ‌گرایی (Verbalism) با بدنامی منکر می‌شود. اما این بدان معنا نیست که ما هر نوع ارتباط بین شهود و زبان را رد کنیم و این بر خلاف نظر برگسونی است که بگوییم چیزهایی که ماهیتشان متفاوت است، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ همان طور که برگسون معتقد است اندیشه‌ها همیشه از زبان استفاده می‌کنند و روش فلسفی نمی‌تواند دیالوگی یا محاوره‌ای و یا دیالکتیکی باشد؛ زیرا تمام فلسفه‌هایی که مبتنی بر روش دیالکتیکی یا دیالوگی هستند، تلاش می‌کنند واقعیت را با بخش‌های ایجادشده یک زبان خاص تحلیل کنند و مطابقت دهند (Lawlor, 2003, p.172)؛ بنابراین او ترجیح می‌دهد روش فلسفی صرفاً مبتنی بر شهود باشد. شهود انسان را قادر می‌سازد تا به نحوی بی‌واسطه، حضور درونی به ذات اشیا نایل شود و آنها را دریابد و به واسطه پیوندی که با اشیا برقرار می‌کند، معرفتی کامل و مطلق از آنها به دست آورد. برگسون در رساله **مقدمه‌ای بر متافیزیک** شهود را چنین تعریف می‌کند: «آن نوع همدلی فکری که شخص به یاری آن خود را در درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به فرد و در نتیجه بیان‌نشده است، منطبق شود» (Bergson, 1992, p.29).

اما متعلق چنین شهودی چیست؟ پاسخ این است که متعلق شهود «حرکت»، «شدن» و استمرار است؛ یعنی آن چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت و نه از طریق تحلیل تنزیلی که آن را تحریف می‌کند یا تداوم آن را از بین می‌برد. این سخن

در قالب تفکر برگسون بدین معناست که متعلق شهود «واقعیت» است (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵).

برگسون شهود را نوع برتر غریزه می‌داند و می‌گوید «شهود غریزه‌ای است که با قطع علایق خودآگاه شده و می‌تواند به موضوع مورد نظرش بیندیشد و آن را تا بی‌نهایت گسترش دهد» (Bergson, 1994, p.186). شهود مشخصاتی دارد که نقطه مقابل هوش‌اند. افزار و وسیله انسان دانا شهود است که در خدمت عمل یا کنش قرار ندارد؛ موضوع آن چیزهای در سیلان، مستمر و مداوم است. تنها شهود است که می‌تواند دوام را دریابد. هوش تحلیل و تجزیه می‌کند تا کردار و عمل را فراهم سازد؛ اما شهود عبارت است از نگرستن ساده که نه تجربه می‌کند، نه بر هم می‌نهد، بلکه واقعیت دوام را به نحوی زنده می‌آزماید (بوخنسکی، ۱۳۷۸، ص ۸۳).

برگسون شهود را نوعی «همدلی عقلانی» می‌خواند که با آن شخص خود را در درون شیء قرار می‌دهد تا با آنچه در آن یگانه است، انطباق پیدا کند و در نتیجه بیان‌ناپذیر است. شهود برگسونی معرفت مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی است و درک آن برای ما که با هوش خود کرده‌ایم، قدری دشوار است؛ از این رو به نظر برگسون برای فهم شهود، نیازمند یک چرخش و دگرگونی در نوع نگاه هستیم. شهود نوعی دریافت درونی و حضوری است که از مرزهای عقل نظری و عقل ابزاری فراتر می‌رود و در نتیجه نمی‌توان آن را با کمک همین عقل نظری فهمید؛ لذا از ماهیت و وظیفه فلسفه تصویری خاص خود داشت و معتقد بود فلسفه حقیقی مبتنی بر شهود است نه هوش و متعلق این شهود حرکت، شدن و استمرار است؛ یعنی چیزی که فقط می‌توان از راه آگاهی بی‌واسطه یا شهودی شناخت نه از طریق هوش که تداوم را از بین می‌برد (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۱۹).

آنچه شهود در مواجهه خود با عالم به ما می‌دهد، پیوستگی غیر قابل انفکاک امور و ذهن ماست. ذهن خود را در مقام سوم شخص قرار می‌دهد و امور را تجزیه و تحلیل می‌کند، آن‌گاه در صدد برمی‌آید میان این عناصر پیوند و وحدتی دوباره برقرار سازد؛ وحدتی مصنوعی در برابر وحدت حقیقی اولیه. این ویژگی را برگسون خصلت سینما

توگرافی ذهن می‌نامد (برگسون، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱). حاصل این عادت ذهن، علوم و معارف متعدد است. اما برگسون بیان می‌کند که معرفت را در همان وحدت اولیه یعنی «سرچشمه حقیقی آن» بررسی می‌کند. در این تلاش، معرفت «تنها به عادات سطحی و دستاوردهای فکر به صورتی که به سبب تأثر از وظایف جسمانی و نیازهای درونی ممکن است، حاصل شود، بستگی خواهد داشت (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۶۲).

این معرفت همان معرفت روزمره‌ای خواهد بود که از اشیا به دست می‌آوریم؛ یعنی فرایندی مستقیم که با بساطت تمام و به طور آنی برای ما حاصل می‌شود. جریان حصول معرفت فرایندی پویاست که به طور مبسوط در قالب دیمومت - که حقیقت وجودی ما را می‌سازد - تحقق پیدا می‌کند. در چنین جریانی دیگر واپس‌نگری معنا ندارد؛ بلکه باید خود را به جریان حیات سپرد و با آن زندگی کرد. خودآگاهی و نیروی حیاتی دو مقوله پیوسته به هم‌اند که خودآگاهی مربوط به انرژی و نیروی زندگی است. در همه موجودات این آگاهی خلاقانه به صورت نوعی شعور است؛ ولی در انسان این مسئله بسیار مشهود است (Bergson, 1994, p.179).

این تأکید برگسون بر قوه شهود، به عنوان تنها منبع مورد اعتماد یقین و معرفت حقیقی، کسانی چون راسل را به این عقیده سوق داده است که فلسفه او را فلسفه‌ای «عرفانی» و حتی «عقل‌ستیز» بدانند (Russell, 1914, p.4) کارناپ فلسفه او را «ناعقل‌گرایی» معرفی کند (کامپانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴)؛ اما باید توجه داشت که عقلی که در برگسون مورد انتقاد قرار می‌گیرد، عقل ابزاری و مولد صنعت است نه عقل به عنوان قوه دراکه انسان. شهود برگسون شهودی قلبی و عرفانی نیست، بلکه شهودی عقلی و ارتباط بی‌واسطه خود عقل با ذات اشیا است. تنها شباهتی که با شهود عرفانی دارد، این است که وصف‌ناپذیر و غیر قابل بیان است و ناگزیریم برای بیان آن از واژه‌ها و مفاهیم کمک بگیریم. بنابراین این شهود جنبه برون‌شد، دارد که می‌توان از رهگذر آن خود را از عادات خاکی اکتسابی و شناسایی‌های انتزاعی صوری مصون نگه داشت و ابعاد واقعی و ساحت روحی انسان را دریافت (مجتهدی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷).

برگسون معتقد بود کانت خدمت برجسته‌ای در اثبات محال‌بودن مکاشفه (شهود) عقلی انجام داده است؛ اما برگسون می‌خواست از این مطلب چیزی را که خود کانت هرگز درباره آن نیندیشیده بود، استنتاج کند: اینکه تنها مکاشفه ممکن مکاشفه فوق عقلانی است که مبنای نگرش فلسفی ویژه‌ای از جهان را تشکیل می‌دهد (زرمان، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹).

از نظر برگسون «شهود» حقیقت را به صورت یک کل تقسیم‌ناپذیر ادراک می‌کند. همان طور که ما همدردی را به صورت یک احساس کلی درک می‌کنیم که مافوق مجموع قضایای حاشیه‌ای جدا و منفک از آن است: «هر آهنگی یک کل منفرد و غیر قابل تقسیم است که آهنگ‌ساز آن را می‌آفریند و نوازندگان آن را فهم می‌کنند، نه آنکه مجموعه‌ای از صداهای مجزا باشد که در هر زمان بتوان تفکیک‌شان کرد. این کل منسجم، بی‌واسطه و شهودی فهم می‌شود (Lawlor, 2003, p.24).

نتیجه

در نظام فلسفی سهروردی تلفیق عقل و شهود به شیوه‌ای بدیع عرضه گردید و علم و معرفت حقیقی همان معرفت اشراقی و شهودی نامیده شد. در فلسفه سهروردی شهود قلبی متمایز و برتر از شهود عقلی است و آنچه مایه دریافت امور جزئی می‌شود، همان شهود قلبی است که بنیاد آن بر فراروی عارف از عالم طبیعت و دیدن واقعیت‌ها با چشم دل است. شهود قلبی نصیب فردی می‌گردد که در پرتو ریاضات و رفع موانع و حُجُب، به تلطیف روح و صفای باطن دست یافته باشد. عقل نیز به مدد شهود قلبی به دریافت اموری نایل می‌گردد که به‌تنهایی قادر به دریافت و درک آنها نبوده است. برای سهروردی معرفت شهودی امری اختصاصی است که بخشی از انسان‌ها از آن محروم‌اند. سهروردی منکر طرق دیگر دریافت معرفت نیست و قایل به نظام رتبی در کسب معرفت می‌باشد؛ در حالی که برگسون قایل به نظام رتبی در معرفت‌شناسی نیست. برگسون هم مانند سهروردی فلسفه خود را بر شهود استوار کرده و معتقد است شهود ما را مستقیماً با واقعیت آشنا می‌کند و روش فلسفی را صرفاً شهودی می‌داند. معتقد است شهود نوعی دریافت درونی و حضوری است که از مرزهای عقل نظری و ابزاری فراتر می‌رود و نمی‌توان آن را از طریق همین

عقل نظری فهمید. مانند سهروردی در شهود به نقش عقل و ابزار آن یعنی زبان هم توجه کرده؛ اما در بیان خود از عقل و هوش طریق سلبی در پیش گرفته است. در واقع عقلی که در برگسون مورد انتقاد قرار گرفته، عقل ابزاری و مولد صنعت است نه عقل به عنوان قوه دراکه انسان. شهود برگسون شهود قلبی و عرفانی نیست، بلکه شهود عقلی و ارتباط بی‌واسطه خود عقل با ذات اشیا است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبیها*. قم: انتشارات البلاغ.
۳. امین رضوی، مهدی (۱۳۹۱). *سهروردی و مکتب اشراق*. تهران: نشر مرکز.
۴. برگسون، هانری (۱۳۶۸). *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*. علی قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. برگسون، هانری (۱۳۷۱). *تحول خلاق*. علی قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. بوخنسکی، ا. م. (۱۳۸۷). *فلسفه معاصر اروپائی*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. زرمان، تئودور اوی (۱۳۷۷). *مسائل تاریخ فلسفه*. ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات نگاه.
۸. جان‌محمدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *معرفت شهودی و عقلانی در حکمت اشراقی*. فصلنامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، ص ۱۰-۳۹.
۹. حقیقت (رفیع)، عبدالرفیع (۱۳۷۸). *سهروردی شهید فرهنگ ملی ایران*. چاپ اول، تهران: انتشارات بهجت.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲ الف). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵ ب). *حکمت اشراق*. ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. سعیدی، حسن (۱۳۸۰). *عرفان در حکمت اشراق*. تهران: نشر دانشگاه شهید بهشتی.
۱۳. سنفورد، شوارتس (۱۳۸۳). *آنری برگسون*. خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.

