



معارف

سال سی و پنجم - شماره اول، پیاپی ۳۲۴ (ویژه فلسفه)

(بهار ۱۴۰۵)

فصلنامه علمی در زمینه علوم انسانی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیر مسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه فلسفه: محمدعلی محیطی اردکان

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

صفحه آرا: روح الله فریس آبادی

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی ب» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر محمد فولادی وندا (جامعه‌شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان‌شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می‌باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net

وبگاه: nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

اهداف و چشم‌انداز

نقش حوزه‌های علمیه و عالمان و پژوهشگران حوزه دین در جنبش نرم‌افزاری و حرکت فکری و روند تمدن‌سازی نقشی سترگ است و طرح انظار متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی، ضرورتی انکارناپذیر در عصر حاضر است. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، نقش و حضور عالمان و اندیشمندان حوزوی در عرصه تحولات فرهنگی داخلی و خارجی پررنگ‌تر و محسوس‌تر شد. بی‌تردید استمرار و بقای این نظام مقدس نیازمند حضور علمی و عینی محققان و صاحب‌نظران معارف اسلامی در ساحت‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی است. انتشار مجله علمی «معرفت» در راستای ارتقای پژوهش و آموزش معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است و زمینه‌سازی علمی و فرهنگی برای تحقق مدینه فاضله اسلامی و عینیت یافتن آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه بشری را تعقیب می‌کند.

اهداف

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های علوم انسانی و ایجاد زمینه برای اسلامی‌سازی علوم؛
۲. صیانت و پاسداری از مبانی و آموزه‌های دینی؛
۳. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در زمینه علوم اسلامی و انسانی؛
۴. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۵. معرفی و نقد آثار، آراء و نظریات علمی و تحقیقاتی در زمینه علوم انسانی و معارف دینی؛
۶. پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه علوم و معارف اسلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir> ارسال فرمایید. **اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۲۸۰۰۰۰ تومان، و اشتراک ۴ شماره آن در یک سال، ۱۱۲۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir> ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) 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. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

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 یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک 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. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

حق خدا، منشأ همه حق‌ها / ۵
آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی *

ویژه فلسفه.....

بررسی راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی از منظر امام خمینی * / ۱۱
حسین احمدی

تحلیل روش حکمت نظری و عملی از براهین توحیدی در قرآن / ۲۳
کجه زینب اخباری / محمد شعبان‌پور

تبیین نقش معقولات ثانیه فلسفی در فلسفه اخلاق با تأکید بر آرا علامه مصباح یزدی / ۳۳
سیدمیثم امامی میبدی

بررسی مقایسه‌ای نظریه معیار ارسطو در ارزش اخلاقی با نظریه قرب الهی علامه مصباح یزدی / ۴۳
کجه مرتضی بخشی گلسفیدی / مجتبی مصباح

سیر از حدوث جسمانی تا قدم روحانی در اسفار اربعه صدرایی / ۵۵
علی کریمیان صیقلانی

بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی در حکمت صدرایی / ۶۷
مرضیه ورمزیار

بررسی تحلیل نظام فطرت‌محور اخلاق توحیدی شهید بهشتی / ۷۷
دانیال یاراحمدی

God's Right, the Source of all Rights

Ayatollah Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi

Abstract

The duty of the Islamic government towards the weak and oppressed outside the borders of the Islamic state requires solving a deeper problem called the origin of truth. One of the important questions that requires a convincing answer is: How does one gain rights over another? It is possible to use a polemical response to avoid the continuation of the question and answer by saying: Everyone understands who is right, and if it is not clear who is right in a case, we refer to religion and, based on the religious perspective, we determine who is right and who is entitled. What is right? Who is the true owner and authority for determining right? How far do divine rights extend? What are the most important and greatest rights of God over His servants, and conversely, what rights does a servant have against God? This is the result of the following article.

Keywords: right, origin of right, true owner, divine rights, God's right over the servant, the servant's right over God.

حق خدا، منشأ همه حق‌ها*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی *

چکیده

وظیفه حکومت اسلامی نسبت به ناتوانان و مستضعفان خارج از مرزهای کشور اسلامی، نیازمند حل مسئله‌ای عمیق‌تر با عنوان منشأ حق است. از پرسش‌های مهم که نیازمند پاسخ قانع‌کننده است، اینکه چگونه کسی بر دیگری حق پیدا می‌کند؟ ممکن است با پاسخی جدلی برای ادامه نیافتن پرسش و پاسخ این‌گونه گفته شود که همگان متوجه می‌شوند چه کسی حق دارد و اگر در موردی معلوم نشد که حق با چه کسی است، به دین مراجعه کرده، بر اساس دیدگاه دین، حق و حق‌دار را تشخیص می‌دهیم. اینکه حق چیست؟ مالک حقیقی و مرجع تعیین حق چه کسی است، گستره حقوق الهی تا کجاست؟ مهم‌ترین و بزرگ‌ترین حقوق خدا بر بندگان چیست و بعکس بنده چه حقی در برابر خدا دارد؟ حاصل مقاله پیش‌روست.

کلیدواژه‌ها: حق، منشأ حق، مالک حقیقی، حقوق الهی، حق خدا بر بنده، حق بنده بر خدا.

مقدمه

مواردی صرف می‌کنند که مربوط به کشور نیست، ممکن است عده‌ای سوءاستفاده کنند و از این‌رو به سر دادن شعارهای نادرست و روشن کردن آتش فتنه بینجامد. هرچند فتنه‌ها به جایی نرسیده و برای فتنه‌گران جز رسوایی، نتیجه‌ای نداشته است، اما نباید خطر را ساده انگاشت. ریشه دواندن این طرز تفکر باعث انتقال آن به دیگران می‌شود و شکست‌خوردگان برای یارگیری و توسعه فکر و اندیشه خود، انگیزه بیشتری پیدا کرده، به توجیه غیرمنطقی شعارهای خود روی می‌آورند؛ مانند آنکه: «ما حرف حسابی داشتیم! چرا ما را خائن می‌دانید؟! ما خودمان فقیر داریم، در داخل کشور مشکلات داریم، چرا بودجه کشور را صرف برخی امور مربوط به کشورهای دیگر می‌کنید؟ چرا نیروهای انسانی داخلی به خارج از کشور می‌روند و با دیگران می‌جنگند؟»

متأسفانه این‌گونه افکار انحرافی و شبهات، در صورت نیافتن پاسخ درست، در عمق دل‌ها اثر می‌گذارد و به تدریج گسترش یافته، خطرهایی جدی برای جامعه به بار می‌آورد. مطالعه تاریخ به انسان کمک می‌کند که این‌گونه احتمالات را جدی بگیرد. یک اندیشه ساده نادرست در صدر اسلام باعث گرفتاری مسلمانان در طول چهارده قرن شده است و هنوز هم مسلمانان از پیامدهای ناگوارش در امان نیستند. باید به وظیفه خود عمل کنیم و در انجام دادن مسئولیت خویش کوتاهی نکنیم؛ خواه دیگران حق را بپذیرند یا خیر. افتخار نظام اسلامی آن است که اسلام را باور کردند و با تشخیص وظیفه درست، دریافتند که چکار باید انجام دهند. اگر این‌گونه باورها سست شود، آثار و پیامدهای آن هم ضعیف و سست خواهد شد. اهمیت پرداختن به پرسش‌های بنیادین هنگامی بیشتر احساس می‌شود که توجه داشته باشیم ابزارهای شبهه‌پراکنی - به‌ویژه در سال‌های اخیر - آن‌قدر فراوان شده که به‌سادگی در اختیار کودکان نیز قرار گرفته است. جای نگرانی وجود دارد که اگر آن‌گونه که وظیفه داریم در این میدان کار نکنیم، روزی با مشاهده آثار و پیامدهای منفی آن گفته شود شما در ضعف انقلاب و کفر ورزیدن بسیاری از جوان‌ها شریک بوده‌اید؛ اگر شما مطالب را درست بیان، یا زمینه‌های آموزش را برایشان فراهم کرده بودید و شبهات را به زبانی قابل فهم پاسخ گفته بودید، فتنه‌ها و این همه فساد پیدا نمی‌شد و جوانان این‌گونه منحرف نمی‌شدند!

طبق این احساس وظیفه باید اولویت‌ها را تشخیص داده، فرصت را غنیمت بشمریم و در کنار ارائه مباحث اخلاقی، به

تبیین صحیح مسئله و وظیفه حکومت اسلامی نسبت به ناتوانان و مستضعفان و کسانی که خارج از مرزهای کشور اسلامی زندگی می‌کنند، نیازمند حل مسئله‌ای عمیق‌تر با عنوان منشأ حق است. ذهن تشنه و رشدیافته نسل جوان امروز، مشتاق دریافت پاسخ‌های قانع‌کننده در این‌باره است. امروزه گاه کودکان سه چهارساله سؤال‌هایی می‌پرسند که جوان‌های قدیم به ذهنشان نمی‌آمد و به دنبال آن، فعالیت‌ها و تحقیقات علمی و حتی اختراعات امروزه نسل کنونی ستودنی است. متأسفانه شرایط پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و علمی متناسب با این رشد وجود ندارد؛ باید با جدیت با پرسش‌های آنها روبه‌رو و پاسخ‌های مناسب و قانع‌کننده را در اختیارشان قرار داد. ذهن کنج‌کاو نسل جوان به دنبال آن است که مسائل به‌خوبی طرح، و با بررسی همه‌جانبه، شبهات مربوط پاسخ داده شود.

یکی از دلایل دشوارتر بودن آن است که نیازهای طبیعی، مردم را به‌سوی برطرف کردن آنها به‌منظور دستیابی به رفاه بیشتر می‌کشاند؛ اما مجهولات و شبهات فکری این‌گونه نیست که به مغز انسان فشار آورد و انسان ضرورت حل آنها را بفهمد. به همین دلیل چه‌بسا وقتی سؤالی به ذهنش برسد یا شبهه‌ای برایش مطرح شود، آرام از کنارش عبور کرده، به ارزش‌هایی که پیش‌تر پذیرفته است، اکتفا کند.

ضرورت پاسخ‌گویی روشمند به پرسش‌ها و شبهات به‌روز و بنیادین

از پرسش‌هایی که به ذهن انسان می‌رسد و به‌منظور دستیابی به پاسخ قانع‌کننده، به بررسی همه‌جانبه نیاز دارد، این است که چگونه کسی بر دیگری حق پیدا می‌کند؟ ممکن است با پاسخی جدلی برای ادامه نیافتن پرسش و پاسخ این‌گونه گفته شود که همگان متوجه می‌شوند چه کسی حق دارد و اگر در موردی معلوم نشد که حق با چه کسی است، به دین مراجعه کرده، بر اساس دیدگاه دین، حق و حق‌دار را تشخیص می‌دهیم.

این‌گونه پاسخ‌گویی، بنیادین نیست و نه‌تنها پرسش یا شبهه، پاسخ مناسب داده نمی‌شود، بلکه تراکم و فراوانی آنها باعث سستی اعتقاد نسبت به انقلاب، نظام اسلامی و حتی اسلام می‌شود و خطرآفرین خواهد بود. رفتارها و عملکردهای آیندگان در گرو آن است که حقیقت را دریابند و بدان معتقد باشند.

برای نمونه وقتی این سؤال در ذهن شکل بگیرد که چرا مسئولان کشور، بخشی از فکر، بودجه و نیروهای انسانی کشور را در

گوشه‌هایی از این گونه مسائل و شبهات مربوط توجه کنیم و پاسخی ساده، اجمالی و مناسب ارائه دهیم.

چیستی حق

درباره معنای حق، چگونگی پیدایش و تعلق حق، حدود و مرجع تعیین‌کننده آن بحث‌های بسیار عمیق فلسفی وجود دارد که مربوط به فلسفه حقوق است. با رعایت اصل پرهیز از اصطلاحات پیچیده علمی، چکیده ساده بحث را با این مثال آغاز می‌کنیم که گاه در گفت‌وگوهای خودمانی و تعامل‌های اجتماعی یا در بعضی از قراردادهای، حق را برای کسی در نظر می‌گیریم؛ مانند «حق خیار» برای خریدار که طبق آن می‌تواند معامله را فسخ کند. لازمه «حق قرار دادن» برای مشتری و «حق پیدا کردن» او برای فسخ معامله آن است که می‌تواند به لحاظ قانونی از فروشنده مطالبه کند. همچنین همسری که در ضمن عقد، حق تعیین مسکن پیدا می‌کند، می‌تواند بگوید من می‌خواهم در فلان خانه زندگی کنم و فلان خانه را نمی‌خواهم یا می‌خواهم در این شهر زندگی کنم و فلان شهر را نمی‌خواهم. او به لحاظ قانونی می‌تواند چنین مطالبه‌هایی داشته باشد. به بیان علمی، کسی که دارای حق است، نسبت به انجام کاری تسلط پیدا می‌کند و اگر بخواهد کار مورد نظر را انجام دهد، مانع قانونی روبه‌روی او وجود ندارد و به لحاظ قانونی، کسی نمی‌تواند جلوی او را بگیرد. بنابراین تعبیر «من حق دارم» بدین معناست که «به لحاظ قانونی، قدرت دارم که این کار را انجام دهم و کسی قدرت ندارد من را از این کار منع کند». از این رو حق را می‌توان این گونه تعریف کرد: تسلط قانونی نسبت به کاری به گونه‌ای که اگر کار مورد نظر انجام شود، کسی حق مخالفت با آن را ندارد. بنابراین در حق، نوعی مالکیت و تسلط قانونی بر یک امر، کار یا چیز خارجی اثبات می‌شود؛ به گونه‌ای که به لحاظ قانونی، کسی نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد.

مالک حقیقی؛ مرجع تعیین‌کننده حق

حال این سؤال مطرح می‌شود که مرجع تعیین و جعل حق چه کسی است؟ در مثال پیشین، طرفین معامله درباره تعلق گرفتن حق خیار با هم توافق می‌کنند. به عبارت دیگر با امضای قرارداد یا جاری کردن صیغه، توافق می‌کنند و این حق با یک اعتبار یا انشا ایجاد می‌شود. در این مثال، برای یک طرف معامله مالکیتی اعتبار می‌شود که طرف دیگر معامله نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد و چنین مالکیتی برای طرف دیگر معامله وجود ندارد. این ویژگی در همه حق‌ها وجود دارد.

بدین سان می‌توان پرسید حق را تا کجا می‌توان توسعه داد؟ آیا هیچ مخلوقی می‌تواند بر خداوند حقی داشته باشد؟ با توجه به تعریف حق و ویژگی عمومی آن، می‌توان سؤال را به این صورت نیز مطرح کرد که آیا هیچ مخلوقی می‌تواند مالک چیزی شود که خداوند مالک آن نباشد؟

ظاهراً در این پرسش، نوعی پارادوکس وجود دارد؛ توضیح آنکه اگر «خدا» موجودی است که مالک همه هستی است و هیچ کس بدون او و بدون اذن او مالک هیچ چیز نمی‌شود، پس هیچ کسی هم نمی‌تواند بر خدا حقی داشته باشد. هر که هر چه دارد از طرف خدا به او داده شده است. به همین دلیل اوست که نسبت به هر چیزی حق دارد و کسی بر او حقی ندارد: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» (انبیاء: ۲۳)؛ در آنچه [خدا] انجام می‌دهد، چون و چرا راه ندارد؛ ولی [آنان (انسان‌ها) سؤال خواهند شد.

نمی‌توان خدا را به این دلیل انجام دادن کاری یا انجام ندادن آن مؤاخذه کرد؛ زیرا مؤاخذه کردن بدین معناست که انسان حق دارد از او مطالبه کند؛ درحالی که این پرسش مطرح است که انسان از کجا چنین حق مطالبه و بازخواستی را آورده و چه کسی به او چنین حقی را داده است؟ افزون بر این، انسان بر خداوند متعال تسلط و قدرتی ندارد تا بخواهد چیزی را از او بگیرد یا انجام دادن کاری را از او مطالبه کند. از آنجاکه خداوند متعال، مالک همه هستی است و نسبت به گرفتن دارایی‌ها تسلط مطلق دارد، حق مطالبه و بازخواست نیز از آن اوست.

حقوق خدادادی

حق داشتن به معنای تسلط قانونی برای مطالبه آن است. آیا می‌توان چیزی را از خداوند متعال مطالبه کرد و آن را با ادعای مالکیت از او گرفت؟! تنها از کسی می‌توان مطالبه حق کرد که بر اساس قانون یا قراردادی، حق به گردن او داشته باشیم. این در حالی است که تنها مالک حقیقی، خداوند متعال است و تنها او حق قانونگذاری دارد. بر این اساس اصالتاً هیچ کدام از مخلوقات کوچک‌ترین حقی بر خداوند ندارند.

