

بسم الله الرحمن الرحيم



دوفصل نامه علمی - ترویجی

معارف عقلی

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۴۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (قیمت ۶۰/۰۰۰ تومان)

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علی امینی نژاد

مدرس سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

عسکر دیرباز

دانشیار دانشگاه قم

حسین عشاقی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

غلامرضا فیاضی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه

یارعلی کرد فیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه

محمدباقر ملکیان

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه

معارف عقلی دارای شماره ثبت ۱۲۴/۵۰۸۳ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی است.

این نشریه، با استناد به مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۲۱ حائز رتبه علمی - ترویجی است.

صاحب امتیاز:

مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی رحمته الله علیه



مدیر مسئول: احمد ابوترابی

سر دبیر: محمدباقر ملکیان

مدیر اجرایی: سید روح الله مهدوی راد

دبیران علمی: وحید عزیزاده، محمد ایزدی تبار

ویراستار: علی خیری، محمدعلی شریفی اسدی

صفحه آرا: سید روح الله مهدوی راد

مترجم انگلیسی: نجیب الله شفق

چاپخانه: اصیل

نشانی: قم، شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه،

بلوار شهید حسین مولوی، ساختمان شماره ۲

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه،

مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی،

دفتر دوفصلنامه معارف عقلی

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۳۷۲۲۱

همراه: ۰۹۰۲۵۶۵۲۴۰۲

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۸۰۸۹۰۳

رایانامه: maaref@qabas.net

وبگاه: www.nashriyat.ir

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۲۱۲۶

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۱-۱۷۰۸

قلمرو و رویکرد نشریه

معارف عقلی، دوفصلنامه‌ای علمی - ترویجی در زمینه بنیادی‌ترین مباحث فلسفی و کلامی، متناسب با اهداف مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی است. این نشریه، صیانت و پاسداری از آموزه‌های بنیادین دینی در برابر اندیشه‌های التقاطی و زمینه‌سازی جهت تبادل نظر، تضارب آرا و نقد مباحث مرتبط با موضوعات یاد شده را مورد توجه قرار می‌دهد و از مقالات پژوهشی در این زمینه استقبال می‌نماید.

راهنمای تنظیم مقالات

❁ شرایط عمومی

۱. مقاله ارسالی نباید پیش از این و یا هم‌زمان برای سایر نشریات ارسال و چاپ شده باشد؛
۲. مقاله باید تحقیقی، مستند، و مستدل باشد؛
۳. مقاله ارسالی باید بدون اطناب و دارای نوعی نوآوری باشد و در آن از مطالب تکراری پرهیز گردد؛
۴. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود؛
۵. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، مؤسسه علمی وابسته، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تماس و شماره دورنگار، در صفحه مشخصات نویسنده در سامانه نشریات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) درج شود.

❁ نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **واژگان کلیدی:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** دربردارنده مسئله تعریف، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، اشاره اجمالی به ساختار کلی مقاله (بر اساس سؤالات اصلی و فرعی)، مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله است.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
الف) ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
ب) ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از يك نظریه؛
ج) ارائه‌کننده استدلال جدید برای يك نظریه؛
د) ارائه نقد جامع علمی يك نظریه.
 ۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.

از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **ارجاع به منابع:** در متن و بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۳).

گفتنی است که در صورت تکرار منبع (بدون فاصله)، با ذکر کلمه «همان» و شماره صفحه به آن اشاره می‌شود.

۷. **فهرست منابع:** در آخر مقاله براساس حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام، سال نشر، **عنوان کتاب**، نوبت چاپ، مترجم، محل نشر، ناشر.

برای مقاله: نام خانوادگی، نام، سال نشر، «عنوان مقاله»، **نام نشریه یا مجموعه**، شماره نشریه یا مجموعه، شماره صفحات.

❁ یادآوری

- نقل مطالب مجله، با ذکر منبع آزاد است.
- مجله در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است.
- ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان است.
- دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، تنها نشانگر نظر نویسندگان محترم آن‌هاست.
- مجله حداکثر پس از ۴ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا رد مقاله را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

اشتراك: قیمت هر شماره از مجله ۶۰۰/۰۰۰ ریال و اشتراك دو شماره آن در يك سال ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه موردنظر را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی ایران به نام «هزینه‌های مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)»، واریز و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را به دفتر مجله و یا در شبکه اجتماعی ارسال نمایید.

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
<https://nashriyat.ir>



فهرست مطالب

.....	سخن نخست	۵
.....	بررسی تطبیقی نقش آزادی و مسئولیت در معنای زندگی از دیدگاه اروین یالوم و علامه جعفری	۷
.....	که زهرا آبیاری و نفیسه ملکی	
.....	مقایسه افعال خارق عادت نفس از دیدگاه مولوی و صدرالمتألهین	۳۳
.....	که محمدرسلول احمدی	
.....	مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی	۵۱
.....	که محمدعلی اسماعیلی	
.....	بررسی تطبیقی فلسفه کمال و سعادت از دیدگاه آیت الله محمدتقی مصباح یزدی و ژان پل سارتر	۷۱
.....	که سیدمحسن پورخیاط و مریم برهمن	
.....	بررسی مفهوم و ملاک عقلانیت و تبیین اقسام آن	۸۷
.....	که سیدسجاد خسروی و ابراهیم نوئی	
.....	نقش فلسفه اسلامی در انقلاب مشروطه	۱۰۹
.....	که نادر شکراللهی	
.....	Abstracts / Translated by Najibullah Shafaq	131

این دوفصلنامه در مؤسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (ISC)
قابل دسترسی است

سخن نخست

باسمه تعالی

شاید هنوز کم نباشند افرادی که وقتی واژه «فلسفه» را می‌شنوند و یا در نوشته‌ای می‌بینند، بی‌درنگ این معنا در ذهنشان نقش بندد که فلسفه کاملاً امری ذهنی است و ارتباطی با واقعیات خارجی ندارد. ولی اگر به مباحثی که امروزه در جهان با عنوان «مباحث فلسفی» ارائه می‌شود، منصفانه و با دقت بنگریم، خواهیم یافت که فلسفه و مسائل آن شایستگی اثرگذاری در واقعیات خارجی را دارند و این‌طور نیست که فلاسفه تنها به درون‌کاوی و دقت در امور ذهنی مشغول باشند. عناوین مقالات این شماره از نشریه معارف عقلی نیز می‌توانند گواهی بر این ادعا باشند.

مقاله «بررسی تطبیقی نقش آزادی و مسئولیت در معنای زندگی از دیدگاه اروین یالوم و علامه جعفری» به این امر پرداخته که آیا اگر در فلسفه به آزادی انسان حکم شود، این ادعای فلسفی، نقشی در معناداری زندگی دارد یا نه. و اگر نقش دارد، این نقش چگونه تبیین می‌شود. امروزه یکی از مسائل چالش‌برانگیز در مباحث انسان‌شناسی این است که آیا زندگی انسان معنادار است و چه چیز یا چیزهایی می‌توانند در معناداری زندگی نقش داشته باشند. در این مقاله یکی از عوامل مؤثر در معناداری زندگی، همین آزادی و اختیار داشتن انسان دانسته شده است؛ یعنی فلسفه، بیان اموری را به‌عهده گرفته است که کاملاً مربوط به واقعیت خارجی زندگی انسان است.

در مقاله «بررسی تطبیقی فلسفه کمال و سعادت از دیدگاه آیت الله محمدتقی مصباح یزدی و ژان پل سارتر» این بحث مطرح شده است که سعادت انسان از دیدگاه دو فیلسوف مسلمان و غربی چگونه به‌دست می‌آید و تردیدی نیست که سعادت و خوشبختی، امری واقعی و خارجی است، نه امری ذهنی و انتزاعی. پس این مقاله نیز کاربرد فلسفه را در تبیین و تحقیق امور واقعی نشان می‌دهد.

عنوان مقاله دیگر «نقش فلسفه اسلامی در انقلاب مشروطه» است که به نسبت‌سنجی میان یک مسئله کاملاً اجتماعی و عینی به نام «انقلاب مشروطه» و «فلسفه اسلامی» پرداخته و تاثیر فلسفه اسلامی در پیدایش یک پدیده سیاسی اجتماعی را بیان کرده است.

و سرانجام در مقاله «بررسی مفهوم و ملاک عقلانیت و تبیین اقسام آن» به بیان مفهوم «عقلانیت» و ملاک و اقسام آن پرداخته شده است. امروزه در جهان نوین، «عقلانیت» مهم‌ترین مؤلفه انسان مدرن شمرده می‌شود و در دیدگاه فلاسفه جدید، مباحث گوناگونی پیرامون عقلانیت مطرح می‌شود. در این مقاله نویسنده می‌خواهد نشان دهد که عقلانیت مطلوب متفکران

امروزی، واقعیتی در برابر عقلانیت مورد تأکید فلسفه نیست و نباید عقلانیت را پدیده‌ای نو و برخاسته از پشت‌پا زدن به تفکرات فلسفی کلاسیک و یا تفکرات دینی دانست.

خلاصه آنکه هنوز مباحث فلسفی و عقلی کلاسیک، شایستگی بهره‌برداری در حل مشکلات روز بشر در زندگی واقعی را می‌توانند دارا باشند. این مغالطه‌ای بیش نیست که کسانی بخواهند با استناد به پیشرفت فناوری‌های جدید بعد از رنسانس، نتیجه بگیرند که تا وقتی به تفکرات فلسفی سنتی وفاداریم، از فناوری و پیشرفت در زندگی عینی خبری نیست و یا اینکه اگر جامعه‌ای بخواهد پیشرفت کند، باید تفکرات سنتی - خواه فلسفه‌های سنتی باشد و خواه تفکرات دینی - را کنار بگذارد.

از خداوند متعال می‌خواهیم که به دانش‌آموختگان علوم فلسفی توفیق دهد تا به جهانیان نشان دهند که فلسفه سنتی هم می‌تواند راهگشای مسائل واقعی بشر باشد.

سردبیر



بررسی تطبیقی نقش آزادی و مسئولیت در معنای زندگی از دیدگاه اروین یالوم و علامه جعفری

زهرا آبیاری*

نقیسه ملکی**

چکیده

آزادی، دلواپسی وجودی اگزیستانسیال است که ریشه در بی‌پایگی بنیادین بشر دارد و حاکی از آگاهی ذهن از مسئولیت است. در اندیشه اروین یالوم باور به آزادی، شرط آغازین و مهم حرکت در مسیر تحول فردی است. وی زندگی اصیل را هنگامی معنادار می‌داند که انسان آزادی و مسئولیت «خود» و آنچه انجام داده یا نداده را بپذیرد. انسان، مسئول شناسایی، انتخاب و رقم‌زدن مسیر تحول زندگی خود است؛ بالین حال، انسان در اندیشه او از یک سو الگو و مسیری از پیش تعیین شده ندارد و از سوی دیگر نوعی رسالت برای جعل معنای به‌ظاهر کشف شده در خود احساس می‌کند. علامه جعفری با تفکیک میان آزادی، رهایی و انتخاب، آزادی را حامل شروطی دانسته، معتقد است آزادی معقول و تصعید شده، نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار با اکتانای بر دو قید «شایسته» و «هدف‌گیری خیر»، می‌تواند عمل انسان را به منطقه ارزش‌های والا که مقام پیامبران و اولیای الهی است وارد کند در چنین شرایطی آزادی در این درجه، عامل معناداری زندگی می‌شود.

واژگان کلیدی: معناداری زندگی، آزادی، اروین یالوم، علامه جعفری، مسئولیت.

*. عضو هیئت علمی گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

abyar.z@cfu.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-2272-2253

**دانش‌آموخته سطح سه مؤسسه آموزش عالی حوزوی مجتهدیه امین اصفهان
maleki.n2017@gmail.com

۱. طرح مسئله

با توجه به ویژگی‌های عصر حاضر و گسترش فرهنگ مادی‌گرایی، بیش‌ازپیش پرداختن به بحث معناداری زندگی ضرورت دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان معناداری را یکی از اساسی‌ترین مشکلات گریبان‌گیر زندگی بشر دانست. معنایی که بتواند انسان را از سردرگمی به آرامش، از سکون به حرکت و از ناامیدی به نشاط و امیدواری برساند.

درباره معناداری، تعاریف متعددی ارائه شده است. در بیشتر این تعاریف، معناداری مترادف با هدف و غایت لحاظ شده؛ در صورتی که به‌نظر می‌رسد افزون‌بر هدف که در شکل‌گیری زندگی معنادار بسیار اهمیت دارد، عوامل دیگری نیز باید مدنظر قرار گیرد. از این‌رو، معناداری اعم از هدفمندی خواهد بود. گروهی در تعریف معناداری، نگاه ارزشی به زندگی را، مورد توجه قرار می‌دهند؛ بدین معنا که آیا زندگی کردن، فی‌نفسه ارزشمند است یا خیر، این رویکرد برپایه این ایده است که زندگی اگر بناست معنادار باشد، باید ارزش زیستن داشته باشد. براساس این نظریه، حیات محدود دارای ارزش کافی و معقول برای زیستن نیست. یک زندگی سزاوار گزینش، می‌طلبد که مضمون و محتوای نامحدود داشته باشد. یک زندگی تنها در صورتی معنادار است که پایان‌پذیرد (Griag, 2000, p.42). این نوع نگاه ارزش‌مدارانه به زندگی درگرو روشن شدن هدف زندگی است؛ تا هدف از زندگی واضح و روشن نباشد، ارزش زندگی مشخص نخواهد شد. با توجه به هدفمندی در معنای زندگی، اگر منظور از زندگی خوردن و آشامیدن و غرایز طبیعی محض باشد، در آن صورت این معنا مطلوب مطلق نخواهد بود و اگر معنای زندگی را در حیات معقول بدانیم که از حکمت و عنایت ازل‌ی خداوند سرچشمه گرفته و حیاتی است که از خدا و برای خدا در جریان بوده و تا پیشگاه خداوند کشیده می‌شود، چنین معنایی از زندگی مطلوب مطلق در عرصه هستی خواهد بود (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). با توجه به این امر، معناداری موردنظر در این تحقیق، زندگی در راستای هدف بنیادین است که تلاش خواهد شد در اندیشه علامه جعفری و اروین یالوم موردبررسی قرار گیرد.

حال با چشم‌پوشی از وجود تعاریف مختلف درباره معناداری زندگی، معناداری دارای مؤلفه‌هایی است که می‌توان آن را از اصول مشترک در حیات بشر دانست. «آزادی» ازجمله این مؤلفه‌هاست که می‌توان از نقش بارز آن در معناداری سخن گفت. پرسش از آزادی و مفهوم آن، رابطه محکمی با جهان زیست انسان دارد، به‌گونه‌ای که این مفهوم با نظر به حیات انسان و امکانات او قابل فهم است. اروین یالوم همه افراد بشر را در چهار دلوایسی غایی اگزیستانسیال مشترک می‌بیند: آزادی، مرگ، تنهایی و پوچی (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۲۴).

نظر به اهمیت این مسئله، در دهه اخیر پژوهش‌هایی صورت گرفته است ازجمله: فراتی (۱۳۹۸) در مقاله «علامه جعفری و آزادی» محدودیت‌های عملی و نظری آزادی و همچنین امکانات و مشکلات رویکرد ایشان را نسبت به آزادی تبیین کرده است. مداحی و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی معنای زندگی براساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن» معنای زندگی و مبانی انسان‌شناختی علامه، برای استخراج اصول تربیتی و مبانی آن بیان شده است. فیض‌الهی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «انسان و آزادی از دیدگاه علامه جعفری و ژان پل سارتر»، انسان و آزادی را در اندیشه الحادی سارتر و علامه جعفری که صبغه دینی و کلامی دارد، مورد تبیین قرار داده است. عاشور کسیمی (۱۴۹۴) در پژوهشی با عنوان «جستاری بر کارکرد آزادی اگزیستانسیال از منظر یالوم در نمایشنامه‌های آلبر کامو» براساس رویکرد مطالعاتی روان‌شناختی، تلاش کرده آزادی و انتخاب را در نمایشنامه‌های کامو بررسی کند. به این نتیجه رسیده که گریز از آزادی، همواره در همه زندگی انسان جاری است؛ به‌گونه‌ای که احساس انزجار از عدم تعهد به فرد و تن دادن به انتخاب‌هایی که وقایع به‌جای ما انتخابگر هستند، قصد بیداری اذهان به‌خواب‌رفته بشر را دارد. یوسف ثانی و رضایی نیارکی (۱۳۹۹) در مقاله «آزادی اگزیستانسیال از منظر اروین یالوم و عین‌القضات همدانی» به این نتیجه رسیده است که آزادی از منظر یالوم، نخستین پله ایجاد تغییر در انسانی است که در جهان عاری از معنا پرتاب شده است. از منظر عین‌القضات، آزادی امری مطلق نیست و انسان مسئول چیرستی خود است از آن‌جهت که مسئول و آزاد خلق شده است. مظاهری و علی زمانی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی مواجهه با رنج آزادی اگزیستانسیال و راه‌های گریز از رنج آزادی از منظر اروین یالوم و مولانا» به این نتیجه رسیده که از منظر یالوم، انسان در این دنیا پرتاب شده که برای ساخت خویش نه قانونی در اختیار دارد و نه مبدأ ماورایی؛ ولی در اندیشه معرفت‌شناسانه مولانا هم خدا وجود دارد و هم قانون.

با نظر به اینکه علامه جعفری از اندیشمندان معاصر در حوزه دینی، در پرتو حیات معقول به طرح معنای زندگی و مؤلفه‌های اثرگذار در آن پرداخته، تبیین این مسئله در اندیشه علامه جعفری ضرورتی دوچندان دارد. از این‌رو در این مقاله بررسی آزادی و نقشی که در معنادگی به زندگی انسانی دارد، از دیدگاه علامه جعفری و اروین یالوم واکاوی می‌شود.

۲. زندگی و جستجوی هدف از دیدگاه علامه جعفری

پرداختن به بحث از آزادی و مسئولیت با توجه به منظومه فکری علامه جعفری، نیازمند واکاوی دیدگاه

وی درباره حیات و تلاش آدمی در راستای زندگی معنادار است؛ از این رو شاید بتوان گفت که همه آثار علامه جعفری در یک موضوع ریشه دارند و آن هم «حیات و جان» آدمی است. در واقع مباحث و آثار ایشان بر محور و مدار انسان و آن چیزی که انسانیت درگرو آن است می‌چرخد. در این جهت او می‌کوشد تا نفس و روح را بازکاوی کند و باور دارد شناخت هویت هر فرد، بر هرگونه شناخت دیگری مقدم است و پس از شناخت هویت و «من» او، خواسته‌ها و هدف‌گیری‌ها یا به عبارتی دیگر، می‌خواهم‌های فرد باید به‌دقت بررسی شود. تأکید زیاد علامه جعفری بر روی می‌خواهم‌های انسان، از این‌روست که او معتقد است محور همه هویت‌های انسان، همان خواسته‌های اوست. گویی حیات یا شخصیت و منش آدمی، محصولی از هدف‌هایی است که در زندگی انتخاب می‌کند (جعفری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۷۸)؛ به عبارت دیگر خواسته‌های آدمی تفسیرکننده حیات اوست.

علامه معتقد است که انسان باید در جستجوی هدف اعلا برای حیات خود باشد و تنها زندگی‌ای ارزش زیستن دارد که در جستجوی هدف اعلا باشد و فرد برای رسیدن به هدف اعلا، باید از خود طبیعی فراتر رفته و به خود حقیقی نائل شود که تنها در این صورت می‌تواند از حیات طبیعی به معنای خاص کلمه فاصله گرفته و به حیاتی معقول یا بینه دست یابد. نفس کشیدن در حیات معقول، نفس کشیدن در حیات معناداری است که انسان شایسته آن است. از دیدگاه علامه، مسئله معنا و هدف زندگی، پدیده‌ای تازه نیست که امروزه بشر با آن روبه‌رو شده باشد، بلکه این مسئله در طول تاریخ انسان، به شیوه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ اما تنها عاملی که موجب شده این پرسش سرنوشت‌ساز بشری پررنگ‌تر شود یا اصلاً رنگ ببازد، هوشیاری و تعقل انسان‌ها بوده است. انسان هوشیار توانسته با برقراری ارتباط شایسته و مناسب با طبیعت پیرامون خود و تنظیم روابط خود با دنیای پیرامون، معنای حیات را به‌دست آورده و در مسیر تکامل خود از آن‌ها بهره جوید (همو، ۱۳۶۸، ص ۷-۸).

الف) انواع زندگی از دیدگاه علامه جعفری

علامه جعفری حیات انسان را به دو بخش طبیعی و معقول تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۶) و معتقد است آنچه بیشتر اندیشمندان را به خود مشغول کرده، جلوه‌های ظاهری و سطحی زندگی است نه حقیقت آن، چنانچه در قرآن نیز بیان شده است «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷)؛ یعنی از زندگی دنیا، ظاهری را می‌شناسند و حال آنکه از آخرت غافل‌اند (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۳۴۱). علامه این آیه را مصداقی می‌داند که انسان‌های طبیعت‌گرا، برای ارزیابی حقیقت

زندگی، مشاهده ظاهری را ملاک قرار می‌دهند. انسان نباید شیفته محسوسات زودگذر شود، بلکه با توجه به خود حقیقی، معقولات و قوانین جهان هستی را درک کند.

از دیدگاه علامه، کسانی که نمی‌توانند فعالیت‌های غرایز طبیعی را تعدیل کنند و همه زندگی آن‌ها را ارضای غرایز تشکیل می‌دهد، در «حیات طبیعی محض» قرار دارند و کسانی که فعالیت عقل و وجدان، برایشان امری اصیل شمرده می‌شود و در تلاش‌اند تا استعدادهای جسمی و روحی خود را شکوفا سازند و مطیع مطلق شرایط و عوامل محیطی نشده‌اند، بلکه با تلاش درونی، همه شرایط را در راه رشد به کار می‌گیرند، کاروانیان «حیات معقول» هستند. این حیات از دیدگاه علامه این‌گونه است: «حیات معقول عبارت است از آن زندگی پاک از آلودگی‌ها که انسان دارای چنین حیاتی، خود را در مجموعه بزرگی به نام جهان هستی در مسیر تکامل می‌بیند که پایانش منطقه جاذبه الهی است» (همان).

باتوجه به تعریف علامه جعفری از زندگی معقول، وصول به چنین زندگی‌ای، دستیابی به آرامش و رها شدن از همه عناصری است که موجب رنجش خاطر آدمی است. در زندگی معقول، رسیدن به وحدت در نگاهی تصعیدی و گذر از زمان و محدودیت‌هاست؛ زیرا پرداختن به محدودیت‌ها و زمانیات و پراکندگی‌های دنیای مادی، سبب سردرگمی در تکرارها و تناهی رنج‌آور برای انسان است که او را پریشان و آزاده می‌کند. بنابراین علامه جعفری سعادت و آسایش را در زندگی معقول تفسیر می‌کند و معتقد است دستیابی به چنین زندگی‌ای، خواست اصیل انسان‌های آگاه و هوشیار بوده است. از این‌رو، هرگاه انسان تفسیری معقول از زندگی و سعادت خود داشته باشد، زندگی او معنادار خواهد بود. چنین انسانی در هر لحظه اگر از جایگاه خود پرسش کند، موقعیت خود را در جهان هستی خواهد یافت و خود را رهاشده نمی‌بیند.

ب) تصعید آزادی به اختیار

آزادی یکی از مؤلفه‌های مهم در معنای زندگی است. این مفهوم در نزد علامه دارای شروطی است. ایشان برای تبیین آزادی نخست میان سه مفهوم آزادی، رهایی و اختیار تفکیک قائل می‌شود. علامه برداشت از آزادی مبنی بر انتخاب این یا آن را برداشتی سطحی می‌داند که نمی‌تواند مفسر حقیقت آزادی باشد؛ بنابراین آزادی را شامل اختیار و رهایی دانستن، دیدگاه درستی نمی‌داند.

رهایی از نظر علامه، برداشتن قید یا زنجیر یا هر عاملی که موجب بسته شدن مسیر جریان اراده در یک یا چند موضوع می‌شود (جعفری، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۷۰) تعریف شده است. برای نمونه شخصی را فرض

کنید که به ماندن در یک محل یا شهر محکوم شده و نباید از حوزه قضایی آن بیرون برود؛ هنگامی که ممنوعیت یادشده برداشته شود، این شخص رها می‌شود؛ باین حال ممکن است محدودیت و ممنوعیت‌های دیگری آزادی را از وی سلب کرده باشد. خلاصه رهایی و باز شدن قید از مسیر جریان اراده، به‌طور نسبی است و از این‌رو هیچ حالت رهایی توضیح‌دهنده موقعیت بعد از برداشت شدن از قید نیست.

در مرحله دوم، علامه آزادی طبیعی محض را توانایی انتخاب یک هدف از میان اشیایی که ممکن است به‌عنوان هدف در نظر گرفته شوند یا انتخاب یک وسیله از میان اشیایی که ممکن است وسیله شمرده شوند، می‌داند. این درجه از آزادی، فوق حالت رهایی است که عبارت است از برداشتن قید و مانع از جریان اراده. علامه، درجه بالاتری از آزادی را بیان می‌کند که آزادی تصعید شده نام دارد و عبارت است از نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار. باتوجه به این تعریف، هراندازه نظارت و سلطه بیشتر شود، آزادی انسان در کار بیشتر خواهد بود و بالعکس هراندازه از نظارت و سلطه شخصیت درباره کار کاسته شود، به همان اندازه از آزادی در آن کاسته می‌شود (همان) و هراندازه که آن دو امر (نظارت و سلطه شخصیت) در طول کار یا ترک کار ادامه پیدا کنند، به همان اندازه آزادی ادامه خواهد داشت. این درجه از آزادی با حالت رهایی خیلی متفاوت است؛ زیرا انسان در این درجه، از شخصیت خود در اجرای توانایی بر دو قطب مثبت و منفی کار یا ترک کاری بهره‌برداری می‌کند. بنابراین از دیدگاه علامه جعفری «آزادی یعنی شما قید و شرطی ندارید و بعد از این، توانایی انتخاب و گزینش دارید» (همو، ۱۳۹۰، ص ۴۰۳)؛ اما این تعریف از آزادی نسبت به ارزش‌ها ساکت است؛ یعنی توانایی این را دارید که «الف» یا «ب» یا «ج» و... را انتخاب کنید؛ اما اینکه کدام خیر است یا شر، کدام بایسته است و کدام نابایسته و کدام شایسته است یا ناشایسته؟ پاسخ روشنی به ما نمی‌دهد؛ به‌همین دلیل به مرحله سوم می‌رسیم که «اختیار» است که از باب افتعال و به‌معنای جویندگی خیر از آزادی است که به‌دست آورده‌اید (همان).

علامه در ادامه بیان می‌دارند: «من روی جبر و اختیار نه سال تمام کار کردم و پیدا کردن یک تعریف برای اختیار شش ماه طول کشید». قید «شایسته» برای کار یا ترک آن، با هدف‌گیری خیر را می‌توان برای اختیار در نظر گرفت. دو قید شایسته و هدف‌گیری خیر، آزادی را از اختیار جدا می‌سازند؛ زیرا آزادی محض، کاری با این ندارد که آنچه آزادانه انجام می‌گیرد، شایسته است یا ناشایسته و آیا از آن کار، هدف خیر در نظر بوده است یا نه. درحالی‌که اختیار با دو قید مزبور عبارت است از توجیه آزادی و بهره‌برداری از آن در کار شایسته با هدف‌گیری خیر. آن انسانی که می‌تواند کار شایسته یا خودداری شایسته از کاری را با هدف خیر انجام بدهد، اراده و تصمیم و اقدام چنین شخصی در قلمروی ارزش‌های والا قرار می‌گیرد؛ اما

کسی که با آزادی محض کار انجام می‌دهد یا از کاری خودداری می‌کند، یک امتیاز طبیعی برای حیات طبیعی خود به‌دست آورده است (همان، ص ۴۰۴-۴۰۵). آزادی اگر به اختیار شایسته نینجامد، به بار نمی‌نشیند و ثمر نمی‌دهد. از این‌رو اختیار، مفهومی است دینی که والاتر از مفهوم آزادی در غرب قرار است و همه پیامبران و حکمای اسلامی وقتی از آزادی سخن گفته‌اند، همین مفهوم را در نظر داشته‌اند تا بتوانند بشر را از جبرهای شکننده رها کنند. بعد از رهایی، از نعمت والای آزادی برخوردار سازند و سپس آن آزادی در اختیار به بار بنشیند (همان).

از نگاه علامه، غرب تا مرحله پیش از اختیار پیش می‌آید و به مرحله انتخاب شایسته اهمیت نمی‌دهد و در همان مرحله دوم، یعنی آزادی متوقف می‌شود؛ چیزی که حتی از منظر برخی فیلسوفان غربی مانند وایتهد نیز با انتقاد روبه‌رو شده است: «متأسفانه با همین مفهوم آزادی‌های خیالی که یک لذت ابتدایی دارد، چه حقایقی که از دست بشر دارد فوت می‌شود. ما کلمه آزادی را به شکل مطلق و به‌طور مطلق العنان برای بشریت آرمان نمی‌دانیم» (همان). این آزادی به خود طبیعی مربوط می‌شود، ولی آزادی نیست؛ بلکه بازی با واژه‌ها و الفاظ است. این همان قدرت و همان ارضای غرایز است و نمی‌توانم آن را آزادی بنامیم. اینکه کسی بگوید من این را می‌خواهم و این را نمی‌خواهم و این را می‌توانم، به معنای آزادی نیست. نام غرایز را عشق گذاشته‌اند؛ درحالی‌که بی‌چاره فلاسفه می‌گفتند عشق (این مفهوم شگفت‌انگیز بشری) هدف جهان آفرینش است. آزادی هم به همین درد دچار شده است (همان).

بنابراین، آزادی در اسلام، راهیابی انسان به مرحله سوم است که به معنای گسیختن زنجیرهای خودپرستی است که البته مرحله بسیار سختی است. آدمی با راهیابی به این مرحله، چون از خود گذشته است، خداگونه می‌شود و آزادی روحی بزرگی به‌دست می‌آورد و به مفهوم واقعی وجود خود، دست می‌یابد. چنان‌که گذشت، علامه جعفری در تبیین آزادی موردنظر خود، به تبیین سه واژه «رهایی»، «آزادی» و «اختیار» پرداخت و آزادی در جهان غرب را همان مرحله دوم دانست که به انتخابی شایسته نمی‌انجامد. درنگی دوباره درباره توضیحی که علامه از این سه واژه ارائه می‌دهد، نشان می‌دهد که مراد او از «رهایی» همان آزادی منفی در ادبیات آیزا برلین است که آدمی را از یک رشته منع‌ها، زنجیرها و زورها آزاد می‌کند و در فارسی به «آزادی از» ترجمه شده است. درواقع کسی که خواهان رهایی از زندان است، طالب رهایی است. در مرحله دوم که انسان توانایی خود در انجام و یا ترک دو قطب مثبت و منفی کاری را اعمال می‌کند، مفهوم «آزادی مثبت» در ادبیات غرب شکل می‌گیرد که به «آزادی برای» و «آزادی در» ترجمه شده است که از آزادی منفی بالاتر، ارزشمندتر و سودمندتر است. به‌سخنی دیگر، تا آزادی منفی به آزادی

مثبت نینجامد، آدمی از آزادی خود هیچ بهره‌ای نمی‌برد. تا اینجا آزادی در همان مفهوم غربی‌اش جلو می‌رود؛ اما علامه جعفری تحقق آزادی مثبت را معطوف به کمال آدمی نمی‌داند و با افزودن مفهوم «اختیار» و قیود دیگری، معنایی متفاوت ارائه می‌دهد که همان اختیار تصعید شده است.

در یک جمع‌بندی باید گفت آزادی در نگاه علامه، از رهایی جدا می‌شود، چراکه فاعل دارای دو امر نظارت و سلطه شخصیت است و با نظر به دو قطب مثبت و منفی، توانایی فعل و تحلیل را دارد. با نگاه به آنچه بیان شد، اختیار از دیدگاه علامه، نظارت و سلطه شخصیت به دو قطب مثبت و منفی کار برای بهره‌مندی از آزادی در راه وصول به خیر و رشد است (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۸۴). علامه برای تفکیک آزادی از اختیار، قید «شایسته» برای کار یا ترک آن با هدف‌گیری خیر را برای اختیار در نظر می‌گیرد (همان، ص ۸۸).

دو قید «شایسته» و «هدف‌گیری خیر»، آزادی را از اختیار جدا می‌سازند؛ زیرا آزادی محض هیچ کاری با این ندارد که آنچه آزادانه انجام می‌گیرد، شایسته است یا ناشایسته و آیا از آن کار، هدف خیر قصد شده است یا نه؛ در صورتی که اختیار با دو قید مزبور، عبارت است از توجیه آزادی به بهره‌برداری از آن در کار شایسته که کاری را با هدف خیر انجام دهد. اراده و تصمیم و اقدام چنین شخصی، در قلمروی ارزش‌های والا قرار دارد؛ اما کسی که با آزادی محض کاری را انجام می‌دهد یا از کاری خودداری می‌کند، تنها یک امتیاز طبیعی برای حیات طبیعی خود به دست آورده است. از دیدگاه علامه، همه پیامبران و حکیمان و انسان‌های وارسته تاریخ، این مرحله سوم را در نظر گرفتند که نخست بتوانند بشر را از جبرهای شکننده رها کنند و پس از رهایی، از نعمت بالای آزادی برخوردار سازند و سپس آن آزادی در «اختیار» به بار بنشیند. علامه می‌فرماید آزادی را به شکل مطلق و به طور مطلق العنان برای بشریت نمی‌دانیم این آزادی به خود طبیعی مربوط می‌شود ولی آزادی نیست. با واژه‌ها و الفاظ دارند بازی می‌کند این همان قدرت و همان ارضای غرایز است و نمی‌توانیم آن را آزادی بنامیم. «آزادی برای انسان، از دیدگاه اسلام، یک موضوع حیاتی است نه یک نوع زینت و زیور» (همو، ۱۳۹۰ الف، ص ۴۴۷).

آزادی درجه‌دو که مرحله بالاتر و عالی‌تر از آزادی درجه یک است، برای شکوفا ساختن مغز و روان انسانی مناسب‌تر و نزدیک‌تر است. در بهره‌برداری از این آزادی باید دو شرط رعایت شود: الف) آزادی، خواه به معنای آزادی طبیعی محض (درجه یکم) باشد و خواه به معنای آزادی تصعید شده (درجه دوم)، نباید مانع حرکت انسان به وسیله اندیشه و تحقیق و وجدان ناب، به سوی اختیار و گرویدن‌های تکاملی بوده باشد؛ یعنی نباید احساس لذت‌بخش آزادی، ما را از حکمت وجودی مان غافل ساخته و بایستگی‌ها

و شایستگی‌های ما را در مسیر حیات معقول نادیده بگیرد. ب) آزادی در هیچ مرحله‌ای نباید آزادی طبیعی محض و آزادی تصعید شده و اختیار دیگران - که بدون مزاحمت در شکوفایی مغز و روان به کار افتاده‌اند - بوده باشد. هر انسانی باید با تفکر درباره آزادی و اختیار آن در به فعلیت رسانیدن استعداد های مغزی و روانی بکوشد تا آزادی را از مرحله طبیعی محض به مرحله عالی‌تر برده و آن را به درجه تصعید شده برساند و در این مرحله هم توقف نکند و بکوشد تا این آزادی را به درجه بالای اختیار برساند، اختیاری که می‌توان آن را آزادی معقول در مسیر حیات معقول هم نامید. آزادی مانند حق حیات و حق کرامت، از عنایات خداوندی است که بر بندگانش مرحمت فرموده است؛ از این رو مخالفت با حق حیات و حق آزادی و کرامت، درحقیقت مخالفت با خواست خداوند است و اگر انسانی از حیات و تکیه به کرامت سوءاستفاده کند و موجب تباهی حیات و کرامت خدادادی دیگران شود، حقی برای حیات و کرامت آن انسان وجود ندارد. همچنان که آزادی یک انسان در هر درجه‌ای که باشد، اگر مخل حیات و کرامت و آزادی معقول دیگران و مخالف حیات معقول خود انسان بوده باشد، حقی برای چنین آزادی وجود ندارد (جعفری، ۱۳۸۹ ب، ص ۹۳).

۳. آزادی و معناداری زندگی از نظر اروین یالوم

از نظر یالوم، مهم‌ترین دغدغه‌های امروزی بشر عبارت‌اند از مرگ، آزادی، تنهایی و پوچی که از آن‌ها به عنوان دغدغه‌های اگزیستانسیال و هستی‌شناسانه یاد می‌کند. از نظر وی شالوده جهت‌گیری اگزیستانسیال، متکی بر تجربه نیست؛ بلکه عمیقاً شهودی است (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۴۹). روش وی در پرداختن به معنای زندگی، به صورت غیرمستقیم است. «پرسش از معنای زندگی، همان گونه که بودا تعلیم داده است، کمال نمی‌آورد. باید در رودخانه زندگی غوطه‌ور شد و اجازه داد پرسش نیز راه خود را بییماید» (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸).

یالوم به عنوان یکی از فیلسوفان اگزیستانسیالیست، متأثر از هیدگر، دو وجه وجود را بیان می‌کند. وجه روزمره و وجه هستی‌شناختی. انسان در وجه روزمره یکسر جذب محیط دوروبرش می‌شود و چگونگی بودن اشیا در جهان مایه حیرت انسان می‌شود؛ حال آنکه انسان در وجه هستی‌شناختی، به معجزه خود «هستی» متمرکز می‌شود و از آن قدردانی می‌کند و از اینکه اشیا هستند در شگفت می‌شود. تفاوت بازی بین چگونه اشیا هستند و اینکه اشیا هستند وجود دارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۹). وی می‌گوید هنگامی که جذب وجه روزمره بشویم، به مشغولیات گذرای چون قیافه ظاهری، مد، ملک و مال یا

شهرت و اعتبار رو می‌آوریم؛ اما برعکس، در وجه هستی‌شناختی نه‌تنها از وجود و فناپذیری و ویژگی‌های ثابت دیگر زندگی خبردار می‌شویم، بلکه برای ایجاد تغییرات چشمگیر مشتاق‌تر و آماده‌تر می‌شویم. وجه هستی‌شناختی ما را برمی‌انگیزاند که با مسئولیت‌های اصلی انسانی خود دست‌وپنجه نرم کنیم تا زندگی درستی بر مبنای تعهد، ارتباط‌گیری، معنا و کامرانی بسازیم.

یالوم معتقد است «تجربه برانگیزاننده» باعث می‌شود انسان از وجه روزمرگی بیرون بیاید و به وجه تغییردهنده برسد؛ این همان تجربه اضطراری و برگشت‌ناپذیری است که بیانگر حوادث اضطراری (غم از دست‌دادن دوست، بیماری که منجر به مرگ می‌شود، قطع رابطه‌ای صمیمانه، رفتن بچه‌ها از خانه، از دست‌دادن شغل، بازنشستگی، رفتن به خانه سالمندان) در زندگی هستند. از همین روست که یالوم معتقد است: «در فکر هستی بودن به تغییرات شخصی مهمی می‌انجامد» (همان، ص ۴۱). کشف معنای زندگی، خروج از زیست عاریتی است که یالوم در روان‌درمانی‌اش در پیش می‌گیرد. منظور از جعل کردن معنای زندگی، یعنی از قبل هیچ برنامه و هدفی برای انسان مهیا نشده است تا انسان آن را بجوید و این تنها خود انسان است که باید برای زندگی خود، به لحاظ سیر درونی و آنفسی معنا خلق کند. او همانند دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان را موجودی پرتاب‌شده در جهان بی‌معنا می‌داند که مجبور است معنای زندگی خود را با انتخابات آزادانه‌اش، به‌طور پیوسته خلق کند. او انسان‌ها را موجودات اخلاقی می‌داند که در انتظار فراهم شدن مبنایی برای قضاوت اخلاقی از سوی جهان هستند، درحالی‌که جهان، هیچ‌گونه توجهی به آن‌ها در این خصوص ندارد. او معنای زندگی را امری پدیداری می‌داند که حاصل چیز دیگری است و معتقد است این معنا هنگامی تحقق پیدا می‌کند که ما خود را فراموش کنیم، از آنچه هستیم فراتر رویم و به چیزی وصل شویم (عزیزی و زمانی، ۱۳۹۴، ص ۲۸-۲۹). یالوم وظیفه انسان‌های بی‌دین امروزی را، یافتن معنایی برای زندگی خود می‌داند و معتقد است با این وجود، آن‌ها در این امر، هیچ راهنمای بیرونی در اختیار ندارند (یالوم، ۱۳۹۱، ص ۵۸۹).

از نظر یالوم، تنها حقیقت مطلق این است که هیچ‌چیز مطلقاً در این دنیا وجود ندارد. دنیا تصادفی است؛ یعنی هر چیزی که در آن وجود دارد، می‌توانست به‌گونه‌ای دیگر باشد؛ یعنی درحقیقت، این خود انسان‌ها هستند که باید خودشان، دنیای خودشان و موقعیتشان را در آن بسازند، یعنی «معنا»یی در جهان وجود ندارد و جهان از نقشه‌ای عظیم برخوردار نیست و هیچ خط‌مشی و هدفی، جز آن چیزی که خود فرد می‌آفریند، وجود ندارد (همان، ص ۵۸۴) و اینکه ما انسان‌ها به‌دلیل ذات و سرشت خود، مخلوقاتی در جستجوی معنا هستیم که از بخت بد و بدشانسی به دنیایی پرتاب‌شده‌ایم که هیچ معنا و

مفهومی از خود ندارد. در نتیجه، خودمان باید دست به کار شویم و معنایی محکم و قوی که حامی و پشتیبان زندگی مان باشد خلق کنیم (همو، ۱۳۹۰، ص ۴۹۱). از نظر یالوم برای اینکه بتوانیم تکیه‌گاهی برای معنای زندگی داشته باشیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه بیندیشیم که ما خالق و مبدع معنا نبودیم، بلکه آن را کشف کردیم (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۱). پس از نظر او، معنا «جایی» در انتظار ماست. جستجوی پیوسته برای یافتن معنا، ما را به بحران معنا دچار می‌کند؛ اینکه زندگی انسجام و قطعیتی ندارد، برای چه باید زندگی کرد و به چه چیز رسید؟ (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶) به بیانی دیگر، یکی از مهم‌ترین وظایف ما در زندگی، ابداع و اختراع هدفی نیرومند و قوی است که قادر به حمایت و پشتیبانی از زندگی باشد. جستجوی دائمی ما برای ساختارهای اساسی فراهم‌کننده هدف زندگی، غالباً ما را به بحران معنا دچار می‌کند (جاسلسن، ۱۳۹۶، ص ۷۸). به نظر یالوم جستجوی پایه و نظامی محکم برای معنایی، منجر به بحران معنایی می‌شود؛ به همین دلیل افراد دچار نگرانی‌هایی می‌شوند و برای درمان این بحران، به درمانگر مراجعه می‌کنند (یالوم، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶).