۱۴. شایان‌فر، شهناز، و همکاران (۱۳۹۵). معنانشناسی شهود از دیدگاه سهروردی و کارکردهای آن، فصلنامه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، دی، ش ۵۰، ص ۱۹-۱.

۱۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه. ج ۹، عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف‌ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۶. کامپانی، کریستیان دولا (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرن بیستم. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه.

۱۷. مجتهدی، کریم (۱۳۸۶). فلسفه و فرهنگ. مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها، به کوشش محمد منصور هاشمی، تهران: نشر کویر.

۱۸. معلمی، حسن (۱۳۸۷). فلسفه اشراق. تهران: نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی (سمت).

۱۹. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۹۱). حکمت اشراق. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، تهران: انتشارات حوزه و دانشگاه.

۲۰. ذهنی‌تهرانی، سیدمحمدجواد (۱۳۹۲). انیس الطالبین (ترجمه آداب المتعلمین). قم: انتشارات حاذق.

21. Bergson, Henri (2008). *Time and Free Will: An Essay On the Immediate Data of Consciousness*. Cosimo Classics. Hardcover, Language English, ISBN: ۱۶۰۵۲۰۵۷۱۰.

22. Bergson, Henri (1992). *The Creative Mind*. tr. Mabelle L. Andison, New York: The Citadel Press, 1992 [1946], translation of *La Pensée et le mouvant*.

23. Bergson, Henri, (1994). *Creative eveloution*. Trand: Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.

24. Lawlor, Leonard (2003). *The Challenge of Bergsonism - Phenomenology, Ontology, Ethics*. Continuum.

25. Russell, bertrand (1914). *philosophy of Bergson*. with a reply By Mr. H. Wildon carr, London: macmilan and co.

References

1. Amin Razavi, Mahdi (1391). *Sohrwardi and Eshraq School*. Tehran: Center Publishing. [in Persian]
2. Bergson, Henry (1368). research on the organization of time and proof of authority. Ali Qoli Bayani, Tehran: publishing company. [in Persian]
3. Bergson, Henry (1371). *Creative Transformation*. Ali Qoli Bayani, Tehran: Farhang Islamic Publishing House. [in Persian]
4. Bergson, Henri (2008). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Cosimo Classics. Hardcover, 280 pages, Language English, ISBN: 1605205710.
5. Bergson, Henri (1992). *The Creative Mind*, tr., Mabelle L. Anderson, New York: The Citadel Press, 1992 [1946]; translation of *La Pensée et le mouvant*.
6. Bergson, Henri, (1994). *Creative development*, Trans: Arthur Mitchell, New York: The Modern Library.
7. Bokhanski, A.M., (2007) *Contemporary European Philosophy*, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, Ch4. [in Persian]
8. Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2013). *Ray of Thought and Intuition in Sohrawardi's Philosophy*, Tehran, Hekmat Publications. [in Persian]
9. Haqirat (Rafi) Abdul Rafi (1378). *Suhrawardi Martyr of Iran's National Culture*, Tehran: Behjat Publications. [in Persian]
10. Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1375). *Warnings and Warnings*, Qom: Al-Balagha Publications. [in Arabic]
11. Jan Mohammadi Mohammad Taghi (2015) *Intuitive and rational knowledge in the wisdom of enlightenment, Islamic mysticism quarterly*, Islamic Azad University. [in Persian]
12. Kapleston, Frederick (2004) *History of Philosophy Volume 9*, Abdul Hossein Azarang and Seyyed Mahmoud Yousef Thani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

13. Kampani, Christian Dola (1382) History of philosophy in the 20th century, translated by Baqir Parham, Tehran: Age Publishing House. [in Persian]
14. Lawlor, Leonard (2003). The Challenge of Bergsonism - Phenomenology, Ontology, Ethics. Continuum.
15. Mojtahedi, Karim (2006) Philosophy and culture, a collection of articles and lectures, by the efforts of Mohammad Mansour Hashemi, Tehran: Nasser Kavir. [in Persian]
16. Moalemi, Hassan, (1387) Philosophe Ishraq, Tehran, published by Organization for Studying and Editing Textbooks (Samt). [in Persian]
17. Mental Tehrani, Seyyed Mohammad Javad (2012). Anis Talibin; Translation of Adaab al-Mutalamin, Qom, Hazaq Publications. [in Persian]
18. Russell, Bertrand (1914). philosophy of Bergson with a reply By Mr. H. Wildoncarr, London: Macmillan and co.
19. Suhravardi, Shahabuddin Yahya (1372 A) Collection of the works of Sheikh Eshraq, revised by Henry Carbon, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
20. Suhravardi, Shahabuddin Yahya (1355 B) Hikmat Ashraq, trans. Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran University Press. [in Persian]
21. Saidi, Hassan (1380) Irfan in Hikmat Ashraq, Shahid Beheshti University Publishing. [in Persian]
22. Sanford, Schwartz (1383) Henri Bergson, Khashayar Dehimi, Tehran, Nesharmahi. [in Persian]
23. Shayan Far Shahnaz et al. (2015) Semantics of Intuition from Sohrvardi's point of view and its functions, Irfan Islamic Quarterly, Islamic Azad University, pp. 1-19. [in Persian]
24. Yazdan Panah, Yadullah, (2012) Hekmat Ishraq, research and writing: Mehdi Alipour, Tehran, Hozha and University Publications. [in Persian]
25. Zarman, Teodor Ovi (1377) Issues in the History of Philosophy, trans. Parviz Babaei, Tehran, Negah Publications. [in Persian]

Review of Ayatollah Javadi Amoli's Thought on Comprehensive man and Its Relationship with Divine Vicegerency

Alireza Rezvani *

Abstract

The topic of humanity and philosophical anthropology have been indispensable in human history, and a true depiction of man's status in the creation is foremost in theistic religions. In the lofty view of Allama Javadi Amoli, the essence of humanity is described as "the theist living being" who is perfected on the foundation of religious doctrines with the possible telos of the arch of human ascension being "the Comprehensive man", a doctrine treated in the literature by such philosophers and mystics as Ibn Arabi and Mulla Sadra who consider the Comprehensive man as the theophony of all Divine attributes of perfection and beauty, and the credit for innovation of the term "Comprehensive man" in the Islamic tradition going to Ibn Arabi.

In this study which provides a descriptive and analytic account with a special focus on the thoughts of Javadi Amoli, the necessity of perfect human and its relation to Divine vicegerency lead to the conclusion that the purpose of creating the cosmos is the perfect human, and achieving the perfect humanity is a requisite for Divine absolute vicegerency. In this respect, the perfect human is certainly the vicegerent of God such that the world is terminated if it is devoided of the perfect human.

Keywords: human, Comprehensive man, vicegerency, Javadi Amoli.

* Ph.D Student of Islamic philosophy and theology of Tarbiat Modares University (corresponding author).

Received date: 2023.08.02

Accepted date: 2023.09.21

Extended abstract

Introduction

Human is combined with a physical body and a divine soul and has a special reflection on himself in the world of creation. And in terms of special talents such as intellect, will, lust, and evolution, he has been placed in the prostrate position of the divine angels. He can become the de facto vicegerency of God in the world to the extent of following and developing the power of reason and the special application of free will and obedience to God's commands. This privilege and position is specific to humans in a kind of way.

Regarding this truth and prominence of human, there are conflicting opinions among thinkers, especially about the position of the divine vicegerency of man; Because, recognizing and recognizing the existence called "Human" throughout history among thinkers, especially philosophers and mystics, has been a concern that cannot be hidden and overlooked, and it is also discussed in most schools of thought that how far is the ultimate ascension and ascension of human. A Comprehensive man being with characteristics such as governorship, perfection, and vicegerency is a clear and outstanding example of God's vicegerency, and the last degree of the ascension of existing perfection shines a possibility, and it is the ideal point of discussion of some thinkers such as Ibn Arabi and the developers of his thought; The originator of such a term is described in the Islamic literature of Ibn Arabi.

In this study which provides a descriptive and analytic account with a special focus on the thoughts of Javadi Amoli, the necessity of perfect human and its relation to Divine vicegerency lead to the conclusion that the purpose of creating the cosmos is the perfect human, and achieving the perfect humanity is a requisite for Divine absolute vicegerency. In this respect, the perfect human is certainly the vicegerent of God such that the world is terminated if it is devoided of the perfect human.

In the mystical literature of Mulla Sadra and Imam Khomeini, the Comprehensive man being has been explored and revised. Allamah Javadi Amoli, with his new approach to human and his

unprecedented approach to its definition, succeeds in removing human from the circle of the old definition (reasoning animal) and in the light of high Quranic, exegetical and philosophical knowledge, he clings to man with a new approach to man " the theist living being " introduces; Especially, in his philosophical and interpretative literature, he has an expanded view on the connection between man and the perfect man, and he considers the perfect man to be associated with the divine vicegerency, to introduce the place of the world empty of the perfect man as equal to the end of the world's life, that is the perfect man is definitely the actual and actual vicegerent of God, but every vicegerent's is not perfect human.

Method

The current research is descriptive-analytical typical and the method of collecting information is in the form of a library, and its cumulation information in is such as books, both printed and electronic, and articles and treatises, and its purpose is to reread Allamah Javadi Amoli's thought about the perfect human being and its necessity with the vicegerency is divine and explain who the perfect man is and how to achieve this position, On the one side, and on the other abutment what is the connection and disconnection between the perfect man and the divine-actual vicegerent, what is the scope and extent of the vicegerency? Who are they, and how far is the territory of the vicegerency?

Findings

In this essay, these questions have been answered. In the end, it has reached such results and conclusions that the truth of the vicegerent is the appearance of the successor in the vicegerent in the qualities of perfection as much as possible, and the example of the atom and perfection of the vicegerent is the perfect human being, because the purpose and ideal of the creation of the world is the perfect human being. Because, creation without a perfect human being is incomplete and null; The perfect human being is the embodiment and manifestation of the atom and the perfection of the perfect and current attributes of vicegerency of him(God). The ability of the position of divine vicegerent includes all human

beings in some way is institutionalized in the institution of all mankind, and the release of that power requires an action that is an agent and a excitant, which consists of right knowledge and righteous action. The principle of vicegerent includes all of legal persons, not real.