در عین حال خداوند متعال از روی رحمت گسترده‌اش برای دیگران حق قرار می‌دهد؛ برای نمونه یاری مؤمنان را حقی بر خود دانسته است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُومُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (روم: ۴۷)؛ و در حقیقت، پیش از تو فرستادگانی به سوی قومشان گسیل داشتیم. پس دلایل آشکار برایشان آوردند و از کسانی که مرتکب جرم شدند، انتقام گرفتیم و یاری کردن مؤمنان بر ما فرض است.

دیگر از روایات، مفصل است و گاه به صورت یک رساله نوشته شده است. رساله *الحقوق* امام سجاد علیه السلام در زمره این احادیث قرار دارد و به صورت کامل در *تحف العقول* آمده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۵-۲۲۲؛ ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۱-۲۱۰؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۴-۱۶۹). این رساله با ادبیاتی بسیار زیبا و ساده، دربردارنده معانی لطیف و بلند، و پاسخگوی بسیاری از پرسش‌های علمی است که بعد از قرن‌ها برای انسان مطرح شده است. در این گفتار، از فرازهایی از این رساله که با بحث ارتباط بیشتر دارد، بهره می‌بریم:

حق فراگیر خدا؛ منشأ همه حقوق

امام سجاد علیه السلام در ابتدای رساله حقوق، با تعبیر «اعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ» در حق خواننده این رساله دعا کرده، از خداوند متعال می‌خواهد او را مشمول رحمت خودش قرار دهد. سپس حقوق فراگیر الهی را خاطر نشان کرده، می‌فرماید:

«أَنَّ لِلَّهِ عَلَيْكَ حَقُّوًا مُحِيطَةً بِكَ فَبِكُلِّ حَرَكَةٍ تَحْرُكُهَا أَوْ سَكْنَةٍ سَكَنْتَهَا أَوْ مَنَازِلَةٍ نَزَلْتَهَا أَوْ جَارِحَةٍ قَلَبْتَهَا أَوْ آلَةٍ تَصَرَّفْتَ بِهَا» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۵)؛ خداوند بر تو حقوقی دارد که [آن حقوق] تو را فراگرفته‌اند. در هر حرکتی که انجام دهی، در هر سکونی که قرار داشته باشی، در هر جایگاهی قرار بگیری، در هر عضوی که آن را [به کار بگیری و] بگردانی یا در هر ابزاری که به کار ببری، خداوند بر تو حق دارد.

گفتنی است که همه حق‌ها یکسان نیستند؛ بلکه برخی بزرگ‌تر و مهم‌تر، و برخی ساده‌ترند. بر اساس رهنمود امام سجاد علیه السلام بزرگ‌ترین حق‌ها (حق اطاعت)، حق است که خداوند برای خودش بر بندگان قرار داده است. این حق، اصل حقوق دیگر است و حق‌های دیگر از این حق سرچشمه می‌گیرد: «وَأَكْبَرُ حَقُّوِي اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أُوجِبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحَقُّوِي وَمِنْهُ تَفَرَّعَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۵).

فراز اخیر به مسئله‌ای پیچیده اشاره دارد و اگر وحی و رهنمودهای معصومان علیهم السلام نبود، بشر بعید بود بتواند با فکر خودش بدان دست یابد. همان‌گونه که تبیین شد، اگر خداوند از روی رحمت و لطف گسترده‌اش نوعی مالکیت به انسان نداده بود، حق‌های دیگر هم مصداق پیدا نمی‌کرد؛ زیرا او، که مالک مطلق است، باید به انسان این حق را بدهد که از دیگر مخلوقات استفاده کند.

خدا حقی را برای مؤمنان علیه خودش قرار داده است؛ به گونه‌ای که انسان با استناد به همین گفته خداوند متعال، از او توقع دارد به وعده‌اش وفا کند. این در حالی است که از نظر منطقی و عقلانی، اگر تمام عمرمان را هم صرف بندگی خدا کرده، جان و مال و آبرو را فدای خدا و دین او کنیم، حق مطالبه کوچک‌ترین چیز در مقابل آن را نداریم؛ چون هر آنچه در این مسیر صرف کرده‌ایم، مال خود اوست. مگر انسان چه چیزی از خود دارد که در مقابل آن بخواهد چیزی مطالبه کند و بخواهد از خداوند چیزی بگیرد؟! حتی عباداتی که انسان انجام می‌دهد، جز با حیات، سلامت، قدرت و دیگر نعمت‌هایی که خداوند به او داده است، امکان‌پذیر نیست.

مسئولیت انسان در برابر خداوند متعال به این دلیل است که او چیزی از خودش ندارد و هر چه دارد از خداوند متعال است. بنابراین انسان باید در برابر آنها پاسخگو باشد. خداوند از روی لطف و رحمت خودش گاهی تنزل کرده، همان‌گونه که انسان‌ها با یکدیگر قرارداد می‌بندند، در مقابل اطاعتش، الطافی دنیوی و اخروی (مانند پیروزی، عزت در دنیا، سلامتی، احترام، بهشت و...) را به انسان می‌بخشد. اگر چنین قراردادی از سوی خداوند متعال نباشد، هیچ حقی برای بنده تحقق پیدا نمی‌کند.

گستره حقوق الهی

بدین‌سان ریشه همه حقوق، حق خداوند متعال بر بندگان است که مقتضای ملکیت مطلق اوست. هر حقی پیدا شود، تابعی از هستی عالم، و طفیلی حقایقی است که خود خدا آفریده است. بر این اساس محدوده حق هم روشن می‌شود. اگر خداوند متعال حقی را برای مخلوقی قرار دهد، آن حق در همان حدی که خداوند قرار داده است، ثابت می‌شود؛ اما اگر حقی از سوی خداوند متعال برای آفریده‌ای قرار داده نشود یا حقی از او نفی شود، دیگر حقی برای آفریده باقی نمی‌ماند. پذیرش این مطلب با ذهنیتی که انسان از حق، منشأ آن و محدوده‌اش دارد، کمی دشوار به نظر می‌رسد. به منظور تأیید تبیین عقلانی ارائه‌شده بر این مطلب، به آیات قرآن کریم و کلمات اهل بیت علیهم السلام استشهد خواهیم کرد.

بسیاری از احادیثی که از امامان علیهم السلام نقل می‌شود، برآمده از پرسش‌هایی است که از سوی دیگران مطرح شده و ایشان به صورت کوتاه در یک یا چند جمله پاسخ داده‌اند. همچنین گاهی از روی لطفشان و برای اینکه آگاهی دوستانشان بیشتر شود، حقایقی را بدون آنکه مورد سؤال قرار گیرند، بیان فرموده‌اند. در عین حال برخی

بزرگ‌ترین حق خدا بر بنده

بر اساس رهنمود امام سجاد^{علیه السلام} بزرگ‌ترین حق، یعنی حق خداوند متعال، آن است که انسان غیر او را نپرستد و مشرک نباشد. پس پرستش خداوند، بزرگ‌ترین حق خدا بر بندگان است: «فَأَمَّا حَقُّ اللَّهِ الْأَكْبَرُ فَإِنَّكَ تَعْبُدُهُ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶)؛ خداوند متعال انسان را آفریده و هستی او از خداست. بنابراین انسان باید از آنچه خداوند به او داده است، همان‌گونه که او دستور می‌دهد، استفاده کند. این حق در آیات قرآن کریم نیز آمده است؛ چنان که خداوند متعال خطاب به بندگان خود می‌فرماید: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۰-۶۱)؛ ای فرزندان آدم! مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید؛ زیرا وی دشمن آشکار شماست؟ و اینکه مرا پرستید؛ این است راه راست!

منظور از پرستش در این آیات، همان اطاعت و فرمانبرداری است. انسان نباید دنباله‌رو شیطان باشد؛ بلکه باید از خداوند اطاعت کند؛ خواه در اعمالی مانند نماز و روزه باشد یا دیگر احکام الهی. در اینجا کسی نمی‌تواند مقابل خداوند بایستد و بگوید: «من زیر بار این حق نمی‌روم!»؛ زیرا این شخص برای انجام دادن چنین کاری باید حق مخالفت داشته باشد؛ درحالی که چنین حقی برای او وجود ندارد و باید از او پرسید که از کجا حق مخالفت پیدا کرده است؟ «من» در گفته او، همان است که از خداوند متعال هستی گرفته است. از این رو نمی‌تواند به خدا بگوید که حقی - مانند پرستش - را برای خود قرار بدهد یا خیر.

حق بنده بر خدا

خداوند از روی لطف خود نسبت به بندگان، برای ایشان حقی را قرار داده است؛ با اینکه انسان به لحاظ تکوینی باید از خدا اطاعت کند؛ زیرا همه هستی او از خداوند است و حق مخالفت با خدا را ندارد؛ اما اگر از خدا اطاعت کند، خداوند هم حقی برای انسان علیه خودش قرار داده است که بر اساس آن، انسان می‌تواند از خداوند مطالبه کند و بگوید: «خدا! خودت این حق را برای انسان قرار دادی که اگر با اخلاص بندگی‌ات کنند، امر دنیا و آخرتشان را اصلاح کرده، آنچه [از دنیا و آخرت] دوست دارند را برایشان حفظ می‌کنی»: «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ يَخْلَصُ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

خداوند آن قدر نسبت به بندگان خود لطف دارد که خود را مانند

کسی قرار می‌دهد که گویا به یاری انسان احتیاج دارد و با تأکید می‌فرماید: «وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» (حج: ۴۰)؛ و قطعاً خدا به کسی که [دین] او را یاری می‌کند، یاری می‌دهد. خداوند متعال از انسان می‌خواهد او را یاری کنند؛ درحالی که خدا به یاری انسان هیچ نیازی ندارد: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) نیز ر.ک. بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷ و ۵۹؛ انعام: ۷۳؛ نحل: ۴۰؛ مریم: ۳۵؛ غافر: ۱۸)؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: باش؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

خداوند متعال از روی تفضل، این حق را برای انسان قائل شده است که اگر خدا را یاری کنند، او هم حتماً انسان را یاری خواهد کرد: «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (روم: ۴۷)؛ و یاری کردن مؤمنان بر ما فرض است. لطف بی‌نهایت خداوند باعث شده است چنین حقی برای بندگان خود قرار دهد؛ همان‌گونه که وقتی می‌خواهد انسان‌ها را به صدقه دادن تشویق کند، با زبان و بیانی با انسان گفت‌وگو می‌کند که انسان‌ها با هم صحبت می‌کنند و مانند بدهکاری مستأصل برای درخواست کمک فریاد می‌زنند: «مَنْ ذَا الَّذِي يَقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵)؛ کیست آن کس که به خدا وامی نیکو دهد؟! خداوند نیازی به قرض و وام ندارد؛ اما از روی لطف و رحمت بیکران، مردم را این‌گونه به اطاعت دعوت و تشویق می‌کند و در صورت اجابت دعوت از سوی انسان، به ایشان پاداش می‌دهد و امور دنیوی و اخروی آنها را اصلاح می‌کند.

خلاصه آنکه با توجه به رهنمودهای گهربار معصومان^{علیهم السلام} است که توانستیم تبیینی عقلی از مسئله مورد نظر ارائه داده، با الهام گرفتن از آنها به پاسخی قانع‌کننده و صحیح دست یابیم. بر این اساس هیچ کس بر خداوند متعال حقی ندارد. خداوند متعال منشأ حق است. همه حقوق دیگر از حق خداوند متعال ناشی می‌شود و اگر حق خداوند بر بندگان نباشد، هیچ حقی معتبر و معقول نخواهد بود.

منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول. تصحیح علی‌اکبر غفاری. ج دوم. قم: جامعه مدرسین.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل‌البیت^{علیهم السلام}. قم: مؤسسه آل‌البیت^{علیهم السلام}.

A Study of Ways to Understand Ethical Propositions from the Perspective of Imam Khomeini (RH)

Hosein Ahmadi  / Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute
Received: 2025/09/02 - Accepted: 2025/12/20
hoseinahmadi@iki.ac.ir

Abstract

The topic of ways to recognize moral propositions is considered one of the topics of epistemology of ethics, and this article examines this issue from the perspective of Imam Khomeini (RH) using a descriptive-analytical method. He accepts reason, revelation, fame, nature, and intuition as ways of understanding moral propositions. Therefore, in addition to rational knowledge of moral precepts, it proposes the path of knowledge of revelation as a source of confirmation and complement to moral precepts. Attention to human nature and moral intuitions is another epistemological dimension of Imam Khomeini's (RH) perspective, which indicates the importance of paying attention to self-knowledge in the process of understanding moral propositions. It seems that, despite the positive points of Imam Khomeini's (RH) view, there are some ambiguities in this view, such as the fact that some moral statements, such as the ugliness of lying, are inherently rational from the perspective of the late Imam; but when this statement is removed from the generality and becomes detailed, such as lying to the enemy in order to keep secrets from the Imam, it is removed from the examples of lying, which is without rational reason and is ambiguous. Therefore, some moral precepts that imply the permissibility of lying to the enemy are based on revelation; it also seems that the way to know the nature independently is compromised.

Keywords: epistemology of ethics, path of knowledge, ethical propositions, Imam Khomeini (RH).

نوع مقاله: مروری

بررسی راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی از منظر امام خمینی

hoseinahmadi@iki.ac.ir

حسین احمدی  / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

چکیده

موضوع راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی یکی از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق به حساب می‌آید که این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی این موضوع را از منظر امام خمینی بررسی می‌کند. ایشان عقل، وحی، شهرت، فطرت و شهود را به‌عنوان راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی می‌پذیرد. از این‌رو افزون بر شناخت عقلانی احکام اخلاقی، راه شناخت وحی را به‌عنوان منبع تأیید و تکمیل‌کننده احکام اخلاقی مطرح می‌سازد. توجه به فطرت انسانی و شهودهای اخلاقی از دیگر ابعاد معرفت‌شناختی دیدگاه امام خمینی است که نشان‌دهنده اهمیت توجه به خودشناسی در فرایند شناخت گزاره‌های اخلاقی است. به نظر می‌رسد ضمن نکات مثبت دیدگاه امام خمینی، برخی ابهام‌ها در این دیدگاه وجود دارد مانند اینکه برخی گزاره‌های اخلاقی همچون قبح دروغ‌گویی از منظر امام راحل ذاتی عقلانی است؛ اما این جمله وقتی از اجمال خارج و جزئی می‌شود، مانند دروغ به دشمن برای حفظ اسرار نزد امام از مصادیق دروغ خارج می‌شود که این خروج بدون دلیل عقلانی است و ابهام دارد. از این‌رو برخی احکام اخلاقی که بر جواز دروغ‌گویی در مقابل دشمن دلالت دارد مبتنی بر وحی است؛ همچنین به نظر می‌رسد راه شناخت بودن فطرت به صورت مستقل مورد خدشه است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی اخلاق، راه شناخت، گزاره‌های اخلاقی، امام خمینی.

مقدمه

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و معرفت‌شناسی اخلاق نیز مباحثی همچون راه شناخت گزاره‌های اخلاقی و بدیهیات اخلاقی را بررسی می‌کند. امام خمینی^ع به برخی از مباحث فلسفه اخلاق همچون راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی پرداخته است.

تعریف و جایگاه علم اخلاق از منظر امام خمینی^ع در فهم جمله‌های اخلاقی و معرفت‌شناسی آن جمله‌ها تأثیر دارد؛ از این رو در مقدمه، مباحثی را درباره علم اخلاق و فلسفه اخلاق از منظر امام خمینی^ع ارائه خواهیم داد. ایشان، خُلق را حالتی در نفس می‌داند که انسان را به عمل دعوت می‌کند و این حالت به واسطه ریاضت نفس، تفکر و تکرار به دست می‌آید (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۱۰)؛ ایشان علم اخلاق را علم به منجیات و مهلکات خُلقی و تربیت قلب و ریاضت آن، همچنین علم به چگونگی تحصیل فضایل و رهایی از رذایل می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷). از این رو موضوع علم اخلاق را قوای نفس و قلب می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵ و ۵۲۷).

امام خمینی^ع هدف از علم اخلاق را معالجه رذیلت‌های اخلاقی، تصفیه باطن (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۲)، اصلاح قلب و رسیدن به سعادت روحانی و درجات بالای معنوی (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۷) و رسیدن به معرفت حقیقی می‌داند. با توجه به جنبه تربیتی که در علم اخلاق از منظر امام خمینی^ع لحاظ شده است، جنبه تربیت اخلاقی آن برجسته است و معرفی فضایل و رذایل در این علم به قدری لازم است که برای تربیت اخلاقی ضروری باشد. از این رو در دیدگاه امام خمینی^ع، علم تربیت اخلاقی مستقل از علم اخلاق نیست، بلکه جنبه تربیت اخلاقی در دیدگاه امام خمینی^ع بروز بیشتری دارد تا جایی که علم اخلاق از منظر ایشان علمی است که مخاطب را وادار به عمل کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۶۱). در هر صورت علم به منجیات و مهلکات در علم اخلاق مقدمه برای اهداف عرفانی است که امام خمینی^ع از آن به توحید تعبیر می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰-۱۱ و ۵۷-۵۸)؛ از این رو یقین عنصر تعیین‌کننده برای وصول به هدف در اخلاق محسوب می‌شود.