آزادی، آنتی‌تز مرگ: از نظر یالوم انسان با چهار نگرانی و دلوپسی غایی مرگ، انزوا، بی‌معنایی، آزادی و اضطراب روبه‌روست که این دغدغه‌ها ارتباط محکمی با یکدیگر دارند. آزادی دست‌نیافتنی‌ترین این دغدغه‌هاست (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۱۵). وی برای درک بهتر معنای آزادی، آن را با اضطراب پیوند می‌زند و آزادی اگزیستانسیالیستی را به این معنا می‌داند که فرد مسئول انتخاب‌ها، اعمال و موقعیت زندگی‌اش است (همان، ص ۴۲۷). وی معتقد است ارتباط میان «آزادی» و اضطراب به‌راحتی قابل‌درک نیست؛ زیرا در نگاه اول، «آزادی» تنها شامل معانی صراحتاً مثبت است. به‌ویژه اینکه تمدن غرب خود را پرچم‌دار و به‌تعبیر یالوم، «مشتاق آزادی سیاسی» می‌داند. وی معتقد است که آزادی روی دیگری هم دارد که تاریک به نظر می‌رسد. آزادی از نظر یالوم، پدیده روان‌شناختی پیچیده‌ای است که اگر با دیدگاه انتخاب، اراده و عمل بدان نگریسته شود «اضطراب از آن تراوش می‌کند» (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹). منظور وی این است که آزادی در نگاه اول یک وجه مثبت دارد، ولی در نگاه ژرف‌تر، هنگامی که بحث از اراده، مسئولیت و عمل باشد، سبب اضطراب می‌شود. همچنین از نظر یالوم آزادی در مقام یکی از مفروضات و دغدغه‌های وجودی، آنتی‌تز (برابر نهاد) مرگ است. وی می‌گوید درحالی‌که انسان از مرگ می‌ترسد، آشکارا آزادی را مثبت می‌داند. منظور یالوم این است که انسان با وجود مرگ، همواره در اضطراب به‌سر می‌برد؛ از این‌رو آزادی و دغدغه وجودی انسان، چون با مرگ همراه است و ما زیست‌جاودان در این عالم نداریم، تنها می‌توانیم مسئولیت‌اموری را که انجام می‌دهیم، به‌عهده بگیریم.

هرچند از «مسئول» بودن، تعبیر مختلفی می‌توان داشت، ولی یالوم واژه «مسئول» را با ذکر تعریفی از سارتر این‌گونه توصیف می‌کند: «مسئول بودن یعنی "مؤلف بودن"؛ بنابراین، هرکدام از ما مؤلف طرح زندگی خود هستیم. ما آزادیم تا هر چیزی باشیم، جز موجودی غیرآزاد» (همان، ص ۴۲۸). یالوم با نقل این سخن سارتر که «ما محکوم به آزادی هستیم» (همان) می‌گوید باید از این تعریف هم فراتر رفت و همچون فلاسفه، باید گفت معمار (خداوند) ذهن بشری هرکدام از ما را به نحوی آفریده است که حتی مسئول ساختار واقعیت خارجی (همان) یعنی مسئول شکل مکان و زمان هم هست.

این سخن یالوم بدین معناست که انسان با آزادی، خود را در شرایطی می‌بیند که باید «بسازد»، وجود همین ایده «ساختن» که یکی از مصادیق آن ساختن خود است، سبب وجود اضطراب می‌شود. وی می‌گوید از یک سو انسان علاقه ذاتی به «سازه» دارد و از سویی دیگر، «آزادی» مستلزم این است که انسان مسئولیت کارهایش را بپذیرد. یالوم می‌گوید این آزادی «مستلزم این است که چیزی زیر پایمان وجود ندارد...» (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۲۸).

آزادی‌ای که یالوم از آن سخن می‌گوید، حتی عمیق‌تر از طرحی است که انسان برای زندگی دارد. این نظر همان دیدگاه کانت است که یالوم بدان اشاره داشته و می‌گوید انسان «خود مسئول تدارک شکل و معنا برای دنیای درونی و حتی دنیای بیرونی پیرامون» خود است. همان بحث نومن و فنومن کانتی که واقعیت به هیچ‌روی، آن چیزی نیست که ما در کودکی تصور کرده‌ایم (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹). یالوم با این اثربخشی از کانت، معتقد است که انسان خودش نقش محوری در سامان‌دهی این جهان به عهده دارد و جهانی که ما در آن به سر می‌بریم به‌طور کلی سازمان‌یافته نیست و هنگام مرگ که آن را ترک می‌کنیم نیز سازمان‌یافته نیست؛ این ما هستیم که نقش محوری داریم؛ به‌گونه‌ای این دنیا را «می‌سازیم» که گویی موجودیتی مستقل دارد (همان، ص ۱۶۹).

آزادی و پیوند آن با مسئولیت: نظر به اینکه یالوم روان‌درمانگر است، از همین زاویه به پیوند آزادی و مسئولیت می‌پردازد؛ بدین صورت که برای درمان بیماری، نخست باید «مسئولیت موقعیت‌های بغرنج زندگی‌اش را بپذیرد. مادامی که فرد معتقد باشد مشکلاتش ناشی از نیروها و عواملی خارج از خودش هستند، هیچ اهرمی در درمان وجود نخواهد داشت» (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۲۸)؛ بنابراین فرد با این بینش که مشکل خود را ناشی از بیرون می‌داند، درصدد تغییر خود بر نمی‌آید و از نگاه چنین انسانی، این افراد پیرامون او هستند که باید تغییر کنند؛ به تعبیر یالوم «این دنیای بیرون (دوستان، شغل و همسر) است که باید تغییر کند». وی می‌گوید بیماران غالباً در برابر پذیرش مسئولیت مقاومت می‌کنند؛ از این‌رو،

روان‌درمانگر تلاش می‌کند با استفاده از تکنیک‌هایی به آن‌ها نشان دهد که تا چه اندازه خودشان خالق مشکلات خویش هستند. «تمرکز بر حال یا اینجا و اکنون» فنی قدرتمند است که زمینه را برای پذیرش مسئولیت فراهم می‌کند؛ بنابراین آزادی به انسان کمک می‌کند تا مسئولیت، تعهد به تغییر، تصمیم و عمل را درک کند (همان، ص ۴۲۸). یالوم در ادامه می‌گوید تمرکز بر حال یا اینجا و اکنون، قبول مسئولیت است؛ اما این به‌تنهایی کافی نیست. آنچه ارزشمند است همان تغییر است. وی می‌گوید صرف به‌دست دادن بینش، مسئولیت ایجاد نمی‌کند تا بتواند دست به تغییر خودش بزند (همان، ص ۴۲۹). یالوم معتقد است برای اینکه بتوان فرد را به‌سوی تغییر سوق داد، به آزادی نیاز است. آزادی نه‌تنها مستلزم قبول مسئولیت برای انتخاب‌های زندگی است؛ بلکه این تغییر مستلزم اراده است. یالوم «اراده» را برای درمان بیماران خود با توضیح و تفسیر کردن، گاه با نیشتر زدن سعی می‌کند به‌سوی عمل بکشانند و او تغییر کند. یالوم معتقد است که آزادی از طریق اراده، انسان را به عمل می‌رساند؛ بدین معنا که وی اراده را دلیل اصلی عمل ذکر می‌کند (همان). منظور یالوم این است که تا هنگامی که انسان عقیده، انگیزه و تمایلی برای خود در زندگی نداشته باشد، به عمل نمی‌رسد و تصمیم گرفتن (که مستلزم انتخاب میان دو گزینه است) او نیز مختل می‌شود. چنین افرادی چون مسئولیت کار خود را نمی‌پذیرند، به تعبیر یالوم به «انگل خواسته‌های دیگران» تبدیل می‌شوند و در میان تصمیم‌هایی که به عمل نرسیده قرار می‌گیرند. هرچند تصمیم‌گیری این افراد ممکن است تا مرکزی‌ترین لایه‌های وجود پیش برود، اما تصمیم‌گیری متضمن کنار گذاشتن گزینه‌های دیگر و به‌تعبیر یالوم «چشم‌پوشی» و «کشتن و نابود کردن» گزینه‌های دیگر است (همان، ص ۴۳۰). شاید بتوان این‌گونه برداشت کرد که تغییر مستلزم داشتن انگیزه برای عمل است. این امر پذیرش مسئولیت کار را ایجاد می‌کند که خود به‌معنای انتخاب میان گزینه‌های متعدد است؛ شاید همان چیزی که یالوم از آن به «چشم‌پوشی» یاد می‌کند.

ارتباط آزادی، اضطراب و پوچی: یالوم پس از بیان آزادی و مسئولیت، به تبیین چهره دیگر آزادی که همان وجه تاریک آن است و انسان را دچار ترس می‌کند می‌پردازد که پیش از این بدان اشاره شد (یالوم، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰) و این پوچی را «همان پرتگاه و مغاک آزادی» می‌داند. یالوم در رمان‌هایش بارها تأکید می‌کند که سخن از «آزادی» به‌صراحت در جلسات درمانی به‌کار نمی‌رود یا به‌تعبیری غایب است؛ ولی مشتقات آن، همچون «مسئولیت، اراده، آرزو و تصمیم» در درمان بیماران تجلی و نمود دارد (همان). یالوم بیان می‌کند که انسان باید مسئولیت رفتار و اعمالش را بپذیرد. تمرکز بر بخت بد، بی‌عدالتی اجتماعی، وارث و اموری که خارج از کنترل انسان هستند، مسیر تغییر را می‌بندند (همان، ص ۱۷۱).

هرچند ایشان این نکته را درباره بیمارانش ذکر می‌کند و می‌گوید وقتی بیمار این مسئولیت را نپذیرد، جز همراهی با آن و پیشنهاد دادن روش‌های سازگارانۀ برای اصلاح محیط پیرامونی، کاری نمی‌توان پیش برد. یالوم معتقد است باید تدابیری به کار گرفته شود تا فرد مسئولیت بپذیرد: «به این معنا که درک کنند چگونه در پریشانی و اندوه خود سهم دارند» (همان). یالوم توصیه می‌کند که هر انسانی باید مسئولیت آن بخشی را که به عهده خود اوست بپذیرد. پذیرش مسئولیت در میان افراد متفاوت است، برخی به سرعت نقش خود را در ایجاد رفتارها و اعمالمان می‌پذیرند و برخی در پذیرش، بسیار سخت هستند (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲). یالوم می‌گوید مسئولیت‌پذیری نخستین گام اساسی در فرایند درمان است. وقتی افراد نقش خویش را در ایجاد مخمصه‌های زندگی‌شان شناختند، می‌پذیرند که تنها خودشان هستند که قدرت تغییر موقعیت را دارند. یالوم برای اینکه افراد بتوانند آمادگی پذیرش مسئولیت اعمالشان را بپذیرند می‌گوید باید افراد بتوانند خود را در آینده ببینند یا به تعبیر یالوم «به آینده پرتاب کنند». نگاه به آینده و اینکه انسان چگونه عمل کند که در آینده، اگر به گذشته نگاه کرد، حسرت و پشیمانی نداشته باشد (همان، ص ۱۷۳).

تصمیم‌ها، راهی به سوی بنیان اگزیستانسیالیستی: یالوم معتقد است افراد باید مسئولیت کار خودشان را به عهده‌گیرند، زمانی که انسان احساس کند کنترل به دست دیگری است، یعنی خود را بدون آزادی حس کند، دیگر به دنبال تغییر نخواهد بود (همان، ص ۱۷۴). «تصمیم» راهی است که یالوم پیشنهاد می‌کند: «تصمیم، یک راه است، راهی شاهانه به سرزمین اگزیستانسیالیستی‌ای که قلمروی آزادی، مسئولیت، انتخاب، حسرت، آرزو و اراده است» (همان).

از نظر یالوم هرچند «مسئله تصمیم‌گیری بر اضطراب آزادی دامن می‌زند، بسیاری از افراد راه‌های پریچ‌وخمی در پیش می‌گیرند تا از تصمیم‌گیری فعالانه بر حذر باشند» (همان) و مسئولیت کارشان را به عهده نمی‌گیرند و اجازه می‌دهند تا دیگران (درمانگران) به جایشان تصمیم بگیرند. از نظر یالوم وادار کردن افراد به اینکه تصمیم بگیرند، ولو اینکه تصمیمی هم نگیرند، خود نوعی تصمیم گرفتن است (همان، ۱۷۵).

از نظر یالوم «تا زمانی که فرد مسئولیت خود را انکار می‌کند، دگرگونی حقیقی بعید است، زیرا به جای کنکاش در خود، توجهش به تغییر دادن محیط معطوف می‌شود» (همان). اگر فرد مسئولیت عملش را بپذیرد، می‌توان درباره دگرگونی تصمیم و رضایت از عملی که انجام داده سخن گفت. این تصمیم‌گری با «چشم‌پوشی» از تصمیمات دیگر حاصل می‌شود (همان، ص ۱۷۶). یالوم تصمیم را همچون پدیده مرگ «تجربه‌ای مرزی» می‌خواند که نه تنها ما را با مرحله‌ای روبه‌رو می‌کند که در آن خود را می‌آفرینیم، بلکه ما

را با محدود بودن چاره‌ها نیز آشنا می‌سازد. گرفتن یک تصمیم ما را از دیگر چاره‌ها محروم می‌کند. بدین معنی که از یک موقعیت به نفع موقعیتی دیگر چشم‌پوشی می‌کنیم. راهی که به تصمیم می‌انجامد، دشوار است. شاید از آن‌رو که به قلمروی تناهی و بی‌خودی و سرزمینی غوطه‌ور در اضطراب می‌انجامد. همه‌چیز رو به نابودی است و هر راه چاره، تو را از دیگر راه‌ها محروم می‌سازد (همان، ص ۱۷۷). یالوم «فرایند اندرز دادن» را برای افرادی که تصمیم‌گیری را دشوار می‌دانند، پیشنهاد می‌کند. این امر بدین منظور است که اندیشه پیشین یا شیوه رفتار گذشته را که محکم تصور می‌کرد، متزلزل سازد (همان، ص ۱۷۸).

یالوم معتقد است زمانی که انسان در برابر تصمیم مقاومت کند و نتواند برنامه پیشنهادی خوبی برای تصمیم‌گیری داشته باشد، دچار اضطراب می‌شود (یالوم، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳). منبع این مقاومت در برابر تغییر، روبه‌رو شدن با «مسئولیت» است. «مسئولیت به ابداع بازمی‌گردد. آگاهی از مسئولیت فرد، یعنی آگاهی از اینکه فرد خودش سرنوشت، مشکلات و احساساتش را می‌سازد و در این صورت، خودش خالق دردهایش است» (همان، ص ۱۴۴).

وی معتقد است «فرض مسئولیت» نخستین گامی است که می‌تواند به ما کمک کند تا از مقاومت دست برداشته، آماده پذیرش مسئولیت شویم. در همین فرض مسئولیت، منبع اضطراب دیگری هم وجود دارد و آن اینکه فرد آگاهی پیدا می‌کند که عامل همه مشکلات و شرایطی که در آن قرار گرفته، خودش است. به تعبیری «به این آگاهی هم می‌رسد که مسئول جریان زندگی گذشته‌اش هم بوده است» (همان، ص ۱۴۵). پس از آگاهی فرد از مسئولیت کارهایش، چه کارهایی که انجام داده و چه امکاناتی که هرگز بررسی نشده‌اند، احساس گناه برایش رخ می‌دهد. منظور از گناه، البته «نه به معنای سنتی‌اش که به کاری که فرد با دیگران انجام می‌دهد، بازمی‌گردد، بلکه گناه به معنای وجودی‌اش که به کاری که فرد با زندگی خودش کرده است، بازمی‌گردد» (همان).

۴. تحلیل و بررسی

الف) اشتراکات

۱. لزوم خودشناسی در تبیین آزادی: یکی از موارد اشتراک میان یالوم و علامه جعفری توجه به بعد خودشناسی است. علامه شناخت واقعی خود را لازمه حیات معقول می‌داند؛ یعنی لازمه ورود به حیات معقول، شناخت واقعی و ارزیابی خود و خواسته‌های واقعی و عمل مطابق با آن‌هاست. تا

هنگامی که این شناخت و ارزیابی و عمل براساس آن‌ها صورت نگیرد، هویتی مستقل برای بشر قابل تصور نخواهد بود. از نظر علامه در چنین حالتی است که حیات انسان از ابدیت برخوردار است (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۲۱، ص ۱۷۰). شناخت خود که در بینش اسلامی و اندیشه علامه جعفری مقدمه شناخت خداوند و جهان‌شناسی است، از طریق روش شهودی حاصل می‌شود؛ اما باید توجه داشت که این وجه اشتراک، سبب مشابهت تام میان آن‌ها نیست؛ زیرا علامه جعفری بر مبنای تفکر خدامحورانه خود، از روش شهودی بهره می‌برد و معتقد است خودشناسی زمانی می‌تواند زندگی را معنادار کند که توجه به حیات معقول مد نظر باشد؛ ولی یالوم برپایه نگاه انسان‌محور، با نظر به دغدغه‌های وجودی، در تلاش است تا از زندگی کنونی خود بهره ببرد؛ اما با وجود سخن بالا، آزادی که یالوم از آن سخن می‌گوید حتی عمیق‌تر از طرحی است که انسان برای زندگی دارد. این نظر، همان سخن و دیدگاه کانت است که یالوم با اشاره به آن می‌گوید «انسان خود مسئول تدارک شکل و معنا برای دنیای درونی و حتی دنیای بیرونی پیرامون خود است». وی آزادی را با مسئولیت پیوند می‌زند و معتقد است انسان برای حل مشکلات پیچیده زندگی‌اش، باید بپذیرد که از درون تغییر کند. «تمرکز بر حال یا اینجا و اکنون» تکنیکی قدرتمند است که زمینه را برای پذیرش مسئولیت فراهم می‌کند؛ بنابراین آزادی به انسان کمک می‌کند تا مسئولیت، تعهد به تغییر، تصمیم و عمل را درک کند. یالوم معتقد است برای اینکه بتوان فرد را به سوی تغییر سوق داد، به آزادی نیاز است. آزادی نه تنها مستلزم قبول مسئولیت برای انتخاب‌های زندگی است؛ بلکه این تغییر مستلزم عمل اراده است.

یالوم همچنین معتقد است تا زمانی که انسان عقیده، انگیزه و تمایلی برای خود در زندگی نداشته باشد به عمل نمی‌رسد و تصمیم‌گیری‌اش (که مستلزم انتخاب بین دو گزینه است) نیز مختل می‌شود. چنین افرادی چون مسئولیت کار خود را نمی‌پذیرند، به گفته یالوم «انگل خواسته‌های دیگران» می‌شوند و در میان تصمیم‌هایی که به عمل نرسیده قرار می‌گیرند (یالوم، ۱۳۹۶، ص ۴۲۹-۴۳۰). هرچند تصمیم‌گیری این افراد ممکن است تا مرکزی‌ترین لایه‌های وجود پیش برود. اما تصمیم‌گیری متضمن کنار گذاشتن گزینه‌های دیگر و به گفته یالوم «چشم پوشی» و «کشتن و نابود کردن» گزینه‌های دیگر است (همان، ص ۴۳۰).

۲. پیوند آزادی، معناداری و اضطراب مرگ: در نگاه علامه جعفری و یالوم میان آزادی، زندگی و اضطراب مرگ پیوند وجود دارد؛ به گونه‌ای که اگر مرگ به عنوان حقیقتی کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با زندگی در نظر گرفته شود، با فرارسیدن مرگ، زندگی بی‌معنا خواهد بود. علامه مرگ و زندگی را دو حقیقت

جدا از هم نمی‌داند. به عقیده ایشان، قبل از آنکه انسان مرگ را درک کند، باید به شناخت حیات برسد و از آن استفاده کند و این شناخت هنگامی اتفاق می‌افتد که انسان بتواند از حیات طبیعی بگذرد و حقیقت زندگی را درک کند. ازسویی، شناخت کامل زندگی حقیقی در گرو مرگ آگاهی است؛ زیرا جدایی میان آن‌ها نیست.

اگر اندیشه فرد برگرفته از این باشد که همه چیز در همین زندگی دنیایی و لذت و الم چند روزه باشد، طبیعی است که مرگ پدیده‌ای رنج‌آور خواهد بود. علامه معتقد است مرگ نگران‌کننده، آن مرگی است که انسان در برابر حوادث ناخودآگاه و عوامل طبیعی و خواسته‌های حیوانی تسلیم باشد (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۰۸-۴۰۹)؛ ازاین‌رو حقیقت مرگ، بلوغ و پختگی انسان است. گویی بدن در دوران حیات، چون غنچه‌ای است که با مرگ شکوفا می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶). با این تصویر از مرگ و حیات، مرگ آگاهی نه تنها زندگی را بی معنا نخواهد کرد؛ بلکه زندگی تنها با مرگ آگاهی معنا دار می‌شود.

یالوم آزادی را یکی از دغدغه‌های وجودی دست‌نیافتنی می‌داند که در جایگاه آنتی‌تز مرگ شمرده می‌شود. یعنی درحالی‌که انسان از مرگ در اضطراب است، آزادی را امری مثبت می‌داند. منظور یالوم این است که انسان با وجود مرگ، همواره در اضطراب به سر می‌برد؛ ازاین‌رو آزادی و دغدغه وجودی انسان، چون با مرگ همراه است و ما زیست جاودان در این عالم نداریم، تنها می‌توانیم مسئولیت اموری را که انجام می‌دهیم، به‌عهده بگیریم. بنابراین یالوم مرگ را یکی از دغدغه‌های اگزستانسیالی می‌داند که موجب ترس بشر شده است. او هم مانند علامه جعفری به این دغدغه مهم توجه دارد؛ اما نحوه روبه‌رویی با مرگ از نظر یالوم متفاوت است. یالوم معتقد است برای غلبه بر ترس ناشی از مرگ، نباید گذرا بودن زندگی را انکار کنیم، تا موجب بی‌معنایی زندگی و تنگ شدن عرصه زندگی درونی، تیره و تار شدن بصیرت، کند شدن عقلانیت و سرانجام خودفریبی شود (یالوم، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶)؛ از نظر یالوم به‌دلیل بهره‌مندی انسان از خودآگاهی است که «انکار مرگ در هر سطحی منجر به انکار ماهیت اساسی انسان می‌شود. همچنین محدودیت فراگیر آگاهی و تجربه را به‌دنبال دارد» (همو، ۱۳۹۱، ص ۶۰)؛ ازاین‌رو، باید با آن روبه‌رو شد و بدان «خیره نگریست» همان‌گونه که از نام کتابش برمی‌آید، نحوه مواجهه با مرگ این‌گونه است که: «خیره شدن به چهره مرگ با راهنمایی، نه فقط هراس را فرومی‌نشاند، بلکه زندگی را تند و تیزتر، گران‌بهاتر و حیاتی‌تر می‌کند. چنین برداشتی از مرگ به‌دستور زندگی منجر می‌شود؛ به‌این‌منظور به‌چگونگی تشخیص و به‌کار بستن تجارب برانگیزاننده پرداخته‌ام» (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶).

۳. مسئولیت‌زایی آزادی: آزادی در نظر علامه جعفری و یالوم با مسئولیت پیوند دارد. هرچند از

«مسئول» بودن تعابیر مختلفی می‌توان داشت، ولی یالوم واژه «مسئول» را با الهام از سارتر تعریف می‌کند و می‌گوید مسئول بودن یعنی «مؤلف بودن»؛ بنابراین، هرکدام از ما مؤلف طرح زندگی خود هستیم. ما آزادیم تا هر چیزی باشیم، جز موجودی غیرآزاد. یالوم با نقل این سخن سارتر که «ما محکوم به آزادی هستیم» می‌گوید باید از این تعریف هم فراتر رفت و همچون فلاسفه، باید گفت معمار (خداوند) ذهن بشری هرکدام از ما را به‌نحوی آفریده است که حتی مسئول ساختار واقعیت خارجی، یعنی مسئول شکل مکان و زمان هم هست. این سخن یالوم بدین معناست که انسان با آزادی، خود را در شرایطی می‌بیند که باید «بسازد»، وجود همین ایده «ساختن» که یکی از مصادیق آن ساختن خود است، سبب وجود اضطراب می‌شود. وی می‌گوید از یک‌سو انسان علاقه ذاتی به «سازه» دارد و از سوی دیگر «آزادی» مستلزم این است که انسان مسئولیت کارهایش را بپذیرد.

از نظر علامه انسان موجودی رسالت‌مند است. این رسالت تنها مسیری است که انسان را به تفسیر زیست معنادار از اهداف والای انسانی می‌کشاند. این رسالت‌مندی برگرفته از مسئول بودن انسان است. به‌سخن دیگر، این رسالت از نیرومندترین محرک‌هایی است که در طول حیات بشر مشوق انسان به‌سوی اهدافش بوده است. اگرچه از نظر علامه اینکه انسان رسالت دارد، در همه زمان‌ها و جوامع به‌صورت یکسان ذکر نشده است؛ ولی این مفهوم که «بایستی بهتر از آنچه هستم بشوم» در میان همه جوامع مشترک بوده است. در گذشته این رسالت با عباراتی چون «انسان خوبی باشم»، «وظیفه‌مان را انجام دهیم»، «ستم نکنیم» بیان می‌شد و امروزه با این عبارات که «انسان‌ها را نجات دهیم»، «وجدان جهانی را بیدار کنیم» بیانگر این مضمون است. علامه معتقد است اینکه امروزه شاهد تغییر تعبیرات هستیم دلیل بر تغییر بر ماهیت انسان نیست، بلکه ناشی از شناخت بیشتر انسان از خود و جهان پیرامونش است. از همین‌رو می‌توان نتیجه گرفت که رسالت انسانی همیشه در انسان وجودی پایدار داشته است (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵).

رسالت انسان در بیان معناداری زندگی، کمک به هم‌نوعان، رسالت برای آزادی مسئولانه و... جلوه کرده است. ولی از نظر علامه حیاتی‌ترین رسالت انسان امروز، ایجاد هماهنگی میان آرمان‌های والای انسانی و پیشرفت دنیای ماشینی امروز است. علامه رسالت را به دو نحو کلی و جزئی برای انسان به تصویر می‌کشد: یکی رسالت کلی در مسیر عالی‌ترین مختصات انسانی (همان حقیقت انسان) است که برعهده پیامبران قرار داده شده و دیگری رسالت جزئی است که شامل شناخت و دگرگون ساختن تکامل انسان در قلمرو خاصی از امتیازات انسانی می‌شود. علامه معتقد است در رسالت کلی که با انسان مرتبط

است این موارد باید مدنظر قرار گیرد: آشنایی انسان با خویشتن، پذیرش تعهد انسانی برین، تعدیل خود طبیعی، اثبات احترام ذات، آزاد کردن انسان‌ها از مطلق‌سازی‌ها و رها ساختن انسان از جبرهای نمایشی و تقویت اختیار (همان، ص ۶۵-۶۶).

یالوم پس از بیان آزادی و مسئولیت، به تبیین روی دیگر آزادی که همان وجه تاریک آن است و انسان را دچار ترس می‌کند، می‌پردازد. وی می‌گوید نظر به اینکه انسان سازنده اولیه جهان هستی است، لازم است جای پای خود را محکم کنیم و بدانیم در کجا قدم می‌گذاریم. این نوع بیان، پیوند آزادی را با معنای زندگی یا پوچی و بی‌معنایی نشان می‌دهد. سخن از پوچی در اندیشه یالوم «همان پرتگاه و مغاک آزادی» است. درک نیستی در زندگی (هستی)، از نظر یالوم، موجب اضطراب می‌شود. پذیرش مسئولیت در میان افراد متفاوت است؛ برخی به سرعت نقش خود را در ایجاد رفتارها می‌پذیرند و برخی در پذیرش آن، بسیار سخت هستند. یالوم همچنین معتقد است اگر افراد بخواهند به‌سوی تصمیم سوق پیدا کنند، باید در سطح شناختی درک رابطه را تسهیل کرد. آنان چون نمی‌توانند برنامه پیشنهادی برای تصمیم‌گیری را درک کنند، دچار اضطراب می‌شوند (یالوم، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳).

یالوم معتقد است که انسان با داشتن قدرت انتخاب و آزادی، توانایی دارد تا به‌طور فعال در مسیر زندگی‌اش تصمیم‌هایی بگیرد. او به این انتخاب‌ها «آزادی انتخاب» یا «آزادی انتخاب واقعی» می‌گفت و اعتقاد داشت که انسان با انجام انتخاب‌های معنادار و مطابق با ارزش‌ها و اهداف شخصی خود، معنای زندگی را بیشتر می‌سازد. وی همچنین اعتقاد داشت که مسئولیت و پذیرش عواقب انتخاب‌ها، نقش اساسی در ایجاد معنا و اهمیت زندگی انسان دارند. او معتقد بود که وقتی انسان تصمیمات آگاهانه‌ای می‌گیرد و مسئولیت تصمیمات خود را می‌پذیرد، احساس کنترل و ارتباط با زندگی‌اش افزایش می‌یابد. از نظر او تصمیمات اصیل و آگاهانه، تأثیر بیشتری در معنای زندگی دارند. او تأکید می‌کرد که انسان باید با آگاهی از ارزش‌ها، اصول و هدف‌هایش، تصمیماتی بگیرد که واقعاً باورها و ارزش‌های او را منعکس کنند.

۴. پیوند آزادی و معناداری زندگی

یالوم بعد از طرح بحث از آزادی و مسئولیت، مهم‌ترین وظیفه انسان را ابداع و اختراع هدفی نیرومند و قوی در زندگی می‌داند که نقطه مقابل پوچی (پرتگاه و مغاک آزادی) است. وی معتقد است که انسان‌ها آفریدگانی در جستجوی معنا هستند. یکی از مهم‌ترین وظایف او، ابداع معنایی است که تکیه‌گاه محکمی برای زندگی باشد و نیز دست زدن به تدابیری ماهرانه برای انکار این حقیقت که خودمان این

معنا را خلق کرده‌ایم؛ پس به این نتیجه می‌رسیم که معنا «جایی» در انتظار ماست. جست‌وجوی مداوم ما برای نظام محکم معنایی، اغلب افراد را به بحران معنا دچار می‌کند (یالوم، ۱۳۹۲، ص ۳۰). از نظر یالوم زندگی انسان با اضطراب‌هایی همراه است که با پذیرش مسئولیت اموری که انجام می‌دهد، امکان رویارویی با این اضطراب‌ها را دارد؛ بدین صورت که انسان خودش نقش محوری در سامان‌دهی این جهان بر عهده دارد و جهانی که ما در آن به سر می‌بریم تماماً سازمان‌یافته نیست و هنگام مرگ که آن را ترک می‌کنیم نیز سازمان‌یافته نیست، این ما هستیم که نقش محوری داریم؛ به نحوی این دنیا را «می‌سازیم» که گویی موجودیتی مستقل دارد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹). پذیرش مسئولیت راهکار پیشنهادی یالوم برای کاهش اضطراب است (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳) که گاهی افراد در برابر آن مقاومت می‌کنند؛ اما رویارویی با قبول مسئولیت است که انسان را از پوچی رهانیده و معنای زندگی را رقم می‌زند.

مفهوم آزادی در نزد علامه حامل شروطی است. ایشان برای تبیین آزادی ابتدا میان سه مفهوم آزادی، رهایی و اختیار تفکیک قائل می‌شود. علامه برداشت از آزادی مبنی بر انتخاب این یا آن را برداشتی سطحی می‌داند که نمی‌تواند مفسر حقیقت آزادی باشد؛ بنابراین آزادی را شامل اختیار و رهایی دانستن نظر درست نمی‌داند. در مرحله دوم، علامه آزادی طبیعی محض را توانایی انتخاب یک هدف از میان اشیایی که ممکن است به عنوان هدف منظور شوند یا انتخاب یک وسیله از میان اشیایی که ممکن است وسیله به شمار روند، می‌داند. این درجه از آزادی فوق حالت رهایی است که عبارت است از برداشتن قید و مانع از جریان اراده. علامه درجه دومی از آزادی را بیان می‌کند که آزادی تصعید شده نام دارد که عبارت است از نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار. با نظر به این تعریف، هراندازه نظارت و سلطه بیشتر شود آزادی انسان در کار بیشتر خواهد بود و بالعکس هراندازه از نظارت و سلطه شخصیت درباره کار کاسته شود به همان اندازه از آزادی در آن کاسته می‌شود. چنین آزادی درجه بالایی جهت شکوفا کردن روان انسان است که جزء مؤلفه‌های اساسی معناداری زندگی به شمار می‌رود.

وظیفه انسان، تلاش برای این است که آزادی از مرحله طبیعی محض به سوی آزادی تصعید شده برسد که از نظر علامه این درجه بالاتر، اختیار نام دارد که همان آزادی معقول در جهت حیات معقول دانسته شده است. علامه این گونه آزادی را همچون حق حیات و کرامت، لطف و عنایت حضرت حق دانسته؛ به نحوی که هرگونه مقابله با این حق، مخالفت با خواست الهی است. با این حال، علامه معتقد است که آزادی اگر به حیات و کرامت و همچنین آزادی معقول سایرین آسیبی وارد کند یا حتی با حیات معقول خود انسان مخالف باشد، حتی برای چنین آزادی وجود ندارد.

ب) افتراقات

۱. روش

از نظر علامه معناداری زندگی، زیستن در مسیر هدف زندگی است؛ بدین معنا که معنای زندگی به فلسفه حیات و هدف آفرینش بازگشت دارد و ارتباط محکمی میان اختیار، آزادی و معنادار بودن زیست برقرار است. روش علامه در این زمینه بیشتر نقلی است که براساس مبانی دینی خود معتقد است، انسان ابتدا باید به خودشناسی دست پیدا کند تا بتواند از مرحله خود طبیعی گذر کند و با رفتن به سوی خود حقیقی، به حیات معقول دست یابد. در همین راستا زندگی اش معنادار می شود. روش یالوم در بحث از آزادی و نقش آفرینی آن در معناداری زندگی، این گونه است که از مشکلات شخصی خود و دغدغه اگزیستانسیال و همچنین تجربیاتی که بیماران و مراجعه کنندگانش از سر گذرانده اند، نوعی روش اخلاقی - روان شناختی مبتنی بر شهود شخصی در پیش گرفته است. او معتقد است انسان با آگاهی از دغدغه های وجودی اش درصدد غلبه بر مشکلات است. از نظر او در صورتی که انسان در موقعیت اگزیستانسیال قرار بگیرد (که دست نیافتنی ترین را آزادی می داند) خودشناسی و معناداری زندگی را تجربه می کند و زندگی و هستی را همان گونه که هست می پذیرد.

۲. هدفمندی هستی

همچنین علامه جعفری معتقد به اصالت وجود است و انسان را دارای سیری تکاملی می داند و در این سیر تکاملی، چون جزئی از هستی هدفمند است، لازم است تا حیات انسان نیز هدف داشته باشد (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶). اما از نظر یالوم وجود انسان، نقشه از پیش تعیین شده ای ندارد؛ بلکه انسان وجودی است که به درون هستی پرتاب شده است؛ از این روست که وجودش بر ماهیتش مقدم است؛ لذا یالوم معتقد است ما وجودی داریم که وقتی ملاحظه می کنیم می بینیم با توجه به ویژگی هایی که به انسان داده شده است، انسان علت آن ها نیست؛ ولی همین انسان درک می کند و آگاهی دارد که مسئول خود است؛ از این رو به زندگی خود معنا می دهد، توجه به مرگ یکی از این دغدغه های معنابخش زندگی است. پس از نظر یالوم زندگی طرح و هدفی از پیش مشخص شده ندارد و این خود ما هستیم که باید زندگی خود را معنادار کنیم.

۳. جعل یا کشف معنا

تفاوت دیگری که میان یالوم و علامه جعفری وجود دارد کشف یا جعل معناست. از نظر یالوم جهان ذاتاً

بی‌معناست و قرارگیری در موقعیت‌های اگزستانسیال، مسئولیت جعل معنا را به انسان می‌دهد؛ او همانند دیگر فیلسوفان اگزستانسیالیست، انسان را موجودی پرتاب‌شده در جهان بی‌معنا می‌داند که مجبور است معنای زندگی خود را با انتخابات آزادانه‌اش، به‌طور پیوسته خلق کند (یالوم، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰) هرچند که به خود تلقین کند که جاعل معنا نیست، بلکه کاشف معناست؛ اما از نظر علامه جعفری با توجه به رویکرد الهی و هدفمندی جهان هستی، معنا جعل کردنی نیست؛ بلکه بر اساس حکمت و اراده الهی، جهان هدفمند خلق شده است و این هدفمندی در خود معنادار بودن را دارد یعنی اجازه نمی‌دهد تفکر بوچ‌گرایی و بی‌معنایی بر زندگی غلبه کند؛ از این‌رو زندگی دارای هدف است و هدف در تعریف علامه عبارت است از آن مطلوب که به‌نوعی از انواع ضرورت‌ها و مفیدها در زندگی آدمی دخالت داشته باشد و این مطلوب چنان در دسترس نباشد که انسان به‌مجرد اراده، آن را به دست آورد؛ خاصیت دیگر هدف این است که به‌جهت مطلوبیتی که دارد، نخست اراده و اشتیاق و تصمیم را در انسان به وجود می‌آورد، سپس آدمی را برای به‌دست آوردن وسایلی که وصول به آن را امکان‌پذیر می‌سازد، تحریک می‌نماید (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۱). زمانی که انسان در راستای هدف زندگی کند، این زندگی معنادار است؛ از این‌رو می‌توان گفت علامه معنا را با هدف مترادف دانسته‌اند و هدف در چنین حالتی قابل کشف خواهد بود، نه جعل کردنی.

۴. نقش دین در معناداری زندگی

توجه به دین و نقش آن در معناداری زندگی، از دیگر نقاطی است که میان علامه جعفری و یالوم مشترک است؛ اما در روش علامه جعفری دین بالاصاله در معنادار ساختن زندگی نقش دارد، ولی در روش یالوم کارکردگرایانه است. بدین معنا که یالوم خود را پایبند دین و آیین خاصی نکرده است که این امر ناشی از نوع رفتار دیندارانه‌ای است که در زندگی شخصی خود تجربه کرده است. یالوم نوع شکاکیت بی‌خدایی را تجربه کرده است و آن را ناشی از فقدان معلمی دانا، حساس و فرهیخته در انتقال مفاهیم دینی می‌داند؛ باین حال یالوم با وجود چنین نگرش منفی نسبت به حضور دین، کارکردهایی برای آن قائل است و معتقد است اعتقاد مذهبی به آدم احساس خوب، آرامش خاطر و پرهیزکاری می‌دهد و موجب فرونشاندن اضطراب‌های زندگی می‌شود (یالوم، ۱۳۹۲، ص ۴۴). وی زندگی خود را به‌جای تکیه بر دین و مذهب، بر شالوده اخلاق قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷)؛ از این‌رو خود را از دین بی‌نیاز می‌داند. اگرچه ایمان مذهبی را زاینده ترس بشر می‌داند؛ ولی در آثارش به نقش دین و باور مذهبی برای غلبه بر وحشت ناشی

از مرگ نیز اذعان می‌کند که نشان دهنده نگاه کارکردگرایانه وی است؛ اما از نظر علامه جعفری دین تنها راه کامل و جامع معناداری زندگی است. اگرچه یکی از راه‌های معناداری زندگی عمل براساس تکالیف دینی است، ولی علامه جعفری «حیات معقول» را شکل کامل زندگی دیندارانه می‌داند که نظام عملی یک زندگی معنادار است (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۱۲-۱۳).

نتیجه‌گیری

علامه جعفری و یالوم به عنوان دو متفکری که دغدغه حیات و معناداری آن را دارند، مؤلفه‌هایی را که نقش مهمی در معناآفرینی زندگی دارند بیان کرده‌اند. شاید سخن از حیات معنادار به‌صراحت در اندیشه علامه جعفری نیامده؛ ولی تعبیر حیات معقول می‌تواند بر این امر منطبق شود. نکته دیگر اینکه بیان دیدگاه یالوم نیز با نظر به متن داستانی رمان‌هایش کمی دشوار است؛ ولی در اندیشه هر دو، آزادی به‌عنوان مؤلفه مهم در معنابخشی به زندگی نقش مهمی دارد.

در اندیشه هر دو متفکر، توجه به خود و پرداختن به درون، گامی آغازین برای درک از آزادی انسان شمرده می‌شود؛ یعنی انسان در بدو امر بپذیرد که دیگران مسئول اعمال او نیستند؛ این خود انسان است که در آنچه برایش رخ داده مسئول بوده است؛ از همین رو باید نسبت به خودش ارزیابی و شناخت داشته باشد تا به انسان کمک کند مسئولیت، تعهد به تغییر، تصمیم و عمل را درک کند. این امر نیازمند آزادی است؛ یعنی نه تنها مستلزم قبول مسئولیت برای انتخاب‌های زندگی بلکه این تغییر مستلزم عمل اراده است. در اندیشه هر دو متفکر، ارتباط محکمی میان دغدغه‌های انسان وجود دارد. چنانچه یالوم میان دو دغدغه مرگ و آزادی، آزادی انسان را آنتی‌تز می‌داند؛ یعنی زمانی که انسان از مرگ در اضطراب است، احساس آزادی روی مثبتی است که در زندگی نمایان می‌شود و انسان را در برابر اعمالش مسئول می‌داند و انسان را از اضطراب نجات می‌دهد و این امر به زندگی معنا می‌دهد. هرچند نحوه رویارویی علامه و یالوم در این پدیده متفاوت است. علامه معتقد است انسان با گذر از حیات طبیعی، حقیقت زندگی را درک می‌کند و شناخت درک این معنا، نیز درگرو آگاهی و توجه به مرگ است؛ ولی یالوم راه حل غلبه بر اضطراب مرگ را رویاروشدن و مواجهه با آن می‌داند. بنابراین آزادی و مسئولیت دو عنصر تعاملی هستند که به هم پیوند خورده‌اند و باعث می‌شوند زندگی انسان‌ها معنادارتر و پربارتر شود.