Concusions:

In this study which provides a descriptive and analytic account with a special focus on the thoughts of Javadi Amoli, the necessity of perfect human and its relation to Divine vicegerency lead to the conclusion that the purpose of creating the cosmos is the perfect human, and achieving the perfect humanity is a requisite for Divine absolute vicegerency. In this respect, the perfect human is certainly the vicegerent of God such that the world is terminated if it is devoided of the perfect human.

بازکاوی اندیشه آیت‌الله جوادی آملی درباره انسان کامل و ارتباط آن با خلافت الهی

علیرضا رضوانی*

چکیده

انسان و انسان‌شناسی مقوله غیر قابل کتمان در طول تاریخ بشری بوده است و ترسیم حقیقی از جایگاه او در منظومه آفرینش سرلوحه ادیان توحیدی می‌باشد. بر پایه دیدگاه منبع و اندیشه رفیع علامه جوادی آملی حقیقت انسان «حیّ مثاله» است که در بستر آموزه‌های دینی به تکامل می‌رسد و غایت امکانی قوس صعود بشری «انسان کامل» می‌باشد و در ادبیات حکما و عرفای همچون ابن عربی و ملاصدرا به آن پرداخته شده است. آنها انسان کامل را مظهر تمام صفات کمالی و جمالی خداوند می‌دانند؛ آن گونه که ابن عربی مبتکر اصطلاح «انسان کامل» در ادبیات اسلامی قلمداد شده است. در تحقیق حاضر، ضرورت انسان کامل و نسبت آن با خلافت الهی به صورت توصیفی-تحلیلی با تأکید بر اندیشه جوادی آملی بر این نتیجه رهنمون گردیده که مقصود از خلقت آفرینش و پهنه‌گیتی، انسان کامل است و از لازمه خلافت مطلقه الهی، انسان کامل شدن است. از این جهت، انسان کامل قطعاً خلیفه خداست؛ به طوری که اگر عالم خالی از انسان کامل شود، عمر آن به پایان می‌رسد.

واژگان کلیدی: انسان، انسان کامل، خلافت، جوادی آملی.

مقدمه

انسان، آمیخته و تنیده از بدن و نفس یعنی نسخه جامع مُلک و ملکوت است؛ در میان تمام مخلوقات در پهنه آفرینش بازتاب ویژه‌ای دارد و قلم آفرینش از آغاز سرشت انسان را مرکب از استعدادها، رموز و اسرار آفریده است. چنین موجودی تحت تأثیر استعدادهای عالی، عروج متعالی و توانایی‌های شگفت‌آور معلم و مسجود فرشتگان می‌گردد که این ویژگی بر اوج جلال و عظمت او ناظر است. او با بهره‌گیری از استعداد و توانایی‌های خود در پرتو عقل، اراده، انتخاب و با پیروی از رهبران الهی چنان تعالی و رشد پیدا می‌کند که خلیفه خدا در عالم امکان می‌شود و برتر از فرشتگان می‌گردد و اگر در مسیر غیرحق و هواهای نفسانی قدم بردارد، چنان زبون و پست می‌شود که گویی سبقت را از چهارپایان می‌ریاید.

شناخت و بازشناسی موجودی به اسم «انسان» در طول تاریخ در میان اندیشمندان خصوصاً فلاسفه و عرفا یک دغدغه غیر قابل کتمان و اغماض بوده و نیز در غالب مکاتب فکری مطرح است. انسان کامل، مصداق بارز و برجسته خلیفه خداوند می‌باشد و آخرین درجه صعود کمال موجود امکانی را برمی‌تابند و جان‌مایه مطمح بحث برخی اندیشمندان همانند ابن‌عربی و انکشاف‌دهندگان اندیشه او را به خود اختصاص می‌دهد؛ تا جایی که مبتکر چنین اصطلاح در ادبیات اسلامی ابن‌عربی توصیف گردیده است. در ادبیات عرفانی ملاصدرا و امام خمینی^۱ نیز انسان کامل بازنگری و کاویده شده و انسان را نسخه ملکوتی و کون جامع تلقی کرده و آن را ملازم با خلافت الهی توصیف می‌کنند. علامه جوادی آملی با نگرش نوپدید به انسان و تلقی بی‌سابقه که در تعریف آن دارد، موفق می‌شود انسان را از دایره تعریف قدما بیرون کند و در پرتو معارف بلندی قرآنی، تفسیری و فلسفی با رویکرد جدید به انسان دست یازد. خصوصاً او در ادبیات فلسفی و تفسیری خویش نگرش مبسوطی در پیوند انسان و انسان کامل دارد و انسان کامل را ملازم با خلافت الهی می‌پندارد. پژوهش حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی بوده و هدف آن بازخوانی اندیشه علامه جوادی آملی در مورد انسان کامل و ضرورت آن با خلافت الهی می‌باشد. در فرایند

تحقیق به سؤالات زیر نیز پاسخ داده خواهد شد:

۱. انسان کامل و نسبت آن با خلافت الهی از نگاه جوادی آملی چگونه قابل تبیین

است؟

۲. مقصود از خلافت از منظر جوادی آملی چیست و قلمرو آن کجاست؟

۳. مقصود از انسان کامل از منظر جوادی آملی کیست؟

خلافت انسان یکی از مسائل اساسی در درازای تاریخ بین اندیشمندان اسلامی بوده و در ادبیات تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی مورد کاوش قرار گرفته است. با تأمل، به برخی منابع دست یافتیم که هر کسی نظر به مشرب علمی و منهج عملی خویش، از خلافت و انسان کامل تعبیر و تفسیر ارائه داده است. کسانی که از منبع عرفانی همانند ابن عربی تغذیه می‌شوند، ناگزیر دیدگاه عرفانی دارند و آنان که در بستر فلسفه همسان صدرا، علامه طباطبایی حشر و نشر یافته‌اند، قطعاً با عینک فلسفی بدان نگاه می‌کنند و آنهایی که در مسلک و طریق تفسیر قدم برداشته‌اند، مسلماً با دقت‌های تفسیری به موضوع پراخته‌اند و افرادی که دست‌پرورده مکتب حدیثی و روایی‌اند، موضوع را در فراسوی روایت بررسی و دنبال می‌کنند و سرانجام کسانی که در پرتو کلام رشد و تعالی پیدا کرده‌اند، با ادله کلامی به این حقیقت عمیق نگریسته‌اند.

افرادی مانند علامه طباطبایی در *المیزان* خلافت را مرآتیت و حکایت‌گری از کمال وجودی مستخلف‌عنه می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶). شهید مطهری نیز می‌گوید اراده و اختیار موجب برتری انسان است که خود مقدمه بر خلافت انسان است (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۰). برخی مانند آیت‌الله جعفر سبحانی باورمندند که خلافت، بالاترین مقام انسان است که خلیفه به صورت اتم و اکمل صفات کمالی و فعلی مستخلف‌عنه را دارا می‌باشد (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۹، صص ۲۹۱ و ۲۹۳). عده همانند علامه مصباح یزدی معتقدند خلافت در قرآن دو نوع کاربرد دارد: یکی در مرحله آغازین خلقت و دیگری در طول تاریخ. اولی خلافت از خداوند است که شامل نوع انسان است، دومی بین خود انسان (مصباح، ۱۳۹۰، صص ۷۷ و ۸۵).

برخی پایان‌نامه نیز به این موضوع به‌نحوی پرداخته‌اند. پایان‌نامه‌ای با نام «چگونگی تحقق و ویژه‌گی‌های انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا و مولانا» که مولانا داراب نگاشته است، چنین می‌گوید انسان بعد از خدا اساسی‌ترین عنصر در عالم مطرح است. شناخت انسان، مقدمه شناخت خداست؛ خلافت شایسته چنین موجودی است؛ همچنین پایان‌نامه مرتبط با نام «قابلیت‌های انسان برای مقام خلافت الهی از دیدگاه قرآن و بررسی عوامل و رشد و انحراف» توسط مریم بزلام تحقیق شده است که در آن، اوصافی مانند عقل، فطرت خودآگاهی و اختیار عوامل مهمی برای دستیابی به خلافت الهی بیان‌گرفته است. پایان‌نامه دیگر به اسم «تبیین مبانی فلسفی و عرفانی ولایت و خلافت الهیه انسان از دیدگاه امام خمینی □ و علامه طباطبایی» توسط محبوبه قره‌داغی نگارش یافته که می‌گوید خلافت به صورت تشکیکی در عالم سریان دارد. بالاترین آن حقیقت محمدیه است که باطن و حقیقت امامت و نبوت خلافت الهیه است. همچنین پایان‌نامه‌ای با موضوع «بررسی نظریه ابرانسان نیچه در مقایسه با انسان کامل صدرا» نوشته سیما سعیدزاده جوزدانی به این مهم پرداخته که نیچه ابرانسان را همان روح و روح را هم امر زمینی و ابزار در خدمت جسم می‌داند و صدرا عروج نهایی انسان را انسان کامل و روح را امر الهی و جاودانه می‌داند. نیز در مقاله‌ای با عنوان «انسان و خلافت الهی» نوشته احمد شجاعی به بازشناسی و واکاوی خلافت الهی و ویژه‌گی‌های خلافت الهی در عالم وجود و چرایی جعل خلیفه پرداخته شده است.

طبق پیشینه تحقیق مزبور، هیچ کدام جای تحقیق حاضر را نمی‌گیرد؛ زیرا هر کدام از جهات مختلف با عناوین و مسلک‌های خاص پیگیر موضوع خلافت و انسان کامل بوده و در مورد چگونگی ضرورت بین این دو امر به صورت مجزا و مستقل پرداخته نشده است. در جستار حاضر نحوه رابطه بین انسان کامل و خلاف مطلقه الهی از دیدگاه علامه جوادی *آملی* تحقیق جدیدی است که به صورت مستقل به چگونگی رابطه بین انسان کامل و خلافت می‌پردازد؛ پرداختن به این مسئله آن وقت ضروری می‌نماید که بیان شود اول اینکه مقام خلافت برای انسان چه نوع مقام است؛ دوم اینکه آخرین مقام صعودی انسان چیست

و بین خلافت - که مقام اعطایی نوعی انسان است - و بین انسان کامل شدن که مقام اکتسابی و حصولی است، چه نوع علاقه و لزومیت برقرار است که تحقیق پیش رو پاسخ‌گوی این قبیل سؤالات می‌باشد.