اکنون به جایگاه علم اخلاق در میان علوم از منظر امام خمینی^ع می‌پردازیم، سپس درباره نظر ایشان درباره موضوع و محمول جمله

اخلاقی بحث خواهیم کرد. امام خمینی^ع علوم نافع را سه قسم می‌داند؛ دسته اول علوم که درباره کمال‌های عقلی و وظایف روحی بحث می‌کنند؛ دوم علوم که درباره اعمال و وظایف قلبی مطالبی را ارائه می‌دهند و سوم علوم که درباره اعمال ظاهری و وظایف ظاهری نفس بحث می‌کنند. حکما، فلاسفه و عرفا بعد از انبیا و اوصیایان علوم دسته اول را ارائه می‌دهند، انبیا، صلحا، علمای اخلاق و اصحاب ریاضت متکفل علوم دسته دوم‌اند و به غیر از انبیا و صالحان، علمای ظاهر، فقها و محدثان، دسته سوم از این علوم را بحث می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷).

علوم دسته اول، عالم، روحانیت و عقل مجرد را تربیت و تقویت می‌کند و مباحثی همچون علم به ذات حق و اوصاف او، ملائکه و اصنافشان، عوالم غیبی مجرد، علم به انبیا و اولیا، کتب آسمانی و مقاماتشان، علم به آخرت و برزخ و کیفیت رجوع موجودات به عالم غیب را ارائه می‌دهد. علوم دسته دوم افزون بر معارف مربوط به محاسن اخلاق و اسباب حصول آنها و دانش مربوط به رذایل اخلاقی و عوامل دوری از آنها، به مبادی وجودی آنها نیز می‌پردازد، از این رو علوم دسته دوم افزون بر علم اخلاق، فلسفه اخلاق را نیز دربر دارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷). علوم دسته سوم دربردارنده علوممانند فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مدن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷-۳۸۸). به عبارت دیگر، امام خمینی^ع با استفاده از روایاتی که علوم مفید را به سه قسم «آیات محکمه»، «فریضه عادلانه» و «سنت قائمه» تقسیم می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸). آیات محکمه را بر علوم دسته اول که بیشتر جنبه هستی‌شناسانه دارد، تطبیق می‌دهد و فریضه عادلانه را بر علم اخلاق و فلسفه اخلاق که علم به تربیت قلوب و منجیات و مهلکات خلقیه و مبادی آن است و سنت قائمه را بر علوم ظاهر، مانند علم فقه تطبیق می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷)؛ زیرا اخلاق در حقیقت اعتدال میان قوا و افراط و تفریط نکردن در آنهاست و فریضه بودن آن نیز در مقابل سنت، اشاره‌ای به تعبدی نبودن و امکان دسترسی عقل به آن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۲).

شایان ذکر است این علوم به یکدیگر وابسته‌اند، به طوری که یک حقیقت دارای مظاهر و مراتب سه‌گانه‌اند؛ از این رو کمال و نقص

مربوط به یک مرتبه به مراتب دیگر نیز سرایت می‌کند و اگر کسی بدون اعمال ظاهری باشد دارای ایمان و خلق مهذب نخواهد بود. پس، بر طالب مسافرت آخرت و صراط مستقیم انسانیت لازم است که در هریک از مراتب ثلاثه با کمال دقت و مواظبت توجه و مراقبت کرده و آنها را اصلاح کند و ارتیاض دهد، و هیچ‌یک از کمالات علمی و عملی را صرف‌نظر ننماید. گمان نکند که او را تهذیب خلق یا تحکیم عقاید یا موافقت ظاهر شریعت کفایت می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۸-۳۸۹).

بیان شد که فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و امام خمینی^{۱۱} مطابق دسته‌بندی ارائه‌شده ذیل عنوان علم اخلاق، مبادی اخلاق را از علوم دسته دوم قرار داده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷)، اما برخی مباحث فلسفه اخلاق در علوم دسته اول نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ زیرا بحث از کمال‌های اکتسابی بشر و چگونگی تحقق آنها به روش عقلی از مباحث فلسفه اخلاق محسوب می‌شود که امام خمینی^{۱۲} این مباحث را در دسته اول علوم قرار داده است. به عبارت دیگر، امام خمینی^{۱۳} میان روح و قلب تمایز قائل می‌شود، وظایف مربوط به روح را در دسته اول علوم و وظایف مربوط به قلب را در دسته دوم علوم بررسی می‌کند، اما مباحث فلسفه اخلاق افزون بر اینکه مرتبط با قلب بشری‌اند، با روح بشری نیز ارتباط دارند، به خصوص هدف اخلاق که توسط امام خمینی^{۱۴} سعادت روحانی قلمداد شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۷) و فلسفه اخلاق مباحثی را درباره هدف اخلاق نیز ارائه می‌دهد. افزون بر اینکه بالاخره این سه دسته علوم از منظر امام راحل در عالم واقع از یکدیگر منفک نیستند، بلکه مراتب سه‌گانه یک واقعیت‌اند که با هم مرتبط‌اند.

پیشینه پژوهش حاضر نشان می‌دهد با وجود حجم گسترده آثار منتشرشده درباره اندیشه‌های امام خمینی^{۱۵}، بررسی‌های فلسفه اخلاقی کمتر مورد توجه بوده است. برای نمونه، مؤسسه چاپ و نشر عروج مجموعه‌ای سی‌جلدی را به مفاهیم اخلاقی از منظر امام خمینی^{۱۶} اختصاص داده است، اما این آثار بیشتر بر جنبه‌های علمی و معنوی اخلاق متمرکزند و به تحلیل عقلی و فلسفی این مفاهیم نپرداخته‌اند. همچنین، گاه مفاهیمی مانند عدالت از منظر فلسفه سیاسی امام خمینی^{۱۷} بررسی شده‌اند. مقاله «عدالت در چارچوب فلسفه سیاسی امام خمینی» (درخشه و غفاری، ۱۳۹۵) بحثی را ارائه

کرده‌اند، اما معناشناسی این مفهوم از منظر فلسفه اخلاق در آثار ایشان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. هرچند معدود آثاری نیز در حوزه فلسفه اخلاق از دیدگاه امام خمینی^{۱۸} وجود دارد ازجمله مقاله «دیدگاه اخلاقی امام خمینی» (عسگری یزدی و سلیمانی، ۱۳۹۴)، به مباحثی از فلسفه اخلاق پرداخته‌اند، اما در زمینه موضوع پژوهش حاضر - یعنی «راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی» - شکاف آشکاری دیده می‌شود.

لازم به ذکر است که موضوع پایان‌نامه *راه‌های شناخت فضایل و رذایل اخلاقی (با توجه به دیدگاه امام خمینی)* (قبادی، ۱۳۸۸) به این موضوع نزدیک‌تر است، اما اولاً تنها به سه راه «عقل، فطرت و ذکر» اشاره کرده و ثانیاً به تحلیل و واکاوی این راه‌ها نپرداخته، بلکه صرفاً به گردآوری دیدگاه‌های امام اکتفا نموده است. افزون بر این، تبیین روشنی از «ذکر» به عنوان راهی مستقل از عقل و فطرت ارائه نداده است. بر این اساس، می‌توان گفت تاکنون هیچ پژوهشی به‌طور جامع و تحلیلی به بررسی راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی از منظر امام خمینی^{۱۹} نپرداخته است. بنابراین، تحقیق حاضر درصدد است تا این خلأ را با بررسی کامل و نظام‌مند دیدگاه ایشان در این زمینه پوشش دهد.

۱. راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی از منظر امام خمینی^{۲۰}

امام خمینی^{۲۱} در نوشته‌های خود در مجموع، به وجود پنج راه عقل، وحی، شهرت، فطرت و شهود برای شناخت گزاره‌های اخلاقی تصریح کرده است که در اینجا به آنها می‌پردازیم.

۱-۱. عقل

امام خمینی^{۲۲} برای انسان یک قوه عاقله مدرکه قائل است که اندیشمندان از دو حیث دو نام عقل عملی و نظری را بر اساس مدرکات این قوه بر آن اطلاق می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱). ایشان هر دو عقل را با عمل انسانی مرتبط می‌داند و معتقد است که عقل نظری به عقل عملی و عقل عملی نیز به عقل نظری برمی‌گردد، به‌طوری‌که ایشان در عقل نظری هم که بحث درک و علم است، عمل را لازم می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۱). البته در تبیین عقل عملی، ایشان معتقد است اموری را درک

حسب فطرت درک می‌کند و به خیرات و کمالات مایل است، اما قوه‌ی واهمه مایل به دنیا و شرور است. بیان ایشان در تمایز عقل و وهم چنین است: «بدان که عقل و جهلی را که در محضر موالیان مورد بحث بود، به حسب ظاهر، عقل و جهلی است که در انسان است که آن قوه‌ی عاقله، یعنی قوه‌ی روحانیه‌ای است که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است، و در مقابل آن، قوه‌ی واهمه است که فطرتاً، تا در تحت نظام عقلی نیامده و مسخر در ظل کبریای نفس مجرد نشده، مایل به دنیا - که شجره‌ی خبیثه و اصل اصول شرور است - می‌باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

۱-۲. نظریه اعتدال

امام خمینی * اعتدال یا همان قاعده مشهور حد وسط را می‌پذیرد، بلکه اخلاق حسن را با حد وسط می‌شناساند، بدین بیان که: «خلق حسن، چنانچه در آن علم [یعنی علم اخلاق] مقرر است، خروج از حد افراط و تفریط است، و هریک از دو طرف افراط و تفریط مذموم، و «عدالت»، که حد وسط و «تعديل» بین آنهاست، مستحسن است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۱) و ایشان حد وسط را راه مستقیمی می‌داند که انسان را به هدف اخلاق که قرب الهی است می‌رساند. ایشان در تبیین اینکه راه مستقیم برای رسیدن به مقام قرب الهی، همان راه اعتدال است، چنین بیان می‌کند: «باید دانست که چون عدالت، حدّ وسط بین افراط و تفریط است، اگر از نقطه‌ی عبودیت تا مقام قرب ربوبیت تمثیل حسی کنیم، بر خط مستقیم وصل شود. پس طریق سیر انسان کامل از نقطه‌ی نقص عبودیت تا کمال عزّ ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و اشارات بسیاری در کتاب و سنت بدین معناست، چنانچه صراط مستقیم، که انسان در نماز طالب آن است، همین سیر اعتدالی است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

امام خمینی * تشخیص مصادیق حد وسط و اعتدال در قوا را منحصر در روش عقلانی نمی‌داند، بلکه نقل را نیز به‌عنوان میزان برای تعیین برخی از مصادیق حد وسط معرفی می‌کند. یکی از بیان‌های ایشان در عقلی و نقلی بودن شناخت مصادیق حد وسط چنین است: «پس علاوه بر آنکه سعادت خود انسان وابسته به این قوه است، سعادت بنی نوع هم پیوند به این مائده آسمانی است و این

می‌کند که ارتباطش با عمل محسوس‌تر و نزدیک‌تر است: «یک عقل عملی می‌خواهد [که] ادراک کند به آن عقل نظری مطالب را، و هدایت کند، همین انسان خودش را به اینکه در راه آن مقصدی که دارد عمل بکند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۴۱-۵۴۲).

امام خمینی * معتقد است: قوه عاقله‌ای که حسن و قبح را از یکدیگر تشخیص می‌دهد و ماوراء طبیعت را درک می‌کند خاص انسان است، لذا علم اخلاق با قدرت تشخیص حسن و قبح‌ها و درک ماوراء طبیعت در حیوان وجود ندارد؛ زیرا انسان است که می‌تواند ماوراء الطبیعه را درک کند، اما در حیوان چنین قوه‌ای وجود ندارد یا اگر وجود دارد ضعیف است که اصلاً مشهود نیست. ایشان برای تأیید کلام خود به ارسال احکام و کتب و آمدن انبیاء و رسل برای انسان تمسک می‌کنند که برای حیوان چنین چیزی نیست؛ زیرا آنها قوه‌ی ممیزه حسن و قبح را ندارند و تحت تربیت اخلاقی در نمی‌آیند؛ اگرچه ممکن است آنها قوه‌ی ممیزه داشته باشند. به‌عنوان مثال بین صاحبشان و غیر او فرق بگذارند، اما معلوم نیست که آیا این‌گونه تمییزها و تربیت‌ها از چه جهتی است، احتمال دارد از روی طمع و حرصی که دارند این انس را پیدا کرده‌اند، نه از روی اطاعت و انقیاد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۷۷).

چگونگی درک عقلانی حسن و قبح برخی موضوع‌های اخلاقی از منظر امام خمینی * توضیح داده شده است. به‌عنوان مثال ایشان در موضوع دروغ‌گویی معتقد است که عقل قبحش را می‌فهمد تا جایی که حکم تحریم شرعی نیز برخاسته از کشف عقلانی است، بدین صورت که عقل بدی دروغ‌گویی را کشف می‌کند به دلیل اینکه بدی را ذاتی دروغ‌گویی می‌داند و عقل قدرت درک این بدی از دروغ‌گویی را دارد؛ قبح دروغ‌گویی در دیدگاه امام خمینی * از اقسام اقتضایی و لااقتضایی نیست (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۴)، بلکه قبح دروغ‌گویی مانند حسن عدل و قبح ظلم ذاتی است که عقل توانایی درک حسن و قبح آنها را دارد. بیان امام راحل چنین است: «حکم العقل بقبح الکذب ذاتاً... فَإِنَّ العقل یدرک قبحه و حزارته فی نفسه...» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۳).

اگر درک و کشف عقل صحیح باشد، امام خمینی * آن درک را به عقل عملی نسبت می‌دهد، اما اگر نتیجه حاصله پنداری باشد و کشف از واقعیت محسوب نشود، ایشان آن شناخت پنداری را به قوه واهمه نسبت می‌دهد؛ زیرا قوه‌ی عاقله آنچه را کمال انسانی است به

قوه در وقتی کفیل این سعادات شخصیه و نوعیه است که از حدود اعتدال تخطی و تجاوز نکند، و از تحت موازین عقلیه و الهیه خارج نشود؛ زیرا با خروج آن از حد خود و به جانب افراط و تفریط رفتن، علاوه بر آنکه سعادات مذکوره را تحصیل نکند، مایه شقاوت و بدبختی خود و بنی نوع خود شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۰).

۱-۳. وحی

اعتقاد به وحی به عنوان راه شناخت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه‌های امام خمینی علیه السلام است، اما تقریر ایشان در جایگاه و ضرورت وحی به دو گونه است. امام خمینی علیه السلام گاهی در تقریرات فلسفه با تبیین حرکت جوهری درصدد است بیان کند که حرکت طبیعی و قهری انسان اقتضا دارد که طبیعتاً میل به بدن داشته باشد و اختیار انسان نیز به سمت مقتضیات بدنی حرکت می‌کند، اما انبیا تلاش می‌کنند تا بشر را از ضعف قوه عاقله به سمت مجردات نجات دهند و به مقتضیات عقلی توجه دهند؛ از این رو انبیا با هدایت خود انسان را به سمت انسانیت که هدف اخلاق است می‌کشاند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۹-۳۰).

امام خمینی علیه السلام در همان کتاب *تقریرات فلسفه* بیان کامل‌تری ارائه داده است که انسان از بدو تولد قوه شهوتش، سپس قوه غضبش فعال می‌شود و بعد از این قوا، قوه واهمه که از آن به قوه شیطنت تعبیر می‌شود فعال می‌گردد؛ اگرچه همه این قوا لازم‌اند، اما اگر تدبیر نشوند، فساد و اختلال نظام پیش می‌آید و انسان در مهلکه می‌افتد؛ از این رو به قوه دیگری نیاز است که به آن قوه، قوه ناصحه، عاقله و ممیزه اطلاق می‌شود که بعد از تمام قوا حاصل می‌شود، اما غلبه‌اش بر قوای دیگر سخت است؛ زیرا آن قوا مسبوق به سابقه‌اند و خودشان را در صفحه قلب با تمام توابع گسترانده‌اند. از این رو حکومت بر آنها سخت می‌شود و بدون ارتیاض نفس کار دشواری است؛ زیرا خارج کردن ریشه‌های آنها از قلب، امر مشکلی است، از این رو قوه عاقله به تنهایی کافی نیست و به همین دلیل خداوند متعال، انبیاء، ائمه و علما را ارسال می‌کند تا این قوه را با قول و فعل مساعدت نمایند، تاریخ انبیا، قصص و حکایات، مناجات و اعمال آنها معلم بشری به حساب می‌آیند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۶۵-۳۶۷).