منابع

۱. جاسلسن، روتلن، ۱۳۹۶، *اروین یالوم؛ روان‌درمانگر قصه‌گو*، ترجمه سپیده حبیب، تهران، دانژه.
۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۰، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۳. _____، ۱۳۶۸، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، کتابخانه صدر.
۴. _____، ۱۳۸۱، *امام حسین شهید فرهنگ، پیشرو انسانیت*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۵. _____، ۱۳۸۸، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، تهران، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۶. _____، ۱۳۸۹ الف، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمدتقی جعفری.
۷. _____، ۱۳۸۹ ب، *حیات معقول*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. _____، ۱۳۹۰ الف، *امر بین الامرین*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. _____، ۱۳۹۰ ب، *حقوق بشر؛ مقایسه و تطبیق دو نظام اسلام و غرب*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۰. _____، ۱۳۸۸، *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۱. عاشوری کیسمی، محمدعلی، ۱۳۹۴، «جستاری بر کارکرد آزادی اگزیستانسیال از منظر یالوم در نمایشنامه‌های آلبر کامو»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
۱۲. عزیزی، میلاد و امیرعباس علی‌زمانی، ۱۳۹۴، *بررسی دیدگاه اروین یالوم درباره ارتباط دغدغه‌های وجودی مرگ/اندیشی و معنای زندگی*، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال چهارم، شماره ۸، ص ۱۹-۳۷.
۱۳. فراتی، عبدالوهاب، ۱۳۹۸، «علامه جعفری و معیار آزادی»، *قبسات*، شماره ۹۴، ص ۱۴۷-۱۶۲.
۱۴. فیض‌الهی، محمدعلی، ۱۳۹۳، «انسان و آزادی از دیدگاه علامه جعفری و ژان پل سارتر»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران.
۱۵. مداحی، جواد و محمدرضا شرفی جم و خسرو باقری نوع‌پرست، ۱۳۹۶، «بررسی معنای زندگی براساس دیدگاه انسان‌شناختی علامه جعفری و اصول تربیتی ناظر بر آن»، *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، شماره ۸، سال ۵.
۱۶. مظاهری، حبیب و امیرعباس علی‌زمانی، ۱۳۹۶، «بررسی مواجهه با رنج آزادی اگزیستانسیال و راه‌های گریز از رنج آزادی از منظر اروین یالوم و مولانا»، *جستارهای فلسفه دین*، شماره ۱۳، ص ۸۹-۱۰۷.
۱۷. یالوم، اروین، ۱۳۸۵، *هنر درمان*، ترجمه سپیده حبیب با مقدمه کیومرث فرد، تهران، کاروان.
۱۸. _____، ۱۳۸۸، *خیره به خورشید؛ غلبه بر هراس از مرگ*، ترجمه مهدی غبرایی، مشهد، نیکو نشر.
۱۹. _____، ۱۳۹۱، *روان‌درمانی اگزیستانسیال*، چاپ سوم، ترجمه سپیده حبیب، تهران، نشر نی.
۲۰. _____، ۱۳۹۲، *مامان و معنی زندگی؛ داستان‌های روان‌درمانی*، ترجمه سپیده حبیب، تهران، نشر قطره.

۲۱. _____، ۱۳۹۶، *یالوم خوانان؛ روان‌درمانی وجودی*، ترجمه حسین کاظمی یزدی، تهران، پندار تابان.

۲۲. یوسف ثانی، سیدمحمد و بنفشه رضایی نیارکی، ۱۳۹۹، *آزادی اکزیستانسیال از منظر اروین یالوم و عین‌القضات*

همدانی، پژوهش‌های عرفانی، شماره ۶، ص ۱۱۱۷-۱۳۲.

23. Griag, William, 2000, "The Absurdity of life without God" in: *Kemke*, chap.4, University of Colorado.

مقایسه افعال خارق عادت نفس از دیدگاه مولوی و صدر المتألهین

محمدرسول احمدی*

چکیده

افعال خارق عادت، افعالی هستند که برخلاف روش رایج طبیعت و خارج از نظم علل و معلول‌های طبیعی انجام می‌پذیرند و علل تحقق آن‌ها برای انسان ناشناخته و غیرقابل دسترسی است. این پژوهش به دنبال آن است که افعال خارق عادت را از دیدگاه مولوی و صدر المتألهین بررسی کرده و نقاط اشتراک و تفاوت این دو دیدگاه را در این باره روشن سازد. یافته‌های پژوهش نشان داد که صدور افعال خارق عادت توسط انسان از دیدگاه هر دو اندیشمند یادشده، اولاً ممکن است و ثانیاً تحقق یافته است. نفس انسان با ریاضت و کاستن از اشتغال و تعلق به طبیعت، می‌تواند به توانمندی‌های فراطبیعی دست یابد. اما تفاوت دیدگاه آنان این است که از نگاه مولوی، در همه افعال و آثار، خداوند یگانه مؤثر و فاعل است؛ جز اینکه فاعلیت او در افعال طبیعی در پرده اسباب ظاهری پنهان گشته و در افعال خارق عادت آشکار می‌شود. اما از دیدگاه صدر المتألهین افعال خارق عادت برحسب مراتب سه‌گانه انسان طبقه‌بندی می‌شود و انسان می‌تواند با سیر اشتدادی و وجودی به کمالات فراطبیعی دست یابد. ازسوی دیگر، بعضی از افعال خارق عادت، مطلق، نامحدود و غیرقابل معارضه‌اند و بعضی از آن‌ها محدود و قابل معارضه‌اند.

واژگان کلیدی: خارق عادت، معجزه، کرامت، مولوی، صدر المتألهین.

*. دانش آموخته دوره دکترای فلسفه اسلامی، مجتمع آموزشی عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعة المصطفی العالمیة

ahmadimrasoul@gmail.com

 orcid.org/0009-0009-1275-6415

مقدمه

افعال خارق عادت به افعالی گفته می‌شود که برخلاف رویه و سنت طبیعت و برخلاف نظم علل و معلول‌های طبیعی انجام می‌پذیرند. علل این‌گونه افعال، فراطبیعی و فراحسی بوده و چگونگی انجام آن برای عموم مردم ناشناخته است.

بحث چستی افعال خارق عادت و چگونگی انجام آن‌ها در متون دینی و تاریخی مانند قرآن کریم و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام و بعضی آثار کلامی، فلسفی و عرفانی، همچون آثار عرفانی و فلسفی مولانا جلال‌الدین بلخی و محمدبن ابراهیم شیرازی بحث شده است.

هدف این مقاله بررسی و مقایسه اندیشه عرفانی مولوی به‌عنوان یکی از عرفا و شعرای برجسته و صدرالمآلهین شیرازی به‌عنوان حکیم و فیلسوفی ممتاز، درباره افعال خارق عادت نفس است. این مسئله تاکنون به‌صورت تطبیقی مورد بحث و پژوهش قرار نگرفته است و ازاین‌نظر، موضوعی جدید به‌شمار می‌آید. بنابراین سؤال پژوهش این است که افعال خارق عادت در اندیشه فلسفی مولوی و صدرالمآلهین چگونه تبیین می‌شود و چه تفاوتی میان دیدگاه آن‌ها وجود دارد؟ این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

مفهوم خارق العاده

واژه خارق العاده (supernatural) از واژه خرق گرفته‌شده که به‌معنای شکافتن و پاره کردن است (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۵۳). خرق عادت یعنی فعلی که برخلاف عادت و به‌صورت ناگهانی اتفاق می‌افتد. ازاین‌رو، خارق العاده به اموری گفته می‌شود که رخ دادن آن‌ها به‌طور عادی امکان‌پذیر نبوده و محال به‌نظر می‌رسند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۲۹۵). همچنین در زبان رایج بر کسی که بسیار بخشنده باشد نیز خارق گفته می‌شود و «خارقُ الطبیعة» یعنی خارق العاده و شگفت‌انگیز (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲). افعال خارق العاده برپایه این معنا، هم شامل افعال خارق عادت حقیقی و واقعی می‌شوند، مانند معجزات و کرامات و هم شامل افعال شگفت‌انگیزی که از راه طبیعی و تدابیر علمی انجام می‌گیرند، مانند حرکات نمایشی ورزشکاران در یک برنامه تفریحی و... درحالی‌که این‌گونه افعال در اصطلاح کلامی و فلسفی و عرفانی، افعال خارق العاده به‌شمار نمی‌آیند.

اما در اصطلاح فلسفی و عرفانی باتوجه به مطالب بالا، خارق عادت این‌گونه تعریف شده است: آنچه خلاف سنت طبیعت است یا امری که برخلاف نظم طبیعت و نظام علل و معلول‌ها باشد (سجادی،

۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۸۱) یا افعالی که برخلاف سنت و نظم طبیعت و برخلاف نظم علل و معلول‌های طبیعی به وجود می‌آیند. به عبارت دیگر به افعالی خارق العاده گفته می‌شود که از طریق علل و اسباب طبیعی انجام نمی‌شوند. بنابراین افعال خارق عادت برخلاف نظام مطلق علت و معلول نیستند، بلکه برخلاف نظام علی و معلولی طبیعی هستند. از این رو، علت‌های فراحسی و فراطبیعی نفی نشده است. اگر در این تعریف، از عبارت «برخلاف نظام علت و معلول» استفاده شده، منظور علت و معلول طبیعی است. درحالی که در نظام عالم هستی هیچ افعالی بدون علت تحقق نمی‌یابند، چه افعال خارق العاده باشد و چه غیر آن؛ تنها تفاوتشان در علل طبیعی و فراطبیعی است. در افعال عادی، علت‌ها برای انسان معلوم و روشن است؛ ولی در افعال خارق العاده، علت‌ها فراطبیعی و فراحسی‌اند و از طریق غیر مجرای طبیعی انجام می‌پذیرند و علت آن‌ها هم برای انسان ناشناخته و غیرقابل دسترسی است. به همین جهت، افعال خارق عادت به شکلی انجام می‌پذیرند که گویا این گونه افعال برخلاف نظام علی و معلولی در عالم هستی تحقق پیدا کرده‌اند و درحقیقت چنین نیستند، مانند معجزه‌های انبیای الهی که علت‌های آن برای ما روشن نیست و کسی نمی‌تواند به آن علت‌ها دسترسی پیدا کند.

در علم کلام نیز افعال خارق العاده براساس تعریف یادشده تحلیل می‌شود؛ ولی رویکرد متکلمان به افعال خارق العاده تبیین علی و معلولی نیست؛ چون متکلمان علت و معلول مصطلح فلسفی را نمی‌پذیرند و افعال خارق عادت مانند معجزه را معلول علتی نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را ناشی از فاعلیت الهی می‌دانند؛ به همین جهت آنان به آثار و کارکرد افعال خارق العاده توجه می‌کنند.

انواع افعال خارق عادت

اکنون باید به صورت گذرا به انواع و گونه‌های مختلف افعال خارق عادت اشاره شود؛ اما تبیین همه این افعال به صورت جامع و کامل از گنجایش این پژوهش خارج است.

انواع افعال خارق عادت را به یک اعتبار می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: اگر افعال خارق العاده از فرد مسلمان صادر شود و همراه کمال و عرفان باشد، به آن «معونت» گفته می‌شود؛ اگر همراه کمال و عرفان نباشد، سه حالت دارد، یا این انجام این افعال همراه با ادعای نبوت است که به آن «معجزه» گفته می‌شود و یا پیش از ادعای نبوت است که به آن «ارهاص» گفته می‌شود و چنانچه این انجام این افعال بعد از ادعای نبوت صورت گرفته باشد، «کرامت» نامیده می‌شود. اما اگر این افعال به دست فرد کافر انجام شود، چنانچه موافق ادعای وی باشد، «استدراج» و اگر مخالف ادعایش باشد، «اهانت» نام دارد.

(تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷۳۰). البته کرامت اختصاص به پیامبران الهی ندارد و شامل امامان معصوم علیهم السلام و سایر اولیای الهی و برخی عالمان، عارفان حکیمان و مؤمنان نیز می‌شود. صدرالمتألهین معتقد است خرق عادت از غیر ولی هم صادر می‌شود. او افعال خارق عادت را به اقسام گوناگونی تقسیم می‌کند و معجزه را مخصوص پیامبران می‌داند که در کنار ادعای نبوت و همراه با تحدی است، ولی کرامت را ویژه پیامبران نمی‌داند؛ زیرا کرامت همراه با ادعای نبوت و تحدی نیست. وی در این باره می‌گوید: «لیس عندنا من شرط الولاية ظهور الکرامة و خوارق العادة و ربما يظهر خرق العادة من غیر الولی أیضاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۸۸). در اینجا نخست افعال خارق عادت از دیدگاه مولوی و بعد ملاصدرا بررسی می‌شود و سپس نوبت به ارزیابی و نتیجه‌گیری می‌رسد.

افعال خارق‌العاده از دیدگاه مولوی

مولوی صدور افعال خارق عادت را امری مسلم می‌داند و آن‌ها را به معجزه و غیرمعجزه تقسیم می‌کند و صدور معجزه را ویژه پیامبران الهی می‌داند (مولوی، ۱۳۷۵، ب، دفتر پنجم، بیت ۱۵۴۴-۱۵۴۶)؛ ولی صدور کرامت را از همه پیامبران و اولیای الهی ممکن می‌داند (همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۰۲). اما در اندیشه مولوی، افعال خارق عادت از نفس انسان سر می‌زند، نه از جسم او. اگرچه مولوی انسان را دارای دو ساحت جسمی و روحی می‌داند، ولی حقیقت آدمی را به روح وی نسبت می‌دهد (همان، دفتر اول، بیت ۸). به همین جهت مولوی منشأ افعال خارق عادت را در نفس و روح انسان به عنوان یک سبب امکانی در تجلیات الهی نسبت می‌دهد، اما معتقد است که علت اصلی معجزه و کرامت از طریق عنایت الهی است که برای انسان کامل و پاک و مقدس اعطا می‌شود؛ چون انسان تجلی و مظهر اوصاف آیات خداوند و مظهر قدرت و جامع اسما و صفات اوست (همان، دفتر ششم، بیت ۳۱۳۸-۳۱۳۹) که در این صورت معجزه و کرامت الهی در دست پیامبران، موجب هدایت بشر می‌شود. انسان با کشف و شهود اسما و صفات الهی به عالی‌ترین مرتبه کمال و معرفت می‌رسد و به اسرار و اسباب عالم غیب و شهادت آگاه می‌شود و به مقام قرب و فنای الهی می‌رسد و این فیوضات الهی را دم‌به‌دم مشاهده می‌کند؛ زیرا «انسان اسطرلاب حق است، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود، تجلی حق و جمال بی‌چون را دم‌به‌دم و لمح به لمح مشاهده می‌کند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد» (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۲). از این رو، سجود و کرنش ملائک در مقام

شامخ انسان کامل، پرده از یک واقعیت هستی برمی‌دارد که اوج درجه متعالی انسان کامل را در چینش نظام هستی مشخص و معرفی می‌کند؛ لذا مولوی معتقد است که قدرت انسان از طریق معرفت و آگاهی براساس عقل کلی به‌دست می‌آید چنان‌که می‌گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون	هرکه را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه ز آن رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کاو منزّه شد ز حس مشترک
و ز ملک جان خداوندان دل	باشد افزون تو تحریر را بهل
ز آن سبب آدم بود مسجودشان	جان او افزون‌تر است از بودشان
ور نه بهتر را سجود دون‌تری	امر کردن هیچ نبود در خوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار	که گلی سجده کند در پیش خار
جان چو افزون شد گذشت از انتها	شد مطیعش جان جمله چیزها

(همو، ۱۳۷۵، ب، دفتر دوم، بیت ۳۳۲۶-۳۳۳۳).

جان و نفس انسان، چیزی نیست جز علم و آگاهی و کمالات معنوی که از طریق تجربه‌های اخلاقی و معنوی کسب می‌کند. در نتیجه کسی که دارای کمال و آگاهی بیشتر باشد، روح و جان او نیز کامل‌تر خواهد بود. روح انسان، کامل‌تر و قوی‌تر از روح حیوانات است؛ زیرا علم و معرفت و آگاهی و کمال روح انسانی از روح حیوانی بیشتر است. روح فرشتگان از روح انسان عادی کامل‌تر و فزون‌تر است؛ زیرا فرشتگان از حس مشترک بین انسان و حیوان پاک و منزّه‌اند. اما روح انسان کامل، از فرشتگان نیز کامل‌تر و قوی‌تر است. به‌همین دلیل روح انسانی مورد سجود فرشتگان قرار گرفته است؛ چون سجده کردن کامل‌تر در برابر کوچک‌تر بی‌معناست و همیشه سرفروذ آوردن، در برابر عظمت و بزرگی است. طبق اقتضای لطف و عدالت الهی، گُل نباید در برابر خار سجده کند. البته انسان می‌تواند با عبادت و ریاضت پیوسته در حال شکوفایی، رشد و ترقی باشد و این ظرفیت را دارد که از مقام فرشتگان بالاتر رود؛ ولی فرشتگان اگرچه مجردند، رشد و تکامل ندارند.

انسان به‌دلیل همین مرتبه و جایگاهش، هرگاه روحش کامل‌تر و قوی‌تر شود و به کمال بی‌نهایت برسد، بقیه موجودات فرمان‌بردار او می‌شوند و انسان در آن‌ها به‌گونه‌ای تصرف می‌کند که موجب خرق عادت می‌شود. از این آیات مولوی استفاده می‌شود که علم و معرفت انسان از عقل جزئی و عقل نظری آغاز شده، تا به مرتبه عقل کلی و عقل شهودی می‌رسد. هنگامی که انسان با عقل کلی متحد شود،

می‌تواند به اسرار عالم غیب آگاه شود و توانایی بر انجام افعال خارق عادت پیدا کند. در ایات مولوی منظور از عقل شهودی، ادراک و مشاهده بالاترین حقایق کلی است که متصل به مبادی عالیه است و آن حقایق را مشاهده می‌کند. به‌هرحال انسان در سیر صعودی، پله‌پله به مرتبه عقل کلی می‌رسد که بالاترین مرتبه از کمال و معرفت است و او در این باره می‌گوید:

عقل جزوی گاه چیره گه نگون عقل کلی ایمن از ریب المنون

(همان، دفتر سوم، بیت ۱۱۴۵)

عقل جزئی در حال تغییر و تحول است. گاهی غالب و گاهی مغلوب می‌شود؛ پس همراه با خطا و اشتباه است؛ ولی عقل کلی از هرگونه خطا و اشتباه مصون است. منظور از عقل جزئی همان عقل بحثی است، ولی منظور از عقل کلی، عقل شهودی و عقل نوری است. مراد از عقل کلی، عقل نوری و عقل شهودی، درک بالاترین مرتبه حقایق و مشاهده حقایق هستی است که به سبب اتصال به مبادی عالیه، حقایق را بی‌پرده درک و مشاهده می‌کند. گاهی از آن به عقل نوری، گاهی به عقل کلی و عقل شهودی تعبیر می‌شود. مولوی در این باره می‌گوید:

مر ترا عقل است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود

(همان، دفتر اول، بیت ۲۰۵۲-۲۰۵۳)

مولوی در این ایات، اشاره به شیوه سیر تکاملی انسان دارد. او می‌گوید: اگر انسان به عالی‌ترین کمال برسد، باید از عقل جزئی عبور کند و به عقل کلی برسد. وی می‌گوید تا در درون انسان عقل جزئی باشد، نمی‌تواند به تکامل برسد؛ زیرا عقل جزئی همراه با خطا و اشتباه است. پس برای سیر تکامل، باید شخصی را به‌عنوان سالک و مرشد پیدا کند که عقلی کلی داشته باشد تا بتواند انسان را برای رسیدن به کمال عالیه راهنمایی و کمک کند. از این رو می‌گوید: عقل جزئی تو از عقل کل او کلی شود، اگر عقل کل بر نفس انسان چیره گردد، مانع سرکشی می‌شود. مولوی گاهی از اتصال نفس به مبادی عالیه، به اتحاد عالم و معلوم تعبیر می‌کند؛ زیرا نفس انسان از این راه به عالی‌ترین مرتبه کمال و معرفت می‌رسد که قدرت بر ایجاد افعال خارق عادت پیدا می‌کند. او در این باره می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه‌ی تو گلشنی و بر بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی

(همان، دفتر دوم، بیت ۲۷۷-۲۷۸)

هویت و وجود واقعی نفس انسان، به علم و معرفت و کمال او بستگی دارد. اگر کمال درونش گُل باشد انسان وجودش گُل است و اگر درونش خار باشد وجودش گلخن است. این ابیات به اتحاد عاقل و معقول اشاره دارد.

البته این قدرتمندی انسان کامل در ایجاد افعال خارق عادت و به‌ویژه درباره معجزه و کرامات، به اذن الهی شکل می‌گیرد؛ زیرا اختیار انسان به‌صورت مطلق نیست، بلکه امری نسبی است که با اذن خداوند می‌تواند چنین تصرفی در عالم داشته باشد. مولوی معتقد است که نفس انسان کامل در اثر کسب کمالات به مقام فنا رسیده است و صلاحیت دریافت معجزات و کرامات الهی را دارا شده است. نفس ناطقه نمی‌تواند به مقام فنا برسد، مگر اینکه پرستش و ریاضت‌های عبادی و معرفتی را طی کرده باشد. انسان براساس همین سیر سلوک معرفتی، منازل و مراتب سلوکی را یکی پس از دیگری سپری می‌کند تا به مقام فنای فی‌الله می‌رسد. از این‌روست که نفس ناطقه انسان منشأ ایجاد افعال خارق عادت می‌شود. او در این باره می‌گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چيست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی

(همان، دفتر ششم، بیت ۲۳۲-۲۳۳)

هیچ‌کسی را به درگاه عظمت الهی راه نیست، مگر اینکه به بارگاه کبریا او فانی شود. نیستی، معراج و نردبان آسمان است. نیستی، مذهب و آیین عاشقان است. اگر نفس ناطقه انسان به این مقام برسد، به اوج قدرت و قوت می‌رسد. البته قدرت و توانایی بر انجام افعال خارق عادت، هدف غایی انسان نیست، همان‌طوری که قدرت انسان بر افعال عادی کمال غایی انسان شمرده نمی‌شود. هدف مهم انسان، از رسیدن به کمال و معرفت، قرب الهی است که سعادت ابدی در آن نهفته است.

ازسوی دیگر در اندیشه مولوی، خداوند متعال در همه افعال و آثار خود یگانه مؤثر و فاعل است، جز اینکه فاعلیت او در افعال طبیعی در پرده اسباب ظاهری، پنهان گشته است؛ ولی در افعال خارق عادت این سببیت ظاهر و آشکار می‌شود؛ از این‌رو، خداوند سبب‌سازی می‌کند و افعال و کارهایش را از طریق اسباب و مسببات طبیعی انجام می‌دهد و گاهی سبب‌سوزی می‌کند، افعال و کارهایش را از طریق اسباب و مسببات فراطبیعی و فراحسی انجام می‌دهد که به آن افعال خارق عادت گفته می‌شود. مولوی در این باره می‌گوید:

از سبب سوزیش من سودایی‌ام در خیالاتش چو سوفسطایی‌ام

(همان، دفتر اول، بیت ۵۴۸)

من از سبب‌سوزی خداوند متعال دچار حیرت و تعجب شده‌ام که بعضی افعال را از مجاری غیرطبیعی به ظهور می‌رساند و آشکار می‌کند و از خیالاتش دچار شک و تردید (سوفسطایی) شده‌ام؛ زیرا وقتی انسان عارف، فعل خداوند را مستقیم مشاهده می‌کند، اسباب و مسببات ظهورات و تجلیات او را خیالی بیش نمی‌بیند. کریم زمانی در این باره می‌گوید:

خداوند که مسبب‌الاسباب است گاه علل و اسباب طبیعی را از کار می‌اندازد و فعلی غیر معتاد را به ظهور می‌رساند، نظیر معجزه که نوعی سبب‌سوزی و خرق عادت طبیعی است. این افعال ظاهراً متناقض، آدمی را از جزمیت در داوری امور جاریه دور می‌کند. بنابراین همان‌گونه که بعضی از شکاکان سوفسطایی، حقیقت وجودی حسیات و بدیهیات را منکرند. عارف نیز که فعل بی‌واسطه الهی را مشاهده می‌کند و جز خدا هیچ نمی‌بیند، تمامی سبب‌ها را خیالاتی می‌پندارد که خدا آفریده است (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۰۸).

در نتیجه تنها موجود مطلق و فاعل علی‌الاطلاق خداوند متعال است؛ اما گاهی سبب‌سازی کرده و اراده می‌کند که افعال از مجاری اسباب و مسببات طبیعی انجام‌پذیرند، مانند افعال عادی و معمولی انسان که از مجرای اسباب و مسببات طبیعی صورت می‌گیرد. گاهی خداوند متعال سبب‌سوزی می‌کند که بعضی افعال از طریق اسباب و مسببات فراطبیعی و فراحسی انجام‌پذیرد، مانند افعال خارق عادت که برای انسان‌ها، ناشناخته و غیرقابل دسترسی است.

مولوی معجزات و کرامات پیامبران و اولیای الهی را از نوع خارق عادت می‌داند که از طریق اسباب و مسببات فراطبیعی و فراحسی انجام می‌پذیرند:

بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه	باز کرده خرق عادت معجزه
صد هزاران معجزات انبیا	کان نگنجد در ضمیر و عقل ما

(مولوی، ۱۳۷۵، ب، دفتر پنجم، بیت ۱۵۴۴-۱۵۴۶)

مولوی تغییرات و تحولات عادی نظم جهان هستی را به سنت و تغییرات غیرعادی و افعال خارق عادت را به خارق سنت تعبیر کرده است. البته باید توجه داشت که همه رخدادها جهان هستی، براساس نظم دقیق و همراه با اسباب و مسببات است، اگرچه علت و سبب بعضی از اتفاقات و رخدادها برای اکثر افراد انسان مخفی است که در این عالم برخلاف رویه و سنت عادی شمرده می‌شود. علت آن، نداشتن علم و آگاهی اکثر انسان‌ها بر علت و سبب حقیقی آن است؛ وگرنه نظم این عالم از طریق خداوند،

همچنان در حال فیضان و به‌صورت دقیق، ساری و جاری است. از این‌روست که اصلی‌ترین علت و سبب در ایجاد معجزه، خداوند است؛ اما نقش نفس ناطقه در ایجاد فعل اعجاز، علت معده آن است؛ لذا از دیدگاه مولوی در نظام عالم هستی، جبر مطلق معنا ندارد؛ بلکه او قائل به اختیار است و می‌گوید:

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(همان، بیت ۳۰۲۴)

چنان‌که در ابیات پیشین آمده است: هزاران معجزات پیامبران ازسوی خداوند است؛ زیرا این معجزات در قلب و عقل ما نمی‌گنجد؛ بلکه قابلیت و ظرفیت بالاتری لازم است و این قابلیت و ظرفیت در ضمیر و قلب و عقل پیامبران الهی وجود دارد. بنابراین محل این معجزات باید قلب و عقل پیامبران الهی باشد.

مولوی در جای دیگر، علت اعطای معجزه را تحدی و مبارزه‌طلبی دانسته و از آن تعبیر به امتحان دشمنان پیامبران الهی می‌کند؛ زیرا همواره در عصر پیامبران، گروهی در جامعه بودند که از اطاعت آن‌ها سرپیچی کرده و برای پذیرش دعوت آن‌ها، بهانه می‌تراشیدند و معجزه می‌خواستند. وی می‌گوید:

انبیاء را امتحان کرده عادات تا شده ظاهر از ایشان معجزات
جان جمله معجزات این است خود کو بیخشد مرده را جان ابد

(همان، دفتر چهارم، بیت ۳۱۰-۳۱۱)

در اندیشه مولوی منشأ افعال خارق عادت را باید در درون نفس انسان جستجو کرد که کامل‌ترین مظهر آن، نفس پیامبران الهی است. او در این باره می‌گوید:

کار و بار انبیا و مرسلون هست از افلاک و اخترها برون
تو برون رو هم ز افلاک و دوار و آن‌گهان نظاره کن آن کار و بار

(همان، دفتر ششم، بیت ۳۴۴۷-۳۴۴۸)

درجه و مرتبه افعال و عملکرد پیامبران و رسولان الهی، از افلاک و آسمان‌ها و ستارگان بالاتر و برتر است. وقتی انسان از این چرخ آسمان‌ها و ستارگان بالاتر رود، عظمت و جلال و جمال جایگاه پیامبران الهی را تماشا می‌کند. از مفهوم این ابیات فهمیده می‌شود که نفس ناطقه پیامبران الهی، به‌مراتب بالاتر از سایر انسان‌هاست؛ زیرا در فطرت و درون نفس پیامبران، اسرار و رازهایی نهفته است که ممکن است در درون انسان‌های پایین‌تر وجود نداشته باشد و اگر وجود داشته باشد، در حد و مرتبه پیامبران الهی نیست. پس منشأ افعال خارق عادت که در درون پیامبران الهی وجود دارد، نسبت به

افراد عادی به مراتب عالی‌تر است.
مولوی در مثنوی و سایر آثارش، انواع افعال خارق عادت را ذکر کرده است که از جمله آن‌ها معجزات و کرامات پیامبران و اولیای الهی‌اند.

افعال خارق عادت از دیدگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا انسان را دارای دو ساحت جسمی و روحی می‌داند و معتقد است انسان براساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی، در حال رشد و شکوفایی است. هنگامی که انسان با کسب کمال به درجه عقلی برسد و با عقل فعال متحد شود، نفس انسان به مبادی عالی‌ه متصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۹۵) و قدرت بر انجام افعال خارق عادت پیدا می‌کند؛ زیرا شأن نفس انسان ایجاب می‌کند که با اتحاد به عقل فعال به اندازه ظرفیت وجودی خود جمیع حقایق را درک کند (همان، ج ۳، ص ۳۳۸). کسب کمال با دو بال عقل عملی و نظری برای انسان مقدور است. عقل نظری دارای مراتب زیر است:

الف) عقل هیولانی؛ عقل در این مرتبه قوه محض است و آمادگی پذیرش هر نوع ادراک را دارد؛ ولی از هر نوع صور ادراکی بالفعل خالی است (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲).

ب) عقل بالملکه؛ در این مرتبه، عقل از طریق تصور و تصدیق بدیهیات به کشف مجهولات خود می‌پردازد (همو، بی‌تا، ص ۲۴۲).

ج) عقل بالفعل؛ نفس انسان با تأمل در مرتبه عقل بالملکه و همراه با تأییدات الهی به مرتبه‌ای از کمالات دست می‌یابد که حیات عقلی او به فعلیت می‌رسد و هرگاه اراده کند، بدون نیاز به تفکر و اندیشه، معقولات کسب‌شده را به شکل بالفعل مشاهده و درک می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵-۲۰۶).

د) عقل مستفاد؛ همان‌گونه که نفس در مرتبه عقل بالفعل، معقولات را بدون نیاز به امر دیگری درک و مشاهده می‌کرد، در مرتبه عقل مستفاد به مرتبه بالاتر به کمک عقل فعال، معقولات را مشاهده می‌کند. درحقیقت عقل مستفاد همان عقل بالفعلی است که معقولات را با اتصال به عقل کلی و عقل فعال مشاهده می‌کند. از آنجا که عقل مستفاد از مافوق خود برای مشاهده معقولات استفاده می‌کند، عقل مستفاد نامیده می‌شود (همان، ص ۲۰۷-۲۰۸).

کمال قوه عقل عملی عبارت‌اند از:

الف) تهذیب ظاهر؛ یعنی انسان براساس دستورات شرعی عمل کرده و به کمالات می‌رسد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵).

ب) تهذیب باطن؛ یعنی نفس انسان، به سبب تهذیب قلب و تطهیر باطن، خود را از ملکات ردیه و اخلاق دنیه دور می‌کند (همان) تا مانع اتصال به مبادی عالیه نشود.

ج) آراستن باطن به صفات و ملکات حسنه؛

د) فنای فی‌الله؛ یعنی انسان با مشاهده کمال مطلق الهی، خود را در او مستغرق می‌داند و همه کمالات را افاضه از فیض وجود او می‌داند (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷).

با توجه به مطالب گفته شده، ملاصدرا افعال خارق عادات را به سه نوع عقلی، خیالی و حسی دسته‌بندی می‌کند.

۱. افعال خارق عادت عقلی

قوه تعقل چنانچه به کمال برسد، می‌تواند موجب افعال خارق عادت در انسان شود. کمال قوه تعقل در انسان، اتصال به ملاً اعلا و مشاهده ملائکه مقرب است؛ یعنی در کمال قوه تعقل، نفس ناطقه انسان در جهت قوه نظری از حیث صفا و درخشش به عالی‌ترین مرتبه وجود می‌رسد که شباهت کامل به روح اعظم پیدا می‌کند. در نتیجه این اتصال، علم الهی بدون آموزش بشری، ازسوی خداوند متعال برای نفس ناطقه انسان به صورت علم لدنی افاضه می‌شود و نور این عقل به سبب نور عقل فعال منور می‌شود. به همین جهت نفس ناطقه انسان بدون تأمل و تفکر به سبب علم لدنی، به کوتاه‌ترین زمان ممکن، اموری را که اراده می‌کند، انجام می‌دهد؛ زیرا نفس ناطقه انسان بر اثر قوه عقلی، ظرفیت و استعداد سیر صعودی به کمال عالیه را دارد. هنگامی که نفس انسان بر اثر عبادت و ریاضت و یا امور دیگری مانند علم لدنی به بالاترین مرتبه ادراک عقلی یا عقل کلی برسد یا به کمال قوه تعقل برسد، در این صورت به مبادی عالیه متصل می‌شود و این اتصال سبب می‌شود که انسان قدرت عقلی و علمی بر اسباب و علل افعال مختلف، از جمله افعال خارق عادت پیدا کند و آن را انجام دهد. ممکن است گاهی از آن به علمی لدنی تعبیر شود؛ به این معنا که انسان گاهی از کوتاه‌ترین راه به این علم دست می‌یابد و بر بعضی از امور و اسباب و علل غیرطبیعی آگاه می‌شود و بر آن اسباب و علل اثر می‌گذارد؛ درحالی که علم لدنی انسان محدود است، ولی علم الهی نامحدود و مطلق است. این نوع ادراک شریف‌ترین و عالی‌ترین کمال قوه تعقل است که در نتیجه آن، نفس انسان بر افعال خارق عادت، مانند اعجاز و کرامات، قدرت پیدا می‌کند. پس افعال خارق عادت عقلی، بالاترین و کامل‌ترین نوع خوارق عادات هستند. البته نفوس از حیث درجات و مراتب حدس و اتصال به عالم نور متفاوت‌اند. بعضی نفوس بدون آموزش، در کوتاه‌ترین زمان

ممکن، به شدت اشراقات علویه به سبب قوه حدس خود، عالی‌ترین امور را ادراک و مشاهده می‌کنند و این عالی‌ترین درجه حدس است که به این نوع ادراک نفس، نفس قدسی نیز گفته می‌شود. بیشتر انسان‌ها نمی‌توانند از این راه اموری را ادراک و مشاهده کنند، مگر شمار اندکی که به سختی از راه تفکر و عبادت و ریاضت‌های مشروع، در مدت‌زمان طولانی، ممکن است اموری را ادراک و مشاهده کنند و از این راه، اتصال به عقل فعال و مبادی عالی‌ه پیدا کنند که در نتیجه آن، به بیشتر معلومات آگاهی یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲). این نوع ادراک معمولاً برای نبی و ولی ممکن است. البته نفوس انسان‌ها دارای مراتب‌اند، کسی که به بالاترین مراتب از کمال و معرفت برسد، می‌تواند به اسرار عالم غیب معرفت یابد و بر انجام افعال خارق عادت توانا شود؛ اگرچه ممکن است چنین فردی افعال خارق عادت را ایجاد نکند، ولی قدرت و توانایی‌اش را دارد. از این‌رو، معرفت در کمال قوه عقل نظری دارای درجات شدت و ضعف است که کامل‌ترین مراتب آن در نفوس انسان‌های کامل تحقق پیدا می‌کند. از این‌رو است که صدر المتألهین گاهی از آن مراتب، به کمال و نقص تعبیر می‌کند و درباره آن می‌گوید:

الموجب لخوارق العوائد هو القوة النظرية و هي أيضاً منقسمة إلى بالغة حد الكمال و ناقصة فيه و البالغة تنقسم إلى ما يحتاج إلى تعليم بشري كما هو أكثر و هم منقسمون إلى ما يتعلم سريعاً و إلى ما يتعلم بطيئاً على مراتب غير محدودة و إلى ما هو غير محتاج إلى تعليم بشري بل يفهم الإشارات الفائضة من الجنبه العالية الشريفة (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۰).

او معتقد است یکی از چیزهایی که موجب افعال خارق عادت می‌شود، قوه نظری است که به دو دسته تقسیم می‌شود. یا به حد کمال نهایی می‌رسد و یا ناقص است. قوه نظری که به حد کمال رسیده است، نیز به چند دسته تقسیم می‌شود، یا نیازمند تعلیم بشری است یا نیازمند تعلیم بشری نیست. اما قوه نظری که نیازمند تعلیم بشری است، دارای مراتب است و محدودیتی ندارد یا با سرعت انجام می‌شود و یا به بطء و کندی؛ بستگی به ظرفیت و استعداد فردی انسان دارد. اما آن‌که نیازمند تعلیم بشری نیست، در این صورت علم لدنی از راه اشراقات عالی‌ه به نفس افزوده می‌شود که در این صورت، نفس با توجه به افزوده اشراقات الهی بر اسرار عالم آگاهی پیدا می‌کند و از این طریق، قدرت بر انجام افعال خارق عادت پیدا می‌کند. اما اگر کمال قوه عقل نظری به کندی انجام شود و یا از طریق راه‌های متعارف انجام شود، ولی به حد اعلای کمال و معرفت نرسد، صدور افعال خارق عادت مشکل است.

در اینجا لازم است به این نکته اشاره شود که منظور از کمال قوه عقل نظری به معنای قوت عقل بحثی نیست؛ بلکه به معنای گسترش و قوت یافتن شهود حقایق عالم غیب است که در واقع انسان با

ارتقای وجودی و اتصال به مبادی عالیه، به همه آنچه در مراتب مادون می‌گذرد، اشراف پیدا می‌کند. این‌گونه کمال قوه عقل، مخصوص خارق عادت نظری است که انسان حقایق عالم را از طریق علم لدنی ادراک و مشاهده می‌کند. از این‌رو بزرگ‌ترین و کامل‌ترین خوارق عادات، خوارق عادت نظری هستند، مانند معجزه و کرامت پیامبران و اولیای الهی.

براین اساس، قرآن کریم که یکی از معجزات جاویدان پیامبر اکرم ﷺ است، از نوع معجزه نظری بوده و از سایر معجزات مانند معجزات خیالی و حسی، عالی‌تر و کامل‌تر است. همان‌طور که عالم عقل کامل‌ترین و بالاترین مراتب عالم هستی است و از عالم خیال و عالم حس به مراتب بالاتر و کامل‌تر است، قرآن که معجزه نظری است نیز کامل‌ترین و عالی‌ترین معجزه است. صدر المتألهین در این باره می‌گوید:

كان أعظم معجزات نبينا ﷺ، القرآن، وهو مشتمل على المعارف الإلهية وحقائق المبدأ و المعاد، على وجه عجز عن دركها إلا الأقلين من العلماء الراسخين من أمته، وفيه الإخبار عن المغيبات و الأفعال الخارقة للعادات، إلا أن نفسه من المعجزات العقلية التي كلت أذهان العقلاء عن دركها و خرس ألسن الفصحاء عن وصفها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۸۳).

به‌همین دلیل، قرآن کریم عالی‌ترین معجزه‌ای است که برای انسان از طرف خداوند متعال فرستاده شده است که بالاتر از آن، معجزه دیگری قابل تصور نیست. به تعبیر دیگر، قرآن یکی از معجزات جاویدان است که دارای انواع جلوه‌های اعجاز است و کامل‌ترین و عالی‌ترین جلوه‌های اعجاز آن، جهت عقلی آن است؛ زیرا قرآن در بهترین اسلوب، عالی‌ترین معارف و علوم و حیانی را سازمان‌دهی کرده است. همچنین قرآن کریم از نظر محتوا دارای بالاترین معارف الهی است و دارای هماهنگی بوده و هیچ‌گونه تعارضی در آن وجود ندارد.

۲. افعال خارق عادت تخیلی

یکی دیگر از چیزهایی که موجب خارق عادت می‌شود، قوه تخیل است که به کمال رسیده باشد. کمال قوه متخیله انسان، مشاهده کردن اشباح مثالی و خبر دادن از امور غیبی جزئی است؛ زیرا نفس انسان در این مرتبه، از بعضی اخبار جزئی گذشته و از حال و آینده خبر می‌دهد. نفس انسان در قوه متخیله خود، عالم غیب را در بیداری مشاهده می‌کند و برای او صور مثالی غیبی شبیه‌سازی می‌شود و صداها و امور حسی را از ملکوت اوسط (عالم مثال) و غیر آن می‌شنود. از این طریق، ملائکه حامل وحی را مشاهده می‌کند و کلام منظوم را از جانب خداوند می‌شنود و کلام مکتوبی را از جانب خداوند متعال

به صورت صحیفه از ملائکه اخذ می کند. چنین قوه متخیله ای مربوط به نبی می شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲)؛ زیرا غیرنبی نمی تواند از سوی خداوند کلام منظوم را بشنود و کلام مکتوب را از طریق ملائکه وحی دریافت کند. به همین جهت، عالی ترین قوه تخیل مخصوص نبی است. اما سطح پایین تر آن در غیرنبی نیز یافت می شود.

صدرالمتألهین در این باره می گوید: «الموجب لخوارق المعهودات هي القوة المتخیلة و هي منقسمة إلى قوة عاصية و إلى قوة عاجزة مطیعة على مراتب غير محصورة و...» (همان)؛ یعنی قوه متخیله نیز به قوه عاصی، مطیع و متوسط بین آن دو، تقسیم می شود.

نخست اینکه قوه عاصی برای عوام است که گاهی صورت قبايح محسوسات فانیه، به جای صورت حسنه معقولات باقیه نشان داده می شود، مانند قول خداوند متعال که می فرماید: «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» (فاطر، ۸). آیا کسانی که عمل زشت و ناشایست خود را زیبا می بینند، با کسانی که عمل خوب و بد را به درستی تشخیص می دهند، مساوی و برابرند. این آیه در مورد اعمال کافران و بدکارانی است که برای توجیه اعمال زشتشان از قوه متخیله استفاده می کند.