الف) مفهوم‌شناسی

واژه خلافت از ریشه «خَلَفَ» معنای نشستن به جای دیگری را افاده می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۰). ابن‌فارس وجه تسمیه خلافت را آمدن شخص دومی به جای اولی و نشستن به جای اولی می‌داند: «إِنَّمَا سُمِّيَتْ خِلَافَةً لِأَنَّ الثَّانِي يَجِيءُ بَعْدَ الْأَوَّلِ قَائِمًا مَقَامَهُ» (همان). *راغب در مفردات* خلافت را به معنای نیابت کردن از شخص دیگری، چه به سبب غیبت، مرگ، ناتوانی و چه به خاطر اعتلا و بالابردن مقام جانشین می‌داند: «الْخِلَافَةُ النَّيَابَةُ عَنِ الْغَائِبِ إِمَّا لِغَيْبَةِ الْمُنُوبِ عَنْهُ وَإِمَّا لِمَوْتِهِ وَإِمَّا لِعَجْزِهِ وَإِمَّا لِتَشْرِيفِ الْمُسْتَخْلَفِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۴). او همچنین خلافت انسان نسبت به خداوند را در هیچ حالت چهارگانه جز حالت اخیر که همان تشریف مستخلف، ارتقای کمال جانشین باشد، درست نمی‌داند (همان).

طریحی در معنای لغوی «خلیفه» می‌گوید: «الْخَلِيفَةُ مَنْ يَقُومُ مَقَامَ الذَّاهِبِ وَ يَسُدُّ مَسَدَهُ: خَلِيفَهُ كَسَى اسْتِ كَمَا فِي جَايِ فَرْدٍ رَوْنَدَةٍ مِي نَشِينْدَ وَ مَكَانٍ أَوْ رَا اشْغَالَ مِي كَنْدَ» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۵).

در اصطلاح برای خلافت و خلیفه تعاریف متفاوت و برخی نزدیک به هم ارائه شده است:

- خلیفه به کسی گفته می‌شود که جانشین دیگری شود و جای او را پُر نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹).

- خلافت ظهور مستخلف‌عنه در خلیفه است که این ظهور امر تشکیکی و دارای درجات مختلف می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، صص ۵۵ و ۱۰۴).

در مورد تعریف اصطلاحی انسان، اندیشمندان اغلب انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند. این تعریف بر پایه منطقی جامع و مانع است. حیوان به منزله جنس و ناطق به

مثابه فصل انسان در تعریف اخذ شده است. اما علامه جوادی آملی این تعریف را نمی‌پذیرد و بر پایه مبانی فلسفی و تفسیری معتقد است «تأله» فصل اخیر انسان است نه ناطق. در نتیجه حقیقت انسان و ماهیت او «حیّ متأله» می‌باشد. او تعریف انسان به «حیوان ناطق» را ناتمام و به منزله جنس انسان می‌داند که معادل «حیّ» است و «متأله» فصل ممیز انسان می‌باشد. او می‌افزاید انسان فطرتاً «حیّ متأله» آفریده شده است؛ ولی برخی انسان‌ها حیات متأله خود را بر اثر گناه و ظلمت نفس به فراموشی گرفته و تأله خدادادی خویش را با پیروی امیال اغیار، طواغیت و شیاطین زنده به گور کرده‌اند. چنین انسانی را قرآن «حیّ» نمی‌داند و خارج از دایره حیات می‌نماید: «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَ يَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰). در این آیه «حیّ» و «کافر» در مقابل هم قرار داده شده‌اند. حیّ غیر از کافر و کافر غیر حیّ می‌باشد. از این جهت کافر حیات واقعی نداشته، مرده محسوب می‌شود. مطابق آیه، حیات مفقود در کافر، همان حیاتی است که در تأله ذوب شده است، وگرنه حیات جامع که جنس انسان است، در او یافت می‌شود و با قید متأله خارج خواهد شد. البته حیاتی که به آن اشاره شد، در طول هم می‌باشد نه در عرض هم. از این جهت کسانی که دارای حیات حیوانی می‌باشند، ولی فاقد حیات انسانی‌اند، مرده به حساب می‌آیند. همچنین کسانی که دارای حیات مصطلح عامه مردم (حیوان ناطق) می‌باشد، ولی از حیات انسانی (حیّ متأله) که معارف قرآن آن را ترسیم نموده است، بی‌بهره‌اند، مرده می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۰-۱۵۲).

ب) انسان کامل

در ادبیات فکری و اندیشه اندیشوران تعابیر گوناگون در خصوص انسان کامل بیان گردیده است و هر کس متأثر و متحول از اندیشه و مشرب خویش است و به انسان از افق همان اندیشه می‌نگرند که پیش‌فرض یافته‌های او از آن اثر پذیرفته باشد؛ بنابراین به بازنگرش برخی دیدگاه بسنده می‌کنیم:

یک) افلاطون: مقام انسان را به درجه غایی آن یعنی حکیم بودن خلاصه می‌کند تا جایی که می‌گوید جامعه بشری آن وقت به کمال مطلوب دست می‌یابد که یا زمامدار آن

فیلسوف شود یا فیلسوف زمامدار. او حکمت بی‌سیاست را ناقص و سیاست بدون حکمت را باطل می‌داند (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۲۶-۲۷). از منظر *افلاطون* شخصی که در وادی حکمت قدم برمی‌دارد و زعامت جامعه بشری را به عهده دارد، از بالاترین درجه انسانی - دقیقاً همان انسان کامل - برخوردار است. *افلاطون* انسان کامل کسی را می‌داند که در وجود او کل حکمت بار یافته باشد (شهاب موسوی، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

دو) ابن‌سینا: باورمند است که مصداق انسان کامل، انسان حکیم است؛ زیرا کمال آدمی به رشد و تعالی عقل او می‌باشد و مقصود از حکمت چیزی جز انعکاس عالم و حقایق و اسرار کلی هستی به ذهن حکیم نیست: «... تصیر عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و تستعد للسعادة القصوى بالآخرة و ذلك بحسب الطاقة الانسانية» (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۴-۱۰۵). یا به طور خلاصه گاهی هم گفته می‌شود: «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» (ابن‌سینا، ۲۰۰۵م، ص ۶۵).

سه) ابن‌عربی: نخستین کسی بود که در قرن هفتم انسان کامل را وارد ادبیات اسلامی نمود (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۶/ نیکلسون، ۱۹۷۰م ج ۱، ص ۴۸). در مورد انسان کامل بازتاب و نگرش *ابن‌عربی* به نقل از *خوارزمی* چنین است: انسان کامل را کون جامع می‌نامد به دلیل برخورداری از جامعیت و همچنین تمامی حقایق عالم در وجود او نهفته است. جایگاه او در عالم مانند نگین انگشتر است که بازتاب نقش اسمای الهی و پرده‌دار خزائن اوست. انسان کامل موجودی است که به سبب او رمز و راز عالم آشکار می‌گردد (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۶۶، ۷۰ و ۹۸).

چهار) امام خمینی: انسان کامل، خلیفه حق بر خلق و دارای تصرف حقیقی بر عالم به اذن خدا می‌باشد و مظهر تمام اسما و صفات خداوند است. او نفوذ بر خزائن عالم ملک و ملکوت دارد و کسی است که خداوند متعال از ساحت قدسی خود به او روح دمیده است و ظاهرش نسخه ناسوت و لاهوت و باطنش مخزن اسرار خداوندی سرمدی است. از آنجا که تمام اقسام وجود (مادی، مثال، عقل و مجرد) را دارا می‌باشد، حقایق اسم اعظم را نیز دارد. محیط به تمام اسما و صفات ذات حق می‌باشد و سیطره بر همه عالم امکان دارد

(خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

پنج) عزیزالدین نسفی: می‌گوید انسان کامل آن است که در شریعت، طریقت و حقیقت کامل باشد (نسفی، ۱۳۶۲، ص ۹۷).

شش) جوادی آملی: انسان کامل، اولین فیض و مخلوق خداوند می‌باشد و نخستین مخاطب به خطاب «کن» است. چنین موجودی چه از لحاظ ترتیب وجودی و نظام علی و معلولی که حکیمان می‌فهمند و چه از دیدگاه ترتیب اسما و تجلیات متفاوت که عارفان می‌بینند، انسان کامل می‌باشد. او مجلای اتم و نخستین مجلا و فرشته دومین مجلاست؛ یعنی انسان کامل اولین آئینه و فرشتگان دومین آئینه برای درخشش «نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۲۴۳).

۱. خصوصیات انسان کامل

از ویژگی‌های بنیان‌ساز انسان کامل سه خصوصیت است که در عرض هم در وجود او به مرتبه ظهور می‌رسند:

الف) ولایت: انسان کامل جز به حق ذوب نمی‌شود. او از ماسوی الله دل بریده به فنا فی الله و بقاء فی الله می‌رسد. تمام اسمای الهی را درمی‌نوردد و مظهر جامع الله می‌شود. او بر اثر قُرب به حق شایسته عنوان «ولی الله» می‌گردد. چنین مقام یا بر اثر سیر و سلوک و ریاضت نفس یا بر اثر جذب و افاضه ذات حق بر وی حاصل می‌گردد (شکریان، ۱۳۸۸، ص ۸۲-۸۴). اگر نفس انسان کامل شود، از مقام «ولی الله» برخوردار و قادر است به اذن خداوند در نظام وجود تأثیر تکوینی داشته باشد. تصرفات تکوینی و تشریحی آنها تنها ناشی از مقام خلافت الهی آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۹۸/ همو، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۱۰).

ب) کمال: انسان کامل باید مظهر اسم جامع گردد، همه اسما در وجود او ظهور نموده باشد و جزء قوای او محسوب شود. از این روی هیچ چیزی نمی‌تواند بدون اجازه انسان کامل مظهر اسمی از اسما حق عامل چیزی قرار بگیرد. از این جهت در شریعت حضور فیزیکی انسان کامل در جهان اهمیت حیاتی دارد و با ازبین‌رفتن جسم او رشته عالم به همه می‌خورد. راز این همه امتیاز به انسان و جامعیت او کامل برمی‌گردد؛ یعنی همه نشئه اعم از

مادی، مثالی و عقلی را دارد (شکریان، ۱۳۸۸، ص ۸۴-۸۵).

البته حفظ مقام انسانی با عدم پذیرش دستورها و آموزه‌های دینی و خلافت الهی قابل جمع نیست. خلافت الهی از امور اعتباری نظیر وکالت و وزارت دنیایی نیست که امری اعتباری و جدای از شناسنامه حقیقی و هویت اصلی انسان باشد، بلکه به منزله فصل اخیر و مقوم نهایی انسان است؛ یعنی انسان یا خلیفه‌الله است یا «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». چنین نیست که اگر خلیفه‌الله نشد و لایق خلافت نگردد، انسانیت او مصون و محفوظ بماند. اگر مقام خلافت را از دست داد، جزو شیاطین جن و انس می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲-۱۱۳).

ج) خلافت: آنچه از خلافت در وجود انسان کامل تلقی می‌شود، پیوستگی با دو

مؤلفه دارد:

اول: ارتباط انسان کامل با حق: همه ماسوی الله مظاهر حق‌اند و حق تعالی در آنها ظهور و تجلی کرده است؛ لیکن تنها مظهري که نمایانگر تمام کمالات حق تعالی باشد، انسان کامل است. پس، دل و ضمیر او ظرفیت تحمل امانتی الهی را که در واقع تجلی کمالات حق می‌باشد، دارد و ساختار وجودی او حاکی از خلافت حق در روی زمین می‌باشد. این مهم جز از راه متصف شدن به صفات کمالی مستخلف‌عنه محقق نمی‌شود.