به نظر می‌رسد دو تقریر فوق دو کارکرد وحی را بیان می‌کند. اول، احکام جدید وحی که عقل به آنها دسترسی ندارد که در اصطلاح فقه به آنها احکام مولوی اطلاق می‌شود، مانند اینکه روزه

گرفتن در روز عید فطر و قربان حرام است و دوم، جنبه احکام تأکیدی که برای تأیید و مساعدت احکام عقلی مفید است که در اصطلاح فقه به احکام ارشادی شناخته می‌شوند، مانند اینکه شارع برای تأیید حکم عقل عدالت انسان‌ها را ضروری می‌داند، درحالی‌که این ضرورت از مستقلات عقلیه محسوب می‌شود. بیان ایشان در ضرورت وجود وحی در شناخت احکامی که عقل بدان‌ها دسترسی ندارد چنین است: «انسان باید در مقابل فرموده انبیاء و اولیا علیهم السلام تسلیم باشد. هیچ چیز برای استكمال انسانی بهتر از تسلیم پیش اولیای حق نیست، خصوصاً در اموری که عقل برای کشف آنها راهی ندارد، و جز از طریق وحی و رسالت برای فهم آنها راهی نیست. اگر انسان بخواهد عقل کوچک و اوهام و ظنون خود را دخالت دهد در امور غیبیه اخرویه و تعبیه شرعیه، کارش منتهی می‌شود به انکار مسلمات و ضروریات» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۵).

با توجه به جایگاه وحی که برای معاضدت از عقل آمده است، پس این وحی، عقل‌ستیز نیست، بلکه به کمک عقل آمده است تا به سعادت‌بخشی و نجات بشر از شقاوت کمک کند و افزون بر کشف مواردی که عقل بدان‌ها دسترسی ندارد به تأیید احکام عقلی نیز بپردازد تا انسان را به سعادت برساند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

۱-۴. شهرت

منظور از شهرت، عرف عقلاست که گاهی امام خمینی علیه السلام قلمروی حجیت فهم عرفی را در برخی علوم مانند لغت‌شناسی مفید و گسترده می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۶ و ۲۶۶)، اما در اخلاق قلمروی این حجیت نیاز به بررسی دارد. به نظر امام خمینی علیه السلام عرف برای شناخت موضوع و مصادیق کاربرد دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۳۰۶؛ ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۳) و گاهی دلیل عرفی مؤید دلیل عقلی به حساب می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰). بلکه ایشان معتقد است گاهی ادله عرفی مخالف عقل و شرع نیست که این ادله و روش فهم عرفی به مقتضای نوع مخاطب، می‌تواند برای تأثیر بیشتر کلام، کاربردهای درست و شایسته‌ای داشته باشد؛ زیرا ایشان از سویی عمل کردن برخلاف مشی عرف را در برخی موارد، نهی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸) و از سوی دیگر، در بسیاری از موارد غیر از تشخیص مفاهیم لغوی و مصادیق (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۴۳)

است که سازش داشته باشد با نفس انسان. نفس انسان سعادتمند خلق شده است، یعنی استعداد سعادت در آن هست و فطرت انسان فطرت سعید است. عمل صالح آن است که با این فطرت سازش داشته باشد. صالح، یعنی سازش. سازش داشته باشد با این فطرت. عمل ناصالح آن است که با فطرت انسان سازش نداشته باشد. این اعمالی که برای برادرهایتان انجام دادید، این سازش دارد با آن فطرت. فطرت انسان فطرت دوستی است با برادرانش» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۰۰).

امام خمینی^ع در قبال فطرت الهی، به فطرت ظلمانی نیز معتقد است، اما فطرت ظلمانی وجود ندارد، بلکه بالعرض ایجاد می‌شود و انسان را از هدف خلقت انسان دور می‌سازد. انسان با عمل به حجاب‌هایی که فطرت الهی انسان را می‌پوشاند به سمت ایجاد فطرت ظلمانی حرکت می‌کند که گاهی این حجاب‌ها مانند علم، حجاب نورانی و گاهی مانند مخالفت کردن با دانسته‌ها، حجاب ظلمانی محسوب می‌شود. گاهی امام به فطرت ظلمانی، فطرت محجوبه (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۲) یا فطرت ثانوی (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۰۰-۵۰۱) نیز اطلاق کرده است. بیان ایشان درباره فطرت ظلمانی چنین است: «جمع شرور - که در این عالم از این انسان بیچاره صادر شود - از احتجاب فطرت، بلکه از فطرت محجوبه است، و خود فطرت به واسطه اعتناق و اکتناف آن به حجاب‌ها، شریعت بالعرض پیدا کرده و شریر شده است، بعد از آن که خیر، بلکه خیر بوده. و اگر این حجاب‌ها [ی] ظلمانی، بلکه نورانی از رخسار شریف فطرت برداشته شود، و فطرت الله به همان طور که به ید قدرت الهی تخمیر شده، مخلص به روحانیت خود باشد، آن وقت عشق به کمال مطلق بی‌حجاب و اشتباه در او هویدا شود، و محبوب‌های مجازی و بت‌های خانه دل را درهم شکنند، و خودی و خودخواهی و هرچه هست زیر پا نهد، و دستاویز دلبری شود که تمام دل‌ها - خواهی نخواهی - به آن متوجه است و تمام فطرت‌ها - دانسته یا ندانسته - طلبکار اویند. و صاحب چنین فطرت، هرچه از او صادر شود، در راه حق و حقیقت است، و همه راه وصول به خیر مطلق و جمال جمیل مطلق است، و خود این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر، بلکه خیر است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۸۲).

گرایش به شر بسیاری از اوقات برخاسته از فطرتی است که

در تراجم شناخت عرفی و شناخت عقلی و برهانی، شناخت عقلی و برهانی را مقدم می‌داند و شناخت عرفی را در این موارد مردود قلمداد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۷؛ ۱۳۷۸، ص ۲۰۰). ایشان افزون بر تقدم شناخت عقلی، شناخت شرعی را نیز بر شناخت عرفی مقدم می‌دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۱)، گاهی هم عرف دسترسی برای شناخت ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۶۰). همان‌طور که برخی احکام مورد شناخت عقل نیستند؛ در این موارد مراجعه به شرع کارگشاست.

۱-۵. فطرت

امام خمینی^ع به فطرت الهی برای انسان بر اساس گرایش قائل است که به بینش ختم می‌شود، بدین صورت که نفس انسان در پیدایش خود هیچ نوع کمال اکتسابی ندارد، همان‌طور که از نقص اکتسابی نیز خالی است. بنابراین نفس انسان از مطلق نقوش خالی است، اما استعداد و لیاقت کسب بسیاری از درجات را دارد؛ زیرا فطرت وی به انوار الهی خلق شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲). از این رو به خیرات و کمالات که هم‌سنگ با کمال مطلق‌اند، مایل است و از نقص و شرور تنفر دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۱؛ ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۳۳). بیان ایشان درباره گرایش انسان در بدو خلقت به خوبی‌ها و نفرت از بدی‌ها چنین است: «قلب فطرتاً در مقابل قسمت عادلانه خاضع است و از جور و اعتساف فطرتاً گریزان و متنفر است. از فطرت‌های الهیه، که در کمون ذات بشر مخمّر است، حب عدل و خضوع در مقابل آن است، و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

امام خمینی^ع از طریق بیان گرایشی فوق به بینش فطری می‌رسد. بدین بیان که انسان به واسطه گرایش به کمال حقیقی که بر آن سرشته و خلق شده است می‌تواند کمال‌های حقیقی را بشناسد و بفهمد که اعمال صالح، اعمالی است که با نفس انسان سازگاری داشته باشد؛ زیرا نفس انسان سعادتمند خلق شده است و عمل صالح را صالح نامیده‌اند؛ زیرا صالح به معنای سازش است و اگر عملی با نفس سعادتمند انسان سازش داشته باشد صالح شناخته می‌شود. با توجه به اینکه فطرت انسان، فطرت سعید است و در آن استعداد سعادت است این سعادت از طریق فطرت قابل شناسایی است. بیان ایشان در تبیین فطرت بینشی چنین است: «اعمال صالحه آنهایی

معرفت‌های فطری مسبوق به گرایش فطری است، اما معرفت‌های شهودی مبتنی بر ریشه‌های گرایش شهودی نیست، بلکه بعد از مجاهده و دل بردن از طبیعت به دست می‌آید. به عبارت دیگر، شهود را نسخه تکمیل‌شده فطرت می‌توان نامید؛ زیرا امام خمینی^{۱۱} انسان را دربردارنده تمام عوالم غیب و شهود می‌داند، پس با معرفت شهودی می‌تواند به تمام عوالم غیب و شهودی دست یابد که در او وجود دارد. عبارت امام^{۱۲} درباره انسان چنین است: «تمام عوالم غیب و شهود در انسان هست. منتها یک مقدارش بالفعل است، یک مقدارش بالقوه است. انبیا آمدند که دست این انسان را بگیرند از این چاه بیرون ببرندش. دست انسان را بگیرند از این ظلمت‌ها بیرون ببرند و به نور برسانند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۹).

اگر قلمروی بیرون را از درون مستقل ببینیم و بخواهیم از بیان فوق دست برداریم و عرفی‌تر سخن بگوییم چنین می‌توان بیان کرد که دومین تمایز معرفت‌های فطری با معرفت‌های شهودی در قلمروی معرفتی است که معرفت‌های فطری معرفت‌هایی درونی است، اما معرفت‌های شهودی قلمروی گسترده‌تری دارد و معرفت‌های بیرونی را نیز شامل می‌شود، مانند اینکه معرفت به عالم ماوراء را نیز دربردارد که بعدتر به تفصیل بیشتری درباره معرفت‌های شهودی پرداخته می‌شود.

امام خمینی^{۱۳} مراتب معرفتی را از عالم طبیعت و عالم برزخ و در نهایت عالم عقول بیان می‌کند که هر کسی بتواند در عالم طبیعت و عالم برزخ را ببیند و به اینها مشغول نشود - جبرئیل را به وجود عقلانی درک می‌کند و اسرافیل را هم به همان نحو وجودی که دارد می‌بیند - اگر این مرتبه در نفس انسانی موجود شود و فعلیت یابد، همه کمالات عالم شهادت به طور اعلی در انسان موجود می‌شود، پس حقیقت احساس و رؤیت در اینجا وجود دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۱۸). ارتباط این معرفت با اخلاق در اینجا است که هدف اخلاق وصول به قرب الهی است و قرب الهی به معرفت الهی یافتن معنا می‌شود که با شهود این معرفت را می‌توان یافت. امام خمینی^{۱۴} مراتب معرفت الهی را این‌گونه تبیین می‌کند: «اول تفکر در حق و اسماء و صفات و کمالات اوست و نتیجه آن علم به وجود حق و انواع تجلیات است و از آن، علم به اعیان و مظاهر رخ دهد و این افضل مراتب فکر و اعلی مرتبه علوم و اتقن مراتب برهان است؛ زیرا از نظر به ذات علت و تفکر در سبب مطلق علم به او و مسببات

ظلمانی شده است و سازگاری موضوعی با این فطرت ظلمانی باعث می‌شود آن موضوع خوب پنداشته شود تا جایی که فاعل آن در مقام توجیه فعل خود برمی‌آید و او به این بینش می‌رسد که فعلش پسندیده و صالح است؛ زیرا فعلش را سازگار با فطرتش می‌یابد، اما غافل از آنکه این سازگاری با فطرت ظلمانی است که سبب صالح محسوب شدن عمل نمی‌شود، بلکه توبه و بعد از آن انابه است که سبب برگشت فطرت ظلمانی به فطرت الهی است؛ اما این توبه زمانی حاصل می‌شود که ظلمت تمام صفحه قلب را پر نکند و زمینه‌های یقظه در فرد وجود داشته باشد تا او را از خواب غفلت بیدار کند و انسان را از حالات ظلمانی و کدورات طبیعی به حال نور فطرت اصلی و روحانیت ذاتی برگرداند، به‌طوری‌که اثری از فطرت ظلمانی باقی نماند و امکان شناخت حقیقی و فطری مجدداً برای او فراهم گردد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲). در مجموع می‌توان دیدگاه امام راحل را این‌گونه بیان کرد که فطرت انسان بر استقامت و حب به خیر سرشته شده است، اما انسان به سبب مشغول شدن به کثرات و عالم طبیعت، بر فطرت خویش حجاب می‌نهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۵۰).

۱-۶. شهود

امام خمینی^{۱۵} افزون بر معرفت‌های حسی و عقلی به معرفت‌های شهودی به‌خصوص در اخلاق اعتقاد دارد؛ معرفت‌های شهودی با معرفت‌های فطری از جهاتی متمایز است؛ مانند اینکه برخی معرفت‌های فطری موجب گرایش‌های فطری می‌شوند، اگرچه این گرایش‌ها نیز می‌توانند معرفت‌های دیگری را حاصل کنند، اما در هر صورت فعالیت انسان در حفظ آنهاست که حجابی برای انسان ایجاد نشود و بتواند معرفت‌های فطری را دریافت کند، اما معرفت‌های شهودی این‌گونه تبیین می‌شود که باید فعالیت انسان به گونه‌ای باشد که بتواند از طبیعت بریده شود و هرچه وابستگی فرد به طبیعت کمتر شود آن فرد، شهود واضح‌تری نسبت به حقایق عالم پیدا می‌کند که خلوص نیت و شرک نورزیدن از این فعالیت‌ها به‌شمار می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۷).

با توجه به بیان فوق می‌توان فهمید که اولین تمایز میان معرفت‌های شهودی با معرفت‌های فطری در وجود ریشه‌های گرایش‌های فطری در انسان است که منجر به بینش می‌شود؛ پس

۲-۱. ابهام در شناخت‌های عقلانی در برخی بدیهیات اخلاقی
 قبح دروغ‌گویی اجمالی از منظر امام خمینی، ذاتی دروغ‌گویی است که عقل آن را می‌فهمد، اما اگر با توجه به مخاطبش سنجیده شود از مصادیق حسن و قبح ذاتی قلمداد نمی‌شود و ممکن است لاقضایی شمرده شود؛ زیرا حسن و قبح آن با توجه به پیامدهای فعل تعیین می‌شود، مانند اینکه قبح دروغ‌گویی به دشمن با توجه به پیامدهای آن، که باعث برملا نشدن اسرار محسوب می‌شود خوب قلمداد شود. امام خمینی در تراجم‌های اخلاقی قاعده تقدم حکم اقبیح بر قبیح را ارائه می‌دهد و مسئله را حل می‌کند.

اگر عقل، ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی را می‌فهمد، پس نباید میان دروغ‌گویی اجمالی و جزئی فرقی باشد، اما از منظر امام خمینی، حکم قبح این دو نوع دروغ‌گویی متمایز است و زمانی که دروغ‌گویی با توجه به مخاطب دشمن سنجیده می‌شود که نباید آن دشمن اسرار را بداند موضوع جدیدی ایجاد می‌شود که از مصادیق دروغ‌گویی به معنای خبر غیرواقع به حساب نمی‌آید، بلکه انشاء مفید محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۶) و حکمش از دروغ‌گویی اجمالی متمایز است؛ از این رو انشاء است و قبحی ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۰-۷۸). پرسش این است که قبح دروغ‌گویی جزئی به چه دلیل از مصادیق دروغ‌گویی به معنای خبر غیرواقع شمرده نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد کلام امام خمینی در اینجا ابهام دارد؛ زیرا ایشان دروغ‌گویی جزئی را دارای قبح ذاتی نمی‌داند و بنا بر مفید فایده بودن کلام، ارزش داوری می‌کند و از جمله‌های انشایی قلمداد می‌کند که مانند مصادیق موضوع‌های لاقضایی با توجه به پیامدش ارزش داوری می‌شود؛ اگر پیامد مفیدی داشت خوب است و اگر پیامد سوئی داشت قبیح به حساب می‌آید. پس حسن و قبحش بر اساس هدف تشخیص داده می‌شود، از این رو امام خمینی، دروغ‌گویی جزئی را از مصادیق دروغ‌گویی نمی‌شمارد، بلکه آنها را از مصادیق جملات انشایی یا ... می‌داند تا قبیح نبودن آن را همچون مصادیقی که مفید فایده‌اند، توجیه کند.