صورت دوم قوه متخیله که واقعیت و حقیقت صور را آن گونه که هست مشاهده می کند، مانند تصور کردن سوانح امور غیبی را که برای انسان متمثل می شود، مانند پیامبر اکرم ﷺ که امور غیبی را بدون اشتباه مشاهده می کرد و تمائیل اخروی را بدون خلط و آمیزش و زینت، درک می کرد؛ حتی به جایی رسیده بود که شیطان تسلیم او شده بود؛ چنان که پیامبر اکرم ﷺ در حدیثی می فرماید: «أَسْلَمَ شَيْطَانِي عَلَى يَدِي وَأَعَانَنِي اللَّهُ عَلَيْهِ» (علوی عاملی، ۱۳۸۵، ص ۶۷)؛ یعنی شیطانم به دست خودم مسلمان شد و خداوند یاری ام کرد تا بر او چیره شوم. پس نفس پیامبر ﷺ مطیع الهی است و این نوع قوه متخیله برای انبیاء است.

سوم نفسی که بین دو نفس عاصی و مطیع است، مانند قوه متخیله نفوس اولیای الهی و عرفای ربانی که نسبت به انسان های معمولی بالاترند و نسبت به انبیای الهی پایین تر (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۷۳).

۳. افعال خارق عادت حسی

یکی از چیزهایی که موجب افعال خارق عادت می شود کمال قوه حسی است. کمال قوه حسی، عبارت است از قوه و قدرت بسیار مؤثری در ذات نفس، از جانب جزء عملی و همراه با قوای تحریکیه نفس که قادر بر تأثیرگذاری هیولای عالم است. این نوع نفس در عالم به شکلی تصرف می کند که موجب افعال خارق عادت

می‌شود؛ به همین جهت این نوع نفس می‌تواند صورتی را از ماده‌ای جدا کند و صورتی را به ماده دیگری بیوشاند. برای نمونه: هوا را تبدیل به ابر کند که سبب باران شود و بیماری بی‌درمان را شفا دهد و عصبی را تبدیل به اژدها کند و سبب ایجاد طوفان و زلزله شود؛ از این جهت در عالم به شکلی تصرف می‌کند که گویا عالم بدن اوست. این تصرف به شکلی انجام می‌شود که موجب افعال خارق عادت می‌گردد (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۱). در جای دیگر صدر المتألهین در این باره می‌گوید: «أن النفس من سنخ الملكوت كما دریت و الملكوتیون علل بالطبع لما یجری فی عالمنا من الأكوان و الصور الحادثة فالحوادث الأرضية منقادة لها طوعاً و کرهاً فالنفس التي هی شعلة منها تؤثر مثل تأثيرها علی حسب طاقتها و...» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۶۸). به نظر صدر المتألهین نفس از سنخ عالم ملکوت است. همان طوری که ملکوتیان علت به وجود آوردن پدیده‌ها در عالم و جهان ما هستند و در آن‌ها تصرف می‌کنند و آن‌ها را مطیع خود قرار می‌دهند، نفس هم که از سنخ عالم ملکوت است، هم در بدن خود و هم در قوه‌های درونی خود تصرف می‌کند، مانند تصرف در اجزای بدن مادی خود، مانند حرکت دادن دست و پا و امثال آن‌ها، یا در امور معنوی و درونی خود تصرف می‌کند، مانند شجاعت و شهوت و غضب و محبت و دوستی و امثال آن‌ها. این نفس اگر به بالاترین اندازه کمال برسد، افزون‌تر تصرف در خودش، در دیگران نیز تصرف می‌کند و آن‌ها را به تسخیر خود درمی‌آورد و به گونه‌ای در آن‌ها تصرف می‌کند که موجب خرق عادت می‌شود. به عبارت دیگر ملکوتیان ذاتاً در سلسله پدیده‌های طبیعی‌اند، همان گونه که صدر المتألهین می‌فرماید قدرت تصرف و نفوذ نفس در اعضا و بدن، نخستین مرحله از افعال ملکوتی اوست و متناسب با اشتداد و تعالی نفس، گستره تصرفات آن وسیع‌تر می‌شود و به جایی می‌رسد که کل جهان طبیعت به منزله اعضا و جوارح او و مطیع فرمان او می‌شود. وی در جای دیگر در این باره می‌گوید: «فیستوعب سلطان تسخیرها و تدبیرها لغير بدنها بل تصیر جملة العالم الأرضی کبدنها فیتعدی نفوذ سلطنتها إلی هیولی عالم الکون و الفساد فیطیعها كما کانت مطیعة للنفوس العالیة» (همان، ص ۴۶۸)؛ یعنی این عالم به منزله بدنِ نفس انسان قرار می‌گیرد که در آن تصرف می‌کند، مانند سرد شدن آتش در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام. از این جهت که نفس از سنخ عالم ملکوت است، اگر خوب شکوفا شود و به عالی‌ترین مقام از کمالات برسد، موجب افعال خارق عادت می‌شود.

از سوی دیگر نفس در نوع تصرف خود هم دارای مراتب است. گاهی در مرتبه قوه تعقل تصرف می‌کند، مانند نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که در مرتبه قوه تعقل خود تصرف می‌کند و نفس ناطقه‌اش را به اندازه‌ای جلا می‌دهد که به روح اعظم شباهت پیدا می‌کند و موجب دریافت عالی‌ترین معجزه عقلی یعنی قرآن می‌شود. گاهی نیز در مرتبه قوه تخیل خود تصرف می‌کند و از بعضی امور غیبی آگاه می‌شوند و از

حوادث آینده خبر می‌دهد. همچنین نفس انسان می‌تواند در مرتبه قوه حسی خود تصرف کند و در امور حسی تغییر ایجاد کند، مانند تبدیل شدن عصای حضرت موسی (ع) به مار و اژدها. در نتیجه نفس انسان با داشتن صفای باطنی و کمال قوه عقلی، کمال قوه تخیلی و کمال قوه حسی، می‌تواند در عالم تصرف کند و این تصرف به گونه‌ای باشد که سبب ایجاد افعال خارق عادت شود. پیامبران الهی جمیع این امور را به عالی‌ترین مرتبه آن داشتند که از آن‌ها معجزه و کرامات بسیاری صادر می‌شد. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

فالنبي بشخصية الوجدانية كأنه ملك و فلك و ملك فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها فبروحه من الملكوت الأعلى و بنفسه من الملكوت الأوسط و بطبعه من الملكوت الأسفل فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الأسماء الإلهية و كلمات الله التامات كما قال نبينا ﷺ: أوتيت جوامع الكلم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۴).

مقایسه دو دیدگاه

در مقایسه دیدگاه مولوی و صدرالمتألهین درباره چیستی افعال خارق عادت نفس، می‌توان گفت دیدگاه آنان دارای شباهت‌های فراوانی است، اما باین حال با هم تفاوت‌هایی نیز دارد.

الف) شباهت‌ها

مولوی و ملاصدرا هر دو انسان را دارای دو ساحت جسمانی و روحانی دانسته، نفس و روح آدمی را حقیقت وی می‌دانند. ازدیدگاه این دو اندیشمند، انسان در حال تغییر و دگرگونی است و نفس انسان به واسطه کسب کمالات و معارف، به مبادی عالی‌تر متصل شده، بر اسرار و اسباب عالم ملک و ملکوت آگاه می‌شود و آنگاه قوت و توانایی انجام افعال خارق عادت را به دست می‌آورد. درباره افعال خارق عادت باید گفت اولاً قدرت بر انجام آن با موهبت الهی نیز همراه است و ثانیاً افعال خارق عادت از طریق علت‌ها و معلول‌های فراطبیعی و فراحسی انجام می‌پذیرد.

ب) تفاوت‌ها

در اندیشه مولوی یگانه مؤثر واقعی در همه افعال و آثار، خداوند است؛ با این تفاوت که فاعلیت او در افعال طبیعی در پرده اسباب ظاهری پنهان گشته، ولی در افعال خارق عادت آشکار می‌شود. همچنین

مولوی افعال خارق عادت را براساس کشف و شهود عرفانی در قالب شعر و تمثیل و داستان بیان کرده و کسب کمال و معرفت را از طریق کشف و شهود اسما و صفات الهی در زهد و عبادت و موهبت الهی می‌داند؛ زیرا انسان از این طریق بر اسرار و اسباب عالم غیب و شهادت آگاه شده و بر افعال خارق عادت، قدرت و توانایی پیدا می‌کند.

اما در اندیشه صدر المتألهین افعال خارق عادت برحسب مراتب سه‌گانه انسان طبقه‌بندی می‌شود و انسان می‌تواند با سیر اشتدادی و وجودی به لحاظ قوای عقلی یا خیالی و یا حسی به کمالات فراطبیعی برسد. از سوی دیگر او تحقق عینی افعال خارق عادت را با دستگاه منظم فلسفی تبیین کرده، کسب کمال و معرفت نفس انسان را از طریق اتصال به عقل فعال به مبادی عالییه و امداد الهی می‌داند. براین اساس، نفس انسان از این طریق به اسرار و علل عالم غیب و شهادت آگاهی یافته و بر انجام افعال خارق عادت، قدرت و توانایی پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

بررسی و مقایسه دیدگاه عرفانی و فلسفی مولوی و صدر المتألهین، به این نتیجه انجامید که وقوع و ثبوت عینی افعال خارق عادت نفس انسان، قابل اثبات است. نفس انسان با ریاضت و کاستن از اشتغال و تعلق به طبیعت و با کسب تجرد، می‌تواند به توانمندی‌های فراطبیعی دست‌یابد و افعال خارق عادت را ایجاد کند. از دیدگاه مولوی خداوند یگانه مؤثر و فاعل در همه افعال و آثار است، جز اینکه فاعلیت او در افعال طبیعی در پرده اسباب ظاهری پنهان گشته، ولی در افعال خارق عادت ظاهر می‌شود. از دیدگاه صدر المتألهین افعال خارق عادت براساس مراتب سه‌گانه انسان دسته‌بندی می‌شود و انسان با سیر اشتدادی و وجودی به کمالات فراطبیعی دست می‌یابد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بستانی، فؤاد افرایم، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی عربی فارسی*، چاپ دوم، ترجمه رضا مهیار، تهران، انتشارات اسلامی.
۳. تهانوی، محمدعلی بن علی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، زیر نظر رفیق عجم، ترجمه و تحقیق از عبدالله خالدي، جورج زیناتی و علی فرید دحروج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، *اتحاد عاقل و معقول*، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. زمانی، کریم، ۱۳۹۸، *شرح جامع مثنوی معنوی*، چاپ پنجاه و سوم، تهران، انتشارات اطلاعات.
۷. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ سوم، تهران، انتشارات کومش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تعلیقه از ملاعلی نوری، تصحیح و مقدمه از محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقات سبزواری، هادی بن مهدی و دیگران، تهران، مکتبه المصطفوی.
۱۱. _____، ۱۳۷۵، *شواهد الربوبیة*، با تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی و حاشیه ملاهادی سبزواری، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۲. _____، بی تا، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۳. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی.
۱۴. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، ۱۳۸۵، *حاشیة علی أصول الکافی*، قم، انتشارات دارالحدیث.
۱۵. مولوی، محمد، ۱۳۷۵ الف، *اسطرلاب حق؛ گزیده فيه ما فيه*، ویراستار دکتر محمدعلی موحد، تهران، انتشارات سخن.
۱۶. _____، ۱۳۷۵ ب، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، انتشارات توس.

مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی

محمدعلی اسماعیلی*

چکیده

«عقلانیت» و «معنویت» همچون دو جزء هویت‌بخش ساحت ملکوتی وجود انسانی، اندیشه انسان‌مدرن را به‌طور جدی به خود مشغول کرده است. «حکمت متعالیه» الگوی جامعی از عقلانیت و معنویت ارائه می‌کند که بسی برتر از الگوی مدرن و پسامدرن است. از رهگذر جستار پیش‌رو که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی شکل گرفته، روشن می‌شود که عقلانیت صدرایی، مؤلفه‌های عقلانیت مدرن غربی را نمی‌پذیرد؛ مؤلفه‌هایی مانند «اصالت نیازهای مادی»، «افراط در توانایی‌های ادراکی عقل بشری»، «خوش‌بینی افراطی به دانش جدید در تأمین سعادت انسان» و «انکار نقش سازنده دین در زندگی». حکمت متعالیه، با اصالت‌دهی به نیازهای روحی و نفی نسبیّت معرفتی، بر محدودیت ادراکی عقل و در نتیجه بر «عقلانیت و حیانی» (عقل منور) و «عقلانیت قدسی» پای می‌فشارد. معنویت صدرایی نیز معنویت عقلانی-و حیانی است که برخلاف معنویت‌های مدرن، با نفی درون‌گرایی، شخصی‌سازی و دنیوی‌سازی معنویت، بر معنویت جامع عقلانی تأکید دارد.

واژگان کلیدی: عقلانیت، معنویت، عقلانیت مدرن، معنویت جدید، حکمت صدرایی.

*. دکتری فلسفه اسلامی و عضو پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی

مقدمه

«عقلانیت»^۱ و «معنویت»^۲ دو جزء هویت‌بخش ساحت ملکوتی وجود انسانی است که نه تنها اهتمام انسان سنتی، بلکه دغدغه انسان مدرن را نیز به‌طور جدی به خود مشغول کرده و گفتمان تمدنی غرب تاکنون نتوانسته عطش عقلانی و معنوی انسان مدرن را برطرف کند. «مدرنیسم» به‌منزله گذار از «سنت» و فرزند «رنسانس»، با پی‌ریزی مبانی معرفت‌شناختی همچون تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی و نفی معرفت وحیانی و پی‌ریزی مبانی هستی‌شناختی همچون انکار عالم فرامادی و مبانی انسان‌شناختی مانند اومانیزم، نه‌تنها «معنویت» را از زندگی انسان حذف کرد و با اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی و این‌جهانی و انکار ابعاد قدسی و متعالی هستی، زبان به انکار اصول و بنیان‌های ثابت هستی گشود و عقلانیت ایزاری مادی را بنیان نهاد. ظهور سلاح‌های کشتار جمعی که خود ناشی از حذف معنویت و ملاحظات اخلاقی است از پیامدهای این جریان فکری است. دوره «پست مدرن» نیز به‌منزله گذار از مدرنیته، برپایه نسبی‌گرایی معرفتی و شورش علیه قطعیت و جزمیت علمی دوران مدرن، گرچه زمینه جدیدی برای ایمان و معنویت فراهم کرد، اما به‌جای قطعیت و ثبات، بر کثرت‌گرایی معنوی استوار بود و بر معنویت منهای دین تأکید داشت. از این‌رو، این دوره با نام‌هایی همچون معنویت‌گرایی سکولار، معنویت‌گرایی معطوف به زندگی، معنویت‌گرایی دنیوی، معنویت‌گرایی نوپدید و معنویت‌گرایی رها از مذهب نامیده می‌شود. چنین معنویتی برخاسته از عقلانیت ایزاری است که بر فهم بشری به‌جای وحی الهی تأکید دارد و در بستر سکولار رشد یافته است (ر.ک: مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳؛ نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۲؛ شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۹۳-۹۵). بنابراین هیچکدام از این دو گفتمان، تأمین‌کننده جامع این دو مؤلفه هویت‌بخش وجود انسانی نیست. فطرت بیدار انسان معاصر در جستجوی عقلانیتی است که بتواند افزون‌بر انسجام، ثبات، جامعیت و مطابقت با واقع، بستر ساز معنویتی باشد که همه ابعاد وجودی او را پوشش دهد.

در این میان، «حکمت متعالیه» در جایگاه مکتب فلسفی برآمده از قرآن، برهان و عرفان که توسط صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) پایه‌گذاری شد، با پی‌ریزی مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متعالی، توانست الگوی جامع و معقولی از عقلانیت و معنویت ارائه کند

1. Rationality

2. Spirituality

که در آن عقلانیت، بستر معقول «معنویت و حیانی» را فراهم می‌کند و همه ساحت‌های وجودی انسان را پوشش می‌دهد. حکمت متعالیه سنت عقلانی شیعه را تحت تأثیر قرار داد و فیلسوفانی چون ملاهادی سبزواری، آقاعلی مدرس و علامه طباطبایی به تفسیر آن پرداختند. جستار حاضر با اذعان به ضرورت و اهمیت این مسئله، می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. عقلانیت در حکمت صدرایی چه مؤلفه‌هایی دارد؟

۲. معنویت در حکمت صدرایی چه مؤلفه‌هایی دارد؟

شایان توجه است که جستار حاضر در راستای اصل مسئله‌محوری، می‌کوشد از یکسو، مؤلفه‌های عقلانیت و معنویت در حکمت صدرایی را در مقایسه و ناظر به مؤلفه‌های عقلانیت مدرن و معنویت‌های جدید تقریر کند؛ چنان‌که از دیگرسو، نیم‌نگاه انتقادی نیز به برخی پروژه‌های معاصر در باب عقلانیت و معنویت دارد.

۱. عقلانیت در حکمت صدرایی

واژه «عقلانیت» مصدر جعلی از ریشه «عقل» و بیانگر اندیشه و عمل آگاهانه و منطبق با قواعد منطق و همراه با پیروی کامل از استدلال صحیح است. عقلانیت در ساحت‌های مختلف وجودی انسان مطرح است و در یک تقسیم کلی، صفت «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها» قرار می‌گیرد که در حوزه باورها از تعبیر «عقلانیت نظری»^۱، در ساحت ارزش‌ها از «عقلانیت ارزش‌شناختی»^۲ و در حوزه رفتارها از تعبیر «عقلانیت عملی»^۳ استفاده می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶؛ صادقی، ۱۳۸۶، ص ۷۴). صدرالمتألهین واژه عقل را مشترک لفظی میان شش معنا می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷) که از میان آن‌ها آنچه موردنظر ماست، قوه مدرک کلیات از قوای نفس انسانی است. این قوه خود مراتبی دارد که در ادامه می‌آید (همان، ص ۲۲۶). صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه به یک نظام منسجم عقلانی دست یافت که ساحت‌های مختلف هستی را پوشش می‌دهد و بر مبنای

-
1. Theoretical rationality
 2. Axiological rationality
 3. Practical rationality

هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی مبرهنی استوار است. در اینجا با اشاره به مؤلفه‌های عقلانیت مدرن، به بررسی شاخص‌ترین مؤلفه‌های عقلانیت در حکمت صدرایی می‌پردازیم:

۱-۱. عقلانیت مدرن ابزاری و عقلانیت جامع صدرایی

«عقلانیت مدرن» شاخص‌ترین مؤلفه معرفتی عصر «رنسانس» است که مبارزه با فرهنگ دینی و حاکمیت کلیسا را به همراه داشت و دنیاگرایی چهره غالب آن بود. به تعبیر، برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰م) فیلسوف انگلیسی، جهان‌بینی عصر جدید بیشتر دنیوی است و کمتر روحانی و دینی (راسل، ۱۳۸۸، ص ۳۷۷). ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰م) شاخص‌ترین مؤلفه‌های عقلانیت جدید غربی را این‌گونه برمی‌شمارد:

۱. عقلانیت جدید غربی، عقلانیت فنی، کارکردی و ابزاری است و بیانگر تخصصی‌شدن امور زندگی و بهره‌گیری از فناوری و به‌کارگیری ابزارهای علمی و فنی در جهت رسیدن به مقاصد زندگی دنیوی است؛

۲. عقلانیت مدرن غربی در راستای عدالت و تقوای حقیقی و صلح جهانی پیش نمی‌رود و نمی‌توان آن را مقدمه‌ای در جهت رسیدن به عدالت و صلح جهانی به‌شمار آورد. به عبارت دیگر: عقلانیت غربی تعهد اخلاقی ندارد و صرفاً مادی و دنیوی است؛

۳. عقلانیت جدید غربی، ایمان و اعتقاد بشر به حقایق متافیزیکی و تأثیر نیروهایی را که از نظر علمی و فنی قابل پیش‌بینی نیستند، از دست او گرفته و این ذهنیت و اعتقاد را برای او ایجاد کرده که می‌تواند در پرتو علم و فناوری همه چیز را پیش‌بینی و مهار کند؛

۴. از آنجا که در عرصه علم و فناوری، تحول و تطور حکومت می‌کند و هر روز ابزارها و فنون جدیدی عرضه می‌شود و با توجه به اینکه بشر جدید همه هوش و توان خود را به این جهت سوق داده و از متافیزیک جدا شده، زندگی‌اش دچار نسبیت‌گرایی و شکاکیت معرفتی شده است و در نتیجه، نوعی بحران و خلأ معنوی، زندگی بشر جدید را تهدید می‌کند. او برای جبران این خلأ و حل این بحران به اشیای بدلی روی آورده و «ایسم‌های گوناگونی» را جایگزین ایمان به متافیزیک و عالم غیب کرده است (ربانی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۹، به نقل از: فروند، ۱۳۶۸، ص ۲۴؛ راسل، ۱۳۸۸، ص ۳۷۷).

عقلانیت صدرایی هرگز به معنای عقلانیت مدرن ابزاری نیست، زیرا برپایه حکمت صدرایی هیچ‌کدام از مؤلفه‌های عقلانیت مدرن همچون «اصالت‌بخشی به نیازهای مادی و دنیوی انسان»، «مبالغه درباره توانمندی عقل بشری در فهم حقایق و حل مشکلات»، «خوش‌بینی افراطی به علم و دانش جدید در

فراهم ساختن سعادت بشر»، و «نادیده گرفتن نقش سازنده و بی‌بدیل دین در زندگی اخلاقی و روانی انسان» نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه ناسازگاری آشکاری با مؤلفه‌های عقلانیت صدرایی دارد که می‌توان آن‌ها را در برابر مؤلفه‌های عقلانیت مدرن این گونه برشمرد:

۱. عقلانیت صدرایی ضمن توجه به نیازهای مادی و دنیوی انسان، اصالت را به روح و نیازهای روحی می‌دهد و در همین راستا، سعادت نهایی انسان را تکامل روحی و هم‌سنخی با عالم آخرت می‌داند و تأکید دارد که نباید کمال انسان را در آبادانی دنیا جستجو کرد، بلکه دنیا مزرعه آخرت است و هدف از زندگی دنیوی، توشه‌برداری برای آخرت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۴؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۳۶۱)؛

۲. صدرالمتألهین هم‌زمان با پذیرش حجیت عقل، بر محدودیت‌های ادراکی آن نیز تأکید دارد و برخلاف عقلانیت مدرن، مبالغه درباره توانمندی عقل بشری در فهم حقایق و حل مشکلات را نمی‌پذیرد، بلکه ناتوانی‌های معرفتی عقل را عامل نیاز به منبع معرفتی وحی معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۴ و ۴۷۹). توضیح این مؤلفه در ادامه می‌آید؛

۳. عقلانیت صدرایی، نسبیت و شکاکیت معرفتی را نمی‌پذیرد و بر ثبات معرفت و امکان شناخت واقع تأکید دارد و اساساً علم را مجرد و عاری از ویژگی‌های ماده می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲)؛

۴. عقلانیت صدرایی بر قداست عقل‌گرایی و عقلانیت قدسی تأکید دارد و اساساً تعقل را اتحاد با عالم قدس می‌داند (همان، ج ۹، ص ۱۴۰). این در حالی است که در عقلانیت مدرن بر تقدس‌زدایی از عقلانیت تأکید می‌شود و آموزه‌های قدسی عالم هستی از راه دنیوی‌سازی معرفت و علم‌پرستی تفسیر می‌شود که از این رهگذر، امر قدسی به امر ناسوتی تنزل می‌یابد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۲۲، ۲۷)؛

۵. در عقلانیت صدرایی، برپایی عدالت اجتماعی تنها در برپایی عدالت در ساحت‌های وجودی انسان و حرکت جوهری فرد از مرتبه حیوانیت به مقام انسانیت ممکن است. این مطلب بیانگر پیوند تنگاتنگ انسان با جهان است. به باور صدرالمتألهین همان‌سان که اجزای عالم کبیر چنان به هم وابسته و متصل‌اند که آثار و هیئت اجزا و طبقات گوناگون عالم از پایین به بالا صعود می‌کنند، اجزای عالم صغیر نیز از جهت هیئت و آثار نفس و بدن بر یکدیگر تأثیرگذارند و جنبه‌های مختلف نفس (عقل عملی و نظری) و قوای آن‌ها دائماً در حال فروری و فراروی‌اند و توجه به امور نفسانی و شهوانی و رذائل اخلاقی تأثیر مستقیم بر عقل نظری دارد و او را از رسیدن به کمال و سعادت نهایی باز می‌دارد. ملاصدرا از این سخن نتیجه می‌گیرد که برای استخدام و مطیع ساختن عالم شهادت به وسیله عالم غیب، آوردن قوانین و

نوامیس الهی لازم است و با وجود این قوانین و نوامیس الهی، امیال نفسانی و شهوانی به‌نحو شایسته‌تری خادم عقل و مطیع فرمان او می‌شوند و درواقع در دو حالت ارتباط جنبه‌های نفس که یکی از آن‌ها برقراری عدالت در بین قوا و تسلط و غلبه عقل و دیگری حاکمیت ضد عدل (جور) و مغلوب‌شدن عقل است، دین کمک می‌کند که جور حاکم نشود و عدالت در بین این قوا برقرار گردد و عقل حاکم شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۶۲۳)؛

۶. عقلانیت صدرایی بر نقش سازنده و بی‌بدیل دین در زندگی اخلاقی و روانی انسان تأکید دارد؛ ازاین‌رو برخلاف عقلانیت مدرن، مانع بحران و خلأ معنوی زندگی انسان معاصر می‌شود. عقلانیت صدرایی بستر معرفتی معنایابی زندگی را فراهم می‌کند و براین‌باور است که راهیابی به عالم ملکوت و ارتقا از حضيض نفس و ماده به اوج کمال و عروج از عالم اجسام دنی به منزلگه ارواح علی، تنها در سایه جهان‌بینی عقلانی ممکن است که عهده‌دار خداشناسی و خودشناسی است. انسان باید جایگاه وجودی‌اش را در نظام هستی بداند و به عبودیتش عارف و معترف شود تا ربوبیت حق تعالی را بفهمد، براین‌اساس خودشناسی و خداشناسی لازمه و مکمل یکدیگرند. هدف اصلی دین خداشناسی است و راه خداشناسی، خودشناسی است (همان، ص ۶۲۳).

شایان توجه است که عقلانیت مدرن غربی نه‌تنها با عقلانیت و حیانی ادیان ابراهیمی ناسازگار است، بلکه مخالفت عده‌ای از فیلسوفان و متفکران غربی را نیز برانگیخت. برای نمونه، نهضت رمانتیک که در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی پدید آمد، نخستین واکنش جدی در برابر عقلانیت جدید بود. این نهضت بر محدودیت‌های علم تأکید داشت و بی‌اعتنایی و مخالفت عقل‌گرایان جدید با مسائل احساسی و شهودی را مردود می‌دانست. برخی دیگر از اندیشوران غربی، خردگرایی جدید را از این جهت نقد می‌کنند که از یک‌سو با اصول مطلق و متافیزیکی مخالفت می‌کند، و از سوی دیگر، اصول عقلی برخاسته از جهان‌بینی علمی را مطلق دانسته و آن را جایگزین اصول متافیزیکی کهن کرده است (باربور، ۱۳۸۸، ص ۸۰؛ ربانی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۹).

۱-۲. عقلانیت نظری و عقلانیت عملی در حکمت صدرایی

عقلانیت، چنان‌که گذشت، صفت «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها» قرار می‌گیرد که در حوزه باورها از تعبیر «عقلانیت نظری»، در ساحت ارزش‌ها از «عقلانیت ارزش‌شناختی» و در حوزه رفتارها از تعبیر «عقلانیت عملی» استفاده می‌شود. این سه ساحت در حکمت متعالیه در دو حوزه «عقل نظری» و

«عقل عملی» می‌گنجند. در تفسیر عقل نظری و عملی دیدگاه‌های مختلفی مطرح است: برخی آن‌ها را نه دو قوه جداگانه، بلکه یک قوه از قوای نفس انسانی، اما دارای مدرکات متفاوت می‌دانند: اگر مدرکات از سنخ امور واقعی (هست‌ها و نیست‌ها) باشند، مدرک آن‌ها «عقل نظری» و اگر از امور عملی (بایدها و نبایدها) باشند، مدرک آن‌ها «عقل عملی» است. این دیدگاه را فارابی، محقق اصفهانی و غالب اصولیان معاصر پذیرفته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۹؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۳). درمقابل، به‌باور برخی اندیشوران، عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل از قوای نفس انسانی‌اند. عقل نظری عهده‌دار ادراکات انسان است، اعم از ادراکات مرتبط با مقام عمل و مقام نظر. عقل عملی مدرک نیست، بلکه عهده‌دار بعث و تحریک در مقام فعل است. این دیدگاه را بهمنیار، قطب‌الدین رازی، حکیم نراقی و آیت‌الله جوادی آملی پذیرفته‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۳). دیدگاه سوم، عقل نظری را عهده‌دار ادراک کلیات می‌داند، اعم از کلیات مرتبط با مقام عمل و مقام نظر. عقل عملی وظیفه‌اش ترویج در جزئیات جهت کاربرد در مقام عمل است. ابن‌سینا همین دیدگاه را می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲). صدرالمتألهین همگام با ابن‌سینا، عقل نظری را عهده‌دار ادراک کلیات (کلیات نظری و عملی) و عقل عملی را عهده‌دار ادراک جزئیات جهت کاربرد در مقام عمل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۹). برپایه این دیدگاه، در سه حوزه «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها»، عقل نظری عهده‌دار ادراک کلیات آن‌هاست و عقل عملی ادراک جزئیات را جهت کاربرد در مقام عمل به‌عهده دارد.

عقلانیت نظری در حکمت صدرایی مراتب تشکیکی دارد (همان، ص ۲۰۲؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۶):

۱. عقل هیولانی: عقل نظری در این مرتبه مانند هیولی قوه محض است و هیچ‌گونه معلوم بالفعلی ندارد و تنها استعداد کسب آن‌ها را داراست.

۲. عقل بالملکه: نفس در این مرتبه، از عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات بدیهی آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند.

۳. عقل بالفعل: نفس در این مرتبه، دانش‌های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به‌دست می‌آورد و تعقل می‌کند.

۴. عقل مستفاد: در این مرتبه، همه معقولات نظری و بدیهی، به‌صورت بالفعل نزد عقل حاضرند و نفس به‌دلیل عدم اشتغال به امور بدنی، همه این معقولات را نزد خود مشاهده می‌کند. تمایز عقل مستفاد با عقل بالفعل در این است که حضور همه معقولات در عقل بالفعل، فعلیت ندارد، گرچه

نفس توانایی احضار آن‌ها را بدون هیچ‌گونه اکتساب مجددی دارد؛ بخلاف عقل مستفاد که حضور آن‌ها در این مرتبه، فعلی است.

۵. عقل فعال: صدرالمتألهین با پذیرش اتحاد نفس با عقل فعال، در واقع عقل فعال را از مراتب عقل انسان قرار می‌دهد. ابن‌سینا با رد اتحاد عاقل و معقول، اتحاد نفس با عقل فعال را نیز نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). ملاصدرا علی‌رغم التفات به رواج نظریه استحاله اتحاد نفس با عقل فعال در میان حکیمان مسلمان، پذیرش امکان این اتحاد ازسوی حکیمان متقدم را نقطه عطف این مسئله دانسته، با بهره‌گیری از صفای عقل، طهارت سر و تضرع مداوم به حل این مسئله راه می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ ۱۴۲۹، ص ۱۹۳-۱۹۴).

براین اساس، بالاترین مرتبه عقل نظری این است که با عقل فعال متحد شود و با حرکت جوهری به عقل فعال مبدل شود. عقل فعال وجود «فی‌نفسه» و «لغیره» دارد. اتحاد نفس با عقل فعال تنها ناظر به وجود لغیره آن است؛ کمال نفس انسانی نیز در حصول عقل فعال (وجود لغیره) برای اوست (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰؛ ۱۳۵۴، ص ۳۵۶).

صدرالمتألهین با عقل نظری به ترسیم مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پرداخت که به اختصار بیان می‌شود. وی حکمت متعالیه را برپایه اصالت و تشکیک وجود بنا کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶-۳۸) و بر همین اساس به چینش مراتب هستی پرداخت که واجب‌الوجود در بالاترین مرتبه و هیولی در پایین‌ترین مرتبه‌اش قرار دارد. در این میان، انسان که برپایه جسمانیت حدوث نفس، برخاسته از عالم ماده است، می‌تواند با حرکت جوهری به عالم عقل برسد و با عقل فعال اتحاد برقرار کند (همان، ج ۹، ص ۱۴۰). صدرالمتألهین بر همین اساس، غایت فلسفه را «عقلانیت» و تبدیل شدن نفس انسان به عالم عقلی (همان، ج ۱، ص ۲۰) و عبور از مرتبه حیوانیت و رسیدن به مرتبه ملکوتی می‌داند (همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۳۶۱).

در حکمت صدرایی، عقل عملی نیز نقش مهمی در ترسیم کمال انسان دارد؛ ازاین‌رو دارای مراتب تشکیکی است:

۱. تخلیه: تهذیب ظاهر از گناهان با انجام وظائف شرعی است؛

۲. تحلیه: پیراستن باطن از ملکات و اخلاق ناپسند است؛

۳. تجلیه: آراستن نفس با صور علمی و صفات پسندیده است که پس از پیراستن درون و بیرون

حاصل می‌شود؛

۴. فنا: از خود بی‌خودشدن و خود را ندیدن و دیدن خداست که والاترین مرتبه عقل عملی است (همان، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷).

شایان توجه اینکه، تمایز عقل نظری از عقل عملی، مربوط به مراتب پایین نفس است؛ اما در مراتب بالای کمال، این دو قوه به وحدت می‌رسند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۰؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷). حاصل اینکه، از دیدگاه ملاصدرا، کمال نهایی در عقل نظری، اتحاد نفس با عقل فعال است که در این مرتبه، جوهر نفس بر اثر حرکت جوهری، تبدیل به جوهر عقلی شده و قدرت مشاهده عالم عقول را دارد. چنان‌که غایت کمال عقل عملی رسیدن به مقام فنای فی‌الله است که سالک در آن هیچ چیز غیر از ذات خدا را نمی‌بیند.

۳-۱. عقلانیت و حیانی یا عقل منور در حکمت صدرایی

در حکمت صدرایی که برپایه جمع میان قرآن، برهان و عرفان بنا شده، کلیدواژه «عقلانیت و حیانی» و «عقل منور» جایگاه معرفتی ویژه‌ای دارد و دربرابر «عقل محض» قرار می‌گیرد. چنان‌که گذشت، عقل محض محدودیت‌های ادراکی فراوانی دارد که خود بدان‌ها معترف است. اما وقتی قوه عقلانیت با نور وحی، منور شود بسیاری از استعدادهایش شکوفا شده و بخش زیادی از محدودیت‌هایش مرتفع می‌گردد. از این‌رو صدرالمتهلین، عقل منور به نور وحی را حتی بر شناخت آموزه‌های عقل‌گرایان توانا می‌داند و ضمن اشاره به تشکیکی بودن مراتب عقلانیت، عقول متعارف را از دریافت معارف بلند معرفتی ناتوان می‌داند؛ اما عقل و حیانی را که در سایه معارف نبوی پرورش یافته، متحمل اسرار نبوت می‌شمارد: «عقل‌های ضعیف را یاری دریافت اسرار سترگ نیست، به‌سان چشم‌های خفاش که توان دریافت نور خورشید را ندارند. پیامبران به‌سبب افزایش عقل‌های‌شان توان دریافت رازهای نبوت را دارند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵). قلمرو ادراکات «عقل منور» بسی فراتر از عقل معمولی است، از این‌رو لازم است عقل با نور شریعت و نبوت منور شود (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸).

۴-۱. عقلانیت‌گریزی و عقل‌بسندگی از منظر حکمت صدرایی

حکمت صدرایی در حوزه عقلانیت با دو جریان افراطی و تفریطی عقل‌گریزی و عقل‌بسندگی به‌شدت مقابله کرد. عقل‌گریزی از گذشته دور مطرح بوده و در طول تاریخ، تقریرهای مختلفی را به خود دیده است که از میان آن‌ها می‌توان به عقل‌گریزی رویکرد نص‌گرایی در فرهنگ اسلامی اشاره کرد که در

سایه ظاهرگرایی شکل گرفت. نگرش صدرالمتهلین به جریان نص‌گرایی و ظاهرگرایی و علمای ظاهر بین قشری کاملاً منفی است. وی ظاهر‌بسندگی حشویه را تقریط و ناشی از ضعف عقلانیت و ظاهر‌گریزی برخی معتزلیان را افراط و ناشی از خبث باطن می‌داند (همان). وی با اشاره به مراتب تشکیکی عقل، رویکرد عقل‌گریزی را نشانه ضعف عقلانیت می‌داند و علم باطن و حکمت را داروی این بیماری معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵). رساله «سه اصل» ملاصدرا، پاسخی به تمامی کوته‌نظران، ظاهر‌بینان و عالم‌نمایانی است که بنام علم و دین، با حکمت و عرفان که منشأ تفکرات دینی و حافظ نوامیس آسمانی است، دشمنی می‌ورزند. ملاصدرا عالم‌نمایان و ظاهر‌بینان را از عوام خطرناک‌تر و آنان را بیش از عوام، دشمنان واقعی معرفت می‌داند (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

«عقل‌بسندگی»^۱ نیز از گذشته دور مطرح بوده است؛ چنان‌که در فرهنگ اسلامی برخی اندیشوران معتزلی آن را پذیرفته‌اند. این اصطلاح در دوره رنسانس به یک مکتب معرفتی تبدیل شد که از آن با عنوان عقل‌گرایی و اصالت عقل نیز یاد می‌شود. این نظریه بستر ساز و محور مدرنیته است که بیانگر اصالت عقل و بی‌نیازی به وحی است و با دکارت آغاز شد که با اصالت‌بخشی به عقل، مسیر فلسفه را منحرف ساخت. نظریه‌پردازان غربی مانند ولتر، منتسکیو، هیوم، کندیاک، دالامبر، دیدرو، ولف، لامبرت و زملر در قرن هجدهم (عصر روشنگری) در گسترش این اندیشه نقش داشتند. این نظریه ضمن تأکید بر توانایی عقل در اداره همه شئون زندگی انسانی، «طبیعت» و «عقل» را دلسوزترین راهنمایان مسیر تعالی بشریت می‌داند و به فطرت پاک انسان خوش‌بین است و باور سنتی مسیحی را درباره گناه جلی و آلودگی فطری انسان مردود می‌داند. اما باین‌حال، بر سنت‌ستیزی و دین‌ستیزی تأکید می‌ورزد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

صدرالمتهلین هم‌زمان با پذیرش حجیت عقل، بر محدودیت‌های ادراکی آن نیز تأکید دارد؛ از این‌رو عقل‌گریزی و ظاهر‌بسندگی حشویه را تقریط و ناشی از ضعف عقلانیت و عقل‌بسندگی و ظاهر‌گریزی برخی معتزلیان را افراط و ناشی از خبث باطن می‌داند و دیدگاه حق را راه میانه می‌داند که برپایه آن حجیت عقل را می‌پذیریم و آن را پشتوانه حجیت نقل می‌دانیم، اما باین‌حال به محدودیت عقل نیز اقرار می‌کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۸).

به‌باور صدرالمتهلین «شرع» عقل ظاهری و «عقل» شرع باطنی است؛ از این‌رو صاحب معقول بدون

منقول، به‌سان آدم یک چشم فریب‌کار است (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۲۴). براین‌اساس، گزاره‌های وحیانی در مقام سنجش عقلانی سه دسته می‌شوند: خردپذیر (عقلی)، خردگریز (فراعقلی) و خردستیز (ضدعقلی). به‌باور صدرالمتألهین در داده‌های وحیانی هیچ گزاره‌ای از نوع سوم یافت نمی‌شود، چنان‌که در حکمت واقعی نیز هیچ گزاره‌ای مخالف وحی نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳)؛ اما باین‌حال، گزاره‌های خردگریز از یکسو، بیانگر محدودیت ادراکی عقل و ازدیگرسو، نشان‌دهنده ضرورت وحی است. بنابراین دریافت معارف عقل‌گریز از جمله مهم‌ترین کارکردهای معرفتی وحی است. برخی آموزه‌های دینی عقل‌گریز و خارج از قلمرو ادراک عقل‌اند و تنها حجت الهی می‌تواند آن‌ها را با نور نبوت و ولایت از طریق وحی دریافت کند و به انسان‌ها ابلاغ نماید. ملاصدرا نسبت نور عقل با نور ولایت را به‌سان نور حسی و نور عقلی می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). همان‌طور که قلمرو ادراکات حس نسبت به عقل، محدود است، قلمرو ادراکات عقل نیز محدود و نیازمند وحی است (همان، ص ۴۰۴).

صدرالمتألهین در همین راستا، افزون‌بر کارکرد معرفتی وحی در ارائه این گزاره‌ها، از نقش مثبت وحی در تصحیح ادراکات انسان نیز به‌منزله یکی دیگر از کارکردهای معرفتی وحی یاد می‌کند و آن را این‌گونه بیان می‌کند که انسان در ادراکاتش گاهی اشتباه می‌کند، ازاین‌رو به معیاری نیازمند است که مصون از خطا و اشتباه باشد. پیامبران و حجت‌های الهی که در بعد نظری و عملی معصوم از اشتباه‌اند، مقیاسی برای تشخیص درست از نادرست‌اند. صدرالمتألهین علم منطق را برای تشخیص ادراکات درست از نادرست، از دو جهت کافی نمی‌داند: نخست اینکه، گاهی رعایت قواعد منطقی مورد غفلت قرار می‌گیرند. دوم اینکه، برخی آموزه‌های دین فراتر از طور عقل‌اند؛ ازاین‌رو ورود نابجای عقل در آن‌ها خطاآفرین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹).