دوم: ارتباط با خلق؛ ارتباط انسان کامل در ما سوی الله به مثابه علت غایی برای آنهاست و حیثیت روح نسبت به بدن را دارد. هنگامی که از افق سایر موجودات عالم به انسان کامل نگریسته می‌شود، او را دارای بس مقام بلند خواهد دید. او برای سایر موجودات در حکم قبله است و دیگران برای رسیدن به کمالات به او اقتدا می‌کنند و خلقت جهان برای انسان کامل و به مقصود خدمت به او می‌باشد (شکریان، ۱۳۸۸، ص ۸۵-۸۸). از این جهت از خصوصیات انسان کامل «خلیفه‌الله» است. چنین انسانی باید حیّ متأله باشد. تا «حیّ» نباشد، خلیفه خدا «حیّ قیوم» نیست و تا «متأله» نباشد، جانشین «الله» نیست. خلیفه خدا باید متأله باشد. اگر متأله نباشد، خلیفه نیست. بنابراین ملحد، آنعام و شیاطین خلیفه خدا نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۸-۲۱۹).

ج) خلافت

۱. مقصود از خلافت

حقیقت خلافت ظهور الوهیت است و آن اصل و کمال وجود است و هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور آن که حقیقت خلافت است، بهره دارد و لطیفه الهیه در سرتاسر آفرینش از عوالم غیب تا منتهای شهادت بر پیشانی همه ثبت است، ولیکن انسان موجود کاملی است جامع همه مراتب عقلی، مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود در وجود انسان بایگانی شده است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۷۳).

ابن عربی باورمند است که خلافت الهی انسان به معنای جامعیت وجودی و مظهریت اسما و صفات خداوند، در وجود حضرت آدم □ می‌باشد. در واقع خلیفه آراسته به اخلاق الهی و متصف به صفات خداوندی باشد، حکم او را اجرا و خلق او را هدایت و امور مردم را تدبیر و آنها را به طاعت خداوند دعوت کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵).

برخی مانند آیت‌الله جوادی آملی معتقدند خلافت یک امر تشکیکی است؛ چون علم به اسمای حسنای الهی یک مقوله تشکیکی و ذومراتب است؛ مثلاً در وجود انسان کامل، همه اسمای حسنای الهی به صورت کمال یافت می‌شود و در انسان متوسط الحال یا ضعیف همه آنها به طور متوسط یا ضعیف حضور دارند. اگر انسانی قادر نباشد یا اراده نکند که اسمای الهی را به فعلیت برساند، خلافت وی در حد قوت باقی است نه فعلیت و او خودش همچنان خلیفه بالقوه می‌باشد نه خلیفه بالفعل (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۵۵-۵۶). انسان به هر پیمانه، علمی به اسمای حسنای الهی داشته باشد، به همان اندازه بر موجودات دیگری فضیلت پیدا می‌کند و به خلیفه‌الله بودن بار می‌یابد (همان، ص ۹۲-۹۳).

خلافت، ظهور تشکیکی مستخلف‌عنه در خلیفه است؛ یعنی انسان‌های عادل و عالم هر کدام در حد ظرفیت خود مظهري از خلافت خداوند می‌باشند که مراتب تشکیکی آن در طول هم است نه در عرض. کسی که در قله هرم ظهور واقع گردیده، اولین خلیفه خداوند و دیگران متصدی مراحل بعدی‌اند. از این جهت اولین ظاهر، نخستین خلیفه خداوند است؛ یعنی انسان کاملی می‌باشد که عالی‌تر از او قوس صعود وجود ندارد. چنین کسی فقط

خلیفه بدون واسطه خداست. اما خلفای بعدی نه تنها خلیفه خدایند که خلیفه خلیفه خدا نیز هستند و کامل‌ترین مرتبه خلافت را صادر اول و ظاهر نخست دارد. دیگران از مرحله وُسطی یا نازله بهره‌مندند و همچنین گفته شد که آنها خلیفه خلیفه خدا می‌باشد. با نگاه یکسان تمام آنها به منزله حلقات سلسله منسجم و یکتای خلافت‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۱۰۴-۱۰۵/ همان، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷).

آیت‌الله جوادی آملی تفسیر دقیق علمی - فلسفی در خصوص چگونگی خلافت انسان از خداوند دارد. اگر منظور از خلافت ظهور خلیفه پس از مستخلف‌عنه و قرارگرفتن خلیفه در وراثت مستخلف‌عنه باشد و خداوند صحنه وجود را خالی کرده و مقام تدبیر و ربوبیت را به انسان تفویض نموده باشد، این تفسیر و برداشت نسبت به خداوند سبحان مورد پسند عقل و قبول نقل نیست؛ زیرا خداوند «بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴) و «عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (نساء: ۳۳) است. خداوند غیبت ندارد و صحنه‌ای از وجودش خالی نیست تا خلیفه، جانشین او گردد و برای خلیفه، صحنه تفویض و واگذار شود. بلکه آنچه در مورد جانشینی از خداوند معنا دارد و مورد قبول عقل و نقل می‌باشد، همان مظهریت و مرآتیت خاص می‌باشد. درحقیقت استخلاف انسان از خداوند چنین است که انسان مظهر صفات و مرآت افعال او گردد؛ خدا اصل است و خلیفه او آیت و مرآتش. بنابراین خلیفه خدا همان یدالله است که به صورت انسان کار می‌کند. دقیقاً خود خداوند فعل را انجام می‌دهد «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال: ۱۷). خلیفه خدا مجرای و کانال صدور فعل و مهبط هبوط نزول اراده ربّ است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۲. کیستی مستخلف‌عنه و خلیفه الهی

اینکه مقصود از خلیفه کیست، آدم یا فرزندان او؟ مستخلف‌عنه کی می‌باشد، انسان‌های قبل از آدم یا طائفه جن، نسناس یا فرشتگان یا خداوند؟ دیدگاه متفاوت و گاه هم متضاد مطرح گردیده است که اجمالاً به آن اشاره کرده، درنهایت به دیدگاه جوادی آملی می‌پردازیم.

۱- برخی باورمندند خلیفه انسان نوعی و مستخلف‌عنه ملائکه روی زمین‌اند و به

روایت منسوب به امام حسن عسکری □ استناد کرده‌اند (حسن بن علی العسکری، ۱۴۰۹ق،

ص ۲۱۶).

۲- عده‌ای می‌گویند مستخلف‌عنه جنیان ساکن در زمین و خلیفه شخص حضرت

آدم □ است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹).

۳- پاره‌ای باورمندان که مستخلف‌عنه جنیان ساکن زمین و خلیفه فرزندان آدم‌اند: «انه

كان في الأرض الجن، فأفسدوا فيها و سفكوا الدماء، فاهلكوا، فجعل الله آدم و ذريته بدلهم»

(طوسی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳۱).

۴- گروهی بر آن‌اند که خلیفه نوع انسان و مستخلف‌عنه نسناس و جنیان ساکن در

زمین می‌باشد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶).

۵- عده‌ای معتقدند مستخلف‌عنه خداوند است و در کیستی خلیفه دو نظر وجود دارد:

- **خلیفه فقط حضرت آدم می‌باشد:** پایه این دیدگاه هر گونه تعمیم خلافت به ابنای بشر

را رد می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۶/ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴).

نقد: اینکه خلیفه صرف حضرت آدم باشد، درست نیست؛ زیرا شخصیت حقوقی آدم و

مقام شامخ انسانیت به صورت آدم جلوه نمود و انسانیت انسان حائز رتبه خلافت گردید نه

فقط حضرت آدم. حضرت آدم الگوی انسانیت بود. او به‌مانند کعبه‌ای بود که فرشتگان در

برابر آن خاضع شدند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، الف، ج ۳، ص ۴۱). چندین دلیل صراحت دارند

که خلافت منحصر به آدم نیست، بلکه به ابنای او نیز تسری دارد:

الف) از آنجا که جمله اسمیه دلالت بر استمرار دارد، گزارش جعل خلیفه نیز به

صورت جمله اسمیه آمده است «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰).

ب) آگاهی از اسما مخصوص حضرت آدم نیست؛ بلکه به صورت بالقوه در نهاد

فرزندان او به ودیعه گذاشته شده است و هر انسانی در صراط مستقیم قدم بردارد و آن را

از مرحله قوت به فعلیت برساند و بهره‌ای از علم اسما نصیب او گردد، به همان اندازه از

خلافت الهی مستفید و مستفیض می‌گردد.

ج) تسخیر زمین و استفاده از منابع آن متعلق به انسان نوعی است نه تنها آدم. خلیفه

خداوند به عنوان آیه و آیینی او می‌تواند به اذن خداوند تصرف کند و امکانات بالقوه را به

فعلیت برساند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۴۱-۴۲).

- **مطلق انسان‌ها اعم از کافر و مؤمن:** به طور بالفعل واجد این مقام است. این قول به

صاحب تفسیر «الکاشف» برمی‌گردد:

«المراد من الخلیفة فی قوله تعالی: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» هو آدم أبوالبشر و کل

انسان وجد، أو سیوجد من نسله فی کل زمان و مکان» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۰).

- **مطلق نوع انسان متصدی امر خلافت:** ولی نه به صورت بالفعل و بدون تفاوت و

تمیز بلکه خلافت حقیقت تشکیکی است.

بر پایه این دیدگاه، خلافت امر ذومراتب می‌باشد. هر کس به قدر برخورداری از

اسمای الهی و پا گذاشتن بر صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل متصف به خلافت

می‌شود. این مراتب تشکیکی از قوه محض گرفته تا فعلیت کامل ادامه دارد و به تبع آن

خلافت در وجود فرد ظهور پیدا می‌کند. درجات متفاوت دارند: ضعیف و متوسط و عالی.

انسان‌های کامل چون از عالی‌ترین درجه علم به اسمای الهی برخوردار است، از بلندترین

درجه خلافت الهی نیز بهره‌مندند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۴۰).