آیا امام خمینی برای توجیه روایاتی که خوبی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی را استثنا زده‌اند، به چنین نظریه‌ای تمسک کرده است؟ به نظر می‌رسد حکم کلی دادن برای راست‌گویی و دروغ‌گویی مشکلی ایجاد نمی‌کند که این دو موضوع نیز در زمره موضوع‌های لاقضا قرار گیرند و بر اساس هدف ارزش داوری شوند. به عبارت دیگر، اگر تمام راست‌گویی‌ها و دروغ‌گویی‌ها بر اساس نتایجشان ارزش داوری شوند از تفکیک دروغ‌گویی اجمالی و جزئی

و معلومات پیدا شود. و این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است، و از این جهت آن را برهان صدیقین گویند؛ زیرا که صدیقین از مشاهده ذات، شهود اسماء و صفات کنند، و در آیینۀ اسماء اعیان و مظاهر را شهود نمایند و اینکه این قسم برهان را برهان صدیقین گوئیم، برای آن است که اگر صدیقی بخواهد مشاهدات خود را به صورت برهان درآورد و آنچه ذوقاً و شهوداً یافته به قالب الفاظ بریزد، اینچنین شود، نه آنکه هر کس بدین برهان علم به ذات و تجلیات آن پیدا کرد، از صدیقین است، یا آنکه معارف صدیقین از سنخ براهین است، منتها براهین مخصوصی. هیئات که علوم آنها از جنس تفکر باشد، یا مشاهدات آنها را با برهان و مقدمات آن مشابهتی. تا قلب در حجاب برهان است و قدم او تفکر است، به اول مرتبه صدیقین نرسیده» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱).

۲. بررسی راه‌های شناخت گزاره‌های اخلاقی از منظر امام خمینی *

دیدگاه معرفت‌شناسی اخلاق از منظر امام خمینی، مملو از نکات مثبت فلسفه اخلاقی است، مانند اینکه اولاً با دیدگاه عدلیه سازگاری دارد و ناسازگاری در این نظریه نیست؛ ثانیاً به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح اخلاقی توجه داشته است و می‌توان ذاتی در حسن و قبح ذاتی را به معنای ذاتی باب برهان در برخی موضوع‌های اخلاقی تبیین کرد؛ ثالثاً این دیدگاه به شناخت عقلانی برخی گزاره‌های حاوی حسن و قبح اخلاقی توجه دارد و سعی در توجیه اخلاقی چنین جمله‌هایی دارد که به بدیهیات اخلاقی ختم می‌شوند؛ رابعاً امام خمینی به جنبه الهیاتی و فطری بودن اخلاق در معرفت‌شناسی اخلاق توجه دارد که جلوه‌ای از فطرت اخلاقی آن بیان شد و این فطرت جلوه‌ای از ولایت تکوینی حضرت حق دارد که انسان به سمت قرب او در حرکت است؛ خامساً راه شناخت گزاره‌های اخلاقی را محدود به عقل یا نقل فقط ندانسته و راه‌های متعدد شناخت را بیان کرده است.

با وجود نکات مثبت این دیدگاه، به نظر می‌رسد برخی نکات مبهم در بحث راه شناخت از منظر امام خمینی وجود دارد که اندیشمندان فلسفه اخلاقی می‌توانند در تکمیل این نظریه و رفع ابهام آن نکات، تلاش نمایند که در اینجا به دو نمونه از این ابهامات پرداخته می‌شود:

آن «نامطابق با واقع» را نادیده می‌گیرد. به بیان دیگر، آن کمال برتر، فقدان انطباق با واقع را جبران می‌کند؛ چراکه راه دیگری برای دستیابی به آن کمال وجود نداشته و ارزش آن کمال، این هزینه «نامطابق با واقع» را می‌پذیرد. به عبارت روشن‌تر، گاهی «حق» و «واقعیت» در این است که سخنی مخالف واقع گفته شود تا واقعیت برتر که کمال انسانی است حاصل شود.

۲-۲. ابهام در قلمروی شناخت حاصل از فطرت

معرفت فطری به معنای اینکه انسان از آغاز خلقت خود دارای بینش‌هایی اخلاقی باشد از کلام امام خمینی علیه السلام قابل اثبات نیست، بلکه بعید است چنین دیدگاهی را بتوان به ایشان نسبت داد، اما فطرتی که حاوی گرایش است و این گرایش سبب ایجاد بینش‌هایی می‌شود از کلام ایشان استنباط می‌شود؛ اما ظاهراً به این بینش فطری اطلاق نمی‌شود و امام خمینی علیه السلام نیز چنین تعبیری ندارند. از این‌رو این گرایش فطری سبب ایجاد بینش عقلانی است و فطرتی که اینجا بیان می‌شود بخشی از بینش‌های عقلانی محسوب می‌شود که با گرایش‌های فطری انسان سازگار است و این سازگاری را عقل می‌فهمد و تشخیص می‌دهد و خوب را از بد تفکیک می‌کند، اما پرسش این است که آیا هر گرایشی به پشتوانه بینشی ایجاد نمی‌شود؟ اگر هر گرایشی مبتنی بر بینشی است، پس گرایش فطری انسان به سمت کمال، مبتنی بر بینش است، ولو این بینش خدادادی باشد مانند کودکی که به سبب گرسنگی برای رفع آن به سینه مادر گرایش دارد؛ آگاهی از گرسنگی به صورت فطری در او قرار داده شده است و این گرسنگی او را به سمت غذا گرایش می‌دهد. به این آگاه شدن بر گرسنگی از جهت اینکه در همه انسان‌ها وجود دارد، فطری اطلاق می‌شود و از جهت اینکه بدون واسطه تصویر در نزد اشخاص حاضر است علم حضوری نامیده شده است و از جهت اینکه مشترک میان حیوان و انسان است و بدون عقل حاصل می‌شود غریزی هم می‌تواند نامیده شود.

باید توجه داشت که تفاوت کلیدی میان غریزی بودن و فطری بودن در این است که غریزه به امیال و نیازهای مادی و اولیه انسان و حیوانات مربوط می‌شود، درحالی که فطرت به مفاهیم معنوی و فراتر از مسائل مادی اشاره دارد و مختص انسان است؛ غرایز، مانند میل به غذا، شامل نیازهای اولیه است، درحالی که فطریات به مسائل اخلاقی، شناخت خدا و کمال مطلق مربوط می‌شوند، از این‌رو به شناخت‌های فطری اخلاقی، غریزی اطلاق نمی‌شود. در هر صورت

مناسب‌تر به نظر می‌رسد و دلیل اینکه در شهرت یا بیان برخی روایات و... راست‌گویی به صورت مطلق خوب و دروغ‌گویی به صورت مطلق بد دانسته شده است، توجه به اکثر مصادیق آنهاست، بدین بیان که راست‌گویی در اکثر موارد مصلحت و پیامد نیکو دارد؛ از این‌رو خوب قلمداد شده است و دروغ‌گویی در اکثر مصادیقش مفسده و پیامد سوء دارد، از این‌رو بد دانسته شده است، اما موارد استثنایی که راست‌گویی مضر و دروغ‌گویی مفید است، کم هستند؛ از این‌رو این موارد استثنائی به حساب می‌آیند؛ در هر صورت بر اساس مفید یا مضر بودن برای تقرب الهی ارزش‌دوری مشخص می‌شوند.

اگر کسی برای دفاع از ذاتی بودن قبح دروغ‌گویی چنین استدلال کند که «انسان به لحاظ فطری موجودی است که خواهان مطالب مطابق واقع است و دروغ‌گویی بیان مطالب نامطابق با واقع است، پس دروغ‌گویی مخالف فطرت انسان است و هر عملی که با ویژگی فطری و ذاتی انسان ناسازگار باشد، قبح ذاتی دارد، پس دروغ‌گویی قبح ذاتی دارد.» به بیان‌های متنوعی می‌توان به این استدلال پاسخ داد، مانند اینکه در هر دروغ گفتنی دو «واقعیت» مطرح است: یکی واقعیت موجود که فطرت حق‌طلب انسان خواهان اطلاع از آن واقع است، درحالی که دروغ به دلیل مطابقت نداشتن با واقع، سازگاری با آن واقع ندارد، بلکه راست‌گویی با آن سازگار است؛ از این‌رو انسان حکم به خوبی راست‌گویی می‌کند؛ دیگری واقع مطلوب است که فطرت کمال‌خواه انسان آن را طلب می‌کند؛ و هر سخنی - اعم از صدق یا کذب - اگر منجر به تحقق آن کمال شود، فطرت انسان با آن سازگاری دارد و خوب تلقی می‌شود و در غیر این صورت، بد شمرده می‌شود. پس دروغ‌گویی به هر بهانه‌ای صحیح نیست و منوط به شرایطی است، مانند اینکه باید موارد استثنایی باشد که اولاً راه چاره‌ای جز دروغ‌گویی به ذهن نرسد، ثانیاً با هدف توحید سازگار باشد، یعنی گاهی وسیله مثل دروغ‌گویی به گونه‌ای است که هدف را حاصل نمی‌کند؛ از این‌رو بسیاری از قلمروی این وسیله‌های استثنایی به وسیله وحی بیان شده است تا جای توجیه‌های نابجا برای عقل ناقص بشر وجود نداشته باشد.

در هر صورت، در نگاه فطری باید هر دو جنبه حق‌گرایی و کمال‌گرایی فطری را در نظر گرفت و بر اساس ارزش جایگزینی داوری کرد: هر کدام که ارزش بیشتری داشته باشد، مقدم می‌شود؛ در موارد استثنایی که دروغ خوب دانسته می‌شود، درواقع جنبه کمال‌خواهی فطرت انسان بر جنبه حق‌خواهی آن غلبه می‌کند، به گونه‌ای که فطرت انسانی - با توجه به کمالی که در پی آن است -

با توجه به تأکید ایشان بر شناخت مطابق با فطرت و ضرورت تطابق آن با عقل و وحی، می‌توان گفت که تمامی این عناصر در ایجاد یک نظام اخلاقی منسجم و پایدار در جامعه اسلامی نقش مهمی ایفا می‌کند. این فلسفه می‌تواند در عملکرد فردی و جمعی انسان‌ها راهگشای اخلاقی و معنوی باشد و انسان را به سمت بهبود شخصی و همگانی هدایت کند. در نتیجه، امام خمینی * با تأکید بر فطرت، عقل و وحی، نگرشی جامع به ماهیت اخلاق و چگونگی عمل به آن ارائه می‌دهد که به‌عنوان پایه‌های اساسی در دستیابی به سعادت روحانی و معنوی محسوب می‌شوند، اما به نظر می‌رسد در شناخت عقلانی و فطری ابهام وجود دارد، به‌خصوص شناخت عقلانی مصادیقی مانند دروغ‌گویی که در اجمالی آن باهت وجود دارد، اما در مصادیق جزئی آن نیاز به تأمل بیشتری در شناخت آنها ظهور پیدا می‌کند یا در شناخت فطری که راه شناخت مستقلى از عقل به نظر نمی‌آید.

منابع

- درخشه، جلال و فخاری، مرتضی (۱۳۹۵). گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی. *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۶(۱۸)، ۱-۱۸.
- عسگری یزدی، علی و سلیمانی، رضا (۱۳۹۴). دیدگاه اخلاقی امام خمینی. *پژوهشنامه اخلاق*، ۸(۳۰)، ۴۳-۵۸.
- قبادی، فرهاد (۱۳۸۸). *راه‌های شناخت فضایل و رذایل اخلاقی (با توجه به دیدگاه امام خمینی)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه معارف اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *در جستجوی عرفان اسلامی*. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۰). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۲). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۵ق). *المکاسب المحرمه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱ق). *کتاب الطهارة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

آگاهی‌های اخلاقی که در آغاز خلقت در انسان به صورت خدادادی وجود دارند شهودی محسوب می‌شوند، اما چنین شهودهایی از سنخ علم حضوری ناآگاهانه به حساب می‌آید که برخی بدان قائل شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۲) و در هر صورت اندیشمندان به خداگرایی فطری در انسان پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۹۲ و ۱۳۷) و هدف اخلاق نیز تقویت این گرایش فطری است که بر پایه شناخت اکتسابی استوار باشد و درجات کمال بشری بر اساس درجات شناخت و گرایش خداگرایی اکتسابی تعیین می‌شود، اما بالاخره شناخت فطرت اخلاقی که از بدو پیدایش در انسان باشد نداریم، بلکه این فطرت به بینش عقلانی کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

امام خمینی * در بررسی گزاره‌های اخلاقی، به عمق فهم فلسفه اخلاق و مکاتب مختلف فکری می‌پردازد و بر اساس شاخص‌های قابل اعتماد جهت شناخت اصول اخلاقی استدلال می‌کند. این رویکرد ضرورت انطباق شناخت فلسفی با جزئیات قرآنی و سنت‌های دینی را تأکید می‌کند؛ زیرا بر این باور است که انسان می‌تواند با استفاده از عقل، وحی، فطرت، شهرت و شهود، به درک عمیق‌تری از ساختارهای اخلاقی و معنوی زندگی دست یابد.

از آنجاکه امام خمینی * علم اخلاق را به‌عنوان علمی که هدفش اصلاح نفس و رسیدن به سعادت واقعی است، معرفی می‌کند. بنابراین آموزش و کاربرد مفاهیم اخلاق در روزمره زندگی انسان‌ها ضروری است. او بر پایه قوانین فطری انسانی باور دارد که ما می‌توانیم از شناخت‌های عقلانی و فطری به احکام کلی اخلاقی دست یابیم. مثلاً در مورد دروغ گفتن، امام خمینی * بر این نظر است که عقل با تأکید بر کیفیت دروغ، به قبح ذاتی آن پی می‌برد؛ اما زمانی که دروغ بر اساس شرایط خاص (مانند حفظ جان) توجیه می‌شود، سقف قبح خود را فرو می‌گذارد و از مصادیق دروغ‌گویی ناپسند خارج می‌شود.

بالین‌حال، ساختار اخلاق برای امام خمینی * نه تنها بر پایه عقل، بلکه بر پیوند عمیق با وحی استوار است. او به این باور است که وحی نه تنها شناخت‌های عقلانی را تأیید می‌کند، بلکه به‌عنوان راهنمایی برای تعالی انسانی، قدم به قدم انسان را به سوی هدف نهایی که قرب الهی است، هدایت می‌کند. در این راستا، امام خمینی * بر اهمیت کامیابی انسان در شناخت و درک مطابق با فطرت انسانی تأکید می‌ورزد و آوردن معرفت‌های شهودی را به‌عنوان نقطه عطف در ادراک معانی اخلاقی تلقی می‌کند.

An Analysis of the Theoretical and Practical Wisdom Method of Monotheistic Arguments in the Qur'an

✉ **Zeinab Akhbari**  / Assistant Professor invited, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Mahdishahr Branch, Islamic Azad University, Mahdishahr, Iran zeynab.akhbari@iau.ir
Mohammad Shabanpour / Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'ei University, Tehran, Iran Mohamadshabanpour@gmail.com

Received: 2025/11/08 - **Accepted:** 2026/02/15

Abstract

The purpose of human creation is divine servitude. The Qur'an provides the basis for this goal, both theoretically and practically, and to achieve that goal, theological knowledge and its sublime themes have been made available to humanity in the form of elegant and wise monotheistic proofs and verses. These arguments have found their way into Qur'anic arguments at the height of their power and strength in the form of practical and theoretical wisdom. Using a descriptive-analytical method, this research seeks to analyze the method of theoretical wisdom and practical wisdom in these deep and precise arguments in the Qur'an, so that the Qur'an's rational precision in presenting theological knowledge to all human beings and in accordance with their levels is revealed, and it becomes clear that God has used these concepts in the Holy Qur'an in a different way to bring the servant to the highest levels of monotheism and knowledge. In such a way that it presented monotheistic verses in the form of various proofs, and in some cases it used theoretical wisdom in an absolute way, in other cases it used practical wisdom, and sometimes it used a combination of these two categories in proofs, and in some cases it used practical wisdom as the basis for theoretical wisdom, so that the individual, through the purity of the heart and the purification of the soul, reaches the state of certainty and knowledge.

Keywords: practical wisdom, theoretical wisdom, monotheistic arguments, Holy Qur'an, argument of causality, argument of order, argument of the Truthful.

نوع مقاله: ترویجی

تحلیل روش حکمت نظری و عملی از براهین توحیدی در قرآن

zeynab akhbari@iau.ir

Mohamadshabanpour@gmail.com

زهینب اخباری / استادیار مدعو دانشکده معارف اسلامی، mash.c، دانشگاه آزاد اسلامی، مهدی شهر، سمنان، ایران

محمد شعبان پور / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، ایران، تهران.