۲. معنویت در حکمت صدرایی

واژه «معنویت»^۱ مصدر جعلی «معنوی» و به‌معنای معنوی‌بودن است. این واژه به‌منزله یکی از واژگان نوپدید در فرهنگ ادیانی، با ابهام‌هایی همراه است، به‌گونه‌ای که برخی معنویت‌پژوهان همچون «آندرهیل» هیچ واژه را یاری تفسیر و شرح معنویت نمی‌دانند یا در نظر «باومن» هرگونه تعریف این واژه بر پیچیدگی آن می‌افزاید (رستگار، ۱۳۸۹، ص ۵۵). باین‌حال، برخی فیلسوفان غربی تحول معنایی واژه

«معنویت» در فرهنگ غرب را در چهار مرحله زیر بیان کرده‌اند:

۱. در فرهنگ کتاب مقدس به «بُعد اخلاقی زندگی» در برابر «زندگی نفسانی» یا «زندگی جسمانی» اشاره دارد و بیانگر کنترل امیال لجام‌گسیخته انسان است؛

۲. دومین کاربرد این واژه، تحت تأثیر تفکرات هلنی مسیحی^۱ شکل گرفت که برپایه آن به «روح» در برابر «جسم» اشاره دارد و بر همین اساس، بیشتر جنبش‌های گنوسی در اوائل مسیحیت، قلمرو «معنا» را از دنیای ماده متمایز می‌ساختند؛

۳. کاربرد سوم این واژه به قلمرو قدرت کشیشان و متعلقات کلیسا در قرون وسطا مربوط است. در این دوره، تمایز میان افراد و دارایی‌های آن‌ها برپایه ملقب‌ساختن آن‌ها به «معنوی» یا «دنیوی» انجام می‌شد و تمایز میان «مالکان معنوی» و «مالکان دنیوی» بیانگر تمایز میان اموال مربوط به کلیسا و اموال پادشاه بود؛

۴. در قرن هفدهم، اصلاحات پروتستان با تأکید بر ارتباط بی‌واسطه فرد با خدا و اهمیت ایمان درونی، تحولی در مسیحیت اروپایی پدید آورد که گام‌های اولیه به سمت شخصی‌سازی مذهب را ممکن ساخت. در این قرن، معنویت با زندگی فردی و درونی نفس پیوند خورد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود آنچه در این مراحل چهارگانه حضور دارد و می‌توان آن را مؤلفه بنیادین معنویت به‌شمار آورد، «فرا‌تر بودن از بُعد ظاهری و مادی» است. از رهگذر تأمل در کاربردهای واژه معنویت آشکار می‌شود که این واژه در یک تقسیم کلی، حداقل به‌منزله صفت برای دو چیز به‌کار می‌رود: (أ) موجودات فرامادی مانند عقول و ملائک؛ این موجودات مربوط به «عالم معنا» و در نتیجه، معنوی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲؛ ۱۴۲۹، ص ۴۶۷؛ ۱۳۶۰ ب، ص ۷۸).

(ب) انسان و ساحت‌های مختلف وجودی‌اش همچون «قوای ادراکی»، «باورها»، «ارزش‌ها» و «رفتارها» که به معنویت متصف می‌شوند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۳؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵).

نقطه جامع این دو کاربرد، «فرا‌تر بودن از بُعد ظاهری و مادی» است، با این تفاوت که موجودات فرامادی، ذات آن‌ها «معنوی» است، اما انسان ذاتش جسمانی است، ولی با حرکت جوهری به سوی عالم معنا حرکت می‌کند.

در حکمت صدرایی گرچه واژه «معنویت» با ساختار و بارمعنایی فعلی‌اش به‌کار نرفته، اما مفاد و ریشه آن

1. Christian Hellenistic

در قالب واژگانی همچون «عالم معنا» (در برابر عالم صورت، عالم ماده و عالم دنیا) (همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۱ و ۱۶۶؛ ج ۶، ص ۳۵؛ ۱۳۶۳، ص ۸۷) و «عالم معانی» (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۵۴) به کار رفته است. کلیدواژه‌هایی مانند «عوالم روحانی» (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲ و ۴۶۷؛ ۱۳۶۰ ب، ص ۷۸)، «انوار روحانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰)، «معانی روحانی» (در برابر معانی جسمانی) (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۴۳)، «آباء روحانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۴)، «حیات روحانی» (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۸۴)، «عالم انوار»، «عالم امر» (در برابر عالم خلق)، «قوای روحانی» (در برابر قوای جسمانی) (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸؛ ۱۳۶۰ ب، ص ۲۲۰؛ ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵)، «فضائل روحانی» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۸) «عوالم معنوی»، «قوای معنوی»، «روحانیه» و «عالم انوار» به این آموزه اشاره دارند و نقطه مشترک همه آن‌ها «فراتر بودن از بُعد ظاهری و مادی» است.

آنچه در ترکیب «عقلانیت و معنویت» مورد نظر ماست، وجود نفسی عالم معنا نیست (کاربرد اول)؛ بلکه وجود «لغیره» آن است که در اصطلاح می‌توان آن را «معنویت‌گرایی» یا «معنویت‌خواهی» نامید. در هر صورت، معنویت در حکمت صدرایی از یک سلسله مؤلفه‌ها برخوردار است که تمایز آن را با دیدگاه‌های رقیب نمایان می‌سازد که مهم‌ترین آن‌ها از این قرارند:

۲-۱. ابتدای معنویت بر عقلانیت (معنویت عقلانی)

معنویت‌گرایی جدید بر عقلانیت قطعی استوار نیست و به تعبیر «چندلر» در معنویت‌گرایی مدرن، یقین و قطعیت نه تنها فضیلت به شمار نمی‌آید، بلکه شک و بی‌قیدی فضیلت است (شاکنزاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۳-۲۶۴). اما معنویت‌گرایی صدرایی با معنویت‌های بی‌بنیان تمایز جوهری دارد؛ چرا که بر عقلانیت استوار است؛ ولی نه عقلانیت مدرن غربی، بلکه بر عقلانیت ویژه صدرایی که بیانش گذشت. صدر المتألهین با تأکید بر معنویت برخاسته از عقلانیت، نخست به پی‌ریزی نظام فلسفی می‌پردازد و در ادامه، ضمن پذیرش برنامه‌های معنوی در ادیان آسمانی، نگرش فلسفی به عبادات یا عبادت‌شناسی فلسفی را با تأثیرپذیری از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۹۱) مطرح می‌کند و به تحلیل عقلانی آن‌ها می‌پردازد. فلسفه مناسک معنوی در اندیشه صدر المتألهین در سایه مراتب وجودی انسان تبیین می‌شود. انسان از سه مرتبه وجودی حسی، خیالی و عقل تشکیل یافته است. هدف از وضع مناسک معنوی این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او شوند و جزء به کل بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس معقول

گردد و جنبه ملکوتی انسان رشد کند و انسان از جنبه سافل وجودش و ماده و مادیات دور شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۶). ملاصدرا پس از این بیان اجمالی به تبیین تفصیلی فلسفه و راز عبادت‌ها پرداخته، آن‌ها را دسته‌بندی می‌کند و فلسفه مشترک همه آن‌ها را در مرتبه نخست، حرکت روح به سوی عالم قدس، وجود، خیر و سعادت و در مرتبه دوم، فرمان‌برداری و به بند کشیدن شهوت و غضب می‌داند. برای نمونه، تلاوت قرآن و تدبیر در معانی و مفاهیم آن و مداومت بر آن، سبب ایجاد اخلاق و ملکات نیکو در نفس می‌شود و زمینه‌ساز هم‌سنخی با مبادی عالیه و دریافت حقائق از آن‌هاست؛ چنان‌که زکات موجب بی‌توجهی به امور دنیوی و توجه به خداست. ازسوی دیگر، هدف از تشریع معاملات، عقود، مواریث و دیگر احکام غیرعبادی، حفظ جامعه و رفع درگیری‌ها و کشمکش‌های اجتماعی است، چنان‌که تشریع حدود نیز در همین راستاست (همان). صدرالمآلهین با بهره‌گیری از اصل سنخیت، هدف نهایی مناسک معنوی را عقلانیت و هم‌سنخی با عوالم عقلی می‌داند: «هر علتی با معلولش مناسبت شدیدی دارد... ازاین‌رو قرائت کلام الهی در نماز همراه تدبیر در معانی آن به‌ویژه هنگام اتصال به عالم نور، زمینه‌ساز حصول هیئت‌های قدسی مطلوب است» (همان، ص ۴۹۶-۴۹۷).

او در راستای تأکید بر عقلانیت، نه تنها تقلید جاهلانه شریعت، بلکه حتی مکاشفه غیرمبتنی بر عقلانیت را نیز نفی می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶). نتیجه اینکه، در حکمت صدرایی معنویت نمی‌تواند عقل‌ستیز باشد، بلکه برخاسته از عقلانیت است. برپایه چنین نگرشی، بالاترین مراتب معنویت و قداست نیز از عقلانیت جدا نیست.

۲-۲. ابتدای معنویت بر وحی (معنویت و حیانی)

در الگوی معنویت صدرایی، گرچه اصول و کلیات معنویت‌گرایی عقل‌پذیر است، اما غالب فروع آن عقل‌گریز است؛ از این‌رو با تعبد هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد. این مؤلفه در برابر معنویت‌های سکولار قرار دارد که معنویت را منهای دین جستجو می‌کنند. برخی نوآندیشان دینی نیز با تأثیر از معنویت‌گرایان مدرن بر این مسئله تأکید دارند. برای نمونه، مصطفی ملکیان یکی از مؤلفه‌های معنویت و زندگی معنوی را تعبدگریزی می‌داند و آن را با معنویت ناسازگار می‌شمارد. به‌باور وی، در زندگی اصیل و معنوی، تقلید و تعبد جایی ندارد. وی در پاسخ به این پرسش که ما در همه زمینه‌ها تخصص نداریم، ازاین‌رو در زندگی ناچار به دیدگاه متخصصان مراجعه می‌کنیم و آن را می‌پذیریم؛ پس چگونه می‌توان مؤلفه تعبد را نادیده گرفت؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد که رجوع به متخصص را تعبد و تقلید نمی‌دانم، زیرا خودم به این نتیجه

رسیدم که متخصصان درست تشخیص داده‌اند. حال اگر متخصصان با یکدیگر اختلاف داشتند، آن دیدگاه‌ها را به درون خودم و به عقل و وجدان اخلاقی خودم عرضه می‌کنم تا میان این راه حل‌ها داوری کنند. بنابراین باز ترازو در درون خود من است. من به هیچ ترازوی بیرونی اعتماد نمی‌کنم:

من با تعبد مخالفم و گفته‌ام که قوام دین نهادینه و تاریخی و دینداری تاریخی و نهادینه به تعبد است و از این لحاظ من با آن مخالفم؛ چون معتقدم که با زندگی اصیل منافات دارد. زندگی اصیل یعنی با فهم و تشخیص خود عمل کردن که ترازوی آن، عقل و وجدان اخلاقی من است... بنده تقلید و تعبد را به هیچ صورت نمی‌توانم بپذیرم و تأکید بر این نکته دارم (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۱۹).

در همین راستا، او تلقی نقشه و کتاب قانون از دین را نادرست می‌داند (همان، ص ۱۶-۱۷). صدرالمتألهین ضمن تأکید بر معنویت برخاسته از وحی، دریافت معارف عقل‌گرای را از جمله مهم‌ترین کارکردهای معرفتی وحی می‌داند. برخی آموزه‌های دینی عقل‌گرایز و خارج از قلمرو ادراک عقل‌اند و تنها حجت الهی می‌تواند آن‌ها را با نور نبوت و ولایت از طریق وحی دریافت کند و به انسان‌ها ابلاغ نماید. ملاصدرا نسبت نور عقل با نور ولایت را به‌سان نور حسی و نور عقلی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹). به‌باور وی، دستاورد وحی هرگز ناسازگار با عقل نیست، اما برخی آموزه‌ها همچون دقائق خداشناسی، انسان‌شناسی، مباحث قبر، بعث، حساب، میزان و... فراعقلی‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳؛ ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰).

تعبد و حجیت قول معصوم در حکمت صدرایی، خود مبتنی بر تعقل است؛ زیرا فرض این است که برپایه قواعد عقلی به حجیت قول معصوم رسیدیم؛ از این رو چنین تعبدی عین تعقل و از روی دلیل است. از سوی دیگر، این ادعای مصطفی ملکیان که «اختلاف صاحب‌نظران را به عقل و وجدان اخلاقی خودم عرضه می‌کنم» (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۱۹)، ادعای نادرستی است؛ زیرا فرض این است که شخص در آن حوزه، تخصص ندارد و نمی‌تواند اظهارنظر کند.

۲-۳. معنویت درون‌گرای مدرن و معنویت جامع صدرایی

معنویت‌گرایی جدید بر مؤلفه «درون‌گرایی» استوار است و بر ارتباط بی‌واسطه و یک‌به‌یک با خدا و براساس برداشت‌های شخصی تأکید دارد و در آن، دین مناسکی رنگ‌باخته، جای خود را به دین درونی و ذهنی می‌دهد و پاسخ پرسش‌ها و دغدغه‌های انسان از درونش جسته می‌شود. مقصود از فردی‌سازی و

خصوصی‌سازی معنویت در معنویت‌گرایی جدید، صرفاً انجام فردی اعمال و پیمودن انفرادی سلوک معنوی نیست؛ بلکه بیانگر تغییر جایگاه مرجعیت دینی از بیرون به درون و ذهنی‌سازی درک و بصیرت معنوی است. براین اساس، هر فرد دنبال این است که خودش هویت معنوی خویش را بسازد و هویت معنوی دینی را به‌منزله معنویت بیرونی تقبیح می‌کند. در این الگو، احساس درونی افراد، راهنمایی معنوی آن‌ها نیست نه وحی و شریعت. معنویت‌گرایی جدید در امتداد همین مؤلفه، به دنبال شخصی‌سازی معنویت است و بر نسبت ارزش‌ها تأکید دارد. در این الگو، هر تصمیم برخاسته از وجدان شخص، خوب است و تنها بحث بر سر خوب و خوب‌تر است، نه خوب و بد. بر همین اساس، در معنویت‌گرایی جدید، مفاهیمی مانند گناه، خطا، توبه و... رنگ می‌بازند. از جمله پیامدهای درون‌گرایی و شخصی‌شدن در معنویت‌گرایی جدید، زندگی در حال است؛ به این معنا که ممکن است راهنمای معنوی درونی انسان، هر لحظه دستور متفاوتی با قبل و بعد ارائه کند (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۳-۲۶۶؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۳۵-۳۶).

در الگوی معنویت صدرایی، هرچند درون‌نگری اهمیت فراوانی دارد و حتی راه شناخت خدا شمرده می‌شود، اما از یک سو، درون‌نگری هرگز به معنای نفی ماورای ماده و خدا نیست؛ بلکه راه شناخت آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۵؛ ۱۳۵۴، ص ۱۸-۱۹) و از دیگر سو، هرگز مستلزم انکار مرجعیت وحی نیست؛ بلکه محدودیت ادراکی انسان بر مرجعیت وحی گواهی می‌دهد (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۴). همچنین این الگو بر مناسک دینی تأکید دارد و راه رسیدن به سعادت انسان را التزام به برنامه‌های عبادی برخاسته از وحی می‌داند (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۹۶) و در همین راستا، عقلانیت بدون معنویت و التزام به مناسک دینی را مانند انسان بدون لباس می‌داند: «آنکه به علوم عقلی روی آورد، اما از اقامه ظواهر شرعی غافل باشد، به سان موجود ذی روحی است که فاقد لباس ساتر عورت باشد و در نتیجه، عورتش نمایان می‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۶).

۲-۴. دنیوی‌سازی معنویت در معنویت مدرن و معنوی‌سازی دنیا در معنویت صدرایی

معنویت‌گرایی مدرن می‌کوشد معنویت را این‌جهانی و دنیوی کند و در نتیجه از آن، در راستای ابعاد مادی انسان سود ببرد. این ایده را از راه دو الگو دنبال می‌کند: الف) عینیت دنیا با معنویت: برپایه این الگو، دنیا زمینه‌ساز معنویت نیست، بلکه دنیا و امکانات دنیوی عین معنویت‌گرایی است؛ ب) معنویت پل دنیا: در این الگو، معنویت‌گرایی صرفاً ابزاری برای دستیابی به امور دنیوی است (شاکرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۱، ص ۳۵). در الگوی معنویت صدرایی، نه تنها دنیوی‌سازی معنویت پذیرفتنی نیست،

بلکه درصدد معنوی‌سازی دنیاست. براین اساس، معنویت نه تنها در مراتب بالای عبادت پابرجاست، بلکه در شئون مادی و دنیوی، عقل معاش و تدبیرگر مسلمان برای رتق وفتق امور نیز رنگ و بوی الهی دارد. این معرفت اصیل قدسی در حکمت صدرایی است که به حکیم متعالی این امکان را می‌دهد تا خدا را در همه جا ببیند و نورش را در همه جا نظاره کند و تمام ساحت‌های هستی را لمعات نور الهی بداند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۸؛ نصر، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر آشکار می‌شود که عقلانیت صدرایی ضمن نقد مؤلفه‌های عقلانیت مدرن غربی، با اصالت‌دهی به نیازهای روحی و نفی نسبیّت معرفتی، بر محدودیت ادراکی عقل و کلیدواژه «عقلانیت و حیانی» (عقل منور) تأکید دارد و کمال نهایی انسان در عقل نظری را اتحاد نفس با عقل فعال و در حوزه عقل عملی، رسیدن به مقام فنا می‌داند. ازسوی دیگر، معنویت صدرایی نیز معنویت عقلانی - و حیانی است که برخلاف معنویت‌های مدرن، با نفی درون‌گرایی، شخصی‌سازی و دنیوی‌سازی معنویت، بر معنویت جامع عقلانی تأکید دارد. در معنویت‌گرایی جدید، یقین و قطعیت نه تنها فضیلت به‌شمار نمی‌آید، بلکه شک و بی‌قیدی فضیلت است. معنویت‌گرایی صدرایی بر عقلانیت و قطعیت استوار است و با معنویت‌های بی‌بنیاد عقلی تمایز جوهری دارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۲. —، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، قم، مكتبة آية الله المرعشي.
۳. —، ۱۴۲۸ق، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، چاپ دوم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۴. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهاية الدراية*، بیروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۵. باربور، ایان، ۱۳۸۸، *علم و دین*، چاپ ششم، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. جواد آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، قم، اسراء.
۸. راسل، برتراند، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی.
۹. ربانی، علی، ۱۴۰۱، *درآمدی بر کلام جدید*، چاپ سیزدهم، قم، هاجر.
۱۰. رستگار، عباس علی، ۱۳۸۹، *معنویت در سازمان یا رویکرد روان شناختی*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۱. شاکر نژاد، احمد، ۱۳۹۷، *معنویت گرایی جدید*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. شریفی دوست، حمزه، ۱۳۹۱، *کاوشی در معنویت های نوظهور*، قم، صهبای یقین.
۱۳. صادقی، هادی، ۱۳۸۶، *عقلانیت ایمان*، قم، طه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدء والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. —، ۱۳۶۰ الف، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، چاپ دوم، با حواشی حکیم سبزواری، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. —، ۱۳۶۰ ب، *اسرار الآيات*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۷. —، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. —، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار.
۱۹. —، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. —، ۱۴۲۹ق، *المبدء والمعاد*، چاپ چهارم، تقدیم و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۱. —، ۱۹۸۱، *الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه.
۲۳. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعة*، چاپ دوم، تهران، المكتبة الزهراء (ع).
۲۴. فروند، ژولین، ۱۳۶۸، *جامعه شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران، رایزن.

۲۵. مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲، *پست مدرنیته و پست مدرنیسم*، چاپ چهارم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.

۲۶. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۹، «عقلانیت و معنویت پس از ده سال»، www.3danet.ir.

۲۷. ———، ۱۳۹۰، *راهی به راهی*، چاپ چهارم تهران، نگاه معاصر.

۲۸. نصر، سید حسین، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

بررسی تطبیقی فلسفه کمال و سعادت از دیدگاه آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و ژان پل سارتر

* سیدمحسن پورخیاط

**
مریم برهمن

چکیده

هدف این تحقیق، بررسی تطبیقی فلسفه کمال و سعادت از دیدگاه آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و ژان پل سارتر است. از اساسی‌ترین انتظاراتی که از مکاتب فلسفی وجود دارد، تعیین کمال انسان و قله سعادت در زندگی انسان و معرفی مسیری برای رسیدن به آن است. از این دریچه، محقق به بررسی مکتب الهی اسلام و فلسفه انسان‌محور اگزیستانسیالیسم با محوریت آرای آیت‌الله مصباح یزدی در فلسفه اسلامی و اگزیستانسیالیسم سارتر پرداخته است. دیدگاه‌های ذکر شده در این پژوهش با رویکرد بنیادی و کیفی، به روش تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای تطبیق داده شده، تا به مقایسه دریابد که هرکدام از این اندیشه‌ها نسبت به امکان تحقق کمال و سعادت چه نظری داشته، تا چه اندازه به این نیاز اساسی انسانی پاسخ گفته و چه اندازه دست‌گیر او در این مسیر هستند. یافته‌های تحقیق با توجه به مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی هر دو دیدگاه، گواهی بر ناکارآمدی اگزیستانسیالیسم سارتر برای کمال و سعادت بشر به علت ایجاد یأس است. چراکه انسان را با تصریح به محال بودن کمال و عدم وجود معیار و راهنمای بیرونی، با کوله‌بار سنگینی از مسئولیت جهانی رها می‌کند.

واژگان کلیدی: کمال، سعادت، اگزیستانسیالیسم، جبر و اختیار، مصباح یزدی، سارتر.

*. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

mohsen_pourkhayat@atu.ac.ir

 orcid.org/0009-0007-6449-9313

** استادیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

m.brahman@yahoo.com

مقدمه

هرچه را که بشر خواهان آن است، می‌توان ذیل دو عنوان کلی کمال و خوشبختی جای داد و شاید بتوان گفت هدف نهایی فلسفه و پیرو آن دانش‌ها و علوم، نزدیک شدن به حقیقت همین دو عنوان، در تمام ساحت‌های زندگی است. فلسفه، ازسویی به‌عنوان زیربنای تولید و توسعه دانش و ازسوی دیگر، مطالعه آن به‌عنوان منبعی بی‌واسطه در شکل‌دهی به نگرش افراد و جامعه، نقشی در تعیین هدف زندگی، نحوه روبرویی با زندگی، سبک زندگی و در نتیجه، نیل به کمال و سعادت ایفا می‌کند.

دو مکتب اسلام و اگزیستانسیالیسم را از این‌رو برگزیده‌ایم که اولی، ادعای ضرورت وحی برای کمال و سعادت بشر را دارد و دومی، به‌عنوان یکی از آخرین مکاتب فلسفی غرب است که فراتر از معرفت‌شناسی (مسئله فلسفه تحلیلی و پست‌مدرن)، به انسان‌شناسی و هستی‌شناسی پرداخته و دغدغه خوشبختی بشر را داشته و نیز عوام و خواص مردم مغرب‌زمین را متأثر ساخته است.

آرای علامه مصباح، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین و متأخرترین دانشمندان فلسفه اسلامی معاصر که از دیدگاه قرآن به جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی پرداخته است و سارتر، به‌عنوان نماینده برجسته اگزیستانسیالیسم الحادی و خداناباور در زمینه کمال و سعادت بشر مقایسه خواهند شد. ترکاشوند (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «مصادق کمال انسان از دیدگاه استاد مصباح» بیان می‌کند که از نظر علامه مصباح، کمال انسان مصادق ارزش ذاتی او و منطبق بر قرب الهی است که از طریق عبادت حاصل می‌شود (ترکاشوند، ۱۳۹۰، ص ۵). البته پژوهش حاضر از بعد دیگری به کمال و سعادت پرداخته است.

همچنین احمدیانی و مقدم و نمازی، سال ۱۳۹۷ در مجله معرفت، مقاله «بررسی تطبیقی ماهیت انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح و سارتر» و نیز در سال ۱۳۹۶ در همین مجله و در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی آزادی و مسئولیت از دیدگاه آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر» به‌صورت غیرمستقیم، اشاراتی به هدف زندگی انسان داشته‌اند که نمی‌توانست پاسخگوی هدف پژوهش حاضر باشد.

این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که کدام‌یک از این مکاتب ممکن است راهی به کمال و سعادت حقیقی بگشاید؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید مفهوم کمال و سعادت در دو دیدگاه یادشده روشن شود. دوم، امکان رسیدن به کمال و سعادت از منظر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هرکدام بررسی گردد. سوم، باید دانست دیدگاه هریک درباره آزادی انسان در مسیر رسیدن به کمال و سعادت چیست. چهارم، حدود مسئولیت بشر برای تلاش در راه کمال و سعادت مشخص گردد. پنجم،

باید کاویده شود که نظر هریک از این مکاتب درباره توانایی انسان برای تشخیص مصداق کمال و سعادت و پیمودن مسیر آن چیست و به عبارت دیگر، چگونگی رسیدن به کمال براساس مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی آن‌ها بررسی خواهد شد.

معنای کمال و سعادت

نخستین گام برای بررسی کمال و سعادت انسان، بررسی مفهوم کمال و سعادت است. لغت‌نامه دهخدا «انجام یافتن و تمام شدن» را معنای کمال می‌داند و می‌افزاید: «تمام شدن و کمال در ذوات و صفات هر دو استعمال شود» (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «کمال»). فرهنگ فارسی هوشیار، اصطلاح سعادت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «عبارت از این است که هر موجودی باقی بماند بر طولانی‌ترین زمان ممکن، بر بهترین حالات ممکن و تمام‌ترین نتایج» (فرهنگ فارسی، ذیل واژه «سعادت»).

درباره نسبت کمال و سعادت، یک نگاه این است که این دو از هم جدا نیستند و سعادت انسان در گرو رسیدن به کمال است. البته برخی نیز این دو را از هم جدا می‌بینند و از دیدگاه آن‌ها رسیدن به کمال، لزوماً از مسیر سعادت نمی‌گذرد و ممکن است مستلزم سختی همیشگی باشد.

همچنین درباره نسبت سعادت و لذت، باید گفت که وقتی معنای سعادت، ماندگاری در بهترین حالت باشد، این حال خوب، مترادف با احساس لذت است.

اما کمال و سعادت چه مفهوم و مصداقی دارند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، باید شناختی از نگاه معرفت‌شناسانه این دو مکتب داشته باشیم: علامه مصباح در این باره می‌گوید:

شناختی که شأنیست حقیقت بودن یا خطا بودن را دارد همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری متصف به حقیقت شود به معنای نفی خطا از آن است... تصورات، تشکیل دهنده قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی‌واسطه یا باواسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتحاد آن‌ها با تجربه درون‌ذهنی ثابت می‌شود؛ زیرا مفهوم موضوع به‌دست می‌آید و اثبات اتحاد آن‌ها، نیاز به امر خارجی ندارد. بنابراین، راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکای آن‌ها بر علم حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۲۵).

بنابراین از دیدگاه ایشان، تصویری که هر ذهنی از کمال و سعادت دارد، تنها در صورتی مطابق با حقیقت است که فرد نسبت به آن دو علم حضوری پیدا کرده باشد. لذا درک هر فرد از این دو مفهوم، متناسب با مرتبه‌ای از کمال و سعادت است که به آن دست یازیده است. البته هر فردی تصویری از کمال

و سعادت دارد که باعث می‌شود به دنبال امکان و مسیر رسیدن به آن‌ها باشد.

همچنین ایشان برای سعادت، مطلوبیت ذاتی قائل بوده و بیان می‌کند که نمی‌توان آن را به چیز دیگری تعلیل کرد و در پرتوی مطلوبیت هدف دیگری توجیه کرد. علامه مصباح بر این عقیده است که لذت، خود به خود مطلوب انسان و خواسته اوست و او این حقیقت را با علم حضوری و شهودی درک می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۱). از دیدگاه ایشان، سعادت مفهومی انتزاعی با منشا میل به «دوام و شدت لذت» است (همان، ص ۹۲).

اما درباره مصداق کمال، معتقد است که انسان کامل تا پایان آفرینش، جانشین خدا بر روی زمین خواهد بود؛ زیرا غرض اصلی از آفرینش، تحقق خلافت الهی روی زمین بوده است (همو، ۱۳۸۸، ص ۹۷) و به تعبیری، کمال انسان را در رسیدن به خلافت الهی می‌داند.

اگرستانسیالیست‌ها هم معتقدند، شخص هنگام تجربه، معرفت پیدا می‌کند؛ هرچند که تجربه سطوح مختلفی دارد. وقتی شخص به وجود اشیا و موجودات، همان‌گونه که هستند، آگاهی پیدا می‌کند، بالاترین سطح تجربه را که سطح «آگاهی» باشد، به دست می‌آورد. حقیقت همیشه به داور فرد بستگی دارد و نسبی است. حقایق مطلق وجود ندارند. هر شخص، خود باید رای دهد که حقیقت چیست و چه چیزی برای او اهمیت دارد (گوتگ، ۱۳۸۰، ص ۶۱).

همچنین سارتر می‌گوید: «هر فردی، نخست وجود دارد... و سپس آزادانه معنی و ماهیت خود را می‌آفریند و بنابراین هیچ‌گونه حقایق کلی، قواعد مطلق و سرنوشت نهایی نیست که هادی انسان باشد» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۵۶). به این ترتیب، سارتر وجود یک نتیجه مطلق و مشخص در زندگی انسان که از آن به رسیدن به کمال و سعادت تعبیر کنیم را نفی می‌کند.

بنابراین در دیدگاه سارتر، این مفاهیم کاملاً وابسته به تجربه حسی فردی و در دیدگاه دینی، وابسته به تصوراتی است که یا به واسطه توصیفات نقلیه دینی در ذهن فرد ایجاد می‌شود و یا معنای فلسفی کمال و سعادت به وسیله براهین عقلی در ذهن فرد ساخته می‌شود.

امکان رسیدن به کمال و سعادت (از بعد انسان‌شناسی)

در گام نخست، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کمال و سعادت برای انسان قابل دستیابی است؟ به عبارتی دیگر، آیا انسان بذاته، قابلیت کامل شدن و نیز توان رسیدن به سعادت همه‌جانبه را دارد؟ در این مرحله، برای تشخیص کمال و سعادت انسان، باید انسان و ویژگی‌های او از دیدگاه این دو اندیشمند

بررسی شود. باید تعیین شود که از دیدگاه آن‌ها کمال و سعادت انسان، مستقل از جهان اطراف اوست یا به آن وابسته است؟ و اگر وابسته به آن است و مسیر رسیدن انسان به کمال و سعادت، در طول قوانین جهان هستی قرار دارد، در گام بعد، باید ویژگی‌های جهان هستی بررسی شود تا بتوان درک درستی از مسیر کمال و سعادت انسان به دست آورد.

در این پژوهش، هدف آن است که ذیل مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، مشخص شود که هرکدام از اندیشه‌ها، تا چه اندازه امکان رسیدن به آنچه که آن را کمال و سعادت می‌دانند، خواهند داشت. مصباح یزدی، بهای ویژه‌ای برای سعادت اخروی قائل بوده و معتقد است «از نظر قرآن، اساس خوشبختی و بدبختی در آخرت، اعمال، رفتار و گفتار این دنیاست. خوشی و ناخوشی ظاهری در این دنیا تعیین کننده نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲). درواقع در انسان‌شناسی اسلامی و از دیدگاه مصباح یزدی، حقیقت انسان، روح و نفس اوست که فانی نیست و مسئول، متنعم و یا معذب خواهد بود. در انسان‌شناسی سارتر، انسان بودن به معنای کوشش برای خدا شدن است؛ به عبارت دیگر، انسان اساساً همان میل به خدا شدن است (گرچه تصور خدا را متناقض با اگزیستانسیالیسم دانسته و لذا این کوشش انسان را بی‌سرانجام می‌بیند). خدا شدن در زبان فلسفی او به معنای جمع میان «فی‌نفسه» و «لنفسه» یا همان اجتماع هستی و آگاهی است. درواقع خدا را هستی آگاه قائم بالذات تعریف می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۴۲۷).

درباره تکوین انسان، مصباح یزدی براساس آموزه‌های قرآن، انسان را دارای روح می‌داند و شرط لازم برای انسان بودن را برخورداری از روح قلمداد می‌کند. به‌باور او، روح ذاتاً دارای منزلت است و امکان تعالی هم دارد و از نظر تکوینی کمال را برای انسان ممکن می‌داند:

گاهی منزلت انسان به‌عنوان یک امر تکوینی، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و به اصطلاح امروز، جنبه ارزشی ندارد و گاهی به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی و ارزشی ملاحظه می‌شود. گرچه برخی پنداشته‌اند که مفهوم کمال و فضیلت، مطلقاً مفهومی است ارزشی و در میان مفاهیم حقیقی چیزی به نام کمال یا فضیلت وجود ندارد، ولی این توهّم درست نیست. با صرف‌نظر از معیارهای اخلاقی، می‌توانیم موجودات را باهم مقایسه کنیم و بگوییم این موجود کامل‌تر از آن دیگری است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۸۹).

بنابراین، درجه‌ای از کمال و فضائل، خدادادی و غیراکتسابی و خارج از اراده انسان (تکوینی) هستند. «برخی فضیلت‌ها یا کاستی و ناپسندها که قرآن برای انسان قائل شده است، جنبه تکوینی دارد،

نه ارزش اخلاقی» (همان، ص ۹۷). «اجمالاً از قرآن چنین برمی آید که در آدمی، جز بدن چیزی بسیار شریف نیز وجود دارد، ولی مخلوق خداست، نه جزئی از خدا، تا آن چیز شریف در انسان به وجود نیاید، آدمی انسان نمی شود و چون در حضرت آدم به وجود، آمد شأنی یافت که باید فرشتگان در برابر او خضوع کنند. البته شرط کافی نیست، شرط لازم است» (همان، ص ۷۲).

ایشان قائل به وجود طبیعت و سرشت مشترک (فطرت) برای انسان است که در صورت انکار آن، انسان صرفاً یک حیوان پیچیده تر است که با ابزار علوم زیستی باید به تحلیل آن پرداخت و توسعه علوم انسانی (مفهوم فراگیر و غیرموردی انسان) متوقف می شود (همان، ص ۲۵ و ۲۶). در واقع انسان منهای روح، عبارت است از پستانداری که از مغز پیچیده تر و پیشرفته تری برخوردار است.

از دیدگاه سارتر: «سرشت پیشینی با اگزیتانسیالیسم و تقدم وجود بر ماهیت در انسان ناسازگار است». «در مکتب اگزیتانسیالیسم، تعریف ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست چیزی نیست. سپس چیزی می شود، یعنی چنین و چنان می شود که خویشتن را آن چنان می سازد» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۷ و ۲۸).

یکی از اصول پذیرفته شده اگزیتانسیالیسم، آزادی مطلق انسان است با این فرض که: «فطرت داشتن انسان، با آزادی او در تضاد است؛ زیرا آزادی انسان، مطلق و تام است. اگر انسان دارای سرشت پیشینی باشد، این سرشت پیشینی در عملکرد او تأثیر خواهد گذاشت و این به معنای محدود کردن آزادی مطلق انسان است» (کرنستن، ۱۳۵۴، ص ۸۰-۸۱). این در حالی است که فلسفه اسلامی سرشت پیشینی یا همان فطرت را پذیرفته است.

بنابراین سارتر و به طور کلی اگزیتانسیالیسم الحادی، ذات و فطرت و سرشت معینی برای انسان قائل نیست که از او پرسیده شود این ذات قابلیت اكمال و نیل به سعادت دارد یا خیر. ولی «شدن» و تقدم وجود بر ماهیت و آزادی مطلق انسان در ساختن ماهیت خویش، به نحو اعتباری، کمال و قسمی از سعادت را ممکن می سازد.

امکان رسیدن به کمال و سعادت (از بعد هستی شناسی)

اکنون باید پرسیم که آیا به لحاظ هستی شناسانه، زمینه اكمال انسان در جهان وجود داشته و هستی قابلیت تأمین سعادت برای بشر را داراست؟

به لحاظ هستی شناسی اسلامی، جهان و هر چه در او هست، جمله برای انسان و کمال و سعادت او

آفریده شده‌اند. چنان‌که خداوند در آیه ۲۷ سوره صاد می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا...». براساس آموزه فوق، پاسخ پرسش طرح شده که «آیا جهان زمینه کمال و قابلیت رسیدن بشر به سعادت را داراست» مثبت است. از این‌رو، مصباح یزدی پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش و پیدایش انسان کامل را هدفی برای آفرینش نوع انسان بیان می‌کند و هردو را ضرورتی مبتنی بر صفات ذات باری تعالی و آثارش می‌داند:

...حب به کمال و خیر که بالاصاله به ذات خداوند و بالتبع به آثار وی تعلق می‌گیرد، علت غایی برای همه افعال اوست... در موجودات مادی که دارای تکامل تدریجی هستند، می‌توان مراحل نقص را مقدمه‌ای برای مرحله کمال آن‌ها دانست و هدف از آفرینش آن‌ها را در جهان مادی، رسیدن به مرحله کمالشان قلمداد کرد. همچنین هر موجود مادی که نسبت به موجود دیگر ناقص‌تر باشد و بتواند زمینه پیدایش یا رشد و تکامل آن را فراهم کند، جنبه مقدمیتی نسبت به آن خواهد داشت... براین اساس می‌توان پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان به حساب آورد (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۰۵).

از نظر ایشان، شرور عدمی هستند و نیاز به آفریننده ندارند. افزون‌براین، تزامم از ویژگی‌های موجودات مادی و لازمه نظام علیت خاصی است که بر آن حکم فرماست. ازسویی، نیافریدن جهان برای جلوگیری از وقوع عدم موضعی و مقطعی برای خیر، مستلزم چشم‌پوشی از صدور خیر کثیر است که با فیاضیت مطلقه و حکمت الهی ناسازگار است. ولی به هر حال، قدرت آفریدن جهانی که این ویژگی خاص جهان مادی و دارای قوانین علی که موجب تزامم و اعدام موضعی خیر است را نداشته باشد، از خدای قادر منتظر است. چه اینکه شاید عالمی چون عالم ملائکه و... چنین باشد. پاسخ این است که «وجود نقایص و شرور، فواید فراوانی دارد که از جمله آن‌ها، فراهم آمدن زمینه تکامل برای انسان‌ها از راه تحمل سختی‌ها و بلاها و از راه پند گرفتن از حوادث است» و حتی به نظر ضروری می‌رسد (همان، ص ۴۲۷).

با توجه به رویکرد مصباح یزدی در باب شرور، در واکاوی هستی‌شناسی سارتر به‌ویژه نگاه او به فنای موجودات متوجه می‌شویم: «تمام موجودات، بدون دلیل به وجود آمده‌اند و به واسطه ضعف زیاد و برحسب تصادف می‌میرند» (سارتر، ۱۳۵۳، ص ۱۶۰).

در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود؛ بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود بیوراند. چیزی به اسم طبیعت بشری وجود

ندارد؛ چراکه خدای همه چیز بیننده ای نیست که از آن طبیعت بشری مفهومی داشته باشد (لارنسی و پکر، ۱۳۷۸، ص ۲۸ و ۵۴).

گواه دیگر برای مدعای اخیر، همان طور که پیش تر اشاره شد، نظر سارتر درباره محال بودن رسیدن به نقطه خدا شدن است. او معتقد است تلاش بی ثمر انسان برای رسیدن به کمال (که از آن به خدا شدن تعبیر می کند) با مرگ پایان می یابد. چراکه دستیابی به طرح ایده آل اما متناقض فی نفسه لنفسه شدن، غیرممکن و محال ذاتی است (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۴۲۷).

امکان رسیدن به کمال و سعادت

با اینکه اگزیستانسیالیسم الحادی و به طور اخص سارتر، قائل به آفرینشی هدفمند و قابل تحلیل نیست، اما همچنان از دید جهان شناسی، این پرسش باقیست که این جهان مادی ملموس با هر ماهیت و کیفیتی که برای آن قائل شویم، آیا بدون وجود آخرت و جهان واپسین، می تواند خوشبختی حقیقی را فراهم کند؟

اولاً از رهگذر فلسفه شرور (من جمله رنج) که پیش تر گذشت، به این پرسش پاسخ داده می شود که جهان مادی چه از منظر فلسفی و چه از منظر مشاهده و تجربه، آکنده از رنج ها و ناراحتی های اجتناب ناپذیر و قهری است. چنین حقیقتی منطقاً با امکان خوشبختی همه جانبه و پایدار این جهانی ناسازگار است. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴).

علامه مصباح به طور کلی سه برهان برای ضرورت معاد بیان می کند: نخست آنکه خلف وعده از خداوند بعید است؛ دوم، بیهوده بودن آفرینش، با حکمت الهی سازگار نیست؛ سوم، عدل الهی مستلزم وجود عالم جزاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳).

اما نگاه سارتر به رنج های دنیا: «دلهره، عبارت است از فقدان هرگونه توجیه و درعین حال وجود احساس مسئولیت در برابر همگان» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۸۴). «اضطراب، آن حالت احساس طبیعی است که از مقابله با آینده مطلق نامعلوم حاصل می شود» (کرنستن، ۱۳۵۴، ص ۸۶). «دلهره، مانع عمل و تصمیم نیست؛ برعکس، شرط لازم کار است» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۷). «مرگ، پایان است؛ اما درعین حال، سازنده آزادی انسان است. اگر انسان جاودانه می بود، آنگاه امکان نمی یافت تا تمامی امکانات پیش روی خود را بیازماید» (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵). «ایمان به خلود نفس فردی، زهر مرگ را می برد و مرتبه دلیری را تنزل می دهد» (کرنستن، ۱۳۵۴، ص ۸۶). از دیدگاه سارتر، زندگی با اضطراب

همراه است و علت تامه غیرقابل رفع آن، ناآگاهی نسبت به آینده و احساس آزادی تام و درعین حال مسئولیت در برابر همه چیز است که البته معیار عملکرد و توجیه مشخصی هم برای آن وجود ندارد. اما این اضطراب و نمونه بارز آن، رویارویی با مرگ را شرط لازم آزادی و عامل حرکت می‌داند و ظاهراً نیازی به آخرت حس نمی‌کند.

اختیار و آزادی

اکنون این پرسش مطرح می‌شود. که اگر امکان رسیدن به کمال و سعادت چه به لحاظ انسان‌شناختی و چه به لحاظ هستی‌شناختی وجود دارد؛ آیا اختیار و آزادی برای کسب آن‌ها نیز وجود دارد و یا در مقابل، جبر حاکم است؟ چرا که مثلاً می‌توان تصور کرد فردی برحسب تصادف و جانی‌اتفاقی در قوانین جهان به سعادت برسد و به‌نوعی انسان در سعادت و شقاوت، تحت جبر ناشی از سرنوشت محتوم قرار داشته باشد. نظر علامه مصباح در این زمینه این است که وقتی گفته می‌شود «انسان آزاد است»، آزادی به معنای اختیار و عدم جبر است؛ یعنی انسان در انجام کارهای خود، اختیار دارد و مجبور نیست. آزادی فلسفی، آزادی تکوینی انسان و مربوط به نحوه وجود اوست. ازاین‌رو، باید و نباید در آن راه ندارد. پرسشی که در این زمینه مطرح است، آن است که آیا انسان به لحاظ تکوینی آزاد است یا آزاد نیست، اما اینکه انسان باید آزادی داشته باشد یا نباید آزادی داشته باشد، در تکوین جایی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۷).