دیدگاه پنجم مورد تأیید علامه مصباح یزدی نیز می‌باشد، اما با یک تفاوت اساسی. او

خلافت را بالجمله به ابنای بشر تعمیم نمی‌دهد. وی باورمند است که خلافت انسان از

خداوند است نه نسناس، جنیان و سایر موجودات. همچنین او می‌گوید خلافت تنها برای

حضرت آدم نبوده، بلکه در میان نوع انسان شامل دیگر فرزندان او نیز می‌شود. اما اینکه

شامل همه انسان‌ها حتی کافر و شرور هم می‌شود، درست نیست؛ زیرا فرشتگان در عین

اینکه معصوم‌اند، لایق آن مقام نبودند، چگونه انسان‌های فاسد و خونریز شایسته این مقام

می‌شوند؟ آنچه از آیات و روایات به دست می‌آید، برخی فرزندان آدم به مقام خلافت نایل

می‌گردند. نمونه‌ای آن انبیا و چهارده معصوم می‌باشند. خلافت در معصومان و سایر اولیای

خدا به مرحله فعلیت رسیده و بقیه انسان‌ها استعداد خلیفة‌اللہی در درون آنها به ودیعه

گذاشته شده، ولی برای همه به مرحله فعلیت نمی‌رسد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۸۳-۸۶/ همو،

۱۳۹۱، ص ۵۴-۵۵).

نقد: البته قسمت دوم بیان مصباح یزدی با نگرش ملاصدرا و جوادی آملی سازگار نیست؛ زیرا آنچه از بیان او استفاده می‌شود، او خلافت را به حضرت آدم و بندگان صالح الهی و افراد متصف به کمالات الهی می‌داند نه همه افراد بشر؛ ولی ملاصدرا معتقد است خلافت شامل همه انسان‌ها بالجمله می‌شود، صرفاً در شدت و ضعف تفاوت دارند؛ حتی ارادلی از انسان‌ها نیز با کارهای هنری خویش، از پایین‌ترین درجه خلافت برخوردارند. در این مورد جوادی آملی با ملاصدرا هم‌داستان است.

- **تنها انسان کامل خلیفه خدا:** انسان کامل از آن جهت خلیفه‌الله است که از صفات و کمالات ذات حق بهره‌مند می‌باشد. این خلافت وقتی حاوی جنبه معناداری می‌باشد که صفات خداوند در خلیفه ظهور داشته باشد (دیرباز، ۱۳۹۶، ص ۷۹)؛ مثل اینکه یک قائم مقام (خلیفه) نیز باید کمالات و شایستگی‌های اصلی مدیر (مستخلف‌عنه) را که در کار مدیریت دخیل هستند، داشته باشد تا توانایی انجام عمل او را داشته باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۶۰۲). انسان کامل در عین اینکه بنده خداست، دارای نسبت ربوبیت نسبت به عالم است (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۲) و نسبت انسان کامل با عالم، مثل نسبت روح و جسم است. چون وقتی عالم به منزله بدن و انسان کامل به منزله روح این بدن باشد، هر گونه تصرف بر عالم از ناحیه انسان کامل مقدور است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۹/دیرباز، ۱۳۹۶، ص ۸۰).

با تکیه بر دیدگاه جوادی آملی نقد روشن بر دیدگاه منحصرنمودن خلیفه به انسان کامل وارد می‌باشد. وی خلافت الهی را از سنخ کمال وجودی و حقیقت تشکیکی توصیف می‌کند که مراحل عالی آن در وجود افراد مانند حضرت آدم و پیامبران و اولیای دیگر پیدا شده و مرحله پایین آن در وجود انسان‌های متدین پیدا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۵۶).

بنابراین آیت‌الله جوادی آملی خلافت را منحصر به انسان کامل نمی‌داند، بلکه آن را به همه ابنای بشر تعمیم می‌دهد؛ البته در مراتب مانند شدت و ضعف، قوه و فعلیت، آن را متمایز می‌داند که این خود حاکی از تشکیکی بودن خلافت است. تشکیکی بودن آن ثابت نمی‌شود مگر آنکه خلافت را امر کمالی و وجودی بدانیم و در چارچوب وجود و اصالت

آن سامان دهیم.

۳. قلمرو خلافت

مقام خلافت الهی انسان بالاترین کمال برای مخلوق در میان تمام موجودات محسوب می‌شود. از آن جهت که خلافت الهی یک نوع کمال می‌باشد، حقیقتاً و اصالتاً به وجود بر می‌گردد؛ مانند خود «وجود» مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت شدت و ضعف است. در میان همه موجودات تنها انسان است که دارای رتبه ثابت نیست و می‌تواند به منازل بالاتری صعود و عروج نماید. افزون بر آن خداوند «فیاض علی‌الاطلاق» می‌باشد و در ساحت قدسی خداوند هیچ گونه بخل و عجز تصور ندارد. بر این بنیان، خداوند بر مقتضای فیاضیت تام خود هر کجا که امکان و استعداد وجود یا کمالی وجود بیابد، از افاضه وجود یا کمالات لایق به آن خودداری نکرده، در فرض قابلیت قابل، فاعلیت او حتمی است. بنابراین هر انسان استعداد و امکان این را دارد که قابلیت و کمالات خودش را شدت بخشد و خلافت بالقوه الهی را که در نهاد او نهاده شده، به فعلیت برساند؛ به این صورت که به هر پیمانه به اسما و صفات الهی متخلق گردد، به همان اندازه از خلافت الهی برخوردار است. بر عکس به هر اندازه انسان، در جهت پستی گام بردارد و متخلق به رذایل گردد، نه تنها از تحصیل خلافت الهی بی‌بهره است که خلیفه بالفعل شیطان می‌شود (میرزایی، ۱۳۹۵، صص ۱۳۴ و ۱۳۶).

علامه جوادی آملی در خصوص قلمرو خلافت می‌گوید: غرض از «خلیفه» شخص حضرت آدم نبوده است؛ بلکه شخص حقوقی او می‌باشد نه شخص حقیقی. بنابراین خلافت الهی در روی زمین متعلق به انسان نوعی و مطلق انسان‌ها حداقل انسان‌های کامل می‌باشد نه فرد خاص (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۱۸). از این جهت، اصل خلافت اختصاص به انسان‌های معصوم ندارد، هرچند خلافت تام و کامل بهره آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ هـ ج ۹، ص ۵۹۱). خلافت مطلق، نصیب انسان کامل می‌باشد؛ زیرا مبدأ و منشأ خلافت او را علم‌داشتن به آسمان‌ها و زمین تشکیل می‌دهد. چه اینکه عالم به غیب، مسلماً عالم به شهادت و محسوسات می‌باشد. بنابراین نازل‌ترین موجودات مادی تا عالی‌ترین

موجودات مجرد همه تحت سیطره خلافت انسان کامل می‌باشند؛ از باب مثال گلستان شدن آتش برای حضرت ابراهیم و شق القمر به اشاره پیامبر اکرم از سیطره ولی الله بر عالم ملک است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۹۳). از کلمه «فی الارض» استنتاج نمی‌شود که قلمرو خلافت انسان، زمین باشد بلکه «فی الارض» قید جعل است نه مجعول. از این جهت دلالت بر این دارد که مبدأ، منشأ قوس صعود و مکان رشد بدن عنصری از زمین است و از ماده برمی‌خیزد، نه اینکه موطن خلافت و مظهریت او زمین باشد. از سجده و تعظیم فرشتگان در برابر حضرت آدم فهمیده می‌شود که او خلیفه به صورت مطلق در همه عالم امکان می‌باشد. فرشتگان کمترین آگاهی را از یمن و برکت انسان کامل و صادر اول آموخته‌اند. اگر قلمرو خلافت انسان فقط در زمین باشد، دیگر نباید فرشتگان آسمان در برابر او ساجد باشند، چون در این حالت آنها خلیفه الله در آسمان خواهند بود و این مستلزم آن است که انسان به همه نظام خلقت آگاه نباشد (همان، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۱۸/ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹-۱۳۳).

از این جهت قلمرو خلافت انسان تمام عالم امکان را شامل می‌شود؛ از عالم شهود گرفته تا عالم غیب، از عالم طبیعت تا فراسوی طبیعت را در بر دارد. زمین تنها نقطه آغاز خلافت است و کره خاکی بستر رشد بُعد مادی خلیفه خداست، نه نقطه اختصاص خلافت در آنجا و قلمرو طولی خلافت خلیفه خدا تا پایان دنیا (قیامت) ادامه دارد. مطابق دیدگاه علامه مصباح یزدی قلمرو طولی خلافت الهی انسان تا پایان خلقت در روی زمین ادامه دارد؛ زیرا غرض اصلی خلقت عالم، جعل خلیفه می‌باشد و اگر این موضوع متفی گردد، غرض خداوند از خلقت نقض خواهد شد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۸۶).

البته باید دقت کرد جوادی آملی در بدو نظر در خصوص قلمرو خلافت دو بیان کاملاً

منافی هم دارد. در یک جا می‌گوید:

گرچه هر موجود در اوج آسمان یا در حوض زمین کار صحیحی را در نظام تکوین انجام دهد خلیفه خداست، لیکن منظور از خلافت درباره انسان، مطلب دیگری است که حتی از فرشتگان نیز بر نمی‌آید،

بنابراین هر انسانی خلیفه خدا نخواهد بود، مگر معصومان و انسان‌های متعالی نه کسی که «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» باشد (فرقان: ۴۴/ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰).

و در جای دیگر می‌فرماید:

آفرینش پهنه گیتی برای تأمین قلمرو خلافت انسان کامل است و هستی غیر او، مطلوب در مقام فعل نبوده و نیست؛ از این رو وقتی انسان کامل از نشئه دنیا به قیامت منتقل شود، دنیا نیز به آخرت تبدیل خواهد شد و اگر دنیای دیگری آفریده شود، خلیفه دیگری می‌طلبد. بالاخره تنها صراط مستقیم تکامل وجودی مسیر خلیفه خدا و انسان کامل است و فرشته نیز اگر بخواهد به کمال هستی باریابد، باید اصول کلی آدمیت را فراهم کند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۱۹۷).

با تفحص و تکاپو در مطالب فوق در نگاه اول درمی‌یابیم که در بیان آیت‌الله جوادی آملی دوگانگی و ناهماهنگی به چشم می‌خورد؛ او در جای می‌فرماید خلافت شامل همه انسان‌ها بالجمله می‌شود؛ ولی صرف در شدت و ضعف با هم تمایز دارند و گاهی می‌فرماید خلافت شامل همه انسان‌ها نیست، بلکه شامل معصومان و انسان‌های متعالی می‌باشد. با بذل دقت و تأمل روشن می‌شود او در صدد تسری و تعمیم استعداد خلافت در وجود تکوینی هر انسان بالجمله می‌باشد که جایی برای تردید ندارد؛ اما خروج تدریجی این قوه و استعداد به سوی کمال غایی و فعلیت نیازمند تهذیب نفس و برخورداری از علم به اسمای حسناى الهی می‌باشد که در مقام عمل نیز هماهنگ و هم‌نوا باشد. معصومان مسیر خروج این مرحله را که در گرو خوبی‌ها، ارزش‌ها، اخلاق نیک، علم صائب و عمل صالح می‌باشد، به غایت اتقان پیموده‌اند و انسان‌های دیگر هم با تناسب برخورداری از آن کمالات می‌توانند به خلافت الهی دست یابند. مقصود از قید معصوم و انسان‌های متعالی در بیان جوادی آملی مصداق اتم و اکمل و کامل و متوسط می‌باشد و از انساهاى مفسد، سفاک و تبه‌کار هر گونه خلافت در مقام فعل را نفی می‌کند نه استعداد و قوه خلافت را.