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۶

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

چکیده

هدف از خلقت انسان عبودیت الهی است. در قرآن هم از نظر نظری و هم از نظر عملی زمینه این غایت فراهم شده و برای وصول به آن هدف، معارف خداشناسی و مضامین عالی آن در قالب براهین و آیات توحیدی با ظرافت و حکیمانه در اختیار بشریت قرار گرفته است. این براهین در اوج اتقان و استحکام در قالب حکمت عملی و حکمت نظری در استدلال‌های قرآنی راه یافته است. این پژوهش به دنبال تحلیل روش حکمت نظری و حکمت عملی در این براهین عمیق و دقیق در قرآن با روش توصیفی - تحلیلی است تا دقت حکمیانه قرآن در نحوه ارائه معارف خداشناسی برای احاد بشر و متناسب با سطوح آنان، آشکار گردد و واضح شود خداوند در قرآن کریم با روشی متفاوت، از این مفاهیم برای رساندن بنده به مراتب عالی توحید و معرفت استفاده نموده است. بدین نحو که آیات توحیدی را در قالب انواع براهین آورده و در مواردی به صورت مطلق از حکمت نظری و در مواردی از حکمت عملی و گاهی تلفیق میان این دو مقوله در براهین استفاده کرده و حکمت عملی را در مواردی مبنا برای حکمت نظری قرار داده است تا فرد به واسطه طهارت قلب و تزکیه نفس به مقام یقین و معرفت برسد.

کلیدواژه‌ها: حکمت عملی، حکمت نظری، براهین توحیدی، قرآن کریم، برهان علیت، برهان نظم، برهان صدیقین.

مقدمه

نظری و عملی به دنبال آن هستیم تا بیان نماییم که حکمت عملی نیز می‌تواند براهینی بر خداشناسی و توحید باشد.

ارسطو اولین فیلسوفی است که به تقسیم‌بندی عقل پرداخته است و آن را به عقل عملی و نظری تقسیم کرده است. از سوی متفکران اسلامی چندین نظریه مطرح است که مشهورترین آنها عبارتند از:

قوة مدرک‌های که مختص نفس انسان است و همه امور کلی نظری، اعم از هست‌ها و نیست‌ها و همه امور کلی عملی، اعم از بایدها و نبایدها را درک می‌نماید (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵؛ رازی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

قوة مدرک‌های که مختص نفس انسان است و همه امور کلی نظری، اعم از هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها را درک می‌کند، در مقابل قوة مدرک‌های که امور جزئی را درک می‌کند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۸۲).

قوة مدرک‌های که مختص نفس انسان است و همه امور کلی نظری را اعم از هست‌ها و نیست‌ها که ارتباط مستقیمی با بدن و عمل انسان ندارد، درک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰).

در تعاریف بالا بحث‌ها و نقدهای گوناگونی وجود دارد، اما در این پژوهش منظور از حکمت نظری همان درک هست‌ها و نیست‌ها و علم به احوال اشیا و موجودات، آنچنان که هستند، است؛ زیرا روش قرآن در طرح براهین توحیدی در حیطه حکمت نظری آن است که اشیا و پدیده‌ها را به صورت عام مطرح می‌نمایند، تا بنده از قبیل آن به توحید برسند.

بنابراین مقصود از حکمت نظری در این پژوهش، هر نوع دانش یا معرفت تصویری است که برای صعود به مقام انسان کامل و قبل از آن توحید و خداشناسی ضروری است؛ زیرا انسان کامل مظهر اسماء و صفات الهی است و برای این امر ابتدا باید توحید خود را کامل نماید.

۲. حکمت عملی

برای حکمت عملی تعاریف گوناگونی ارائه شده است: قوة محرکه (نه مدرک‌های) که مختص نفس انسان است و همان گرایش‌ها و کنش‌های فطری انسان است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵،

غایت خلقت انسان عبودیت خداوند است و ثمره این عبودیت نیز رسیدن به مقام یقین و معرفت الهی است. خداوند در کتاب آسمانی خویش مقدمات رسیدن به مرحله اول - عبودیت - را فراهم نموده و برای بندگان خود براهینی در راستای خداشناسی مطرح کرده است؛ زیرا حرکت در هر مسیر و داشتن یک هدف برای انسانی که دارای اختیار و اراده و قوة تعقل است، منوط به اقناع قلبی است. انسان‌ها معمولاً تا در امری به پذیرش قلبی و اقناع عقلی نرسند، اقدام به انجام آن فعل نخواهند کرد. به همین دلیل، خداوند با ارائه براهان‌های توحیدی در قرآن، زمینه پذیرش عقلی و نگاه توحیدی را برای انسان پدید آورده است. زمینه این نوع پذیرش و اقناع قلبی در قرآن با طرح انواع آیات و براهین توحیدی در قالب‌هایی چون حکمت نظری و عملی فراهم گردیده است. بررسی موضوعات در قالب براهین و به شکل حکمت نظری و عملی از اتقان بالایی برخوردار است. به همین دلیل پژوهش‌های گوناگونی اعم از کتاب‌های مختلف، مقاله و پایان‌نامه، در رابطه با تعریف حکمت نظری و عملی در اسلام و فلسفه، حکمت نظری و عملی در قرآن و روایات و این دو حکمت در اندیشه اندیشمندان گوناگون انجام شده است، اما در زمینه بررسی این دو حکمت در براهین توحیدی اثری مستقل مشاهده نشده است. از این رو این پژوهش به دنبال آن است تا روش قرآن در به کار بردن حکمت نظری و عملی را در براهین توحیدی با یکدیگر تحلیل نماید؛ زیرا در قرآن از شیوه‌ای خاص در به کارگیری حکمت عملی و نظری برای ارائه مفاهیم استفاده شده است تا فرد با اندیشیدن - حکمت نظری - و پیشروی در حکمت عملی از طریق عمل کردن، به مراتبی از توحید و معرفت برسد. در همین راستا ابتدا به تعریف حکمت عملی و نظری پرداخته شده و سپس به بررسی آن دو، در براهین توحید قرآن توجه شده است.

۱. حکمت نظری

موجودات، اگر وجودشان در قدرت و اختیار ما نباشد، علم مربوط به آنها حکمت نظری نامیده می‌شود، درواقع حکمت نظری، عبارت است از: شناسایی و علم به احوال اشیا و موجودات، آنچنان که هستند. به همین دلیل عمده تصور بر این است که براهان‌های توحیدی در قرآن از مقوله حکمت نظری است. اما در این بخش با ارائه تعریفی از حکمت

ص ۲۸۵؛ رازی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

قوة مدرکه‌ای که مختص نفس انسان است و همه امور جزئی مرتبط با عمل انسان را درک می‌کند، در مقابل قوة مدرکه‌ای که امور کلی را درک می‌کند و با بدن و عمل انسان در ارتباط است (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۹، ص ۸۲).

قوة مدرکه‌ای که مختص نفس انسان است و همه امور کلی عملی، اعم از بایدها و نبایدها که ارتباط مستقیمی با بدن و عمل انسان را دارد، درک می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰).

بر این تعاریف، افرادی همچون امام خمینی^۳ و آیت‌الله جوادی آملی اشکالاتی وارد نموده‌اند (ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹؛ ایزدی، ۱۳۹۵، ص ۶۵)؛ اما به‌هرحال بنا بر این تعاریف، «ولاً حکمت عملی، محدود به انسان است؛ ثانیاً حکمت عملی مربوط به افعال اختیاری انسان است؛ ثالثاً حکمت عملی با بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان که باید چگونه باشد و چگونه نباشد سروکار دارد؛ رابعاً از بایدها و نبایدهایی که نوعی (انسانی) و کلی و مطلق و دائم است بحث می‌کند نه بایدها و نبایدهای فردی و نسبی و موقت» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۹-۳۱؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴). بخشی از کارکرد عقل درک پدیده‌هاست که همان عقل نظری و بخشی نیز درک بایدها است که همان عقل عملی است و با توجه به تعاریفی که از حکمت عملی و حکمت نظری ارائه شد، این دو اصطلاح - یعنی عقل نظری با حکمت نظری و عقل عملی با حکمت عملی - می‌توانند یکی باشند.

در بحث روش‌شناسی براهین توحیدی در حکمت عملی در این پژوهش همین بخش، یعنی اعمال اختیاری انسان، کنش‌ها و فطرت او مدنظر است؛ زیرا «اگر ما چیزهایی را درک کنیم که در اختیار ماست و باید به آنها عمل کنیم و به اصطلاح معلوماتی را درک کنیم که مقدرات ما نیز باشند، آنگاه این حکمت، حکمت عملی نام می‌گیرد و بدان معناست که معلوم به این علم، پدیده‌ای از پدیده‌های هستی است که با علم و اراده و اختیار خودمان از نیستی در عرصه هستی ظهور می‌یابد. در این صفت، بدان جهت که ما از امتیاز خلق و ایجاد اختیاری برخورداریم، تشبه به باری تعالی پیدا کرده‌ایم؛ زیرا تمام معلومات حق تعالی، مقدرات حق تعالی نیز هستند و به همین جهت، تمام جهان هستی حکمت عملی حق تعالی محسوب

می‌شود» (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱۷) و ما در براهین توحیدی در قرآن به این مقدرات نیز توجه داریم.

۳. حکمت عملی و نظری در براهین توحیدی

تقسیم حکمت، به عملی و نظری اولین بار توسط یونانیان انجام گرفت، بعدها به درون معارف اسلامی نیز راه یافت، اما این سؤال مطرح است که آیا تقسیم معارف قرآنی به حکمت نظری و عملی با توجه به تعاریف آن می‌تواند امری صحیح باشد؟ غور در آیات قرآن ما را به مدلی متفاوت از تقسیم‌های نظری در علم فلسفه می‌رساند. در این علوم تقسیم کردن علم به نظری کاملاً بی‌اشکال است و در حکمت نظری اگر به صرف علم هم پرداخته شود عیب یا نقص محسوب نمی‌گردد و در مقابل، اگر در حکمت عملی صحبت از بایدها و نبایدها و عمل گردد، مشکلی نخواهد بود، اما در قرآن کریم صاحبان علم بدون عمل به باربرانی تشبیه شده‌اند که حامل بار کتاب هستند و از محتوای آن کتاب‌ها بی‌بهره‌اند و علم بدون عمل در این کتاب مذمت شده است (جمعه: ۳). در مقابل عمل بدون آگاهی و علم هم در این کتاب جزو اعمال پرارزش نخواهد بود و شاکله عمل را نیت خالص الهی - که نوعی آگاهی به مبدأ عالم و الوهیت قائل شدن برای آن است - تشکیل می‌دهد. پس عمل وقتی عمل صالح است که مقرون با علم و آگاهی - نیت خالص الهی - باشد. در این صورت ما در قرآن به مدلی متفاوت‌تر از مدل تقسیم‌بندی صاحبان علوم می‌رسیم. به‌نحوی که مرزبندی مطلق که در این علوم رایج است، در حکمت نظری و حکمت عملی در قرآن رایج نیست و در مواردی این این مرزها به یکدیگر نزدیک شده یا همپوشانی و تلفیق می‌شوند و در مواردی از هم فاصله می‌گیرند. اما در مورد معارف خداشناسی و براهین توحیدی با توجه به تعاریفی که ارائه گردید و از دقت در آیات قرآن روشن می‌گردد که سه رویکرد می‌توان در این رابطه دید. گاهی قرآن در آیات توحیدی‌اش از حکمت عملی و نظری هر دو استفاده نموده است، در مواردی تنها از حکمت عملی استفاده نموده و در برخی آیات تنها به حکمت نظری توجه کرده است:

۳-۱. تلفیق حکمت عملی و نظری

برخی از اندیشمندان حکمت عملی را نتیجه و غایت حکمت نظری نمی‌دانند، بلکه بین آن دو رابطه‌ای متقابل قائل‌اند و آن دو را لازم و

می‌گردد. این آیه که از آن به برهان محبت نیز نام برده می‌شود، نمونه‌ای از تلفیق دو حکمت در قرآن است. درحالی که در علم فلسفه و علم اخلاق، غالب اندیشمندان این دو حکمت را یا مجزا از یکدیگر می‌دانند و یا یکی را نتیجه دیگری برمی‌شمارند.

۳-۳. برهان نظم

برهان نظم در قرآن با آیات گوناگونی طرح شده است، اما در استدلال به برهان نظم در قرآن نیز در بعضی از آیات مربوط به این برهان، این تلفیق مشاهده می‌گردد. مثلاً در این آیه خداوند ساختن و حرکت کشتی و سود رساندن به مردم را که جزو اعمال انسانی و اختیاری است از آیات خود دانسته که در حیطه حکمت عملی است در کنار سایر پدیده‌های الهی قرار می‌دهد، که از دقت در آن، آدمی به خدانشناسی می‌رسد: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۶۴)؛ در آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز و حرکت کشتی‌ها در دریا به سود مردم و بارانی که از آسمان‌ها نازل می‌شود آنگاه زمین‌های مرده را احیا می‌کند و انواع جنبندگان که در روی زمین پراکنده‌اند و چرخش بادهای ابرهایی که در میان آسمان‌ها و زمین به کار گرفته شده‌اند نشانه‌هایی است برای قوم خردمند. خداوند این عمل انسان، یعنی کشتی و سود رساندن آن به مردم را در کنار توجه به پدیده‌های الهی قرار داده است که انسان باید با اندیشیدن در آنها که از مقوله حکمت نظری است، به یگانگی خدا و توحید برسد.

۴. حکمت نظری در براهین توحیدی قرآن

حکمت نظری برای اهل آن ثمرات و کارکردهایی دارد، چون از بین بردن شک، فراهم نمودن زمینه یقین و درجات مختلف آن. وقتی انسانی به واسطه حکمت نظری به مقام یقین برسد به خاطر رسیدن به مقام رؤیت و شهود - مقام عین‌الیقین - از شک و شبهه‌هایی می‌یابد و ملکوت اشیا و عالم را مشاهده می‌کند، در نتیجه به دلیل فرقان و بصیرت، حق و باطل را از هم تمیز می‌دهد. امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه می‌فرماید: «مَا شَكَّتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيتُهُ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، خطبه ۴)؛ در حق از زمانی که به من ارائه شده

ملزوم هم می‌دانند. امام خمینی (ع) در این رابطه می‌فرماید: «گفته‌اند برای انسان یک عقل نظری است که آن ادراک است و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را عملی می‌کند، ولی ما می‌گوییم در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد؛ چنان‌که عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است. چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع می‌شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴۱-۳۴۶). در قرآن تلفیق این دو حکمت نمایانگر آن است که این دو حکمت، لازم و ملزوم هم هستند.

۳-۲. برهان محبت یا حرکت

در برخی از آیاتی که به خدانشناسی و براهین توحیدی می‌پردازند همین تلفیق مشاهده می‌گردد. آیات مربوط به حضرت ابراهیم (ع) نمونه‌ای از این تلفیق است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْتَنِي لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجْهَتُ وَجْهِي لِلذِّی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۷-۷۹)؛ هنگامی که (تاریکی) شب او را پوشانید ستاره‌ای مشاهده کرد، گفت این خدای من است، اما هنگامی که غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم! و هنگامی که ماه را دید، گفت این خدای من است، اما هنگامی که افول کرد گفت: اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند، مسلماً از جمعیت گمراهان خواهم بود و هنگامی که خورشید را دید گفت: این خدای من است این بزرگتر است، اما هنگامی که غروب کرد، گفت: ای قوم؛ من از همتایانی که شما می‌سازید بیزارم، من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمان‌ها و زمین را آفریده، من در راه ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم.

در این آیه ابتدا از حکمت نظری استفاده شده است و با استدلال بر نحوه آمد و شد اجرام آسمانی نتیجه توحیدی گرفته شده است. استدلال بر پدیده‌های طبیعی برای تبیین یک امر - خدانشناسی - ادراکی و عقلی در حوزه حکمت نظری است. اما در انتها آیات با تعبیراتی چون «لا احب الافلین» و یا «انی وجهت» که بیانگر حب و بغض‌ها و افعال اختیاری انسان است، با حکمت عملی تلفیق

شکی نکردم. بدین‌روی قرآن کریم در براهین توحیدی خویش در مواردی تنها از حکمت نظری استفاده نموده است.

۴-۱. برهان امکان و وجوب

یکی از براهینی که در قرآن از زمره حکمت نظری است، برهان امکان و وجوب است؛ زیرا در این برهان، بنده با اندیشیدن در امکان موجودات به موجود واجب می‌رسد. بدین معنا که اگر نسبت ماهیت با وجود و عدم را همسان بگیریم و چون دور و تسلسل باطل است، پس به علتی می‌رسیم که به علت دیگر وابسته نیست و وجودش ضروری است (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۱ و ۲۹۰). برخی از آیات به این مفهوم اشاره می‌نمایند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)؛ ای مردم شما نیازمندان به خدا هستید تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است. مفاد این آیه حصر غنا در خداوند و حصر نیازمندی در انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۳-۳۴). علاوه بر این آیه، آیات دیگری چون «... وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ...» (محمد: ۳۸) و «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (الرحمن: ۲۹) به این برهان اشاره می‌کنند (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۴۹؛ ج ۱۹، ص ۱۰۲). هرچند آیات مذکور به طور مستقیم بر برهان یادشده دلالت ندارد، لکن به ضمیمه آیات دیگر و با کمک مبانی فلسفی و کلامی برگرفته از آیات قرآن می‌توان به چنین برهانی رهنمون شد.