علامه مصباح همچنین به شبهات انواع جبر فلسفی، طبیعی، تاریخی و اجتماعی پاسخ می‌دهد و اولاً اراده الهی را در طول اراده بشر دانسته و با بیان اینکه فعل اختیاری انسان، جزء آخر از کل علت تامه است، و کامل شدن علت فعل و تحقق فعل وابسته به اراده انسان است، جبر فلسفی را رد می‌کند. ثانیاً با شاهد آوردن این حقیقت وجدانی که عوامل محیطی و وراثت از انسان سلب اختیار نکرده‌اند، جبر طبیعی را رد می‌کند. ثالثاً تاریخ را امری انتزاعی می‌داند و تکرارپذیر نبودن تاریخ را دلیل این مدعا می‌آورد که تاریخ، قوانین مطلق حقیقی خاص خود نداشته و جبر تاریخی را نیز رد می‌کند. سرانجام، جامعه را هم امری اعتباری می‌داند که قوانین حقیقی و غیرقراردادی و ثابت نداشته و قوانین قراردادی آن هم تخلف‌پذیرند و بدین ترتیب، جبر تاریخی را هم نفی می‌کند (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷ و ۱۱۸). بنابراین از نگاه علامه، انسان برای عزم و حرکت به سوی کمال و سعادت، از آزادی و اختیار برخوردار است؛ هرچند در این راه، متأثر از اراده الهی و قوانین حاکم بر عوالم خواهد بود.

اما در نگاه سارتر «انسان پیش از آنکه موجودی باشد که خود را می‌سازد، موجودی است که به‌وسیله آب و هوا، سرزمین، نژاد، طبقه، زمان، تاریخ و جامعه‌ای که خود او جزئی از آن است، ساخته می‌شود» (Sartre, 1977, p.481). «وجودمان به جهان پرتاب شده و ما آن را انتخاب نمی‌کنیم، ما صرفاً نحوه بودنمان را در جهان برمی‌گزینیم و تنها در برابر نحوه بودنمان در جهان مسئولیم» (Stern, 1967, p.145). سارتر هم به‌نحوی، جبر طبیعی، تاریخی و اجتماعی را می‌پذیرد؛ اما تنها درباره بودن؛ ولی درباره «شدن»، قائل به آزادی و مسئولیت است. «سارتر انسان را برابر با آزادی می‌داند و هیچ ضابطه و معیاری برای انتخاب انسان ارائه نمی‌دهد. وی آگاهی و انتخاب را عین یکدیگر می‌داند؛ اما آیت‌الله مصباح ضمن تأکید بر آزادی انسان، آن را از میان چهار معنایی که برایش ذکر می‌کند، به معنای قصد و گزینش می‌گیرد و برای آن حد و مرز معرفی می‌کند. همچنین آگاهی را یکی از چهار شرط انتخابگری انسان می‌داند، برخلاف سارتر که این دو را عین یکدیگر تلقی کرده است» (احمدیانی مقدم و نمازی، ۱۳۹۶، ص ۲۷).

مسئولیت

اینک باید بدانیم که آیا انسان وظیفه و مسئولیت رسیدن به کمال و سعادت را هم دارد و آیا خوشبختی او در انجام وظیفه و مسئولیت است؟ آیت‌الله مصباح در کتاب انسان‌شناسی در قرآن می‌نویسد: «ملاک مسئولیت و تکلیف، اختیار به معنای گزینش و انتخاب آزاد است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). همچنین در همین کتاب، به آیات ۶۰ و ۶۱ سوره یس اشاره می‌کند: «آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمن آشکاری است؟ و اینکه مرا بپرستید که راه مستقیم این است» و ذیل این آیه، اخذ عهد و میثاق را به عنوان نشانه مختار بودن انسان برمی‌شمرد. بنابراین می‌توان گفت مصباح قائل به یک چرخه از مسئولیت و اختیار است، به این نحو که: هر آنچه درباره آن مختاریم، در قبال آن مسئولیم و هر مسئولیتی که متوجه ماست، نشانه اختیار ما درباره آن است (همان، ص ۱۰۲). البته ناگفته نماند که از نگاه علامه، سه چیز دایره مسئولیت را محدود می‌کند: اول اختیار - که گذشت - دوم آگاهی و سوم توانایی. و لابد آگاهی و اختیار پیش نیاز منطقی توانایی است و می‌توان نتیجه گرفت انسانی که دین خدا بدو رسیده است، در حد توان مکلف است (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹). افزون بر این، ایشان انسان را در برابر خداوند، خودش، دیگر انسان‌ها، طبیعت و هرچه در آن است، مسئول می‌داند (همان، ص ۱۵۷-۱۷۷).

از دیدگاه ایشان، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مسئولیت انسان در برابر خود، به معنای مسئولیت انسان برای حرکت به سوی سعادت است و لذا اسلام با وضع مسئولیت برای انسان در قبال خود، او را به تلاش برای رسیدن به کمال و سعادت مکلف می‌کند. به طوری که هم تکلیف انسان جهت‌گیری به سوی سعادت است و هم سعادت در گرو انجام تکلیف.

اما سارتر به نحوی افراطی، انسان را در برابر همه چیز مسئول می‌داند و مسئولیت فردی را به مسئولیت جهانی تعمیم می‌دهد؛ بالین همه، تأکید فلسفه او بر تقدم وجود و آزادی، پرسش از بنیاد، خاستگاه و معیار این سطح آرمانی از مسئولیت، بی‌پاسخ می‌ماند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵). شارحان ایده‌های سارتر هم معتقدند، سارتر علی‌رغم تکلیف سعادت بشریت به هریک از انسان‌ها؛ منکر خدا و هرگونه نظام ارزشی کلی می‌شود و معلوم نیست انسان در چنین وضعی، چرا و چگونه باید خود را مسئول بداند و مسئولیت او در برابر چه کسی و برای چیست؟ (گرامی، ۱۳۸۸).

ژان پل سارتر مسئولیت انسان را تا آنجا سنگین جلوه می‌دهد که فرد مسئول تمام حوادثی است که در عالم رخ می‌دهد، حتی اگر این اتفاق جنگی باشد که هیچ نقشی در آن نداشته است. سارتر انسان را مسئول خود و تمام انسان‌ها می‌داند و علت آن را آزادی انسان می‌داند. در عین حال، معتقد به اصول معین اخلاقی نیست. همچنین وظیفه‌ای برای انسان تصور نمی‌کند. از نظر آیت‌الله مصباح، مسئولیت چهار شرط دارد که تنها یکی از آن‌ها اختیار است. ایشان همچنین برای مسئولیت انواعی بر شمرده است و البته مسئولیت فوق توان انسان را نمی‌پذیرد (احمدیانی مقدم و نمازی، ۱۳۹۶).

راه رسیدن به سعادت

آیا انسان به تنهایی می‌تواند مصداق خوشبختی و نیز مسیر رسیدن به کمال و خوشبختی (مسئولیت خود) را تشخیص داده و ببیند؟ علامه مصباح به روشنی پاسخ این پرسش را بیان می‌کند:

برای اینکه بدانیم خط سیر زندگی ما چیست، باید معرفت‌هایی کلی داشته باشیم (که آن را جهان‌بینی می‌نامیم) و وقتی بخواهیم حرکت خود را در جهت ویژه‌ای قرار دهیم، باید ضوابطی داشته باشیم تا منفعت و مصلحت نهایی را تأمین کند و ما را به کمال برساند و به بهترین و بالاترین لذت‌ها دست یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴).

انسان برای اینکه بتواند نظام ارزشی درستی برای زندگی خود در نظر بگیرد، بدون مبدا و معاد راه به جایی

نمی‌برد. این نکته بسیار مهمی است. ما به برکت نور قرآن و تعالیم اسلام و پیشوایان دین، به راحتی می‌توانیم این مسائل را حل کنیم؛ ولی دانشمندان بشری دچار سرگردانی بسیار شده‌اند. چندان در مبانی اخلاق و فلسفه اخلاق کوشیده‌اند که شمارش پذیر نیست و روز به روز سرگردان‌تر هم شده‌اند. ما به راحتی می‌توانیم اثبات کنیم که شناخت نظام ارزشی صحیح، بی شناخت مبدا و معاد میسر نیست (همان، ص ۱۶۲).

در مقابل، پاسخ سارتر هم به پرسش اخیر کاملاً روشن است: «آزادی انسان به این معناست که او می‌تواند آنچه را می‌خواهد تعیین کند و زندگی و اهدافش را انتخاب کند» (Sartre, 1977, p.505). سارتر پس رسیدن به این حقیقت که رسیدن به مقصد (خدا شدن به معنای خاص) محال است و بنابراین، زندگی یک شور بیهوده است؛ قهراً می‌گوید: «پس انسان وانهاده است؛ زیرا بشر نه در خود و نه بیرون خود، امکان اتکا نمی‌یابد» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

بنابراین از دیدگاه علامه، داشتن یک جهان‌بینی روشن از مبدا تا مقصد و خط سیر بین آن‌ها، شرط لازم و کافی برای یافتن جهت و مسیر سعادت است و به اعتقاد او پتانسیل تعیین مسیر سعادت در جمع بین تکوین (فطرت) و تشریع (وحی) وجود دارد. در طرف دیگر، اندیشه سارتر گرفتار خلاء تعیین مقصد و مسیر روشن نیل به آن است.

نتیجه گیری

موضوع	اندیشمند	مصباح یزدی	سارتر
معرفت‌شناسی	تأکید بر معرفت حضوری	معرفت انضمامی به جای انتزاعی	
امکان	در انسان‌شناسی	روح امکان کمال و لمس لذت (سعادت) را دارد.	«شدن» مقدم بر ماهیت (ممکن بودن کمال و سعادت)
	در جهان‌شناسی	هدف آفرینش هستی، کمال و سعادت انسان است.	ناامیدی و غیرممکن دانستن کمال، بی‌ثمری تلاش
	معاد در جهان‌شناسی	معاد لازمه هستی (خدا عادل و حکیم است)	الحاد و معادناواری
اختیار و آزادی	اختیار و آزادی انسان در طول اراده الهی	جبر در «بودن»، اختیار در شدن	
مسئولیت	از جانب خدا و در برابر خود، خدا، خلق و جهان	مسئولیت افراطی، فراگیر و جهانی	
دین و نبوت	لازمه شناخت و تحقق کمال و سعادت	رهاشدگی انسان	

علامه مصباح کمال نهایی را خلیفه‌الله شدن معرفی می‌کند. او جنس سعادت را لذت می‌داند. سعادت را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده و خوشی دنیا را لزوماً مساوی با سعادت نمی‌داند. او انسان

بودن را وابسته به داشتن روح می‌داند و تکویناً برای انسان امکان کمال قائل است. ایشان، برابر با آموزه‌های اسلام، نه تنها جهان را دارای ظرفیت و امکان رسیدن انسان به کمال و سعادت دانسته، بلکه هدف آفرینش دنیا و آخرت را همین می‌داند. او اراده انسان را در طول اراده خداوند می‌بیند و انسان را برای حرکت به سوی کمال و سعادت، آزاد می‌داند. علامه آزادی و مسئولیت را لازم و ملزوم دانسته و مسئولیت در برابر خود، خدا، مردم و طبیعت را از جمله مسئولیت‌های انسان به‌شمار می‌آورد. از نگاه آیت‌الله مصباح، انسان بدون نبوت، امکان شناخت و رسیدن به کمال و سعادت را ندارد.

سارتر کمال نهایی را در رسیدن به مرحله هستندگی آگاه و قائم بالذات می‌داند، او معتقد به سرشت پیشینی برای انسان نیست؛ ولی به «تقدم وجود بر ماهیت» معتقد است که می‌تواند راه‌گشای اعتقاد به امکان کمال و سعادت باشد. اما به لحاظ جهان‌شناسی، با محال دانستن جمع بین آگاهی (نفسه) و هستی (فی‌نفسه) رسیدن به کمال را غیرممکن و تلاش انسان [در مسیر سعادت] را بی‌ثمر می‌داند. مرگ را پایان زندگی، ولی عامل حرکت می‌داند. او انسان را در «بودن» مجبور، و در «شدن» مختار و مسئول می‌داند و حوزه مسئولیت انسان را نیز حداکثری و فراگیر تعیین می‌کند. بشر را رها شده در نظر گرفته و قائل به لزوم نبوت برای کمال و سعادت بشر نیست.

از آنچه گذشت به نظر می‌رسد، اندیشه سارتر حتی اگر باعث سردرگمی بیشتر و سخت‌تر نمایی بیشتر زندگی و ایجاد دلهره، اضطراب و گرایش به پوچ‌گرایی در مخاطبش نشود، دست کم می‌توان گفت در درازمدت، کمکی هم برای ایجاد احساس بهتر یا امید و انگیزه بیشتر برای تلاش در زندگی شخصی به او نمی‌کند (چه رسد به مسئولیت جهانی). در این فرآیند ادراکی-شناختی و نتیجه نامطلوب آن، قطعاً «ناامیدی از حصول هدف تعیین شده برای کمال انسان» با توجه به تناقض تحقق آن با زیرساخت‌های فکری اگزیستانسیالیسم سارتری، نقش اساسی ایفا می‌کند. و البته با اینکه فراموش نکرده‌ایم که سارتر مرگ را سازنده آزادی و عامل حرکت انسان ادعا کرده است، اما در عمل باید در این نتیجه نهایی نامطلوب نقشی هم برای کوتاه و سخت (پرمسئولیت) بودن زندگی دنیا که از نظر سارتر، تنها فرصت حیات بوده و در پس آن حیاتی نخواهد بود، قائل شویم. منشاء دیگر ایجاد احساس ناامیدی و ناخرسندی در مخاطب فلسفه سارتری، عدم وجود هادی و چراغ راه بیرونی برای انسان است که باعث دست‌نیافتنی جلوه کردن مسیر سعادت می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. احمدی، بابک، ۱۳۸۵، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، مرکز.
۳. احمدیانی مقدم، سید امین‌الله و محمود نمازی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی آزادی و مسئولیت از دیدگاه آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر»، *معرفت*، سال بیست و ششم، شماره دوازدهم، ص ۳۷-۳۹.
۴. بکر، لارنسی و مری بکر، ۱۹۹۲، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه جمعی از مترجمان، ۱۳۷۸، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۵. ترکاشوند، احسان، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی آزادی و مسئولیت از دیدگاه آیت‌الله مصباح و ژان پل سارتر»، *معرفت*، سال بیستم، شماره ۱۶۴، ص ۵-۱۸.
۶. سارتر، ژان پل، ۱۹۳۸، *استفراغ*، ترجمه علی صدوقی، ۱۳۵۳، چاپ سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی فرخی.
۷. ———، ۱۳۸۶، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
۸. «فرهنگ فارسی هوشیار» در: *دیکشنری آنلاین آبادیس*، <https://abadis.ir>.
۹. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۴، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، سروش.
۱۰. کرنستن، موریس، ۱۹۰۰، *ژان پل سارتر*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ۱۳۵۰، تهران، خوارزمی.
۱۱. گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان»، *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، ش ۱۶، ص ۷۹-۱۰۶.
۱۲. گوگت، جرال دال، ۲۰۱۳، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، ترجمه محمد پاک‌سرشت، ۱۳۸۰، تهران، انتشارات سمت.
۱۳. «لغت‌نامه دهخدا» در: *دیکشنری آنلاین آبادیس*، <https://abadis.ir>.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۴، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. ———، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. ———، ۱۳۸۱، *دین و آزادی*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۱۷. ———، ۱۳۸۵، *خودشناسی برای خودسازی*، چاپ دوازدهم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۸. ———، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۱۹. ———، ۱۳۹۰، *اخلاق در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۲۰. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۸۷، *نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم*، تهران، طهوری.

21. Sartre, jean paul, 1977, *Being and Nothingness*, newjersey, citadel.

22. Stern, Alfred, 1967, *Sartre*, London, delta books.

بررسی مفهوم و ملاک عقلانیت و تبیین اقسام آن

* سیدسجاد خسروی

** ابراهیم نوئی

چکیده

عقل از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی به بشر است که به واسطه آن می‌تواند تعقل کرده و خیر و صلاح خویش را بیابد. همین امر سبب شده است که عقلانیت در نظر مردم امری پسندیده به‌شمار آید. این عقلانیت شامل عقلانیت در رفتار و گفتار می‌شود. بنابراین انسان‌ها می‌کوشند که افعال و رفتار خود را مطابق فرامین عقل انجام دهند. این واژه که کاربرد بسیاری در میان مردم دارد، ازجمله واژگانی است که بیشتر در عصر حاضر به آن توجه شده و غالباً در دو دسته عقلانیت عملی و عقلانیت نظری به کار می‌رود. پژوهش پیش‌رو که با نگاه کاربردی و به روش تحلیلی نگارش یافته است، افزون بر تبیین مفهوم عقلانیت، به اقسام آن پرداخته و برای عقلانیت نظری شش قسم و برای عقلانیت عملی سه قسم را بیان و تبیین کرده است تا زمینه هرچه بیشتر کسب معرفت و شناخت درباره این واژه کاربردی فراهم گردد.

واژگان کلیدی: عقل، عقلانیت، عقلانیت نظری، عقلانیت عملی.

*. دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام دانشگاه شهید بهشتی تهران (نویسنده مسئول)

se-khosravi@sbu.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-4060-395X

E_noei@sbu.ac.ir

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی تهران

مقدمه

یکی از ویژگی‌های کلمات این است که ظرفیت پذیرش معانی گوناگون را دارا هستند. همین امر ممکن است در تفهیم و تفاهم و نفی و اثبات‌ها مشکلات فراوانی را پدید آورد. افزون‌براین که واژه‌ها معانی مختلفی را برمی‌تابند، تفاوت اغراض واضعان واژه‌ها و اصطلاحات و به‌کارگیران آن‌ها نیز می‌تواند دشواری گفت‌وگو را دوچندان سازد. امروزه یکی از مهم‌ترین واژگان که بسیار مورد توجه اندیشمندان و مردم عامه قرار گرفته، کلیدواژه عقلانیت است. فهم صحیح این کلمه می‌تواند برای پذیرش یا رد بسیاری از مسائل برای مردم راهگشا باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر تبیین درستی از آن ارائه نشود، چه‌بسا با تعاریف و اقسام نابجایی که برای آن ذکر می‌شود، امری معقول را در نظر مردم نامعقول جلوه دهند. بنابراین ضرورت دارد که مفهوم این اصطلاح به‌خوبی بیان شود تا بتوان با معیارهایی که برای عقلانیت شمرده می‌شود، اقسام آن به‌درستی فهم گردد. معمولاً پژوهش‌هایی که در این باره انجام شده است، یا به‌طور کلی مفهوم عقلانیت را بررسی کرده‌اند، مانند مقاله «عقلانیت» به قلم چارلز تیلور^۱ یا مقاله «عقلانیت» از هارولد براون^۲ یا مقالاتی که به بررسی اقسام عقلانیت پرداخته‌اند، ازجمله «از عقلانیت نظری تا عقلانیت عملی» نوشته دکتر هادی صادقی و «چیستی عقلانیت» اثر دکتر علیرضا قائمی‌نیا؛ اما در هیچ‌یک از این پژوهش‌های پُر بار، این نوع تقسیم‌بندی که ما در این مقاله به نگارش درآورده‌ایم، دیده نمی‌شود. افزون‌براین کوشیده‌ایم علاوه بر بررسی مفهومی عقلانیت، مباحثی را درباره ملاک و معیار عقلانیت نیز مطرح کنیم تا به شناخت ما از عقلانیت بیشتر کمک کند. در ادامه می‌کوشیم تعریفی از مفاهیم و واژه‌های ذکرشده در این پژوهش را ارائه دهیم تا در ادامه بحث مقصود خویش را به‌هنگام بیان این واژه‌ها و اصطلاحات روشن کرده باشیم.

۱. مفهوم عقل و عقلانیت

پیش از این که مفهوم عقلانیت را مورد بحث و بررسی قرار دهیم، لازم است به معانی لغوی، اصطلاحی و مترادفات واژه عقل بپردازیم تا زمینه برای فهم بهتر مفهوم عقلانیت به‌دست آید.

۱-۱. عقل در لغت

عقل یکی از واژگان پرمعناست که برای آن معانی متعددی ذکر شده است. گاهی در کتاب‌های لغت عقل

۱. ترجمه مراد فرهادپور

۲. ترجمه ذبیح‌الله جوادی

را به مفهوم مقابل آن تعریف کرده‌اند، مانند خلیل بن احمد که عقل را نقیض جهل می‌داند (فراهِیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹) و ابن‌درید که آن را ضد جهل دانسته است (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۹۳۹). البته ممکن است مراد خلیل بن احمد نیز ضدیت عقل با جهل باشد؛ زیرا به نظر می‌آید جهل با علم تناقض دارد و نه با عقل (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۲۲).^۱ یکی دیگر از مفاهیمی که در مقابل عقل آمده، حماقت است (همان، ص ۴۵۸). باوجوداین که حماقت در بین معانی گفته‌شده در میان اهل لغت کمتر مورد توجه قرار گرفته، در روایات نیز به این معنا از عقل اشاره شده است.^۲ با توجه به معانی‌ای که بیان شد، به نظر می‌رسد کامل‌ترین معنا برای عقل را ابن‌فارس در مقایسه اللغه بیان کرده است:

العین و القاف و اللام أصل واحد متقاس مطرد، يدلُّ عظمه على حُبسه في الشيء أو ما يقارب الحُبسه. من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۹).

ماده «عقل»، [دارای] اصل معنایی واحد، قیاسی و فراگیر است که غالباً کاربرد آن بر «بازداشتن» یا معنایی نزدیک به آن دلالت می‌کند. عقل از همین معنا برگرفته‌شده است؛ [زیرا] عقل انسان را از گفتار و رفتار ناپسند بازمی‌دارد.

به نظر می‌رسد تقسیم عقل، به عقل نظری و عقل عملی را می‌توان با توجه به معانی لغوی گفته‌شده درباره کلمه عقل دریافت؛ زیرا تعریف عقل به ضدیت با جهل می‌تواند ناظر به جنبه عقل نظری و معنای حُبس و بازداشتن نیز مشیر به جنبه عقل عملی باشد. البته معنای مقابل حمق نیز از یک جهت می‌تواند به عقل نظری اشاره داشته باشد و از جهتی دیگر، می‌توان آن را بر رفتار و عمل نیز حمل کرد که به عقل عملی مربوط می‌شود.

۱-۲. مترادفات واژه عقل

عقل، افزون‌بر آنچه در تبیین معنای لغوی آن بیان شد، دارای کلمات جانشین و مترادف‌های بسیاری است. طبرسی در مجمع‌البیان می‌گوید: «العقل و الفهم و المعرفة و اللب نظائر» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱۴) که ما برای طولانی‌نشدن بحث از توضیح مترادفات عقل خودداری می‌کنیم و به بررسی اصطلاحی واژه «عقل» می‌پردازیم.

۱. الجَهْل: نقیض العلم.

۲. بند سی‌ویکم روایت هشام: «یا هشام! ان امیرالمؤمنین علیه السلام کان یقول، ان من علامه العاقل ان یكون فيه ثلاث خصال: یحب اذا سئل و ینطق اذا عجز القوم عن الکلام و یشیر بالرأی الذی یكون فيه صلاح اهله فمن لم یکن فيه من هذه الخصال الثلاث شیء فهو احمق».

۳-۱. عقل در اصطلاح

از نظر اندیشمندان مسلمان، فیلسوفان و متکلمان، عقل یکی از اصلی‌ترین راه‌ها یا ابزارهای معرفت بشری است. جایگاه عقل در معرفت بشری چنان مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن تردید یا آن را انکار کرد (حسین‌زاده، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۳۴). واژه «عقل» در علوم مختلف دارای معانی اصطلاحی بسیاری است؛ هم‌چون کلام، فلسفه یا هستی‌شناسی، منطق، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی. این واژه در اصطلاح فلسفه و کلام، معانی یا کاربردهای گوناگونی دارد که می‌توان به‌طور اجمالی به بخشی از آن‌ها اشاره کرد:

۱. عقل نظری یا قوه تعقل و ادراک عقلی؛

۲. عقل عملی یا قوه تدبیر زندگی؛

۳. مجرد تام یا مجردی که در ذات و افعال از ماده و مادیات مجرد است؛

۴. صادر اول که معمولاً از آن به «عقل اول» تعبیر می‌کنند؛

۵. معلومات و اندیشه‌های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات‌اند؛

۶. معلومات یا اندیشه‌های اکتسابی برگرفته از آن مبادی؛

۷. مطلق مُدرک، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو (همان، ص ۳۳۵-۳۳۶).

بنابراین واژه عقل گاهی بر قوه ادراکی اطلاق می‌شود و گاه بر ادراکات حاصل از آن قوه؛ اما امروزه از عقل اصطلاح دیگری نیز اراده می‌شود و آن عقلانیت یا آرای رایج و مشهوری است که همه یا بیشتر مردم می‌پذیرند و بدان‌ها اذعان می‌کنند (همان، ص ۳۳۶) که در ادامه به بررسی لغوی و اصطلاحی واژه عقلانیت می‌پردازیم.

۴-۱. عقلانیت در لغت

عقلانیت از واژگانی است که در میان اهل لغت به آن پرداخته نشده است؛ زیرا از اصطلاحات جدید و برگرفته از واژه عقل است. اما معانی نزدیک به این واژه مانند معقول و عقلانی در میان معجم‌ها کم‌وبیش یافت می‌شود. بستانی در فرهنگ ابجدی، معقول را به معنای خردمندانه دانسته است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۴۱) و ابن‌منظور نیز معقول را به آنچه توسط قلب تعقل می‌شود، معنا کرده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۵۸). برخی نیز واژه عقلانیت را مصدر صناعی و برگرفته از واژه عقلانی بیان کرده و گفته‌اند که عقلانیت یعنی مطابقت رفتار و باور با عقل (قاسمی، ۱۳۸۹).

پس از تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژه «عقل» و تبیین واژگان مرادف آن و همچنین معنای لغوی کلمه عقلانیت، اکنون به بررسی معنای اصطلاحی واژه عقلانیت می‌پردازیم.

۵-۱. عقلانیت در اصطلاح

عقلانیت وصفی است که بر اعمال و باورهای انسان بار می‌گردد؛ بدین صورت که گاهی انسان عملی انجام می‌دهد و در مقام سنجش آن عمل گفته می‌شود آن فعل دارای عقلانیت بوده است یا خیر؛ گاهی نیز وصف عقلانیت در مورد اعمال نیست، بلکه متعلق آن، باوری است که انسان آن را پذیرفته است؛ برای نمونه، گفته می‌شود آیا این باور که خداوند شریک دارد باوری عقلانی است یا خیر؟ البته اگر این یک پرسش صرفاً علمی باشد، بحث درباره آن در قلمرو نظر خواهد بود، اما اگر بگوییم فلان شخص به وجود شریک‌الباری باور دارد یا خیر، بحث در مورد آن متعلق به عرصه عمل می‌شود. از این رو عقلانیت در مجموع به دو بخش قابل تقسیم است؛ عقلانیت نظری^۱ که درباره باورها و افکار است و عقلانیت عملی^۲ که ناظر به اعمال و افعال است. تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز برای عقلانیت گفته شده است که در ادامه مطرح خواهیم کرد. پیش از ارائه نظرات و تعاریف مختلف درباره عقلانیت، لازم است به این نکته اشاره کنیم که ممکن است برخی عقلانیت را به اختیار مقید کنند و بگویند شخصی که از روی اضطرار و اجبار به باور یا عملی تن می‌دهد، آن باور و عمل متصف به عقلانیت نمی‌شود، بلکه افعال و باورهایی که از روی اختیار انجام می‌شوند متصف به عقلانیت یا عدم عقلانیت می‌گردند؛ مانند اعمال و باورهایی که شخص مکره انجام می‌دهد. در پاسخ خواهیم گفت این سخن درباره افعال صحیح است؛ زیرا فعل جبری از نظر عقلانیت قابل بررسی است، اما در خصوص باور نادرست است؛ زیرا باورها با جبر تغییر نمی‌کنند، بلکه افعال خارجی هستند که ممکن است متأثر از عوامل خارجی، تغییر یابند.

اکنون باید به این پرسش پاسخ دهیم که اساساً عقلانیت به چه معناست و چه چیزی را می‌توان به عقلانیت متصف کرد؟

برخی می‌گویند عقلانیت در هر چیزی، چه باور باشد و چه عمل، به این معناست که به نفع ما باشد. نیکولاس رشر^۳ - معرفت‌شناس شناخته‌شده آلمانی - می‌گوید: برای عقلانیت ما، نُرْم‌هایی از بالا وجود

1. Theoretical Rationality
2. Practical Rationality
3. Nicholas Rescher

ندارد که بگویند «تا زمانی که این گونه رفتار نکنید عقلانی نیستید»؛ نه خیر! چیزی از بالا وجود ندارد. رشر در ادامه می‌گوید: اگر ارتکاب به تناقض به سود ما باشد، می‌توانیم مرتکب تناقض شویم. در عین حال کار یا باور ما عقلانیت داشته باشد؛ زیرا عاقل کسی است که نفع خودش را در نظر بگیرد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷، به نقل از: رشر). نکته‌ای که در این تعریف مهم است، ابهام در معنا و مفهوم واژه نفع است که مراد از آن چیست؟ اساساً نفع باید چه ویژگی‌هایی داشته باشد و در صورت تعارض دو نفع کدامیک مقدم می‌شوند و دلیل رجحان هریک چیست؟ که سخن گفتن از آن بحث مستقلاً می‌طلبد. گروهی دیگر بر این باورند که عقلانیت یعنی داشتن بهترین و کامل‌ترین باور و یا عمل در شرایط موجود (قاسمی، ۱۳۸۹). این دیدگاه نیز برای عقلانیت معنای ثابتی را در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را با شرایط موجود می‌سنجد؛ برای نمونه، انسان گاهی فعلی را انجام می‌دهد که در آن شرایط، بهترین عمل به‌شمار می‌رود؛ مثلاً نوشیدن آب گل‌آلود کاری غیرعقلانی است، اما همین کار زمانی که تشنگی بر انسان غلبه کند عقلانی می‌شود، یا برای مثال، در قلمرو اندیشه و نظر، باور به هیأت بطلمیوس در زمان خودش باوری عقلانی بوده است؛ هرچند بعدها این باور جای خود را به هیأت جدید داد؛ اما نمی‌توان گفت آن نظریه، غیرعقلانی بوده است. البته در این مثال باید توجه داشت که بین وجهه فعلی باور و جهت علمی آن تفاوت است. درواقع شرایط جهت عملی و فعلی باور را عقلانی می‌نماید، نه جهت علمی آن را. افزون‌براین، تعریف مذکور نمی‌تواند چهارچوب مشخص و جامعی از عقلانیت به ما بدهد، بلکه آن را به شرایط موجود حواله می‌دهد که می‌تواند در بخشی از عقلانیت دخیل باشد.

مصلحت‌سنجی نیز دیدگاهی است که درباره عقلانیت مطرح می‌شود، به این بیان که: عقلانیت به معنای مصلحت داشتن یک فعل یا باور است. از این رو اگر مصلحت نداشت، عاری از عقلانیت می‌شود. این دیدگاه نیز عقلانیت را امری متغیر، نسبی و تابع مصلحت می‌داند؛ یعنی کار یا باوری بنا بر مصلحت در یک زمان عقلانی و در زمانی دیگر فاقد عقلانیت است. ممکن است گفته شود در مصلحت‌سنجی، اصل مصلحت‌سنجی ثابت است و تغییر نمی‌کند و آنچه تغییر می‌کند جهت‌ها و شرایط اطراف فعل است؛ زیرا در هر دو حال، چه قبل از تغییر جهات و شرایط و چه بعد از آن، ملاک مصلحت‌سنجی بوده است که عقلانیت ثابت مانده است.

برخی از حکمای مسلمان نیز که تعریف حیوان ناطق را از ترجمه حیوان عاقل برگرفته‌اند، مانند ارسطو کوشیده‌اند وجه تمایز انسان از سایر حیوانات را، ناطق بودن انسان بیان کنند. این گروه بر این باورند که چون انسان فطرتاً منطقی خلق شده است، پس باور و رفتار او باید مقید به استدلال منطقی باشد تا متصف به عقلانیت شود؛ زیرا عقلانیت عملی بر عقلانیت نظری تکیه دارد و از او دستور می‌گیرد. و عقلانیت یک فعل

و باور را به بدیهی بودن یا منتهی بودن به بدیهیات ارجاع می‌دهد؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توان به یک باور یا عمل صفت عقلانیت داد؛ یعنی یک عمل یا باور برای متصف شدن به عقلانیت یا باید خودش بدیهی باشد و یا در قالب استدلال برهانی درستی باشد که همه شرایط انتاج را داشته باشد، اما داگفین فلسدال^۱ که یکی از فیلسوفان آمریکایی است درباره این تفکر ارسطویی می‌گوید: تعریف ارسطو خلاف واقعیت موجود است؛ زیرا افراد بشر معمولاً عاقلانه فکر نمی‌کنند و رفتاری معقول ندارند (Fllesdal, 1986, p.3-122). البته در رد نظر فلسدال و در مقام دفاع از این نظریه، گفته شده که مقصود این نیست که اعمال و باورهای تمام انسان‌ها عقلانی است، بلکه مراد ارسطو و بالتبع حکمای مسلمان، این است که تنها انسان است که اعمال و باورهایش را می‌توان به عقلانیت متصف کرد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۳).

نظر دیگر درباره معنای عقلانیت این است که بگوییم عقلانیت یعنی تابع استدلال مجاز بودن؛ از آنجاکه به نظر می‌رسد استدلال سنخ‌های متفاوت دارد و ملاک صحت درخور یک سنخ استدلال با ملاک صحت درخور یک استدلال دیگر تفاوت می‌کند، می‌توان پذیرفت که عقلانیت نیز انواع مختلف دارد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۲). یکی از اقسام عقلانیت که ذکر شد، عقلانیت عملی است که در دو بخش و اصطلاح به کار می‌رود؛ یکی مربوط به باورها و از سنخ علم است، مانند سیاست‌مُدن و منزل و اخلاق و دیگری وصف خود عمل و فعل است که در این مقاله، مراد معنای دوم است.

برخی نیز در تعریف عقلانیت می‌گویند: عقلانیت یعنی یافتن ابزار مناسب برای اهداف مناسب (صادقی و دیگران، ۱۳۸۶). در این تعریف، نخست اهداف مناسب انتخاب می‌شوند و توجه می‌شود که آن اهداف دارای عقلانیت باشند؛ سپس به ابزارها و وسایل رسیدن به آن نظر می‌شود که آیا ابزارهای مناسب برای رسیدن به هدف به کار گرفته شده‌اند یا خیر؟ طبق این دیدگاه، اگر شخص بتواند برای رسیدن به هدف صحیح از ابزار و مقدمات صحیح استفاده کند، عقلانیت داشته است؛ یعنی درواقع با شناخت صحیح همراه با رفتار صحیح عقلانیت نظری و عملی خود را نشان داده است.

وقتی در چستی عقلانیت، آن را به عقل انتساب می‌دهیم، این پرسش مطرح می‌شود که نقش عقل در این هنگام چیست و چگونه عملی را تأیید یا رد می‌کند؟

برخی مورد تأیید بودن عقل را به معنای این می‌دانند که یک باور و عمل باید مبتنی بر استدلالی منطقی و صحیح باشد که شرایط انتاج را به‌طور کامل داشته باشد. همان‌طور که پیش‌تر یادآور شدیم،

عقلانیت از نظر منطق نیز جای بحث فراوان دارد؛ زیرا اگر ما فقط باور و فعلی را عقلانی بدانیم که منتهی به بدیهیات باشد، باید بسیاری از باورها و اعمال خودمان را که عرف آن را عقلانی می‌داند غیرعقلانی تلقی کنیم، مانند بسیاری از باورهای دینی که تعبدی صرف هستند. البته در این مثال نیز جای مناقشه وجود دارد و می‌توان گفت در مواردی که عرفی و تعبدی هستند، درحقیقت متکی به باورهای عقلانی‌اند که انجام آن‌ها را توجیه می‌کنند؛ به گونه‌ای که اگر به باوری منطقی متکی نباشند، این عرف‌ها نیز نامعقول به‌شمار خواهند رفت. البته ممکن است کسانی که این معنا را برای عقلانیت در نظر می‌گیرند به این موضوع نیز توجه داشته باشند که برخی امور از اختیار عقل انسان خارج هستند و با منطق و تفکر نمی‌توان آن‌ها را رد یا اثبات کرد، مانند شناخت ذات خداوند.

اما گروهی دیگر می‌گویند لازم نیست که ما برای هر فعل و باور یک استدلال منطقی داشته باشیم، بلکه همین که اکثریت جامعه که همگی عاقل هستند عمل و باور ما را عقلانی بدانند، عمل و باور ما به عقلانیت متصف می‌گردد. اما به نظر می‌رسد با توجه به این که اکثریت مردم نمی‌توانند تصمیمات درستی بگیرند و درست تعقل کنند، این دیدگاه نیز صحیح نباشد. افزون‌براین در قرآن کریم که کتابی الهی است و از سوی خداوند متعال به‌عنوان خالق انسان‌ها نازل شده است، بارها اعلام کرده است که اکثریت انسان‌ها تعقل نمی‌کنند: «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (حجرات: ۴).

عده‌ای دیگر نحوه تأیید عقل را نه بر خود فعل و باور، بلکه بر کارکرد آن حمل می‌کنند که اصطلاحاً به پراگماتیسم^۱ و عمل‌گرایی معروف است؛ مقصود از کارکرد این است که یک باور یا فعل اثرگذار باشد و این اعم از فایده داشتن است؛ حتی اگر با روشی که ممکن است بر پایه مقدمات غیرعقلانه شکل گرفته باشد و یا صدق نداشته باشد، اما دارای نتیجه و کاربرد باشد، آن باور و عمل عقلانیت دارد؛ دراین صورت ما آن عمل یا باور را چون کارکرد داشته است، عقلانی می‌دانیم؛ برای نمونه، باور به وجود خدا حتی اگر پشتوانه عقلی نداشته باشد، همین که این باور به انسان آرامش دهد، باوری عقلانی خوانده می‌شود یا مثلاً برداشتن سنگی از راه مردم، هرچند ممکن است برای من سودی نداشته باشد، اما همین که موجب رفع خطری از دیگران شود، کاری عقلانی به‌شمار می‌رود. به نظر می‌رسد بحث عقلانیت از نظر کارکرد، مانند کسانی که عقلانیت را به اموری مثل مصلحت و سود گره می‌زنند، درپی اثبات نسبی بودن عقلانیت است که درباره ثابت یا نسبی بودن آن بحث خواهیم کرد؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به تعریفی

که از مصلحت‌سنجی ارائه دادیم که در آن مصلحت را ثابت در نظر می‌گرفتیم و جهات و شرایط اطراف فعل و باور را نسبی می‌دانستیم، مصلحت‌سنجی از نسبییت خارج گردد.

۲. چیستی ملاک عقلانیت

هرچند برخی از معانی گفته‌شده درباره عقلانیت را می‌توان به‌عنوان ملاک عقلانیت نیز برشمرد، لازم است ملاک‌های عقلانیت را جداگانه مطرح کرد. برخی ملاک عقلانیت را مطابقت با عقل دانسته‌اند و برخی دیگر ملاک عقلانیت را حق بودن ذکر کرده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۳). عده‌ای از اندیشمندان غربی، ملاک عقلانیت را نه مطابقت با عقل و نه حق بودن، بلکه نافع بودن دانسته‌اند (همان، ص ۱۵۷، به نقل از: رشر). این گروه بر این باورند که هر کار یا باور در صورتی می‌تواند متصف به عقلانیت باشد که نفع و سودی را برای شخص به همراه داشته باشد و مهم نیست که آن عمل یا باور مخالف ادله عقلی یا اخلاقی باشد. نظری دیگر وجود دارد که به انسجام‌گرایی شهرت یافته است. این دیدگاه، ملاک عقلانیت یک باور یا عمل را سازگاری و انسجام با سایر باورها و اعمال شخص بیان می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲). به این صورت که اگر شخصی به X باور یابد، اما این باور با باورهای Y و Z او سازگاری و انسجام نداشته باشد، باور او به X ، باوری غیرعقلانی به‌شمار می‌آید؛ یا درباره افعال فرض کنید شخصی خدا را انکار کند اما نماز بخواند و روزه بگیرد. به نظر می‌رسد معیار درست در مورد عقلانیت مطابقت با واقع است و راه کشف صحت این تطابق نیز یا بدیهی بودن آن است یا این که به امور بدیهی منتهی گردد؛ برای نمونه، وقتی من باور خود را که عدد ۲ نصف عدد ۴ است به مخاطب خویش انتقال می‌دهم، او برای این که باور مرا به عقلانیت متصف کند می‌بیند که آیا مطابق با واقع هست یا خیر؟ برای این کار توجه می‌کند که این باور یقینی است و به امور یقینی منتهی می‌شود یا خیر. اگر مخاطب این باور را مطابق امور بدیهی یا منتهی به بدیهیات نیافت، آن را باوری غیرمعقول می‌خواند و اگر توانست آن را با امور بدیهی تطبیق دهد خواهد گفت آن باور معقول است. از این‌رو اندیشمندان مسلمان معیار صدق و معقول بودن گزاره‌های نظری را ارجاع آن‌ها به گزاره‌های بدیهی می‌دانند (همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۴۳۱).