در نتیجه هیچ گونه دوگانگی که موجب تغییر و تناقض در کلام باشد، مشاهده نمی‌شود.

د) ضرورت انسان کامل با خلافت الهی

از آنچه بیان شد، درمی‌یابیم که نسبت انسان کامل و خلافت از لحاظ منطقی عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر انسان کامل لابد خلیفه الهی می‌باشد و اما هر خلیفه، انسان کامل نیست. درحقیقت بین آنها رابطه عینیت و تلازم حاکم نیست، بلکه رابطه لزوم و ضرورت یک طرفی برقرار است؛ زیرا امر خلافت در سرشت هر انسانی نهادینه شده است و می‌تواند بر اثر معرفت، ایمان و تشبه به باری تبیین‌گر خلافت خداوند در عالم گردد. تبدیل کردن قوه خلافت به فعلیت، نیازمند محرک و حرکت می‌باشد. این مقوله دقیقاً همان امر تشکیکی می‌تواند باشد. بالاترین درجه تحصیل کمال خلافت مساوی با انسان کامل می‌باشد، نه اینکه درجه پایین خلافت ملازم با انسان کامل باشد.

از آنجا که انسان کامل مقصد نهایی کمال امکانی و غایت قُصوای عالم آفرینش می‌باشد، خلافت کامل و حقیقی نیز جانشین از ذاتی می‌باشد که تمام صفات کمالی را به صورت نامحدود دارد؛ از این رو خلیفه خدا به معنای خاص آن نیز باید واجد تمام کمالات او در حدّ موجود ممکن باشد. برای تحکیم این مدعا به نگرش علامه جوادی آملی می‌پردازیم.

او جهت سنخیت بین صفات خلیفه و مستخلف‌عنه می‌گوید: انسان کامل خلیفه خداست هم در اوصاف ذاتی و هم در اوصاف فعلی و هم در آثار؛ به این معنا که ذاتش خلیفه ذات خدا، صفاقتش، خلیفه صفات خدا و افعالش خلیفه افعال خداست و معنای خلافت در این سه مرحله مظهریت خواهد بود. ذات انسان کامل مظهر ذات حق، صفاقتش مظهر صفات حق و افعال او مظهر افعال حق است. این مقام، ویژه انسان است نه غیر انسان (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹). بنابراین انسان کامل هیچ وقت از کسوت خلافت خلع نمی‌شود؛ اگرچه از برخی جامه‌ها برهنه می‌شود، از جامه خلافت محروم نمی‌گردد. او در تمام جذب و دفع و سرّاً و ضرّاً، خلیفه خدا می‌باشد و به سبب خلیفه‌بودن، غیر از آثار مستخلف‌عنه چیزی دیگر ظهور نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۱۳۱).

این بیان علامه جوادی آملی تبیین‌کننده رابطه ضروری بین انسان کامل با خلافت است؛ زیرا انسان کامل هیچ وقت از کسوت خلافت خلع نمی‌گردد؛ یعنی هر جا انسان کامل باشد، قطعاً او خلیفه مطلق خداست؛ ولی عکس آن صادق نیست؛ یعنی هر خلیفه انسان کامل نیست؛ چون به انسان‌های عادی نیز به اندازه سعه وجودی و برخورداری از اسمای حسنای الهی خلیفه نسبی گفته می‌شود؛ ولی انسان کامل گفته نمی‌شود.

۱. تمایزات انسان کامل

یک) انسان کامل شاگرد بی‌واسطه خدا

انسان کامل از آن جهت خلیفه خداست که شاگرد بی‌واسطه خدا می‌باشد، مانند حضرت آدم. فرشتگان شاگردان با واسطه بودند؛ واسطه آنها حضرت آدم است. بعد از آنکه خداوند تمام حقایق جهان امکان را برای انسان کامل آموخت، فرشته‌ها را آگاه نمود که انسان کامل به دلیل داشتن همه این علوم و معارف به مقام خلیفه‌اللهی رسیده است. شما چون به این مقام نرسیدید، خلیفه خدا نیستید؛ زیرا فرشتگان از درجه وجودی پایین‌تری برخوردار بودند؛ امکان نداشت حقایق را بی‌واسطه از خداوند دریافت کنند و خلیفه مستقیم خداوند گردند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۰/ همو، ۱۳۹۸ الف، ج ۳، ص ۲۴۴).

از این رو انسان کامل، گیتی‌نما و مظهر تمام‌نمای اوصاف فعلی خداوند می‌باشد. او آینه‌ای است که جز جمال و کمال خداوند چیزی را بر نمی‌تاباند و هر آنچه از جمال و کمال و جلال خداوند در آن تابید، همان را منعکس می‌کند. تمام اعمال جوارحی و جوانحی او نشان‌دهنده خداست. از آن جهت انسان کامل همه چیز او برای خداوند می‌باشد، خداوند نیز قول، فعل و تقریر او را حجت کرده است. البته برای شناخت‌گنه انسان کامل، چاره‌ای جز انسان کامل شدن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۵/ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۰۵).

عالی‌ترین لقب انسان کامل «خلیفه‌الله» است. خلیفه در زمان غیبت مستخلف‌عنه، ظهور و حضور دارد. خلافت الهی توسط انسان کامل فی الجمله مورد پذیرش قرآن کریم و روایات اهل بیت است، «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). خلیفه از آنجا که آینه

تمام‌نمای ذات باری می‌باشد و در همه نشئات وجود، حضور و ظهور دارد و این مظهر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و مظهر «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) به نحو تبعی و عرضی داراست، انسان کامل، شایسته خلافت و جانشینی کامل بالذات خواهد بود. چنین موجودی گاهی به صورت پیامبر و گاهی به عنوان امام معصوم و جانشین پیامبر معرفی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۳۱-۳۴).

دو) برتری انسان کامل از فرشتگان

با تأمل در آنچه در مورد انسان کامل سخن گفته شد، آیا انسان کامل یا نوع انسان از فرشتگان برترند؟ آیا امکان دارد موجود مادی طبیعی از موجود فراطبیعی و مجرد برتر باشد؟ برای یافتن پاسخ مناسب در ذیل به چند دلیل می‌پردازیم.

اول: انسان مطابق با آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ...» (بقره: ۳۱) و «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (بقره: ۳۳)، تنها موجودی است که ظرفیت شناخت اسمای حسناى الهی را دارد. این آیات علاوه بر افضلیت انسان کامل بر فرشتگان در صدد نشان دهد انسان کامل نه تنها عالم به اسمای حسنا الهی است، بلکه معلم آنها نیز می‌باشد؛ ملائکه علاوه بر اینکه عالم به اسمای حسنا نبودند، مأمور بودند به صورت شاگرد در حد گزارش علمی، آنها را از محضر استاد خود، آدم، فراگیرند (جوادی آملی، ۱۳۹۸ب، ص ۲۱۷-۲۱۸).

دوم: چهارپایان بر پایه شهوت بدون عقل آفریده شده‌اند و ملائکه عقل دارند، ولی شهوت و غضب ندارند؛ اما انسان ترکیب یافته از شهوت و عقل می‌باشد. انسان اگر فرشته‌خویی را پیشه قرار دهد، نه تنها به مقام فرشته رسیده، بلکه بالاتر از آن عروج می‌کند؛ حتی به مقام معلمی آنها نیز دست می‌یابد. سجده فرشتگان در برابر حضرت آدم از آن جهت بود که انسان کامل معلم آنها بود و اگر صفات بهیمة‌گری و شهوت‌رانی را خصلت خویش قرار دهد، نه تنها به حیوانیت نزدیک می‌شود، بلکه حیوان محض می‌شود؛ تا جایی که در لسان قرآن چنین انسانی پایین‌تر و فروتر از حیوان می‌شود. این در حالی است که فرشتگان واجد صفات تسبیح، تهلیل، رکوع و سجود بوده‌اند، در صحنه جریان اعلان خلافت حضور داشتند، همه آنها بعد از تعلّم در برابر انسان کامل سجده کرده‌اند. این خود

حاکمی از برتری و عظمت او نسبت به فرشتگان است. البته باید در نظر داشت که معنای افضلیت مطلق انسان بر فرشتگان نیست، بلکه مقصود انسان کامل است. در حالی که برخی انسان‌ها از حیوان نیز پست‌تر می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۹-۳۹۳).

سوم: سیر صعودی انسان کامل دائمی بوده و مقام معینی ندارد؛ تا جایی که خداوند از انسان می‌خواهد به سیر خودش ادامه دهد تا به حضرت عندیّت برسد. پس عالی‌ترین جایگاه انسان رسیدن به نفس مطمئنه نیست، بلکه نیمه راه است؛ زیرا خداوند برای صاحب نفس مطمئنه می‌فرماید: «ارْجِعِ اِلَى رَبِّكَ» (فجر: ۲۷-۲۸)؛ یعنی مقام بالاتر از نفس مطمئنه به نام عندیّت است. درباره ملائکه چنین خطاب را ندارد؛ زیرا فرشته آغاز و انجامش یکی است و مانند نفس انسانی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» ندارد؛ برای آن تکامل و حرکت فرض نمی‌شود. اما انسان کامل موجود دارای حرکت است؛ می‌تواند توسط ایمان و عمل صالح تعالی پیدا کند و متعالی شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۱)؛ انسان می‌تواند مظهر جمیع اوصاف جلالی و جمالی الهی قرار گیرد و تنها نسخه‌ای که در عالم چنین جامعیت را دارد انسان است؛ زیرا فرشتگان واجد مظهریت «سبوحیت» و «قدوسیت» بودند، با آن هم خلیفه خدا نشدند. اگر انسان ارزش این استعداد را بداند و بر اثر بندگی، سرسپردگی و ازخودرستن و به‌خداپیوستن آن را به فعلیت برساند، از فرشتگان برتری می‌یابد (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۱۸).

چهارم: انسان‌های کامل نخستین صادر و اولین فیض الهی‌اند. فیض الهی را از خداوند می‌گیرند و به ملائکه می‌رسانند، و از طریق ملائکه به انسان‌های عادی می‌رسند. از آنجا که انسان کامل تعیین اول و معلم ملائکه است، فرشتگان نسبت به او خدمتگزاران‌اند و نسبت به دیگران از مجاری فیض محسوب می‌شوند. ولی برای خود فرشتگان انسان کامل و صادر اول واسطه فیض وجودی‌اند. درحقیقت نسبت وجودی انسان کامل با فرشتگان نسبت علت و معلول است. انسان کامل علت است؛ علت مقدم و اشرف بر معلول می‌باشد و تقدم آن از نوع تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم رتبی و حقیقی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، صص ۱۴۴ و ۱۷۰).