۴-۲. برهان صدیقین

یکی از برهان دیگر توحیدی در قرآن که بسیار مورد توجه است و اندیشمندان آن را برای صاحبان اندیشه و خرد معرفی می‌کنند، برهان صدیقین است. به همین سبب این برهان از موارد خاص و منحصر به فرد حکمت نظری است؛ زیرا خداشناسی در آن صرفاً منوط به حوزه تعقل و اندیشه آدمی است و از باید و نبایدها و یا افعال اختیاری انسان دور است. خداوند در این برهان از وجود و صفات خود برای اثبات ذاتش استفاده می‌نماید، تا بنده به حقیقت ازلی او پی ببرد. در این برهان از شیء به خود شیء استدلال می‌شود؛ درحالی‌که در براهین دیگر از غیر حق به حق پی می‌برند (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۶ ص ۱۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). یکی از آیاتی که به این برهان در قرآن اشاره می‌کند: «أَوَلَمْ يَكْفِرْ

بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)؛ آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟ خداوند علاوه بر این آیه، در آیات دیگری از قرآن نیز چون (آل‌عمران: ۱۸؛ نور: ۳۵؛ احزاب: ۵۵ و...) به این برهان در راستای خداشناسی اشاره کرده که این آیات و برهانش در حوزه حکمت نظری است.

۴-۳. برهان تمناع

اگر مبدأ عالم و واجب‌الوجود متعدد باشد، بین خود آنها یا اراده آنها تمناع و تراحم برقرار می‌شود. در این صورت یا اراده و قدرت یکی بر دیگری غلبه دارد یا ندارد. شق اول، محال است؛ زیرا مغلوبیت قدرت یا اراده با وجوب وجود منافات دارد و اگر هیچ‌یک بر دیگری غلبه نداشته باشد، جهان تباه و فاسد می‌شود؛ زیرا اراده هیچ‌یک در عالم مؤثر نیست و در این صورت، عالم، مستند و منتهی به واجب نخواهد بود، درحالی‌که ربط عالم به واجب، امری ضروری و عدم آن باعث می‌شود که هیچ موجودی به وجود نیاید (طباطبائی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۱۱۴). خداوند در قرآن این برهان را در قالب حکمت نظری بدین‌گونه بیان می‌دارند: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (اسراء: ۴۲)؛ بگو: اگر با خداوند خدایانی بود - آن‌گونه که مشرکان می‌گویند - در آن هنگام آن خدایان در پی یافتن راه نفوذی به سوی خدای صاحب عرش بودند (تا قدرت را از او بگیرند).

همچنین با این آیه که «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء: ۲۲)؛ اگر در آسمان‌ها و زمین خدایانی جز الله بود، هر آینه آن دو فاسد می‌شدند، پس منزّه است خداوند پروردگار عرش، از آنچه (ناآگاهان) توصیف می‌کنند.

ممکن است برخی از مفسران و فیلسوفان معاصر از این آیات به‌جای برهان تمناع، برهان وحدت نظام را برداشت کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۲)، ولی مشهور، از این آیات برهان تمناع را برداشت کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۸؛ مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۱۰۲۰). علاوه بر این، در هر دو صورت (چه تمناع و چه وحدت وجود) این آیه از حکمت نظری خارج نیست.

۴-۴. برهان علیت

این برهان یکی از براهینی است که در توحید و خداشناسی به آن

تفاوت در سطح مخاطبان آن است. ارائه مفاهیم عمیق توحیدی متناسب با سطح مخاطبان نشان از قدرت و زبردستی صاحب آن کتاب - قرآن - دارد. چون در قرآن حکمت عملی می‌تواند زمینه‌ساز حکمت نظری باشد و به واسطه تقوا که همان عمل صالح همراه با حسن فاعلی و حسن فعلی است، زمینه علم و آگاهی و حکمت نظری فراهم می‌گردد، خداوند از حکمت عملی در براهین توحیدی بهره برده است تا عوام مردم نیز بتوانند به واسطه عمل، خداشناسی خویش را عمق بخشند. باری تعالی در قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)؛ هر کس تقوا بورزد برای او گشایشی است. و همچنین «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹)؛ اگر تقوای خدا را بورزید برای شما فرقانی برای تمیز حق از باطل است؛ که در بحث قبلی اشاره کردیم فرقان از ثمرات حکمت نظری است. به همین دلیل در قرآن حکمت عملی در خداشناسی و براهین توحید زمینه‌ساز حکمت نظری و کمک‌کننده به عمق‌بخشی معارف توحید بنده است.

حکمت عملی در آیات توحیدی قرآن ثمراتی را خواهد داشت: «هُوَ الَّذِي بَثَّ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ اوست که در میان مردم درس ناخوانده، پیامبری از خودشان مبعوث کرد تا آیات الهی را بر آنان بخواند و آنها را رشد و پرورش داده (از آلودگی شرک و تفرقه پاک سازد) و کتاب آسمانی و حکمت به آنان بیاموزد و همانا پیش از این در انحراف و گمراهی آشکار بودند. در این آیه خداوند معرفی خود را با ارسال رسولی که کتاب را برای مردم می‌خواند و آنان را تزکیه و تعلیم حکمت نموده است، معرفی می‌نماید. بدین معنا که ایمان به خداوند زمینه علم و آگاهی - تعلیم کتاب و حکمت - و پاکی نفس و رشد فضایل اخلاقی - نفس می‌گردد. همچنین این ایمان به پروردگار عاملی برای دعوت سایر مردم به بندگی خدا (آل عمران: ۷۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶)، دعوت مردم به تعلیم و فراگیری معارف کتاب آسمانی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶).

از منظر قرآن کریم همان گونه که چشم و گوش ابزار و کانال معرفتی انسان قرار داده شده است (ملک: ۲۳)، تقوا نیز کانال معرفتی و درونی انسان قلمداد گردیده تا به وسیله آن به فرقان برسد، یعنی از نظر قرآن سمع و بصر ابزار معرفتی بیرونی برای فرقان و تقوا کانال درونی است.

استناد می‌شود. در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵)؛ آیا از هیچ آفریده شده‌اند یا خود آفریدگار خویش‌اند؟! براساس این برهان هر چیزی نیازمند علت است و در این راستا جهان نیز به علتی احتیاج دارد. از آنجاکه تسلسل در علت‌ها باطل است، بنابراین به علتی نیازمندیم که خود نیازمند علت دیگر نباشد، یا به عبارت دیگر خود معلول علتی نباشد و علت‌العلل باشد. این برهان جزو قدیمی‌ترین و مشهورترین براهین اثبات خداوند است. علامه طباطبائی این برهان را این گونه تقریر می‌نماید: «وجود هر معلولی نسبت به علت خود، عین وابستگی و ربط است و علت، امر مستقلی است که موجب قوام آن است. اگر علت نیز معلول دیگری باشد و آن نیز معلول علتی دیگر، هریک از آنها نسبت به علت خود، عین ربط و وابستگی خواهند بود. چیزی که عین وابستگی است، جز با وجود مستقل پدید نمی‌آید. پس اگر سلسله علل تا بی‌نهایت ادامه یابد و به علت مستقل منتهی نشود، هیچ‌یک از اجزای آن مجموعه تحقق نخواهد یافت. بنابراین باید علتی مستقل در رأس این سلسله قرار داشته باشد» (شاگردین و شاگردین، ۱۳۸۹، ص ۱۰ و ۱۱). خداوند متعال با این سؤال که آیا شما از هیچ آفریده شده‌اید و یا خود آفریننده به معنای علت‌العلل بودن هستید، مخاطب را وادار به اندیشیدن در علت آفرینش می‌نماید که آیا شما بی‌علت آفریده شده‌اید و یا اینکه خود، مخلوق هستید؟ اندیشیدن در این آیه، برهان علت را در اثبات وجود خالق برای بنده روشن می‌نماید، به همین دلیل می‌توان این برهان توحیدی قرآن را در زمره حکمت نظری دانست؛ زیرا در مقوله افعال اختیاری آدمی نیست.

۵. حکمت عملی در براهین توحیدی قرآن

قرآن معارف خود را هدی للناس معرفی می‌نماید که بیانگر ارائه معارف در همه سطوح عقلی بشری است. از آنجاکه تمامی آحاد بشر امکان فهم براهین عمیق عقلی توحیدی مانند برهان صدیقین را ندارند و یا در طول زندگی‌شان شرایط فهم علمی و دقیق این براهین برایشان میسر نمی‌گردد، قرآن بخشی از معارف توحیدی خویش را در قالب حکمت عملی بیان نموده، تا انسان‌ها با عمل اختیاری خویش و فراهم نمودن زمینه تزکیه خود، روح خود را جلا بخشند و نور بصیرت در آنها رسوخ نماید. بدین معنا که یکی از تفاوت‌های حکمت عملی و حکمت نظری در براهین توحیدی قرآن

۵.۱. برهان فطرت

اساس این برهان بر خواسته‌ها و یافته‌های غریزی و فطری است. از آیات قرآن (روم: ۳۰ و ۳۳؛ یونس: ۲۲ و ۲۳ و ۳۱؛ زخرف: ۹ و ۸۷؛ مؤمنون: ۸۴ و ۸۹؛ اعراف: ۱۷۲) را می‌توان نام برد که در آنها نیز به برهان فطرت اشاره شده است، اما در اینجا به یک نمونه از آیات مربوط به این برهان اشاره می‌گردد: «وَلِّينَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (عنکبوت: ۶۱)؛ هرگاه از آنها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را مسخر کرده است؟ می‌گویند «الله». پس با این حال چگونه (از عبادت او) منحرف می‌شوید؟

در این برهان نیز عبد برای عبودیت خویش که امری انسانی و اختیاری است و در حکمت عملی می‌گنجد، نیازمند خداشناسی صحیح است. خداوند در این آیه که به برهان فطرت اشاره دارد، حکمت عملی را مبنا قرار می‌دهد و به عبد می‌فرماید: چرا در عبودیت خویش منحرف می‌گرددی؟ درحالی‌که تو اقرار به خالقیت خداوند داری. بنابراین این برهان نیز در مقوله حکمت عملی است. بدین بیان که انسان در فطرت خویش، خدای یگانه را می‌شناسد. برخی مفسران ذیل آیه ۶۷ سورة اسراء «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهًُا فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (و هرگاه در دریا به شما محنت و رنج رسد، هر که را جز خداوند می‌خوانید، محو و گم می‌شود، پس چون شما را نجات دهد و به خشکی رساند، از او رو می‌گردانید و انسان بسیار ناسپاس است) اشاره کرده‌اند، برهان فطرت نتیجه بینش شهودی است و نه حصولی؛ زیرا آنان معتقدند با از کار افتادن اسباب و علل ظاهری و نیز احساس خطر جدی، این زمینه فراهم می‌آید که انسان با بینش شهودی خدا را ببیند و با علم حضوری او را بیابد. این همان فطرت است که در حال عادی مستور و در لحظه اضطرار، به دلیل گسیختگی علل صوری شکوفا می‌شود (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۵۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۸۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۳).

۵.۲. برهان محبت

همان‌طور که اشاره شد در برهان محبت نیز از حکمت عملی سخن به میان آمده است؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام با به کار بردن تعبیر «لا

احب الا فلین» حکمت عملی را وارد حوزه اثبات وجود خداوند و یگانگی او برای مخاطب خویش می‌کند. ایشان با طرح حب که ازجمله امور اختیاری و انسانی است و در زمره حکمت عملی قرار دارد، برهان توحیدی برای مخاطب خود می‌آورد.

۵.۳. معجزه

خداوند در آیات متعددی، قرآن و سایر معجزات انبیاء چون عصای موسی و... را آیت الهی می‌خواند (اعراف: ۷۳؛ انبیاء: ۶۸-۶۹ و ۷۹-۸۰؛ بقره: ۲۶۰؛ یوسف: ۹۳؛ سبأ: ۱۱ و ۱۰؛ مریم: ۱۶-۲۱؛ آل عمران: ۴۵). آیاتی که به شمارش اعجاز انبیاء و اصل معجزه در قرآن می‌پردازند، در وهله اول برهان توحیدی برای اثبات اصل مبدأ نیستند؛ زیرا معجزات دلیل بر صدق انبیاء در ادعای نبوتشان است نه یکتایی و یا اثبات وجود باری تعالی. اما در وهله دوم برای بنده این پرسش مطرح می‌گردد که اگر انسانی در ادعای نبوتش صادق بود و کاری خارق العاده و فوق توان بشر انجام داد، پیامبر کدامین خدا خواهد بود. بنابراین آیات متعددی از قرآن که اشاره به اعجاز انبیاء دارد و سپس یکی از صفات و یا نشانه‌های خداوند را بیان می‌دارد و در زمره براهین توحیدی قرآن به طور غیرمستقیم است و از آنجا که در آیات اشاره شده است، این اعمال خارق العاده و اعجازگونه را انبیاء به اذن الهی و تحت نظر خداوند انجام داده‌اند، این آیات توحیدی در زمره حکمت عملی خواهد بود. به‌خصوص که در موارد بسیاری بعد از این اعجاز ما مشاهده می‌نماییم که قرآن در قالب آیاتی بیان می‌دارد مخاطب اعجاز انبیاء بعد از مشاهده آن اعجاز به وجود خدای یکتا پی برده و به آن ایمان می‌آورد. برای نمونه قرآن اشاره می‌نماید ساحران فرعون در روز مشهود بعد از مشاهده وضعیت عصای حضرت به سجده افتادند و اقرار کردند که به خدای موسی ایمان آوردیم.

همچنین امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ - أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ - وَلَرَأَيْتَ آثارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ - وَ لَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَ صِفَاتِهِ - وَ لَكِنَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ - لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ وَ لَا يَزُولُ أَبَدًا...» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، نامه ۳۱)؛ و بدان ای پسرک من اگر پروردگارت شریک داشت، پیامبران او برای راهنمایی تو می‌آمدند و آثار قدرت و تسلط او را می‌دید و از افعال و صفات او آگاه می‌شدی، اما او خدای یکتاست، چنان که او خود را توصیف کرده است، کسی در تسلط و قدرت، معارض او نیست و او

۶. **بررسی تطبیقی این دو حکمت در براهین توحید قرآن**
بر اساس تعریف حکمت نظری که علم به کلیات و اجزاء برتر و اصلی‌تر است و برترین اجزاء و کلی‌ترین این کلیات علم به مبدأ، معرفت صفات ذات حق، افعال و آثار حق است و درواقع معرفت خداست. به همین دلیل است که این علوم و آیات توحیدی در قرآن در قالب حکمت نظری بیان شده است؛ زیرا بالاترین و برترین این کلیات، خداوند و شناخت او، یعنی علوم توحیدی است.

در قرآن کریم از هر دو این حکمت‌ها در اثبات خدا و براهین توحیدی استفاده شده است؛ زیرا در این کتاب هدف طرح صرف مسائل نظری حکمت و یا مباحث تئوریک حکمت عملی نیست. خداوند در کتاب خود به دنبال هدایت و پرورش بشر به سوی کمال است.

قرآن توانسته است از حکمت عملی که معمولاً در فلسفه و یا اخلاق، در راستای عمل استفاده می‌گردد، برای افزایش آگاهی و علم استفاده نماید، تا در نهایت به عمل منجر گردد. بدین معنا که حکمت عملی را مبنای افزایش بصیرت قرار دهد که نمونه آن را می‌توان در براهین توحیدی جهت اثبات صانع و آیات اشاره‌کننده به معجزات انبیاء مشاهده کرد.

در قرآن پیوند میان حکمت عملی و نظری را در براهین توحیدی و آیات مبدأشناسی می‌توان به خوبی دید. درحالی که فلسفه این حکمت‌ها دو مقوله جدا از هم هستند. به‌عنوان نمونه برهان محبت ازجمله براهینی است که تلفیق میان حکمت نظری و حکمت عملی است.

ارائه علم و معرفت متناسب با سطوح مختلف مخاطب از نشانه‌های عقلا و حکیمان است. خداوند عالم به‌عنوان حکیم مطلق، در قرآن کریم جهت استفاده آحاد بشر با سطوح متفاوت درک و معرفت، برخی از براهین توحیدی را هم در قالب حکمت عملی و هم در قالب حکمت نظری بیان کرده است. برای نمونه برهان نظم هم در قالب حکمت نظری و هم حکمت عملی در آیات بیان گردیده است.

روش قرآن در بیان براهین توحیدی با حکمت عملی و نظری و تلفیق میان آن دو به این دلیل است که حکمت حقیقی، نورانیت و بصیرتی است که درنتیجه به کار بستن حکمت عملی در زندگی برای انسان حاصل می‌گردد. درواقع، حکمت نظری، مقدمه حکمت عملی، و حکمت عملی، سرآغاز حکمت حقیقی است و تا انسان، بدین پایه از حکمت نرسیده، حکیم حقیقی نیست، هرچند بزرگ‌ترین استاد حکمت باشد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸).