۳. اقسام عقلانیت

همان‌گونه که درباره مفهوم عقلانیت اختلافات بسیاری وجود داشت، در مورد اقسام عقلانیت نیز تقسیم‌بندی‌های بسیاری وجود دارد که ما در اینجا به خاطر پیشگیری از اطاله کلام تنها به یک

تقسیم‌بندی می‌پردازیم که به نظر می‌رسد از مشهورترین تقسیم‌بندی‌ها برای عقلانیت باشد. گفتیم که عقلانیت وصفی است که اعمال و باورهای انسان‌ها به آن متصف می‌گردد، از این‌رو جانانان کوهن،^۱ معرفت‌شناس معروف آمریکایی، عقلانیت را در دو دسته عقلانیت نظری و عقلانیت عملی جای داده است. او برای عقلانیت نظری شش قسم و برای عقلانیت عملی سه قسم در نظر گرفته است (کوهن، ۱۳۷۸) که در ادامه، آن‌ها را نقل و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۱. عقلانیت نظری

مراد از عقلانیت نظری این است که ما باورها و اموری را که خارج از محدوده فعل و عمل است، به عقلانیت متصف کنیم؛ یعنی یک فکر و باور را بررسی کنیم که عقلانیت دارد یا خیر و چون این امور مربوط به قلمرو نظر است، آن را عقلانیت نظری می‌خوانیم و آن خود اقسام مختلفی به شرح زیر دارد:

۳-۱-۱. تبعیت از منطق صوری قیاسی

اولین قسم از اقسام عقلانیت نظری این است که گزاره‌های نظری ما با شکل قیاسی و منطق صوری مخالفت نداشته باشند و از آن‌ها تبعیت کنند؛ زیرا اگر ما به گزاره‌ای باور داشته باشیم که در قالب اشکال قیاسی قرار نگیرد و مخالف آن باشد، بی‌شک این نوع باور متصف به عقلانیت نخواهد شد. از این‌رو نخستین راه برای شناخت این که یک باور عقلانیت دارد یا خیر، این است که آن را در قالب شکل‌های قیاسی بررسی کنیم؛ اگر با منطق صوری قیاس هم‌خوانی نداشته، آن را به عدم عقلانیت متصف کنیم و در صورتی که در قالب منطق صوری قیاسی ذکر شده بود، آن را معقول بدانیم.

۳-۱-۲. تبعیت از قضایای تحلیلی

مقصود از قضایای تحلیلی این است که بتوانیم با فهم درست از الفاظ به‌کاررفته در یک استدلال و با مراجعه به مفهوم موضوع و کاوش در آن، به فهم آن استدلال پی ببریم؛ زیرا قضایای تحلیلی قضایایی هستند که محمول آن‌ها عین موضوع یا جزء آن یا لازم بین آن است. پس روشن می‌شود که محمول به‌گونه‌ای با موضوع همراه است و صحت یا غلط بودن آن قضایا برای ما مشخص می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۶،

ص ۱۵۱). از این رو اگر ما گزاره‌ای را بیابیم، چه در امور دینی و چه در امور غیردینی که با تحلیل مفاهیم آن نتوانیم به نتیجه مطلوب برسیم و برای پذیرش آن استدلال کافی نداشته باشیم، آن باور را غیرمعقول خواهیم نامید و اگر به نتیجه مطلوب دست یافتیم، آن گزاره نظری را به عقلانیت متصف می‌کنیم.

گفتنی است که متصف کردن باورها و گزاره‌های نظری دینی به عقلانیت مبتنی بر این است که معناداری گزاره‌های دینی را پذیرفته باشیم. بنابراین می‌گوییم اکنون که گزاره‌های دینی معنادار هستند، آیا این واژه‌ها صادق هم هستند؟ و این که ما می‌توانیم گزاره‌های دینی را در دو ساحت قرار دهیم؛ نخست این که برخی از گزاره‌ها هستند که درباره خداوند آمده‌اند و از او سخن می‌گویند، مانند گزاره «خداوند مهربان است». ما برای این که این گزاره را به عقلانیت متصف کنیم، باید به دو مفهوم خداوند و مهربان توجه ویژه داشته باشیم تا ارتباط این دو را به درستی فهم کنیم؛ آنگاه حکم می‌کنیم که این گزاره صحیح و معقول است یا خیر. ساحت دیگر گزاره‌های دینی مربوط است به گزاره‌های زندگی پس از مرگ (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۸۹) که در این مورد نیز ما باید با اطلاعات کافی از این نوع گزاره‌ها، آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم که معقول هستند یا خیر؛ زیرا ما نمی‌توانیم به دلیل نداشتن علم کافی، این گزاره‌ها را بدون بررسی علمی به عدم عقلانیت متصف کنیم.

وقتی ما فهم واژگان را مطرح می‌کنیم لازم است هم‌زمان به این نکته نیز توجه داشته باشیم که این واژه درباره چه کسی و با چه ویژگی‌هایی استعمال شده است؟ مثلاً وقتی من همین کلمه مهربانی را به مادر نسبت می‌دهم، لازم است بدانم این مادر مهربان، چه ویژگی‌ها و توانایی‌هایی دارد یا دایره محبت او تا چه حدی است؛ برای نمونه، همین مادر مهربان گاهی برای درمان فرزندش او را به دست تیغ جراح می‌سپارد و کسی هم نمی‌گوید اطلاق لفظ مهربان بر او غیرعقلانی است؛ زیرا می‌دانیم که این عمل او نتیجه همان مهربانی اوست. هم‌چنین است وقتی اوصافی مثل مهربانی را به خدای تبارک و تعالی نسبت می‌دهیم باید به سایر اوصاف و ویژگی‌های خداوند توجه کرد؛ مانند علم، قدرت و بی‌نیازی و دیگر اوصاف خداوند که هرکدام می‌توانند در کنار مهربانی او قرار گیرند و ما را به اهداف برخی از اعمال و اتفاقاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود و برای بندگان پوشیده است، نزدیک سازد. از این رو باید گفت ما این قسم از عقلانیت نظری را قبول داریم، اما باید در تبیین آن به نکاتی توجه کرد، از جمله این که صحیح نیست ما الفازی را که برای انسان‌ها استفاده می‌کنیم (همراه با ویژگی‌هایی که انسان‌ها دارند) برای خداوند نیز به کار ببریم و از آن الفازی که به خداوند نسبت داده‌ایم همان انتظاراتی را داشته باشیم که از نسبت آن الفاظ به انسان انتظار داریم، بلکه اگر ما قضایای تحلیلی را این‌گونه تبیین کنیم، درواقع این قسم از

عقلانیت را خوب درک نکرده‌ایم؛ زیرا هنگامی که می‌گوییم تمامی الفاظ را می‌فهمیم، لازمه‌اش این است که لفظ خداوند را نیز با اوصافی که دارد فهمیده باشیم و بین مهربانی منسوب به انسان و مهربانی منسوب به خداوند تفاوت قائل شده باشیم. هنگامی که ما چنین فهمی از الفاظ داشته باشیم، آنگاه خواهیم دید مواردی را که به عنوان نقض این نوع از عقلانیت به قرآن یا گزاره‌های دینی نسبت می‌دهند، نه تنها صحیح نبوده، بلکه این سخنان حاکی از فهم نادرست از این نوع عقلانیت است.

هم‌چنین درباره مورد دوم که مربوط به عدم عقلانیت گزاره‌های پس از مرگ است، باید در پی علت این پرسش بود که چرا ما نمی‌توانیم سخن خداوند را هنگامی که می‌گوید «انسان بدون جسم باز همان انسان است»، عقلانی تلقی کنیم؟ به نظر می‌رسد ما به دو صورت می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم که در یک صورت به غیرعقلانی بودن کلام خداوند می‌رسیم و در صورت دوم، سخن خداوند را عقلانی خواهیم یافت:

۱. بگوییم علت این که سخن خداوند را غیرعقلانی می‌دانیم این است که ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که قوانین و ویژگی‌های خاص خود را دارد و بر طبق این ویژگی‌های دنیا عملاً چنین چیزی که ما بتوانیم انسانی را (مثل زید که یک هیأت جسمانی مخصوص به خود دارد) بدون جسم در نظر بگیریم و هیچ جایگاهی برای آن جسم (در زید بودنش) قائل نباشیم، ممکن نیست و امری غیرعقلانی است. سرانجام در این گونه موارد می‌توانیم بگوییم که ما توانایی ذهنی برای درک این گزاره را از لحاظ عقلی نداریم، اما این نمی‌تواند دلیلی بر انکار و رد چنین گزاره‌هایی باشد؛ یعنی این باور غیرعقلانی را غیرواقعی نیز نمی‌دانیم.

۲. بگوییم علت این که ما کلام خداوند را در این موارد غیرعقلانی تلقی می‌کنیم، از آن روست که ما خدا را آن‌چنان که باید، نشناخته‌ایم؛ زیرا اگر باور داشته باشیم خدایی که این همه صفات حسن را به نحو اکمل داراست، خدایی که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) است، وقتی می‌گوید انسان پس از مرگ همان انسان است و می‌گوید: «بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قیامت: ۴)، در این صورت دیگر این سخن خداوند غیرعقلانی نیست، بلکه عقلانیت ما حکم می‌کند که این چنین خدایی هرگز سخن غیرمعقول و نادرست نمی‌گوید.

۳-۱-۳. تبعیت از استدلال‌های ریاضی

تبعیت از استدلال‌های ریاضی به این معناست که اگر ما به گزاره‌ای برخوردیم که مبتنی بر باورهایی بود

که با استدلال‌های ریاضی مخالف بود، آن گزاره را فاقد عقلانیت به‌شمار می‌آوریم؛ برای نمونه، اگر کسی بگوید حاصل جمع دو عدد ۲ و ۳ عددی غیر از عدد ۵ است، ما این گزاره و باور او را به دلیل مخالفت با استدلال‌های ریاضی غیرمعقول می‌دانیم و باور به آن را فاقد عقلانیت می‌خوانیم. از این رو می‌توان گفت اگر گزاره‌ای - چه دینی و چه غیر دینی - مبحثی از علم ریاضیات را مطرح کرد، می‌توانیم آن گزاره را بسنجیم که آیا از استدلال‌های ریاضی تبعیت کرده است یا خیر؟ آنگاه در صورت عدم تبعیت از استدلال‌های ریاضی می‌توانیم آن گزاره را فاقد عقلانیت بدانیم. ممکن است گفته شود طبق توجیهی که برای گزاره‌های پس از مرگ در قضایای تحلیلی ذکر شد، این توجیه در اینجا نیز قابل استناد است، اما به نظر می‌رسد این سخن درست نیست؛ زیرا ما استدلال‌های ریاضی را اموری بدیهی و عقلی می‌دانیم؛ از طرفی گزاره‌های دینی نیز خداوند را رئیس العقلاء معرفی می‌کنند و در عمل برخلاف استدلال‌های عقلی حکم نمی‌کنند؛ برای مثال، علمای علم اصول و فقها بین حکم عقلی و حکم شرعی ملازمه برقرار می‌کنند و قاعده «ما حکم به العقل، حکم به الشرع و بالعکس» را دلیل بر عدم مخالفت گزاره‌های دینی با بدیهیات عقلی می‌دانند. پس اگر در امور دینی با گزاره‌هایی روبه‌رو شدیم که با استدلال‌های ریاضی مخالفت قطعی داشت، آن گزاره‌ها را غیرعقلانی می‌نامیم. هم‌چنین این حکم مطلق بوده و گزاره‌های دینی و غیردینی را دربرمی‌گیرد.

۳-۱-۴. تبعیت از قواعد حساب احتمالات

حساب احتمالات با این که از مباحث ریاضی است و همه ریاضی‌دان‌ها درباره آن اتفاق نظر دارند، در مباحث فلسفی نیز به آن اهمیت ویژه‌ای داده شده و دیدگاه‌های متفاوتی نیز در این باره بیان شده است و آن را یکی از معیارهای صدق گزاره‌ها دانسته‌اند. البته برای این که عقلانیت گزاره‌ای را بررسی کنیم، در صورتی سراغ حساب احتمالات می‌رویم که نتوانیم از راه‌های دیگر، آن گزاره را به امور یقینی به معنای اخص ارجاع دهیم؛ زیرا اگر بتوانیم گزاره‌ها را به امور بدیهی ارجاع دهیم، دیگر نیازی به توسل جستن به حساب احتمالات نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۸۹). اگر ملاک عقلانیت را بدیهی بودن یا منتهی شدن به بدیهیات بدانیم، می‌توان گفت تبعیت از حساب احتمالات جزء دسته دوم است و در نتیجه می‌تواند ملاک عقلانیت قرار گیرد و این با طریق بودن برای ملاک عقلانیت متفاوت است؛ زیرا خودش از امور منتهی به بدیهیات است که بنابر صحت ملاک بودن امور بدیهی یا امور منتهی به بدیهی، فی‌نفسه معیار قرار می‌گیرد.

۳-۱-۵. تبعیت از استقراء

یکی دیگر از موارد عقلانیت نظری استقراء نام دارد. استقراء عبارت است از این که با مشاهده کردن چند مورد جزئی، حکمی کلی به دست بیاوریم و آن را بر سایر پدیده‌های جزئی تعمیم دهیم. به همین دلیل است که استقراء را سیر از جزئی به کلی می‌نامند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۸۹). در این شیوه که نوعی از استدلال است، فکر و عقل انسان با بررسی اجزای یک کلی و یافتن وجه و خاصیت مشترکی که در بین تمام افراد آن کلی وجود داشته است، آن را به سایر افراد آن کلی تعمیم می‌دهد. البته در استقراء اگر تمامی افراد یک کلی مورد بررسی قرار بگیرد، آن را تام و اگر بخشی از افراد را بررسی کنیم، استقراء ناقص گفته می‌شود. به همین خاطر استقراء تام را مفید یقین و استقراء ناقص را مفید ظن می‌دانند (همو، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴)؛ برای نمونه، چندین بار امتحان شده است که آب در صد درجه به جوش می‌آید. پس اگر کسی در جایی بگوید آب در صد درجه به جوش آمد، ما آن را امری عقلانی به‌شمار می‌آوریم و استثناهای موجود در امور تجربی و استقرایی موجب نمی‌شود که ما کل نتایج حاصل از آن‌ها را کنار بگذاریم، بلکه تا زمانی که تجربه‌ای جدید و بدون موارد استثنا پیدا شود، لازم است به آن پایبند باشیم (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷). بنابراین اگر با گزاره‌ای روبه‌رو شویم که با نتایج حاصل شده از استقراء مخالفت داشته باشد، آن باور و گزاره را فاقد عقلانیت نظری می‌دانیم و چنانچه با نتایج به‌دست‌آمده از استقراء هم‌خوانی داشته باشد، آن گزاره را دارای عقلانیت نظری به‌شمار می‌آوریم.

۳-۱-۶. تبعیت از امور معتاد و متعارف

هرچند این نوع از عقلانیت ممکن است به فرهنگ هر قوم برگردد که چه چیزی را معتاد و متعارف و چه چیزی را غیر معتاد و نامتعارف می‌دانند، اما این هم نوعی از عقلانیت است؛ برای مثال، اگر روزی از خانه بیرون بیایی و بینی تمام سطح خیابان‌ها از این سر شهر تا آن سر شهر خیس است، معقول است بگوییم باران باریده است تا این که بگوییم همه لوله‌های شهر ترکیده یا با هواپیما بر روی شهر آب ریخته‌اند؛ زیرا فرض بارش باران هم معقول‌تر است و هم پیش‌فرض کمتری لازم دارد (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

درباره گزاره‌های نظری دینی این نوع عقلانیت را می‌توان یافت، اما در این گونه موارد ما باید در خصوص این که متعارف و معتاد در نزد خداوند و متألّهین چیست سخن بگوییم. به سخن دیگر، باید گفت مقصود الهیون از امور معتاد و متعارف چیست؟ در میان خداپاواران مسلمان، امداد غیبی توسط ملائکه امری نامتعارف به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا معتقد هستند خداوند هرچه را که اراده کند محقق می‌شود؛ چراکه او

را قادر مطلق می‌دانند و ایمان دارند که اگر خداوند گفته است من فرشتگان را برای یاری شما فرستادم بدون هیچ شک و شبهه‌ای آن را خواهند پذیرفت؛ زیرا باور دارند این‌گونه افعال از سوی خداوند متعال امری عادی است و فعل نامتعارفی رخ نداده است. به نظر می‌رسد عقلانیت در این بخش با توجه به نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بهتر فهمیده می‌شود؛ چراکه در بازی زبانی بین الهیون این‌گونه سخن گفتن غیرعقلانی نیست. بنابراین اگر افراد خدا‌نا‌باور آن را درک نمی‌کنند به خاطر این است که وارد بازی زبانی الهیون نشده‌اند و امور معتاد و متعارف آنان را به‌خوبی درک نکرده‌اند. پس حق ندارند بیرون از بازی زبانی الهیون، این‌گونه گزاره‌های دینی را به عدم عقلانیت توصیف کنند. در مقابل ملحدین نیز ممکن است بگویند که شما حق ندارید بدون این‌که در بازی زبانی ما شرکت کنید، ما را قضاوت کنید و باور و اعمال ما را غیرعقلانی به‌شمار آورید. بنابراین وقتی به دو طرف قضیه نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که اگر عقلانیت را به امور متعارف و عادی هر طیف نسبت دهیم، عقلانیت پایگاه متزلزل و نسبی خواهد داشت و دو طیف مختلف نمی‌توانند طبق این نوع از عقلانیت علیه یکدیگر در عقلانیت امری احتجاج کنند.

۲-۳. عقلانیت‌های عملی

عقلانیت عملی به معنای این است که ما افعال و اعمال را به عقلانیت یا عدم عقلانیت متصف کنیم و بگوییم آیا فلان عمل دارای عقلانیت بوده است یا خیر. از این‌رو برای عقلانیت عملی، هم‌چون عقلانیت نظری، اقسامی ذکر شده است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۲-۳. عقلانیت در غایات

یکی از کارهای مهم برای انسان‌ها در طول زندگی این است که برای افعال و اعمال خود اهداف و غایاتی را انتخاب می‌کنند و برای رسیدن به آن اهداف کارهایی را انجام می‌دهند؛ زیرا غایت مطلوبی که در نظر گرفته‌اند به‌واسطه این اعمال به فعلیت خواهد رسید؛ اما پیش از عمل کردن باید به این موضوع بیندیشیم که آیا این هدف و غایت معقول هستند یا خیر؟ آیا این هدف چنان ارزش و اهمیتی دارد که برای دستیابی به آن خود را به زحمت بیندازم و برای رسیدن به آن تلاش کنم یا خیر؟ در گزاره‌های دینی نیز این عقلانیت نهفته است و در تمامی اعمال و مناسک به این نوع از عقلانیت توجه شده است. صدرالمتألهین شیرازی غایت مطلوب احکامی هم‌چون نماز، روزه و زکات را پاکی باطن از آلودگی‌های جسم می‌داند (حسینی، ۱۳۹۳). لری لاودن - فیلسوف آمریکایی - معتقد است که هدف معقول، باید

دست‌یافتنی باشد (Laudan, 1984, p.51). لاودن سه نوع هدف را دست‌نیافتنی ذکر می‌کند؛ دسته نخست اهدافی که غیرمنطقی هستند، مثل رسیدن به معرفت قطعی و خطاناپذیر که از نظر منطقی ناممکن به نظر می‌رسند؛ دسته دوم مربوط به اهدافی است که با مشکلات مفهومی روبه‌رو هستند؛ مثلاً هدف، شناختن مفهوم «سادگی» باشد که امری مبهم است؛ دسته سوم اهدافی که به لحاظ شناختی دستیابی به آن‌ها دشوار است، مانند شناخت حقیقت (ibid, p.53-54).

۳-۲-۲. عقلانیت روشی

عقلانیت در روش، همان عقلانیت ابزاری است که ما در عمل برای رسیدن به اهداف و غایات خود از آن بهره می‌گیریم، اما افزون‌بر اهمیت معقول بودن هدف، باید به معقول بودن روش نیز توجه کرد. استنمارک، فیلسوف سوئدی، معتقد است عقلانیت یعنی دنبال کردن اهداف شایسته و استفاده از وسایل و روش‌های مناسب برای رسیدن به آن اهداف (Stenmark, 1995, p.35)؛ برای نمونه، به‌منظور رسیدن شخصی به قدرت، راه‌ها و روش‌های متفاوتی وجود دارد که برخی از آن‌ها غیرمعقول و برخی دیگر معقول شمرده می‌شوند؛ مثلاً اگر فردی به نام X صرفاً برای رسیدن به قدرت و حکومت به جنایت و نسل‌کشی دست بزند، بی‌شک عقلاً روش او برای رسیدن به قدرت را فاقد عقلانیت می‌دانند. در مقابل، اگر شخص دیگری به نام Y برای همین هدف از راه قانونی و با تکیه بر استعداد خود بکوشد تا به قدرت و حکومت دست یابد، کسی روش و هدف او را تقبیح نمی‌کند و آن را غیرمعقول نمی‌داند؛ زیرا داشتن قدرت فی‌نفسه کمال و پسندیده است و روش رسیدن به آن را نیز درست انتخاب کرده است. نکته قابل‌توجه در این نوع از عقلانیت، این است که در عقلانیت روشی، هم از عقلانیت نظری بهره می‌جویم - چنان‌که عقل نظری به ما می‌گوید هدف معقول باید چه شاخصه‌هایی داشته باشد و وسیله مناسب نیز باید چگونه وسیله‌ای باشد - و هم از عقلانیت عملی در فهمیدن این‌که این هدف معقول است یا این وسیله معقول است، استفاده می‌کنیم.

۳-۲-۳. عقلانیت گفتاری

عقلانیت گفتاری یعنی عقلانیت در مقام گفتار (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴). ما در زندگی روزمره به ظواهر سخن یکدیگر اعتماد می‌کنیم و اگر حرفی نسنجیده باشد، بی‌درنگ می‌گوییم فالانی دیوانه شده و این چه حرفی است که می‌زند. این‌ها نشان می‌دهد که ما در گفتار خود باید شرایط و ضوابطی را رعایت کنیم

تا دیگران که مخاطب سخن ما هستند، ما را به دیوانگی متهم نکنند. برخی ممکن است بگویند این شرایط همان نکات بلاغی است که ما باید آن‌ها را مراعات کنیم. اما باید گفت نکات بلاغی بخشی از شرایط عقلانیت گفتاری هستند. گفتار به هر سخنی که از سوی متکلم ابراز گردد گفته می‌شود. گاهی شخصی سخنرانی یا خطیبی موعظه می‌کند و یا فردی با دیگری گفت‌وگو می‌کند؛ در این موارد گفتار به قصد انتقال معنایی از سوی متکلم برای مخاطب صادر می‌شود. بنابراین چنانچه مخاطب یا مخاطبان، گفتار گوینده را درست و صحیح بدانند نسبت به آن واکنشی نشان می‌دهند که حاکی از تأیید انتقال معناست؛ برای مثال، هنگامی که شخصی به دیگری بگوید: «در را ببند» و او نیز چنین کند، این فعل بعد از گفتار او، انتقال معنا را تأیید می‌کند؛ اما اگر شخصی به دیگری بگوید: «در بسته باز»، چون مخاطب و شنونده، گفتار گوینده را کامل نمی‌داند واکنشی که دال بر تأیید انتقال باشد انجام نمی‌دهد، بلکه برعکس خواهد پرسید به واسطه گفتار خود می‌خواهید چه معنایی را به من انتقال دهید؟ مثال دیگر این که، فرض کنید کارگری به رئیس خود بگوید: سریع یک لیوان چای برایم بیاور. در اینجا هرکسی این گفتار را بشنود خواهد گفت عاقلانه این است که رئیس به کارگرش دستور دهد، نه کارگر به رئیسش. این گونه موارد همه نشان‌دهنده این است که حتماً گفتار با مشکلی روبه‌روست که عقل نمی‌تواند آن را تأیید کند. ما برای این که بتوانیم گفتار صحیح (عقلانی) را از گفتار غلط (غیرعقلانی) تشخیص دهیم، بی‌شک به ضوابط و اصولی نیازمندیم که گفتارها را بر طبق آن بسنجیم تا بتوانیم با داشتن این اصول و قواعد، گفتارها را بر آن‌ها عرضه کنیم و بگوییم فلان گفتار عاقلانه است یا خیر؟ در اینجا برخی صلاحیت بررسی عقلانیت یک گفتار را نه در قالب قواعد و اصول، بلکه به عرف واگذار می‌کنند. این گروه بر این باورند که انسان‌ها در محاورات خود تنها به سخنانی که عاقلانه است ترتیب اثر می‌دهند و نیازی نیست که ما خود را در بین قواعد و اصول حصر کنیم؛ زیرا ما هر قانونی که وضع کنیم استثناهایی را به دنبال خواهد داشت؛ مثلاً اگر بگوییم گفتار باید قابل فهم باشد، ممکن است برخی بگویند اتفاقاً خیلی از اوقات باید با زبان رمز و اشاره سخن گفت که هرکسی متوجه سخن ما نشود یا اگر بگوییم گفتار باید موجز باشد قطعاً خواهند گفت که در برخی از مواقع باید مفصل سخن گفت. پس ما صلاحیت عقلانیت یا عدم عقلانیت را به عرف وامی‌گذاریم؛ چراکه عرف خودش تعیین می‌کند که چه سخنی عاقلانه است و چه سخنی غیرعاقلانه. برخی دیگر عقلانیت گفتاری را خارج از درک عرف می‌دانند و می‌گویند عرف مردم اصلاً عاقلانه سخن نمی‌گویند و اگر ما بسیاری از گفتارهای رایج مردم را با ترازوی عقل بسنجیم، نه تنها آن‌ها را تأیید نمی‌کند، بلکه به شدت رد می‌کند؛ برای مثال، عرف مردم این سخن را تأیید می‌کنند

که فلانی بدبخت است اما وقتی بخت و شانس را به عقل عرضه می‌کنیم آن را رد می‌کند. این افراد می‌گویند ما نه تنها نباید عرف را ملاک عقلانیت قرار دهیم، بلکه باید تنها گفتاری را که بر پایه استدلال صحیح عقلی بنا شده و منتج به نتیجه است، عاقلانه بدانیم. اما به نظر می‌رسد برای عقلانیت گفتاری باید، هم از عرف مردم کمک بگیریم و هم گفتار مبتنی بر استدلال صحیح را بپذیریم و بهترین راه برای جمع این دو نظر این است که ما افزون‌بر تبعیت از استدلال صحیح منطقی، ضوابطی را در نظر بگیریم که قابلیت دربرگرفتن استثناها را نیز داشته باشد؛ زیرا بسیاری از گفتارهای ما انسان‌ها بر پایه استدلال منطقی شکل نمی‌گیرد، اما عقل آن را تأیید می‌کند و با آن مخالفتی ندارد؛ برای مثال، ما می‌بینیم که شخصی در گفتارش می‌گوید که حیوان درنده‌ای در پشت این کوه وجود دارد که نباید به او نزدیک شد؛ ما نیز سخن او را می‌پذیریم. در اینجا ما با استدلالی منطقی روبه‌رو نیستیم، اما عقل ما به خاطر دفع ضرر محتمل، عمل ما را تأیید می‌کند. برای این کار بسیاری از اندیشمندان فعال در حوزه زبان ضوابط و اصولی را بیان کرده‌اند؛ برای نمونه، هربرت پل گرایس،^۱ معرفت‌شناس معروف انگلیسی، قواعدی را ازجمله اختصار و اطناب مناسب و وضوح در گفتار مطرح کرده یا یورگن هابرماس،^۲ چهار عنصر را برای یک گفتار ضروری می‌داند: ۱. قابل فهم بودن؛ ۲. متشکل از قضایایی باشد که حقیقت دارند؛ ۳. گوینده در طرح قضایایش صادق باشد؛ ۴. منطقی را که انتخاب می‌کند صحیح و درست باشد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴). همچنین جانانان کوهن که این موارد نه‌گانه عقلانیت را از وی نقل کردیم، پنج شرط برای عقلانیت گفتاری بیان کرده است: ۱. بیش از حد اقتضای مخاطبان مفصل نباشد؛ ۲. بیش از حد اقتضای مخاطبان مجمل نباشد؛ ۳. بیش از حد اقتضای مخاطبان تأکید در جمله نباشد؛ ۴. بیش از حد اقتضای مخاطبان ارسال مسلّم نداشته باشد؛ ۵. به اندازه کافی از وضوح مدعا و قوت دلیل برخوردار باشد (همان، ص ۱۴۵). دکتر محمدحسن زمانی نیز در کتاب مستشرقان و قرآن، چهار مورد را به عنوان شاخصه‌های نظام گفتاری بیان کرده‌اند: ۱. کوتاهی سخن؛ ۲. ترکیب صوری انواع و گونه‌های مختلف بیان؛ ۳. مزج موضوعی (از هر دری سخن گفتن)؛ ۴. تکرارهای مشابه و متفاوت (زمانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۸-۳۲۹). وقتی به این ضوابط و اصول گفته‌شده نظر می‌دوزیم، می‌بینیم قواعدی هم‌چون متناقض نبودن گفتار، مهمل و بی‌معنی حرف نزدن، به زبانی غیر از زبان مخاطبان حرف نزدن، پابندی به قواعد ادبی و

1. Herbert Paul Grice

2. Jürgen Habermas

مواردی از این دست، در میان آن‌ها دیده نمی‌شود؛ شاید این موارد را به عنوان بدیهیات سخن در نظر گرفته‌اند که برای یک گفتار ضروری به نظر می‌رسند.

نتیجه‌گیری

عقل با توجه به ضدیتی که با جهل دارد جانب عقل نظری را نمایان ساخته و با توجه به مخالفتی که با حماقت دارد مسیر به عقل عملی است و عقلانیت نیز به جهت انتساب‌اش به عقل دارای دو قسم عقلانیت نظری و عقلانیت عملی خواهد بود. در عقلانیت نظری باورها و در عقلانیت عملی افعال و رفتار مورد سنجش عقل قرار می‌گیرد. تعاریف مختلفی برای عقلانیت بیان کردیم که می‌توان مهم‌ترین آن‌ها را فایده‌گرایی، کارکردگرایی، مصلحت‌سنجی، تابع شرایط بودن، تابع استدلال مجاز بودن و تابع استدلال منطقی دانست. همچنین در تعیین ملاک عقلانیت نیز نظرات مختلفی تقریر شد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت بودند از: مطابق حق و واقع بودن، نفع داشتن، مطابقت با عقل و انسجام داشتن که به نظر می‌رسد مطابقت با واقع، معیار درستی است و راه کشف تطابق آن با واقع در این است که یا بدیهی باشد یا به امور بدیهی منتهی گردد.

برای عقلانیت نظری شش قسم تبعیت از منطق صوری قیاسی، تبعیت از قضایای تحلیلی، تبعیت از استدلال‌های ریاضی، تبعیت از قواعد حساب احتمالات، تبعیت از استقراء و تبعیت از امور معتاد و متعارف ذکر شد و ضمن نقد و بررسی هریک، گفتیم که تبعیت از امور معتاد و متعارف به دلیل این که باعث تزلزل پایگاه عقلانیت و نسبی شدن آن می‌گردد، قابل پذیرش نیست. همچنین برای عقلانیت عملی نیز سه قسم عقلانیت در غایات، عقلانیت روشی و عقلانیت گفتاری بیان شد. برخی بر این باورند که اگر غایت و هدف عقلانیت داشته باشد، کفایت می‌کند و نیازی نیست که وسایل و مقدمات نیز عقلانی باشند. گروهی دیگر که قائل به عقلانیت روشی بودند، بر آنند که افزون بر هدف معقول باید مقدمات مناسب و عقلانی نیز به کار گرفته شوند. عقلانیت گفتاری نیز یکی از اقسام عقلانیت عملی را تشکیل می‌داد و بیان می‌کرد که فعل منحصر در عمل فیزیکی نیست، بلکه گفتار نیز فعل است که بایستی در اینجا درباره عقلانیت آن بحث شود. برخی اصولی را به عنوان اصول عقلانیت گفتاری بیان کرده‌اند تا نشان دهند عقلانیت یک گفتار به واسطه این اصول سنجیده می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، بیروت لبنان، دار العلم للملایین.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر - دار صادر.
۵. بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، ترجمه رضا مهیار، تهران، انتشارات اسلامی.
۶. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۰، *معرفت شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. _____، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. _____، ۱۳۹۴الف، *معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. _____، ۱۳۹۴ب، *منابع معرفت*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. _____، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. حسینی، سید عبدالرحیم، ۱۳۹۳، «بایسته های عقلانیت در حکمت متعالیه»، *فلسفه دین*، شماره ۱، ص ۵۶-۲۹.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت لبنان، دار الشامیه.
۱۳. زمانی، محمدحسن، ۱۳۹۲، *مستشرقان و قرآن*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۴. صادقی، هادی، حسین سبحانی، کیا شمشکی، و حسن معلمی، ۱۳۸۶، «از عقلانیت نظری تا عقلانیت عملی»، *کتاب نقد*، شماره ۴۲، ص ۲۹۴-۲۴۹.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۱۷. قاسمی، حسین، ۱۳۸۹، «تبیین عقل و عقلانیت در قرآن کریم»، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه معارف اسلامی قم.
۱۸. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۳، «چیستی عقلانیت»، *ذهن*، شماره ۱۷، ص ۱۲-۳.
۱۹. کوهن، جان اتان، ۱۳۷۸، «معقولیت»، ترجمه سعید ناجی، *ارغنون*، شماره ۱۵، ص ۲۱۶-۲۰۵.
۲۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۷، *ایمان و عقل*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

21. Laudan, Larry, 1984, *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, University of California Press.

22. Stenmark, Mikael, 1995, "Rationality" in: *Science, Religion and Everyday Life*, University of Notre Dame Press.
23. Føllesdall, D, 1986, "Intentionality and Rationality" in: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Margolis, J., M. Krausz, R.M. Burian (eds.), Dordrecht.

نقش فلسفه اسلامی در انقلاب مشروطه

نادر شکراللهی*

چکیده

یکی از رویدادهای مهم اجتماعی در زندگی ایرانیان در دوره معاصر، انقلاب مشروطه است. پرسش اصلی این نوشته آن است که آیا فلسفه اسلامی راجع، در این انقلاب که در پی مهار قدرت سیاسی بود، نقشی داشته است؟ این پرسش مبتنی بر یک پیش فرض است که هر تحول و تغییر اجتماعی برای تثبیت و تداوم خود نیازمند نظریه-پردازی پیش از وقوع یا نظریه‌های پسینی است. دست کم سه جریان فکری در ایران آن دوره حضور دارند؛ اول فلسفه اسلامی، دوم اندیشه‌های غربی که توسط تحصیل کردگان در غرب بیان می‌شد و سوم فقه اسلامی. پاسخ به این‌که آیا فلسفه اسلامی نقشی در این تحولات داشت یا خیر، به روش استنادات تاریخی این است که این فلسفه، نقشی در این رویداد نداشت. این نقش را بعضی تحصیل کردگان غربی و برخی مراجع فقهی، مانند نائینی با کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، بر عهده داشتند. دلیل این غیبت، ضعف حکمت عملی در فلسفه اسلامی و بی-توجهی فیلسوفان مسلمان در این دوره به مسائل اجتماعی است. اهمیت بحث از لحاظ توجه به تجربه‌های تاریخی جریان‌های فکری و درس گرفتن از اشتباهات است.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، دوره قاجار، فلسفه اسلامی، مشروطیت، نائینی.

*. دانش‌آموخته حوزه علمیه، دکتری فلسفه تطبیقی و دانشیار دانشگاه خوارزمی تهران

مقدمه

پرسش اصلی این نوشته آن است که آیا فلسفه اسلامی به معنای رایج آن، یعنی اندیشه‌های فیلسوفان مکتب حکمت متعالیه، مشاء و اشراق، در مهم‌ترین رویداد دوره قاجار - یعنی انقلاب مشروطه - که در پی مهار قدرت پادشاهی بود، نقشی داشته است یا خیر؟ توضیح بیشتر این مسئله آن است که اگر بین تحولات اجتماعی اعم از سیاست، اقتصاد و فرهنگ، تحول فکری - فرهنگی را اصل بدانیم^۱، این تحول فکری را که پاسخ به پرسش‌های بنیادین در حوزه ترجیح یک نوع از زندگی بر نوع دیگر است، اندیشمندانی بر عهده دارند که موضوع کاری آن‌ها یا بخشی از موضوع تأملات آنان ناظر به میدان عمل است. این گروه در فضای فکری^۲ کشور ایران شامل فیلسوفان مسلمان، فقیهان، متکلمان و روشنفکران می‌شود. پس یکی از گروه‌هایی که انتظار می‌رود در این موضوعات وارد شوند و طبق مبانی خود جریان‌سازی کنند، فیلسوفان مسلمان هستند. اگر فیلسوفان نسبت به سرنوشت جمعی حساس باشند، به‌طور طبیعی لازم است که در رویدادهای مهم اجتماعی وارد شوند و سهم خود را با توجه به مبانی فکری - فلسفی خود بپردازند و اگر وارد نشوند باید علت‌یابی و برای رفع آن نقص تلاش شود. مقصود از فلسفه در این نوشته همان سه مکتب معروف در فلسفه اسلامی است. مباحث فلسفی هرچند به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود و فلسفه عملی به بایدها و نبایدها در حوزه فردی و جمعی می‌پردازد، اما تردیدی نیست که در هر دو حوزه کار فیلسوف تأملات عقلی و نظری است اما به اعتبار اینکه متعلق این تأملات بایدها و نبایدهای عملی است یا مسائلی است که در حوزه فعل بشری قرار ندارد، فلسفه به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود.^۳

در نسبت تفکر و تحولات اجتماعی می‌توان دو نحوه ارتباط را فرض کرد؛ فرض اول این است که عده‌ای که دغدغه‌های اصلاحی دارند، خواه فیلسوفان مسلمان، یا فقیهان یا متخصصان در دیگر رشته‌های حوزه‌های اجتماعی، نخست طرحی در مقابل جامعه می‌گذارند و مدینه فاضله یا وضعیت مطلوبی را ترسیم و مردم یا حاکمان را به تحقق آن طرح دعوت می‌کنند. یا اینکه نخست مردم از وضعیتی به ستوه می‌آیند و نقصان تحمل‌ناپذیری در وضعیت موجود می‌بینند و نظم موجود را برهم می‌زنند؛ سپس عده‌ای به طراحی وضعیت مطلوب می‌پردازند و مبانی تغییر را ترسیم و مستدل می‌کنند. این بخش، یعنی طرح اولیه یا توجیه تغییرات بعد از وقوع آن را متفکران در حوزه اجتماع بر عهده دارند.^۴ اگر چنین الگوی مورد قبولی، پیش یا پس از تغییرات در وضع موجود فراهم نشود، دیر یا زود این حرکت بی‌مبنا به سرگردانی اجتماعی می‌انجامد و مسیر حرکت به سمتی می‌رود که شاید نامناسب‌تر از زمان پیش از تغییرات باشد.^۵

مدعای این نوشته این است که در دوره قاجار هرچند در سنت گذشته اسلامی، اعم از فلسفه اسلامی، فقه، کلام اسلامی و تاریخ اسلام، مواد اولیه نظریه‌پردازی برای یک زندگی معقول در دوره جدید وجود داشت، پیش از تحولات، از سوی فیلسوفان مسلمان و فقیهان توجهی به آن سنت در نظریه‌پردازی نمی‌شود، اما بعضی از دانش‌آموختگان غربی برای همراه کردن عالمان دین و دین‌داران با اندیشه‌های خود، می‌کوشند هماهنگی آن را با متون دینی نشان دهند. پس تحولات بر اساس چه مبنایی رخ داد؟ پاسخ این است که نخست احساس عقب‌ماندگی بین بعضی از دولتمردان به‌وجود می‌آید و تغییراتی در بعضی از ظواهر زندگی مانند فناوری، بدون داشتن یک مبنای نظری در حوزه زندگی جمعی به‌دست کسانی مانند عباس میرزا و محمدشاه و امیرکبیر رخ می‌دهد. اما رفته‌رفته دو گروه شروع به نظریه‌پردازی می‌کنند؛ نخست روشنفکران مانند مشیرالدوله، مستشارالدوله و ملک‌خان، زمینه تغییرات را به‌وجود می‌آورند و پس از آغاز اعتراض‌ها، مراجع فقهی مانند نائینی، به نظریه‌پردازی برای توجیه مشروطیت روی می‌آورند. فلسفه اسلامی به معنای رایج آن در محافل حوزوی نقشی در این میان ندارد؛ یعنی فیلسوفان وارد میدان نمی‌شوند تا بر اساس مبنای فلسفه اسلامی درباره حکومت، حاکم و شرایط او و نظریه عدالت فلسفی که در متون فلسفه اسلامی به ودیعت گذاشته شده بود، نقش‌آفرینی کنند؛^۱ اما ماهیت کار روشنفکرانی مانند ملک‌خان، فلسفی بود؛ ولی نه بر اساس فلسفه اسلامی، اما تلاش مراجعی مانند نائینی، در چهارچوب فقه قرار می‌گرفت. در این نوشتار می‌کوشیم به روش اسنادی و تحلیلی، علل انقلاب مشروطه را بررسی اجمالی کنیم و نوع تأملاتی را که در این میان نقش بازی کردند و فلسفه اسلامی که انتظار می‌رفت حضور داشته باشد اما نداشت، به‌اجمال به بحث بگذاریم.

اهمیت بحث از آن جهت است که همچنان‌که تاریخ اجتماعی و فردی حاوی نکات درس‌آموز فراوانی برای یک فرد و ملت است، تاریخ جریان‌های فکری نیز همین اهمیت را دارد و سرمشقی است که آیندگان از نقاط قوت بهره ببرند و در رفع کاستی‌ها بکوشند. نبود یک جریان فکری یا فرد در تحولات، گاهی ممکن است موجب خسارت‌های فراوانی برای یک ملت شود. اما گفتنی است که ورود یک فرد یا جریان در مسائل اجتماعی و موضع‌گیری‌های آنان بدین معنا نیست که همگی آن‌ها درست عمل کردند. امروزه کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته می‌شود که هر کدام از جریان‌های فکری یا افراد فعال در مشروطه را به‌حق و منصفانه یا از روی غرض‌ورزی مورد قضاوت قرار می‌دهند. این نوع قضاوت‌ها امری رایج در تاریخ است و راه‌گریزی، «ز آن نیست. اما اصل ورود به جریان‌ها و نظریه‌پردازی کردن در آن مورد به‌خودی‌خود ارزش دارد و موجب تعدیل نظریه‌های رقیب می‌شود. نکته مهم دیگر اینکه اگر گفته

می‌شود مثلاً فقیهان وارد داستان مشروطه شدند، به این معنا نیست که همه فقیهان چنین کردند. در این نوشته بررسی تفصیلی جریان‌های حاضر در صحنه مورد نظر نیست، اما درباره فیلسوفان مسلمان کمابیش به‌صورت کلی می‌توان گفت که موضع‌گیری چشمگیری از آنان دیده نمی‌شود.