از جمع‌بندی و خلاصه بیانات قبل، چند فرق مهم بین انسان کامل و فرشتگان حاصل

می‌گردد:

۱- انسان کامل به تمام حقایق عالم، علم دارد؛ ولی فرشتگان از برخی حقایق باخبرند.

۲- اطلاعات و علم انسان کامل بی‌واسطه است؛ ولی اطلاعات و آگاهی فرشتگان با واسطه.

۳- آگاهی و علم انسان کامل به صورت حقایق حضوری و علم است؛ ولی از

فرشتگان به صورت گزارش و خبر می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۹).

۴- نحوه وجودی فرشتگان قابلیت خلافت مطلق الهی را نداشت؛ زیرا آنها از لحاظ

علمی نه قوای در حد توهم، تخیل و احساس دارند و نه از جهت عملی استعدادهایی مانند

شهوته و غضب دارند؛ بین اوصاف آن رابطه عینیت برقرار است و قوه‌های متضاد ندارند؛

علم آنها عین قدرت و در حد مجرد عقلی می‌باشد، بنابراین بخشی از اسرار و اسمای الهی

را دارند نه همه را؛ ولی انسان کامل هم در عالم طبیعت حاضر است و کار در حد مادی

انجام می‌دهد و هم در نشئه مثال و برزخ است، کار مثال و برزخ را به عهده می‌گیرد و هم

در نشئه عقل حضور دارد و کار مجرد تام را انجام می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳،

ص ۲۰۵-۲۰۶). از اساسی‌ترین برتری انسان کامل بر سایر افراد بشر و فرشتگان این است که

او نه تنها معلم افراد بشر و فرشتگان است و به آنها علم می‌آموزد، بلکه بدون تعلیم انسان

کامل آنها هرگز قادر به یادگیری آن نبودند (همان، ص ۱۹۸). بدین سان مقام خلافت منزلتی

است که فرشتگان نه تنها در بازه زمانی خاص که در تمام زمان‌ها در برابر انسان خاضع و

فروتن‌اند. از این جهت بود که ملائکه از اوان بحبویه امر خلافت حریص تصدی عنوان

«خليفة‌اللهی» گردیدند (رضوانی، ۱۴۰۰، ص ۷۷).

بنابراین انسان کامل از حیث وجودی و کمالی از فرشتگان برتر می‌باشد. چنین موجود

برتر، ملازم با خلافت الهی در عالم می‌باشد. البته اصل خلافت الهی نیازمند و متکی به

میزان بهره‌برداری از علم به اسمای الهی می‌باشد؛ به هر پیمانه از علم به اسما برخوردار

باشد، به همان مکیال از خلافت الهی بهره دارند؛ حضرت آدم و فرزندان او لیاقت و

استعداد مقام خلیفه الهی را داشتند، این استعداد در وجود هر انسانی به صورت قوه به ودیعه گذاشته شده است. تبدیل نمودن این قوه به فعل نیازمند عامل و محرک می‌باشد که عبارت‌اند از عمل صالح و علم صائب. حاجت به تذکار نیست که حضرت آدم این علم را به صورت دفعی از صقع ربوبی دریافت نموده است (رضوانی، ۱۴۰۲، ص ۲۱-۲۲).

نتیجه

آنچه در خصوص انسان کامل و ضرورت آن با خلافت الهی بیان داشتیم، به نتایج حاصل از آن در ذیل پرداخته می‌شود:

۱. به باور جوادی آملی انسان کامل، مقصود آفرینش می‌باشد؛ زیرا بالاترین کمال امکانی را دارد و خلقت بدون انسان کامل، ناقص است.
۲. حقیقت خلافت مظهر قرارگرفتن انسان کامل (خلیفه) برای تمام صفات کمالی مستخلف‌عنه (خدا) در حد ظرفیت وجودی موجود ممکن می‌باشد که خلیفه مرآت و تبلوری از صفات مستخلف‌عنه است.
۳. قلمرو خلافت شامل همه انسان‌ها می‌شود و تفاوت آنها تنها در شدت و ضعف است. گستره ظرف خلافت نه تنها زمین بلکه همه عالم امکان را در بر دارد.
۴. انسان کامل با خلافت الهی لازم و ملزوم همدیگرند؛ یعنی هر انسان کامل قطعاً خلیفه مطلقه الهی می‌باشد؛ اما هر خلیفه، انسان کامل نیست؛ زیرا هر انسانی به وسع وجودی و بهرمندی از علم به اسما و علم صالح و علم صائب می‌تواند از مقام خلافت الهی بهره گیرد؛ اما مقام تام و مطلق نصیب انسان کامل است.
۵. وقتی انسان کامل صحنه را ترک کند و از دنیا برود، عمر عالم هستی به پایان می‌رسد و قیامت کبرا بر پا می‌شود.
۶. انسان به علت برخورداری از سعه وجودی می‌تواند واجد مقام خلافت الهی گردد. اصل استعداد این مقام در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده است. خروج از قوه به فعل نیازمند عوامل و محرک است؛ از جمله نیازمند بذل عنایت عمل صالح و علم صائب می‌باشد.

منابع مأخذ

* قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقایس اللغة. تحقیق محمد هارون، عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات. ط ۲، قاهره: دار العرب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). مبحث عن القوى النفسانية. تصحیح ون دایک، ادوارد، بیروت: دار و مکتبه بیلیون.
۵. حسن بن علی العسکری (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن العسکری □. قم: مدرسه الإمام المهدي.
۶. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی. گردآورنده رحیم پور، فروغ‌السادات، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □.
۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. چاپ دوم، تهران: انتشارات مولی.
۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف). حق و تکلیف در اسلام. تحقیق مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). سیره پیامبران در قرآن. تنظیم: اسلامی، علی، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ب). تفسیر انسان به انسان. تحقیق الهی‌زاده،

- محمدحسین، چاپ نهم، قم: نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ الف). تسنیم. ج ۳، تنظیم قدسی، احمد، چاپ نهم، قم: نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *علی مظهر اسما حسناى الهی*. تحقیق بندعلی، سعید، چاپ دوم، قم: نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب). *ادب فنای مقربان*. تحقیق صفایی، محمد، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ج). *عصاره خلقت*. تحقیق صفایی، محمد، چاپ یازدهم، قم: نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ د). *شمیم ولایت*. تحقیق صادقی، سیدمحمد، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ و). *قرآن در قرآن*. تحقیق محرابی، محمد، چاپ هشتم، قم: نشر اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ هـ). تسنیم. ج ۹، تحقیق واعظی محمدی، حسن، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان داودی، عدنان، دمشق: دار العلم الدار الشامیه.
۲۰. رضوانی، علی‌رضا، و اکبریان، رضا (۱۴۰۲). تبیین و تحلیل خلافت انسان در زمین با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۵)، ۵-۲۶.
۲۱. رضوانی، علی‌رضا (۱۴۰۰). *نقش علم الأسماء در مقام خلافت انسان از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی*. تهران: دانشگاه بین‌المللی اهل بیت □، کارشناسی ارشد.
۲۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق). *الکشاف*. ط ۳، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. دیرباز، عسکر و دیگران (۱۳۹۶). بررسی دیدگاه‌ها در باره کیستی خلیفه و مستخلف‌عنه در عبارت «إنی جاعل فی الارض خلیفه». *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*،

- ۳ (۶)، ۷۳-۹۱.
۲۴. شکریان، اسدالله (۱۳۸۸). خلافت انسان کامل در عرفان اسلام. حکمت اِسرا، ۱، ۱۰۴-۸۱.
۲۵. شهاب موسوی، سیدحسن (۱۳۸۰). انسان کامل از منظر قرآن و روایات. کارشناسی ارشد، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان. چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تحقیق حسینی اشکوری، احمد، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. فخرالدین رازی، محمد (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی. چاپ چهارم، قم: دار الکتب.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). جامی از زلال کوثر. تحقیق حیدری، محمدباقر، چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). انسان شناسی در قرآن. تدوین فتحعلی، محمود، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). پیش نیازهای مدیریت اسلامی. تحقیق متقی فر، غلامرضا، چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). انسان کامل. چاپ چهارم، قم: صدرا.
۳۶. میرزایی، مصطفی و دیگران (۱۳۹۵). انسان و عمومیت خلافت الهی. آموزه های فلسفه اسلامی، ۱۹، ۱۳۱-۱۵۲.
۳۷. مغینه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲). الانسان الکامل. تصحیح موله ماژیران، تهران: طهوری.

۳۹. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳). *مبانی و اصول عرفان نظری*. چاپ پنجم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.

References

1. Javadi amoli, Abdullah (2019b). *explanation human to human*, researcher: mohammad hossian elahizadeh, 9th Edition, Qom: isra institute press. [in Persian]
2. Javadi amoli, Abdullah (2019b). *practical behavior prophets in the quran*, corrector: mohammad hossian elahizadeh, 9th Edition, Qom: isra institute press. [in Persian]
3. Javadi amoli, Abdullah (2019a). *Tasnim(explanation of holy Quran)*. researcher: ahmad Qodsi ,9th Edition, Qom: isra institute press. [in Persian]
4. Mesbah yazdi, mohammadi Taqi (2011). *anthropology in the quran*, researcher: mahmod fathali, 3th Edition, Qom, the Imam Khomeini Educational & research Institute press. [in Persian]
5. Motahari, mortaza (2007). *Comprehensive man*, Qom: sadra press, 40th Edition. [in Persian]
6. Rezwani, Alireza (2021). *The role of Alam al-Asma in the position of human Vicegerency from the point of view Ayatollah Javadi Amoli*, Tehran, ahlulbayt International university, master of arts. [in Persian]
7. Shokreyan, asadullah (2009). *Vicegerency of Comprehensive man in the Islamic mysticism*, isra wisdom, 1, 81-104 [in Persian]

Contents

Allāma Jafari's View on the Nature of Action and its Confrontation with the main Challenges of Causalism/ Hasan Lahutian/ Abdullah Nasri

Religion as Law from the Point of View of Muslim Philosophers/ Mohammadreza Asadi

The Place of Ontology and Epistemology of Innate and its Relationship with Theoretical and Practical Intellect/ Hamid Mokhtari/ Abolhassan Ghaffari

Characteristics of the Methodology of the Transcendental Philosophy/ Hossein Abbasi/ Sayyed Yadullah Yazdanpanah

The Problem of "Intuition" from the Point of View of Suhrawardi and Bergson/ Asghar Salimi Naveh/ Mahsa Shams al-Dini

Review of Ayatollah Javadi Amoli's Thought on Comprehensive man and Its Relationship with Divine Vicegerency/ Alireza Rezvani

6

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty

History of Islamic Philosophy

Vol.2/ Issu.6/ Summer.2023

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Dr. Reza Akbarian

Editor in chief: Dr. Reza Akbarian

Editorial Board:

Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Yosef Fazilat (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education, Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrn, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647

<https://hpi.aletaha.ac.ir/>