۱. علل تحول؛ بررسی چند احتمال

در دوره قاجار ما با نابسامانی‌های اقتصادی، شکست‌های خارجی و ناامنی‌های مختلف روبه‌رویم، اما همه این موارد کم‌وبیش در سلسله‌های پیشین هم اتفاق می‌افتاد، ولی هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توانست دولتمردانی مانند امیرکبیر را به اصلاحات وادارد یا سید جمال را به اندیشه بکشاند یا به انقلاب مشروطه بینجامد. آیا فکر و نظریه جدیدی در فضای فکری جامعه ایرانی رخ داده بود یا صرفاً یک احساس نارضایتی بدون مبنای فکری و ترسیم وضع مطلوب به‌وجود آمده بود؟ اگر طرح مبانی نظری جدید، سوق‌دهنده این تغییرات و در آخر انقلاب بود، کدام فکر و نظر بود؟ چند احتمال می‌توان مطرح کرد که چرا اصلاحات رخ داد و در ضمن آن، میزان نقش فلسفه اسلامی روشن خواهد شد.

سه گروه از متفکران در جامعه حضور داشتند، فیلسوفان مسلمان، روشنفکران آشنا به تغییرات دنیای غرب^۷ و سوم فقیهان. براین اساس برای یافتن مبنای تغییر به این سه گروه اشاره می‌کنیم؛ اول اینکه بگوییم ابتدا باید در ذهن فیلسوفان مسلمان^۸، نگاه جدیدی به شیوه زیستن و رابطه حکومت و مردم و شرایط حکومت و وظایف حاکمان و نظریه عدالت سیاسی در فلسفه عملی اسلامی به‌وجود آمده باشد و در پی آن دولتمردان، عالمان و توده مردم به فکر تغییر وضعیت موجود افتاده باشند. احتمال دوم اینکه فقیهان به نکته تازه‌ای در فقاقت خود رسیده باشند که برای تحقق آن در زندگی عملی، وقوع تغییراتی لازم شده باشد. سوم روشنفکران آشنا با غرب و سیاست‌مداران را محرک اصلی بدانیم؛ به این صورت که یک تغییر و الگوی بیرونی در منظر آن‌ها قرار گرفته باشد که خواب سیاست‌مداران و دیگر خواص را برای رسیدن به آن آشفته کرده باشد.

۱-۱. بررسی احتمال اول

احتمال اول، یعنی تغییر در ذهن فیلسوفان مسلمان عامل تغییرات اجتماعی بوده، منتفی است. در دوره پیش از تحولات، ما در داخل کشور با چند حوزه فلسفی روبه‌رویم که نشانی از تکاپو برای تغییر در آن حوزه‌ها دیده نمی‌شود. در دوره قاجار مهد فلسفه اسلامی اصفهان بود (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۵۲) و بعد از

آن از نظر رتبه تهران قرار داشت. در دوره‌ای که حکیم سبزواری مقیم سبزوار شد، این شهر را نیز باید مشعل‌دار حکمت اسلامی دانست. شخصیت‌هایی مانند آقامحمد رضا قمشه‌ای، آقاعلی مدرس زنوزی، ملاعلی نوری و ملا اسماعیل درکوشکی، دیگر افراد برجسته در فلسفه اسلامی در این دوره هستند که همه کم‌وبیش در فضای حکمت متعالیه صدرایی می‌اندیشند و دو شاخه دیگر فلسفه اسلامی، یعنی مشاء و اشراق نیز در حاشیه جریان اصلی صدرایی حضور دارند. در این دوره آنچه از فلسفه سراغ داریم، همان مکتب صدرایی است. هرچند در فلسفه صدرا مطالبی درباره بخش عملی و شرایط حاکم و حکومت، به‌ویژه در بخش نبوت، دیده می‌شود؛ اما فیلسوفان این دوره فعالیت‌ی برای به عرصه آوردن این نظریه‌ها در نوشته‌های خود نشان نمی‌دهند. در کتاب‌هایی که درباره زندگی و فعالیت‌های بزرگان فلسفه اسلامی در دوره قاجار دیده می‌شود، مانند مقدماتی که سید جلال‌الدین آشتیانی بر بعضی از کتاب‌های فلسفی نگاشته است، یا مقدماتی که دکتر نصر و ایزوتسو و دیگران درباره فیلسوفان این دوره می‌نویسند، اثری از تفکرات و یا فعالیت‌های اجتماعی فیلسوفان مسلمان دیده نمی‌شود و تنها به بیان جودت تقریر و یا حسن حاشیه این فیلسوفان در بخش الهیات بالمعنی الاعم و الاخص اشاره می‌شود. گویی ورود یا عدم ورود در مسائل اجتماعی از حیث نظر و عمل چیزی نیست که قابل ذکر باشد و لازم باشد که عدم آن توضیح داده شود. سکوت فیلسوفان یا تاریخ‌نگاران فلسفه در این موضوع به چه دلیل بود؟

۱-۱-۱. دلیل سکوت

محتمل‌ترین نکته‌ای که در توضیح این سکوت به نظر می‌رسد این است که فیلسوفان مسلمان توجه به امور دنیوی را حتی در اندیشیدن به شیوه اصلاح جامعه در شأن حکیم نمی‌دانستند و توغل در الاهیات و سیر در مباحث اسماء و صفات الهی را مقدم بر هر امری می‌دانستند. برای نظام کلی جامعه و زندگی جمعی برنامه‌ای نداشتند. فلسفه اسلامی به این اعتبار فردگراست. نه بیمی از جوّ زمانه دارد و نه نگرانی از انحرافات سیاسی و اجتماعی، بلکه مسائل اجتماعی برای آنان بی‌اهمیت است و طرحی برای اصلاح جامعه ندارد. اگر این را بپذیریم، پس اصل فلسفه اسلامی را فاقد توانایی یا تمایل برای ورود به مسائل اجتماعی می‌دانیم. البته مسائل بسیار اجمالی در کتاب‌های صدرا در باب شرایط حاکم وجود دارد که می‌توانست به‌عنوان نقدی بر حاکمان باشد؛ از جمله شرایطی که در بحث ضرورت نبوت بر اساس قانون مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۱۵-۸۱۷) یا برای رئیس مدینه فاضله شرایطی را ذکر می‌کند (همان، ص ۸۲۳-۸۲۵) که در مرتبه اول این شرایط بر انبیا صادق است و در مراتب بعد بر

کسانی که به انبیا از دیگران نزدیک‌ترند. در مفاتیح‌الغیب می‌نویسد:

شریعت ظاهر و باطنی دارد و مراتب علما هم در این دو متکثر است... کسی است که نسبت او به نبی تمام‌تر باشد و قرب روحی او قوی‌تر، علم او به ظاهر و باطن شریعت کامل‌تر است. عالم به ظاهر و باطن سزاوارتر است که تبعیت شود؛ این به دلیل شدت قرب او به نبی خدا و قدرت علمی او نسبت به پروردگار و احکام او و کشف حقایق اشیا و شهود آن‌هاست... بعد از کسانی هستند که در مرتبه پایین‌تری هستند تا برسد به مرتبه علمایی که فقط ظاهر شریعت را می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۷۷۴).

پس جانشین پیامبران در مرتبه اول کسانی هستند که اهل کشف و استدلال عقلی در شناخت حقایق هستی‌اند و به احکام فروع هم علم دارند. در مرتبه دوم عالمانی هستند که اهل کشف نیستند و صرفاً به ظاهر شریعت، یعنی اصول و خواه فروع، علم دارند. صدرا مراتب دیگر را بیان نمی‌کند. اما این مقدار مباحث اجمالی که در اختیار فیلسوفان دوره قاجار بود: اولاً، نمی‌توانست در تحولات اجتماعی تأثیرگذار باشد؛ ثانیاً، تحولات دوره قاجار، به‌ویژه مشروطیت، به این سمت‌وسو نمی‌رفت که به‌دنبال حاکمیت عارفان فیلسوف و یا فیلسوفان برود تا بتوان گفت که فلاسفه مسلمان سلسله‌جنبان آن بوده‌اند. فلسفه اسلامی در حوزه عملی سال‌ها بود که رونقی نداشت. حکمت عملی در بین مسلمانان بعد از فارابی رو به افول نهاده بود و تا دوره قاجار ادامه داشت. ما در سخنان نظریه‌پردازان مشروطه (که بعد از این به پاره‌ای از آن‌ها اشاره خواهیم کرد) ردّیابی از استناد به سخنان حکیمان مسلمان در باب حکمت عملی نمی‌بینیم. این مربوط به ضعف این مصلحان نبود، بلکه از فقدان مطلب درخوری درباره حکمت عملی در آثار فیلسوفان گذشته ما خبر می‌دهد.

در چرایی این کاستی، جای درنگ بسیار است و هنوز چندان این معما گشوده نشده است و احتمالاتی که در این میان برای توضیح این ضعف در فلسفه اسلامی مطرح شده، نیازمند بررسی جدی‌تری است.^۹

۲-۱. بررسی احتمال دوم

ممکن است کسانی خاستگاه تحولات دوره قاجار را تحولات در حوزه تحقیقات فقهی بدانند؛ اما این احتمال هم بهره‌ای از حقیقت ندارد. تا دوره پیش از تحولات، فقه چنین وظیفه‌ای را بر عهده نگرفته بود. پیش از این تحولات، نوآوری‌ای در فقه دیده نمی‌شود که باعث تحول فکری خواص و بعد از آن جنبش

عموم شود و همچنان که اشاره خواهیم کرد، کار کسانی مانند علامه نائینی، کاری پسینی است که می‌کوشند برای مشروطه‌خواهی که در بیرون اتفاق افتاد، از دل سنت اسلامی نظریه‌ای بیابند که البته کار مهمی بود. ما غیر از این دو شاخه معرفتی از منابع داخلی، یعنی فلسفه اسلامی و فقه شیعی، چیز دیگری سراغ نداریم که سلسله‌جنبانی اصلاح‌طلبی را به دست او بسپاریم. البته نوشته‌هایی در دست داریم که در آن عالمان شریعت و حتی دراویش نیز در این دوره برای اینکه به سیاست معقول‌تری دست یابند، به سیاست‌نامه‌نویسی می‌پردازند و حاکمان را نصیحت می‌کنند که بر روش عادلانه حکم برانند (ر.ک: زرگری‌نژاد، ۱۳۸۶)؛ اما روشن است که تفاوت بنیادینی وجود دارد بین اینکه حاکمی را به عدل توصیه کنیم و یا نظامی عادلانه را نظریه‌پردازی کنیم و چهارچوب و مبانی آن را مستدل سازیم. آنچه در این بین مفقود بود، این دومی است.

۳-۱. بررسی احتمال سوم

این احتمال بیشتر قابل تأیید است. اتفاقی در بیرون افتاده بود. غرب به جلوه‌گری درآمده بود و دل امیرکبیر و سیدجمال و ملک‌خان و سپس انقلابیون مشروطه را ربوده بود. سیدجمال غرب را دیده بود که هرچند مسلمان نیستند، ولی اسلامی زندگی می‌کنند. سران فکری انقلابیون هم دو گروه بودند؛ اول روشنفکرانی که کاملاً چشم به غرب داشتند و دوم مراجعی که در کلام خود معترف بودند که جنبش در مرحله فعلی از غرب سرچشمه گرفته است؛ هرچند بر این باور بودند که خود غرب در گذشته این شیوه را از مسلمانان آموخته بود (ر.ک: نائینی، ۱۳۶۱، ص ۲). اما این توجه به غرب به دلیل نفوذ و تهاجم استعماری غرب و جنگ‌های ایران و روس شکل گرفت. توجه به اصلاحات به دلیل همین شکست‌ها بود که نخست عباس میرزا، حوزه نظامی و بعد علوم را توسعه داد و در دوره محمدشاه با اصلاحات دیوانی، فرهنگی و آموزشی محدودی ادامه یافت و بعد از آن به دوره امیرکبیر و بعد انقلاب مشروطه انجامید.

در دوره قاجار کم‌کم حاکمان با دنیای غرب آشنا می‌شوند و در روزگار محمدشاه شماری برای تحصیل به غرب می‌روند و امیرکبیر پیش از صدارت در سفر روس و در جریان مذاکرات ارزنة‌الروم با دنیای غرب آشنا می‌شود و بعدها در زمان صدارت خویش می‌کوشد با ساختن دارالفنون و استخدام استادان اروپایی، کشور را از عقب‌ماندگی برهاند.

مرحوم طالقانی در مقدمه کتاب تنبیه‌الامه می‌نویسد: نمی‌توان منکر شد که حکومت مشروطه از بیرون مرز اسلام به سرزمین مسلمانان رسید و علمای بزرگ دین و مراجع و مسلمانان متدین برای

استقرار آن پیش قدم شدند. عده‌ای فتوا دادند، جمعی به جهاد برخاستند، دسته‌ای هم به مخالفت کوشیدند. هنوز بیشتر طرفداران درست نمی‌دانند از جهت اثبات از نظر دین چه می‌خواهند و مخالفان بی‌غرض هم سخن روشنی ندارند. در نتیجه عموم مردم مردد و گیج‌اند و حکومت مشروطه در ایران و دیگر کشورهای اسلامی به این صورت درآمده است که می‌نگرید (نائینی، ۱۳۶۱، مقدمه، ص ۴). بنابراین پیش از آشنایی با پیشرفت غرب، ما از حضور تأملات نظری درباره اجتماع که به تغییرات و تحولات بینجامد، نه بین فیلسوفان رسمی و نه بین فقیهان و نه دیگر خواص، نشانی نمی‌بینیم.

۲. بعد از آشنایی با غرب

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد؛ نه به حسن وضعیت فکری آن روز جامعه اسلامی - ایرانی حکم می‌کنیم و نه می‌توانیم به قبح مجذوب شدن به ظواهر آراسته و پیشرفته غرب رأی بدهیم. سخن در این است که آیا دولتمردان و یا متفکران به صورت جدی و بنیادین با این پدیده روبه‌رو شدند یا نه؟ آنچه در غرب رخ داده بود، پدید آمدن فنون پیچیده از مهندسی و پزشکی و نظامی بود. اما در کنار آن، نگاه جدیدی به سیاست و انسان و هدف زندگی رخ داده بود که پرسش و پاسخ آن از سنخ مباحث فلسفی بود. همگان باید نسبت به این مسائل حساسیت نشان می‌دادند و اگر پاسخ آماده‌ای برای آن نداشتند، دست‌کم باید در لزوم بررسی آن درنگ می‌کردند. آیا بعد از آغاز انقلاب، فیلسوفان مسلمان تلاشی برای یافتن مبنایی برای تغییرات و یا نقد رویکرد فعالان اجتماعی، بر اساس مبانی فلسفی انجام دادند؟ پاسخ اجمالی آن است که خیر. باز هم در اینجا گروه‌های فکری دیگری بودند که میدان‌داری می‌کردند. اما تفصیل مطلب به شرح زیر است:

۲-۱. مشروطه و دانش‌آموختگان غربی

پس از آغاز مشروطه‌خواهی، دو گروه به نظریه‌پردازی مشغول می‌شوند؛ اول عالمان دینی که در رأس آن‌ها نائینی قرار می‌گیرد و دوم روشنفکران. باز هم فلسفه اسلامی به معنای مصطلح، از میدان غایب است. از میان دانش‌آموختگان غربی، برای نمونه می‌توان به کسانی مانند ملک‌خان و آخوندزاده، اشاره کرد. ملک‌خان که بعضی او را برجسته‌ترین روشنفکر صدر مشروطه و بیدارکننده ایرانیان خوانده‌اند (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۷، ص ۷)، در این میدان نقش فعالی داشت و بعضی براین‌باورند که گویی نهضت مشروطیت در سال ۱۳۲۴ ق از روی همان الگوی کلی‌ای پیش رفت که سال‌ها پیش از آن، او در شماره

بیست و دوم روزنامه قانون ترسیم کرده بود (آدمیت، ۱۳۵۰، بخش اول، ص ۳۲). ما در این نوشتار به اینکه آیا او فردی ریاکار بود یا به آنچه می‌گفت ایمان داشت، کاری نداریم؛ زیرا هم مورد اختلافات جدی است و هم اینکه در بحث این نوشته نقشی ندارد.

اندیشه ملک‌خان در چهارچوب تأملات فلسفی در حوزه عملی قرار دارد. از مجموع پنجاه سال فعالیت فکری و اجرایی ملک‌خان برمی‌آید که او به اصلاحات با الگوبرداری از غرب معتقد بود و در نوشته‌های خود می‌کوشید نشان دهد که این اصلاحات هیچ تضادی با شریعت ندارد؛ برای نمونه در جایی می‌نویسد:

بی‌چاره مجتهدین را بی‌جهت متهم نکنید. باز الان در ایران هرگاه کسی هست که معنای یوروپ را بفهمد، میان مجتهدین است. وانگهی از کجا فهمیدید که اصول نظم فرنگ، خلاف شریعت اسلام است؟ من هرگاه بگذارم که مستوفیان دیوان پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند گفت؟ ترتیب مناصب دیوانی چه منافات با شریعت دارد؟ انتظام دولت منافی هیچ مذهب نیست، مگر مذهب آن اشخاصی که بزرگی ایشان حاصل و دلیل اغتشاش اوضاع است (ملک‌خان، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

در اینجا تلاش او برای هماهنگ نشان دادن اصول نظم فرنگ با فقه است. نه فلسفه اسلامی در بخش عملی آن. این هم به آن دلیل است که گویا نظریه‌های فیلسوفان مسلمان در باب حکومت و شرایط آن نقشی در جامعه ندارد که بخواند نگران آن باشد.

این‌گونه اظهارنظرها به‌ظاهر با آنچه بعدها نائینی در تنبیه‌الامه می‌آورد منافاتی ندارد. اما گزارش‌های دیگر از نظریه‌های ملک‌خان نشان از ستیزه او با دین دارد. آخوندزاده در نوشته‌ای به گفت‌وگوهای خود با ملک‌خان اشاره می‌کند که او معتقد بود: «سعادت و فیروزی به نوع بشر وقتی رو خواهد کرد که عقل انسانی کلیتاً، خواه در آسیا و خواه در یوروپ، از حبس ابدی خلاص شود و در امورات و خیالات تنها عقل بشری سند و حجت گردد و حاکم مطلق باشد، نه نقل» (آخوندزاده، ۱۹۶۳، ص ۲۹۰). در جایی دیگر با زیرکی به یکی از احکام شرعی اشکال می‌کند درباره نابرابری مسلمانان و غیرمسلمانان از نظر حقوقی، مدعی می‌شود که این مربوط به اسلام نیست و در انتقاد از روحانیونی که به این‌گونه احکام اعتقاد دارند می‌نویسد:

این مانند آن می‌ماند که در کیسه‌ای که زر خالص است، سکه‌های قلب به سهو و غفلت داخل شده باشد. تمیز و انتخاب لازم است. حیف از اعتبار کیسه زر خالص که به اختلاط سکه قلب بی اعتبار مشکوک باشد. پناه می‌برم به خدا روزی که خیر و شر مملکت به دست علمای بی‌خبر از روزگار بیفتد (ملک‌خان، ۱۳۶۲، ص ۴۸-۴۹).

۲-۲. نظریه پردازی فقیهان

از میان فقیهان نیز تنها به نائینی اشاره می‌کنیم که شخصیت برجسته این وادی است. نائینی در کتاب مهم تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله به روشی مستدل و عقل‌پسند در باب لزوم حکومت و کنترل آن با قانون و نظارت مردم و تساوی همگان در برابر قانون سخن می‌گوید. این کتاب هنوز هم یک کتاب زنده است. این کتاب نظریه پردازی درستی درباره شیوه حکومت مشروطه را دربر دارد و به اشکالات مخالفان پاسخ می‌گوید. پیش از این گفتیم که یکی از علل ضعف حکمت عملی در فلسفه اسلامی را آن می‌دانند که این بخش را فیلسوفان به فقیهان سپرده بودند. در درستی یا نادرستی این مطلب در اینجا کاری نداریم،^{۱۰} اما اگر تا پیش از کتاب نائینی این نظریه پردازی در حوزه زندگی جمعی را فقه هم بر دوش نگرفته بود، با ورود نائینی به این میدان، بعضی از مجتهدان این مهم را به دوش گرفتند و با شیوه‌ای که می‌توان آن را روشی فلسفی - فقهی نامید، این خلأ مهم را پر کردند. در کتاب تنبیه‌الامه یک فقیه شیعی با آشنایی با اقتضائات دنیای جدید در لزوم کنترل قدرت، دست به قلم برده است. او به این نکته آگاه است که حرکت جدید در ایران از غرب الگو می‌گیرد، اما دو نکته را یادآور می‌شود؛ اول اینکه غربیان هم قرن‌ها پیش، این را از مسلمانان آموخته بودند و نکته دوم اینکه او می‌کوشد از منابع دینی و از سیره پیامبر ﷺ و علی علیه السلام و خلیفه دوم مسلمانان، درستی این شیوه از حکومت را که مشروطه به دنبال آن است نشان دهد. دو نکته دیگر درباره مرحوم نائینی درخور توجه است؛ اول اینکه نائینی برخلاف بعضی از روشنفکران، مشروطه را برای ایران زود نمی‌داند. هرچند به زود بودن یا نبودن مشروطه برای ایران تصریحی ندارد، اما وقتی او به سیره پیامبر ﷺ و دیگر حاکمان صدر اسلام در تساوی همه در مقابل قانون اشاره می‌کند (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۲۸ به بعد) و وقتی مهار قدرت توسط مردم در صدر اسلام را توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۶)، طبیعی است که به این معتقد باشد که مردمی که قرن‌ها بعد از آن آمده‌اند ظرفیت و توان وارد شدن به سیاست‌ورزی مشروطه‌ای را داشته باشند. او در اینجا در برابر کسانی مانند ناصرالملک قرار می‌گیرد. ناصرالملک که از درس خواندگان انگلیس بود، در نامه‌ای خطاب به طباطبایی می‌نویسد:

مشروطه برای ایران هنوز زود است و می‌باید کنون را به‌فزونی دبستان‌ها کوشید و به مدرسه‌ها که هست سامانی داد و بدین‌سان مردم را برای مشروطه‌خواهی آماده گردانید... اگر از روی انصاف بخواهید انتخاب بفرمایید، در تمام ایران یک‌صد نفر نمی‌توانید پیدا کنید؛ پس برای چه فریاد می‌کنید؟ ... برای که سنگ به سینه می‌زنید؟ (کسروی، ۱۳۸۷، ص ۹۲).

نکته دوم درباره اندیشه نائینی آن است که آیا ایشان بین دوست و دشمن فرق می‌نهاد؟ یعنی آیا آنچه

را که از آشنایی فقیهان و عالمان به سیاست لازم می‌دانست (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۸۷)، خود این آشنایی را داشت یا نه و چه مقدار از ناکامی‌هایی که در مشروطه اتفاق افتاد مربوط به این ضعف بود؟ می‌دانیم که شیخ فضل‌الله نوری بر سر دار رفت و مرحوم نائینی که تا سی سال بعد از آن زنده بود، از سیاست و کتاب تنزیه‌الامه چیزی نگفت. آیا این امور به ضعف تشخیص‌های سیاسی عالمان برمی‌گردد یا علت دیگری داشت؟ ما در این نوشتار به آن نمی‌پردازیم؛ زیرا نه در تخصص نگارنده است و نه مربوط به هدف این نوشته. در این نوشتار تنها به این مطلب پرداختیم که آیا نهضت مشروطیت با نظریه‌پردازی همراه بود یا نه؟ در پاسخ به این پرسش گفتیم که تنها دو گروه به این مهم وارد شدند؛ دانش‌آموختگان در غرب و بعضی از فقیهان.

نتیجه‌گیری

سخن در این بود که آیا انقلاب مشروطه در دوره قاجار با تفکر در بنیادها همراه بود یا خیر؟ پاسخ مثبت است؛ اما با غیبت فیلسوفان مسلمان صاحب‌نام در آن دوره، اگر بپذیریم که هر تحول اجتماعی یا مبتنی بر نظریه‌های پیش از تحول است یا بعد از آغاز تغییرات که با نفی وضعیت پیشین همراه است، نظریه‌پردازی آغاز می‌شود تا توجیهی برای این تغییرات باشد و جهت حرکت آینده را روشن کند. بنابراین مشروطه بر دو پایه استوار بود؛ اول ناکامی‌های سیاسی و نظامی و فسادهای درباری و دوم رویارویی سیاست‌مداران با تحولات دنیای غرب. نظریه‌پردازی‌هایی که این تغییرات را توجیه کند به دو بخش تقسیم می‌شود؛ بخشی از نظریه‌های پیش از تغییرات در آثار روشنفکرانی مانند ملکم‌خان و آخوندزاده دیده می‌شوند و بخشی از نظریه‌ها به بعد از آغاز تغییرات مربوط می‌شود که این بخش را فقیهانی مانند نائینی بر عهده گرفته بودند. در هر صورت فلسفه اسلامی صدرايي که در حوزه‌های علمیه رایج بود، نه پیش از تغییرات و نه بعد از آن ظهور و بروزی ندارد.

آنچه مشخص است آنکه هم متفکران دینی و هم روشنفکران، از سرانجام مشروطه تا اندازه زیادی ناامید شدند و روحانیت به گوشه‌نشینی و روشنفکران به سلطنت استبداد رضاخانی رضایت دادند که در ابتدا هر دو گروه به آرمانی دیگر می‌اندیشیدند. این شکست می‌تواند به دو علت باشد؛ اول اینکه نظریه‌های جهت‌دهنده به حرکت جامعه تمام لوازم خود را پیش‌بینی نمی‌کرد و دوم به ضعف تشخیص سیاست‌ورزی‌ها و پیچیدگی‌های سیاست مربوط می‌شود. بررسی علل شکست مربوط به این نوشتار نبود. آنچه مقصود بود اشاره‌ای به غایب بزرگ میدان، یعنی فلسفه اسلامی بود. آن تجربه تلخ در مقابل

متفکران و فیلسوفان مسلمان دوره‌های بعد، به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی، قرار گرفت تا بر اهمیت نظریه‌پردازی و سیاست‌شناسی آگاه شوند. تأمل بر نظریه عدالت، شرایط حاکم، نحوه ارتباط دولت و مردم، اموری هستند که تأملات فلسفی فیلسوفان می‌تواند راه آینده را روشن کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نظریه‌های مختلفی در زمینه تقدم سیاست، اقتصاد و فرهنگ بر دیگر حوزه‌های اجتماعی وجود دارد که نویسنده در نوشته‌های دیگری به‌اجمال آن‌ها را بررسی کرده است (ر.ک: شکراللهی، ۱۳۸۸). کوتاه اینکه به نظر می‌رسد بیشتر بتوان از تقدم فکر بر عین دفاع کرد و یا دست‌کم هر تحول در حوزه‌های عینی تنها هنگامی تداوم می‌یابد و ریشه می‌گیرد که جایگاه فکری و مبنای آن روشن شود.
۲. تعبیر به فضای فکری از این جهت است که بعضی از فعالان فکری در این دوره، در ایران حضور ندارند، ولی نوشته‌های آنان در ایران مطالعه می‌شود.
۳. ممکن است مفهوم دیگری از فلسفه مورد نظر باشد و آن تأمل عقلی بر مسائل است. این مفهوم عام هرگونه تأمل عقلی را، هرچند توسط فقیهان و یا متکلمان انجام شود، دربرمی‌گیرد. در نوشته پیش‌رو، این معنای عام موردنظر نیست.
۴. البته با نگاه دقیق‌تر باید گفت که در هر دو صورت، نخست یک نارضایتی اتفاق می‌افتد و بعد به‌دنبال طرحی برای زندگی بهتر می‌گردند. اما این نارضایتی، گاهی چنان است که تنها در بین خواص اتفاق می‌افتد و اهل تفکر بنیادین به چاره‌اندیشی می‌پردازند یا اینکه ابتدا با عدم توفیق‌های متعدد در زندگی جمعی، عموم مردم وضعیت موجود را نمی‌پسندند و شورش و یا انقلاب رخ می‌دهد و در پی منجی می‌گردند و متفکران ناظر به مسائل اجتماعی چاره‌اندیشی می‌کنند. البته این ترسیم، وضعیتی معقول در حرکت‌های اجتماعی است و می‌توان حالت‌های دیگری را ترسیم کرد که به یکایک آن‌ها در متن اشاره شده است.
۵. گرچه این الگوها شرط کافی نیست، ولی شرط لازم برای رسیدن به وضعیت مطلوب است و این الگوها باید پیوست شوند. با این حال، نوشتار پیش‌رو درصدد بیان این مسئله نیست، بلکه در پی پاسخ به این است که آیا از سوی فیلسوفان مسلمان در این دوره طرحی ارائه شده بود یا خیر.
۶. در ادامه به برخی از ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در این باره اشاره می‌کنیم.
۷. سیاست‌مداران را هم در گروه دوم، یعنی آشنایان با فضای زندگی غربی قرار می‌دهیم و به‌طور مستقل از آن‌ها سخنی نمی‌گوییم.
۸. مقصود از فیلسوفان مسلمان در اینجا کسانی هستند که در جامعه اسلامی به تدریس یا تحقیق در موضوعات فلسفی مشغول‌اند و پیرو یکی از سه مکتب برجسته فلسفی، یعنی مشاء و اشراق و حکمت متعالیه هستند. فلسفه اسلامی، معنای اعمی هم دارد که مجموع تأملات مستقل عقلی را شامل می‌شود. این اصطلاح دوم می‌تواند شامل بعضی از فعالیت‌های فقهی، اصولی، کلامی و تفسیری هم بشود. در این نوشتار، مقصود معنای اول است.
۹. در مقاله دیگری بعضی از احتمالات مطرح و نقد و بررسی شده است (ر.ک: شکراللهی، ۱۳۸۷)؛ هرچند نظر قطعی در این باره نیاز به تحقیق وسیع دارد، اما چیزی که بیشتر محتمل به نظر می‌رسد و در آن مقاله بیشتر تقویت شده آن است که بخش عملی را فیلسوفان به فقه سپرده بودند؛ خواه به گمان اینکه فقه می‌تواند عهده‌دار همه بایدها و نبایدها - هرچند در

حوزه جمعی - باشد و یا این واگذاری به دلیل ترس از پیامدهای دخالت در این امور بود. نکته دیگر اینکه احتمالاً فیلسوفان مسلمان پرداختن به مسائل نظری و بحث از هستی‌شناسی را مهم‌تر از امور حکومت و اجتماع می‌دیدند.

۱۰. همچنان‌که پیش‌تر گفته شد، این احتمال را در نوشته مستقلی بررسی کرده‌ام.

منابع

۱. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۹۶۳م، *الفبای جدید و مکتوبات*، تصحیح حمید محمدزاده، فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
۲. آدمیت، فریدون، ۱۳۷۸، *امیرکبیر و ایران*، چاپ هشتم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۶، *رسائل حکیم سبزواری*، چاپ دوم، بی جا، انتشارات اسوه.
۴. زرگری نژاد، غلامحسین، ۱۳۸۶، *سیاست نامه های قاجاری*، تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه انسانی.
۵. شکراللهی، نادر، ۱۳۸۷، «علل کم رنگی حکمت عملی در فلسفه اسلامی»، *پژوهش و حوزه*، سال نهم، تابستان و پاییز، شماره ۳۴-۳۵، ص ۶-۲۰.
۶. _____، ۱۳۸۸، «تقدم فرهنگ بر دیگر حوزه های اجتماعی (تقدم ذهنیت بر عینیت) در اندیشه امام خمینی (ره)»، *همایش اندیشه های سیاسی- اجتماعی امام خمینی (ره)*، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه تربیت معلم.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، به اشرف سید محمد خامنه ای، دوجلدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، به اشرف سید محمد خامنه ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا.
۹. قاضی مرادی، حسن، ۱۳۸۷، *ملکم خان نظریه پرداز نو سازی سیاسی در صدر مشروطه*، تهران، نشر اختران.
۱۰. کسروی، احمد، ۱۳۸۷، *تاریخ مشروطه ایران*، چاپ بیست و سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. ملکم خان، ۱۳۶۲، «رساله کنسلیطوسیون»، به کوشش هما ناطق، *الفبا*، شماره ۵، چاپ پاریس. ص ۴۲-۵۳.
۱۲. ملکم خان، ۱۳۸۱، *رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله*، گردآوری و مقدمه حجت الله اصیل، تهران، نشر نی.
۱۳. نائینی، محمدحسین، ۱۳۶۱، *تنبییه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام*، با مقدمه و پانوش و توضیحات سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات شرکت سهامی انتشار.

This role was assumed by some Western scholars and some jurists, such as Na'eni with his book *Alert the nation (tanbih-al-Ummah)* and *Tanziah-al-Mellah*. The reason for this absenteeism is the weakness of practical wisdom in Islamic philosophy and also the inattention of Muslim philosophers in this period to social issues. So, the importance of this discussion lies in paying attention to the historical experiences of intellectual movements and learning from mistakes.

Keywords: Transcendental Wisdom, Qajar Period, Islamic Philosophy, Constitutionalism, Na'eni.

behavior and speech. Therefore, humans try to carry out their actions and behavior in accordance with the dictates of reason. This word rationality, which is widely used among people, is one of the words that has received the most attention in the present era and is often used in two categories: practical rationality and theoretical rationality. Has written with an applied perspective and analytical method, providing the basis for gaining more knowledge and understanding about this applied term, this study, in addition to explaining the concept of rationality, discusses and describes its types, and explains six types for theoretical rationality and three types for practical rationality.

Keywords: Reason, Rationality, Theoretical Rationality, Practical Rationality

The Role of Islamic Philosophy in the Constitutional Revolution

Nader Shokrollahi¹

One of the most important social events in the lives of Iranians in the contemporary era is the Constitutional Revolution. The main question of this article is whether, in this revolution which sought to control political power, common Islamic philosophy played a role or not. This question is based on the assumption that any social transformation or change to stabilize and sustain itself requires prior theorizing or ex post theories. In Iran at that time there was, at least, three intellectual tendencies: first, Islamic philosophy, second, Western ideas expressed by those educated in the West, and third, Islamic jurisprudence. The answer to whether Islamic philosophy played a role in these developments, based on historical references, is that this philosophy did not play a role in this event.

1. A graduate of the Seminary, PhD in Comparative Philosophy and Associate Professor at Kharazmi University of Tehran.

shokrollahi@khu.ac.ir

orcid.org/0000-0001-9973-2786

researcher has examined the divine-centered school of Islam and the human-centered philosophy of existentialism. The perspectives mentioned in this research have been adapted with a fundamental and qualitative approach, analytically, and using library resources, in order to compare and find out what each of these ideas has to say about the possibility of achieving perfection and happiness, to what extent they have responded to this basic human need, and to what extent they are benefit as a guide on this path. Considering the anthropological and ontological foundations of both perspectives, the findings of this research are evidence of the ineffectiveness of Sartre's existentialism for human perfection and happiness. This ineffectiveness due to the creation of despair. Because Sartre's existentialism leaves man with a heavy burden of global responsibility by emphasizing the impossibility of perfection and the absence of external standards and guides.

Keywords: Perfection, Happiness, Existentialism, Determinism and Free Will, Mesbah Yazdi, Sartre.

Examining the Concept and Criteria of Rationality and Explaining its Types

Seyyed Sajjad Khosravi¹

Ebrahim Noei²

Intellect is one of the greatest blessings of God to mankind, through which one can contemplate and find his own good and welfare. This has made rationality a desirable thing in the eyes of people. This rationality includes rationality in

1. PhD student in Islamic Theoretical Foundations, Shahid Beheshti University, Tehran (Corresponding author). se-khosravi@sbu.ac.ir orcid.org/0000-0003-4060-395X

2. Associate Professor and Faculty Member, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran. E_noei@sbu.ac.ir

the perceptual abilities of the human mind", "excessive optimism about new knowledge in ensuring human happiness", and "denial of the constructive role of religion in life". Giving primacy to spiritual needs and negating epistemic relativity, transcendental wisdom consequently, emphasizes the perceptual limitations of reason, "revealed rationality" (illuminated reason) and "sacred rationality". Also, Sadra's spirituality- unlike modern spiritualities- is a rational-revelationary-spirituality that by rejecting introversion, personalization, and secularization of spirituality, emphasizes a comprehensive rational spirituality.

Keywords: Rationality, Spirituality, Modern Rationality, New Spirituality, Sadra's Wisdom.

The Philosophy of Perfection and Happiness from the Perspective of Ayatollah Muhammad Taqi Mesbah Yazdi and Jean-Paul Sartre: A comparative study

Seyyed Mohsen Pourkhayat¹

Maryam Barahman²

The purpose of this research is a comparative study of the philosophy of perfection and happiness from the perspectives of Ayatollah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi and Jean-Paul Sartre. One of the most fundamental expectations from philosophical schools is to determine human perfection and the peak of happiness in human life and to introduce a path to achieve it. From this perspective, focusing on the views of Ayatollah Mesbah Yazdi in Islamic philosophy and Sartre's existentialism, the

1. PhD student in Islamic Philosophy of Education, Allameh Tabatabaei University.

mohsen_pourkhayat@atu.ac.ir

orcid.org/0009-0007-6449-9313

2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Islamic Education, Allameh Tabatabaei University.

m.brahman@yahoo.com

thinkers, the production of extraordinary acts by humans is, firstly, possible and, secondly, has been realized, and through austerity and reducing its occupation and attachment to nature, the human soul can achieve supernatural abilities. But the difference in their views is that, from Rumi's perspective, God is the only effective and active agent in all actions and effects; except that His agency is hidden in natural actions behind the veil of apparent causes and becomes apparent in extraordinary actions. However, from the perspective of Sadr al-Muta'lehin, supernatural actions are classified according to the three levels of human beings, and humans through an intensive existential process can achieve supernatural perfections. On the other hand, some extraordinary acts are absolute, unlimited, and uncontestable, and some of them are limited and contestable.

Keywords: Extraordinary, Prophetic Miracle, Miraculous act, Rumi, Sadr al-Muta'lehin.

Components of Rationality and Spirituality in Sadra's Wisdom

Muhammad Ali Esmaeili¹

"Rationality" and "spirituality" as two identifying components of the celestial realm of human existence have seriously occupied the thought of modern man. "Transcendental Wisdom" presents a comprehensive model of rationality and spirituality that is far superior to the modern and postmodern model. Through the preceding essay, which was formed with a descriptive-analytical method and aimed at examining rationality and spirituality in Sadra's wisdom, it becomes clear that Sadra's rationality does not accept the components of modern Western rationality such as "the primacy of material needs", "excess in

1. PhD in Islamic Philosophy and member of Al-Mustafa International Research Institute.
mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir orcid.org/0000-0002-4359-8204

what he/she has done or has not done. Man is responsible for identifying, choosing, and determining the path of his life's evolution; however, in his thought, man, on the one hand, does not have a predetermined pattern or path, and on the other hand, he feels a kind of mission to forge the seemingly discovered meaning in himself. Distinguishing between freedom, liberation, and choice, Allama Jafari considers freedom as a thing has certain conditions. He believes that reasonable and sublime freedom, supervision and domination of a person over the two positive and negative poles of work- based on the two conditions: "suitability" and "aiming for goodness,"- can bring human action into the realm of lofty values, which is the status of prophets and divine saints, and freedom in a such circumstances and degree can bring to the meaningfulness of life.

Keywords: Meaningfulness of Life, Freedom, Irvin Yalom, Allameh Jafari, Responsibility.

Comparison of Extraordinary Acts of the Soul from the Perspectives of Rumi and Sadr al-Muta'lehin

Muhammad Rasool Ahmadi¹

Extraordinary acts are ones that are performed contrary to the common method of nature and outside the order of natural causes and effects, and the causes of their occurrence are unknown and inaccessible to humans. Seeking to examine extraordinary actions from the perspectives of Rumi and Sadr al-Muta'lahin and to clarify the points of commonality and difference between these two perspectives, this research showed that, from the perspective of both of the aforementioned

1. Graduate of the PhD program in Islamic Philosophy, Higher Educational Complex for Wisdom and Religious Studies, Al-Mustafa University.

ahmadimrasoul@gmail.com

orcid.org/0009-0009-1275-6415

Abstracts

The Role of Freedom and Responsibility in the Meaning of Life from the Perspective of Irvin Yalom and Allameh Jafari: A *comparative study*

Zahra Abyar¹

Nafiseh Maleki²

Freedom is an existential concern that is rooted in the fundamental groundlessness of humanity and indicates the mind's awareness of responsibility. In the thought of Irvin Yalom, belief in freedom is the initial and important condition for moving on the path of individual life transformation. He considers an authentic life meaningful when a person accepts freedom and responsibility for "herself" and for

1. Faculty Member, Islamic Studies Education Department, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

abyar.z@cfu.ac.ir

orcid.org/0000-0002-2272-2253

2. Level 3 graduate of Mojtahedeh Amin Seminary Higher Education Institute, Isfahan.

maleki.n2017@gmail.com

Table of Contents

A Preliminary Remark	5
The Role of Freedom and Responsibility in the Meaning of Life from the Perspective of Irvin Yalom and Allameh Jafari: <i>A comparative study</i> / ﷞ Zahra Abyar & Nafiseh Maleki.....	7
Comparison of Extraordinary Acts of the Soul from the Perspectives of Rumi and Sadr al-Muta'lehin / ﷞ Muhammad Rasool Ahmadi.....	33
Components of Rationality and Spirituality in Sadra's Wisdom / ﷞ Muhammad Ali Esmaeili.....	51
The Philosophy of Perfection and Happiness from the Perspective of Ayatollah Muhammad Taqi Mesbah Yazdi and Jean-Paul Sartre: <i>A comparative study</i> / ﷞ Seyyed Mohsen Pourkhayat & Maryam Barahman.....	71
Examining the Concept and Criteria of Rationality and Explaining its Types / ﷞ Seyyed Sajjad Khosravi & Ebrahim Noei.....	87
The Role of Islamic Philosophy in the Constitutional Revolution / ﷞ Nader Shokrollahi.....	109
Abstracts / Najibullah Shafaq.....	131

Ma`aref-e ‘Aqli is a biquarterly journal on Islamic intellectual sciences, and fundamental studies corresponding to the objectives of the Research Centre for the Encyclopedia of Islamic Intellectual Sciences.

This periodical ranges over a number of basic philosophical, theological and relevant topics.

This journal is intended to safeguard the basic Islamic teachings against eclectic and unorthodox opinions and thoughts in pave the way for exchanging thoughts, and provoking debates and criticisms on the aforementioned topics. We will appreciate your remarks and comments.

In the Name of Allah

Ma`aref-e ‘Aqli

**A Biquarterly Journal of
the Research Center of the Encyclopedia
of Islamic Intellectual Sciences**

Fall & Winter 2022-2023

Publisher: The Imam Khomeini Education and Research Institute

Address: Ma`aref-e ‘Aqli, Imam Khomeini Education and
Research Institute, Shahid Molavi Blvd, Pardisan, Qom, Iran.

Phone: (025) 32137221

Mobile: (+98) 9025652402

Fax: (025) 32808903

E-mail: maaref@qabas.net

Website: www.nashriyat.ir