هرگز زوال و فنا ندارد. از کلام حضرت امیر^ع در اینجا به صورت ضمنی می‌توان نتیجه گرفت، «اگر خداوند دارای شریک باشد، باید آن شریک خدا، جامع جمیع شرایط خداوندی باشد، وگرنه شایستگی شریک خدا بودن را نخواهد داشت» (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۲). اما در این جمله یکی از لوازم خدا بودن این است که مبعوث کردن پیامبران به جانب مردم و رهنمود مردم به سوی او ضرورت مصلحت است؛ اما از آنجا که پیامبری صاحب معجزه بر ما مبعوث نشده است تا ما را بر خدای دوم (آثار قدرت و...) راهنمایی کند و از آن آگاه سازد، خدای دومی وجود ندارد (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۲). در این عبارت حضرت، نه تصور و نه تصدیق وجود دارد، بلکه از تحریک قوای حسی استفاده شده است که در جرگه حکمت عملی است.

معجزه به‌طور غیرمستقیم جزو براهین خداشناسی و توحید است که در حیطه حکمت عملی قرار دارد. بدین بیان که امور غریبه‌ای چون زنده کردن مردگان، اژدها شدن عصا، تسبیح نمودن سنگ ریزه و... ازجمله معجزاتی است که از انسان عادی صادر نمی‌شود «و باید خالق حکیمی داشته باشد که صدور این‌گونه امور به‌سبب قدرت کامله و حکمت شامله او باشد. معجزه خرق سنت طبیعت است. انسان به دیدن همیشگی سنت‌های تغییرناپذیر الهی الهی عادت کرده و صانع آنها را فراموش کرده، آمدن معجزه برای آن است که انسان بداند صانع، موجود است. اساس و عظمت معجزه به نتایج و غرابت آن نیست، بلکه معجزه طریقی برای اثبات صانع بدون سنت‌های عادی است» (ر.ک. شمس‌آبادی، ۱۳۹۲). فیلسوفان معمولاً معجزه را دلیل اثبات وجود خداوند نمی‌دانند، اما برخی اندیشمندان آن را دلیل اثبات وجود خدا و یکتایی او با واسطه می‌داند و از آنجاکه مینا را بر فهم عامه می‌گذارد، معجزه را همچون قرار گرفتن فردی مضطر غرق‌شده در آب می‌داند که صرف‌نظر هر آیین و مذهبی متوجه خدا می‌شود و از عمق وجود خداوند را می‌خواند. این توجه به خدا برای عموم مردم امکان حصول دارد (ر.ک. نراقی، بی‌تا، ص ۱۶۳)؛ به همین دلیل امام صادق^ع می‌فرماید: «معجزه نشانه‌ای از خداوند است که آن را جز به پیامبران و فرستادگان و حجت‌های خود نمی‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۷۱). بدین جهت انسان‌ها معمولاً با دیدن معجزات متوجه وجود خداوند می‌شوند و بنا بر تعریف ابن‌سینا و رازی از حکمت عملی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵؛ رازی ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۵۲) این برهان نیز در زمره حکمت عملی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

ارزش هر علم به متعلق و یا غایت آن است. ذات باری تعالی و صفات آن چون متعلق علم خداشناسی و توحید است، جزو ارزشمندترین علوم است. بنابراین در این پژوهش با بررسی مدل قرآن در ارائه خداشناسی و براهین اقامه‌شده در آن بر مبنای حکمت نظری و علمی روشن شد که:

قرآن کریم از مدلی متفاوت برای براهین توحیدی استفاده کرده است و مرزهای علم فلسفه و اخلاق را درنور دیده و این دو مقوله را در مواردی با یکدیگر تلفیق کرده است.

از کاربرد حکمت عملی در براهین توحیدی قرآن مانند برهان محبت یا حرکت و برهان نظم روشن می‌گردد، که طهارت و تزکیه نفس می‌تواند مقدمه‌ای برای معرفت و خداشناسی باشد.

از غور در آیات قرآن خداشناسی مشخص می‌گردد صرف کاربرد حکمت نظری بدون عمل مذمت شده و چون مرکب‌هایی است که از بار کتاب خویش بی‌بهره‌اند و صرف حکمت عملی و عمل بدون معرفت و آگاهی نیز چون سراب و غبار پراکنده است.

از تلفیق بدیع این دو مقوله در براهین توحیدی قرآن روشن می‌گردد، صرف حکمت نظری و آگاهی بی‌عمل در خداشناسی جزء غایات این کتاب مقدس نیست و قرآن کسب معرفت و به همراه پرورش و عمل - حکمت عملی - را مقرر با هم از بنده می‌خواهد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۸۷). ترجمه محمد دشتی. قم: الیهادی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الشفاء (النفس من کتاب الشفاء)*. تحقیق عبدالله جوادی آملی. قم: النشر تابع لمکتب الاعلامی الاسلامی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۷). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ایزدی، محسن (۱۳۹۵). جایگاه عقل نظری و عملی در سعادت از دیدگاه ملاصدرا و ارزیابی قرآنی آن. *اخلاق*، ۳۴ (۹)، ۷۸-۶۱.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷ق). *شرح نهج البلاغه*. ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی‌اصغر نوایی یحیی‌زاده. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل عملی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۴۱۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۸ق). *شرح شرح الاشارات و التنبیها*. بی‌جا: بی‌نا.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. قم: علامه.
- شاکرین، فاطمه و شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۹). برهان علیت و شبهات فلسفه غرب. *قبسات*، ۵۵، ۳۰-۵۰.
- شمس‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۲). برهان معجزه در مسیر اثبات خدا. *فرهنگ پژوهش*، ۱۴ و ۱۵، ۱۲۸-۱۱۱.
- صدرالمآلهین، ملاصدرا شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۹۹۰م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار التراث العربی.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*. اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۷). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۳). *حکمت‌نامه امام حسین*. ترجمه عبداللهادی مسعودی و محمد مرادی. قم: دار الحديث.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *خداشناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات درس امام خمینی*. تحقیق سیدعبدالغنی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نراقی، محمد مهدی (بی‌تا). *جامع السعادات*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

An Explanation of the Role of Secondary Philosophical Intelligibles in Moral Philosophy with Emphasis on the Views of Allamah Misbah Yazdi

Seyyed Maysam Emami Meybodi  / PhD student in Comparative Moral Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute

sme.mybody@gmail.com

Received: 2025/08/11 - Accepted: 2025/11/22

Abstract

Dividing general concepts into primary and secondary intelligibles is one of the important foundations of Islamic wisdom, which plays a key role in solving problems in the rational sciences. Secondary philosophical intelligibles have gained a central position due to their specific characteristics. Emphasizing the distinction between these concepts and the first and second logical intelligibles, Allamah Misbah Yazdi considers neglecting this division to be the source of many philosophical errors. Using an analytical-descriptive method, this research explains the fundamental role of secondary philosophical intelligibles in moral philosophy from the perspective of Allamah Misbah Yazdi. The findings show that the basic concepts of ethics are of the type of secondary philosophical intelligibles. Accepting this premise has far-reaching consequences: The realism of moral propositions, the possibility of solving the problem of “inferring the ought from the is”, criticism of relativism and unrealistic moral schools, and criticism of some Western moral schools such as Kant. This article concludes that adherence to this theory not only provides a robust strategy for defending the objectivity of morality, but also constitutes an essential framework for any research into Islamic moral philosophy.

Keywords: moral concepts, philosophical second rationalities, moral philosophy, Allamah Misbah Yazdi, moral realism, the issue of ought and is.

نوع مقاله: ترویجی

تبیین نقش معقولات ثانیه فلسفی در فلسفه اخلاق با تأکید بر آرا علامه مصباح یزدی *

sme.mybody@gmail.com

سیدمیشم امامی میبدی  / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰

چکیده

تقسیم مفاهیم کلی به معقول اول و ثانی، از مبانی مهم حکمت اسلامی است که در حل مسائل علوم عقلی نقش کلیدی دارد. معقولات ثانیه فلسفی به دلیل ویژگی‌های خاص، جایگاه محوری یافته‌اند. علامه مصباح یزدی با تأکید بر تمایز این مفاهیم از معقولات اولی و ثانیه منطقی، غفلت از این تقسیم‌بندی را منشأ بسیاری از خطاهای فلسفی می‌داند. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی به تبیین نقش بنیادین معقولات ثانیه فلسفی در فلسفه اخلاق از منظر علامه مصباح یزدی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد مفاهیم اساسی اخلاق از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند. پذیرش این مبنا پیامدهای گسترده‌ای دارد: واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی، امکان حل مسئله «استنتاج باید از هست»، نقد نسبی‌گرایی و مکاتب غیرواقع‌گرای اخلاقی، و نقد برخی مکاتب اخلاقی غرب مانند کانت. این مقاله نتیجه می‌گیرد التزام به این نظریه، نه تنها راهبردی متقن برای دفاع از عینیت اخلاق فراهم می‌آورد، بلکه چارچوبی ضروری برای هرگونه پژوهش در فلسفه اخلاق اسلامی محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم اخلاقی، معقولات ثانیه فلسفی، فلسفه اخلاق، علامه مصباح یزدی، واقع‌گرایی اخلاقی، مسئله باید و هست.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

فلسفه اخلاق، به عنوان شاخه‌ای از فلسفه که به تحلیل مفاهیم، مبانی و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد، همواره با پرسش‌های بنیادینی مواجه بوده است. پرسش از چیستی مفاهیمی مانند «خوبی»، «بدی» یا «عدالت»، و نیز پرسش از چگونگی اثبات و توجیه قضاوت‌های اخلاقی، از جمله این مسائل است. پاسخ به این پرسش‌ها، تا حد زیادی وابسته به تبیین دقیق چیستی وجودشناختی و معرفت‌شناختی خود این مفاهیم است. آیا «خوبی» یک ویژگی عینی و واقعی در جهان خارج است؟ آیا «عدالت» وجودی مستقل از ذهن و اعتبار انسان دارد؟ یا اینها همه اموری اعتباری، احساسی یا قراردادی هستند؟

در سنت فلسفه اسلامی، تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانیه و به‌طور خاص، تمایز معقولات ثانیه فلسفی از معقولات ثانیه منطقی ابزاری نیرومند برای پاسخ‌گویی به این دست پرسش‌ها فراهم کرده است. این تقسیم‌بندی، که ریشه‌های آن را می‌توان در آثار فارابی و سپس به شکلی نظام‌مند در نوشته‌های ابن‌سینا و پیروان او پیگیری کرد، در دوران معاصر توسط اندیشمندانی چون علامه طباطبائی و به‌ویژه آیت‌الله مصباح یزدی بسط و تعمیق یافته است.

علامه مصباح یزدی با ژرف‌اندیشی خاص خود، همواره بر دقت در تحلیل مفاهیم و پرهیز از خلط معقولات مختلف تأکید ورزیده است. به‌زعم ایشان، بسیاری از مشکلات و گره‌های کور فلسفی از جمله در حوزه اخلاق ناشی از همین خلط‌هاست. بنابراین، نخستین گام برای ارائه یک نظام فلسفی منسجم در اخلاق، تحلیل صحیح مفاهیم بنیادین این علم و تعیین جایگاه آنهاست.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که چگونه «معقولات ثانیه فلسفی» می‌تواند نقش خود را در حل مسائل پیچیده فلسفه اخلاق ایفا کند. هدف این مقاله، تبیین نظام‌مند این نقش‌آفرینی در محورهای اصلی فلسفه اخلاق از جمله تحلیل مفاهیم، حل مسئله باید و هست، و نقد مکاتب رقیب با استناد به آرا علامه مصباح یزدی است.

سؤال اصلی تحقیق نیز عبارت است از: معقولات ثانیه فلسفی از منظر علامه مصباح یزدی چه نقشی در تبیین و حل مسائل بنیادین فلسفه اخلاق ایفا می‌کنند؟

برای پاسخ به این پرسش، پس از ارائه مبانی نظری و تعاریف کلیدی، به بررسی نقش این مفاهیم در موارد زیر خواهیم پرداخت:

۱. تبیین چیستی مفاهیم اخلاقی و اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی؛
۲. ارائه راه‌حلی برای مسئله «استنتاج باید از هست»؛

۳. نقد و تحلیل ریشه‌های خطا در گرایش نسبی‌گرایی اخلاقی و مکاتب غیرواقع‌گرای اخلاقی؛
۴. نقدی بر فلسفه اخلاق کانت.

۱. مبانی نظری: تعاریف و مفاهیم کلیدی

برای درک نقش معقولات ثانیه فلسفی، لازم است ابتدا تعاریف و تمایزات کلیدی مرتبط با آن را به‌روشنی فهم کنیم. در این بخش به توضیح این مبانی می‌پردازیم.

۱-۱. مفهوم

از نگاه علامه مصباح یزدی، مفهوم پدیده‌ای ذهنی است که شأنیت حکایت از ماورای خود را دارد. این پدیده ذهنی می‌تواند جزئی باشد (مانند «تصور برج میلاد») یا کلی باشد (مانند «مفهوم برج»). آنچه در این بحث مورد نظر است، مفاهیم کلی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۱۷۷).

۱-۲. معقولات

در اصطلاح فلسفی، «معقول» به معنای آن چیزی است که توسط عقل ادراک می‌شود. از آنجا که ویژگی اصلی ادراکات عقلی، «کلیت» آنهاست، می‌توان میان «معقول» و «مفهوم کلی» تساوی برقرار کرد. بنابراین، در این مقاله مراد از «معقولات»، همان «مفاهیم کلی» است و عقل نیز به معنای «مدرک کلیات» می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ص ۸۹؛ ۱۳۹۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۲).

۱-۳. معقولات اولی و ثانیه

حکمای اسلامی معقولات را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند: معقولات اولی: مفاهیمی هستند که بر چیستی و ماهیت اشیا دلالت می‌کنند و از حدود وجودی آنها حکایت می‌نمایند. مفاهیمی مانند «انسان»، «درخت» و «سفیدی» از این قبیل‌اند.

معقولات ثانیه: مفاهیمی هستند که برخلاف معقولات اولی، بر ماهیت اشیا دلالت ندارند و انتزاع این مفاهیم نیاز به یک فرایند ذهنی مانند مقایسه دارد. معقولات ثانیه خود به دو دسته مهم تقسیم می‌شوند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۴۰۳).

۱-۴. معقولات ثانیه فلسفی

این دسته از مفاهیم، هسته اصلی بحث حاضر را تشکیل می‌دهند. ویژگی‌های آنها که تعریف این مفاهیم را روشن می‌کند، عبارتند از: عدم دلالت بر ماهیت: این مفاهیم بر حدود وجودی اشیا دلالت نمی‌کنند.

دلالت بر احوال وجود: آنها بیانگر وجود و ابعاد آن، عدم و اوصاف آن هستند. مفاهیمی چون «علت»، «معلول»، «وجوب»، «امکان» و «امتناع» نمونه‌های بارز این مفاهیم‌اند.

ماه‌ازای مستقل ندارند: محکی و مصداق خارجی آنها یک ماهیت مستقل نیست. برای مثال، در خارج «علیت» به‌عنوان یک ماهیت جداگانه وجود ندارد.

صفتی برای موجودات خارجی هستند: برخلاف معقولات ثانیه منطقی (مانند «کلی» و «جزئی» که تنها صفت مفاهیم ذهنی هستند)، معقولات ثانیه فلسفی، صفتی برای خود موجودات عینی و خارجی به‌شمار می‌روند، مثل علت و معلول که صفتی برای آتش و حرارت می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ج ۲، ص ۳۰).

علامه مصباح یزدی به دقت اشاره می‌کند که عنوان «ثانیه» برای این مفاهیم برخلاف مفاهیم منطقی چندان دقیق نیست؛ چراکه این مفاهیم در یک سلسله‌مراتب طولی پس از مفاهیم اولی قرار نمی‌گیرند. از این رو ایشان ترجیح می‌دهد از عنوان «مفاهیم فلسفی» برای این دسته استفاده کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۵۳).

۱-۵. قلمرو فلسفه اخلاق از نگاه علامه مصباح یزدی

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است موضع علامه مصباح یزدی درباره چستی «فلسفه اخلاق» روشن شود. ایشان با بررسی دیدگاه‌های مختلف، سه رویکرد اصلی را برمی‌شمارد:

۱. رویکرد جامع: فلسفه اخلاق شامل سه حوزه «توصیفی»، «هنجاری» و «فرااخلاق» می‌شود.

۲. رویکرد محدود: فلسفه اخلاق تنها شامل «هنجاری» و «فرااخلاق» است و «توصیفی» را خارج از حیطه خود می‌داند.

۳. رویکرد فرااخلاق‌محور: فلسفه اخلاق منحصرأ به «فرااخلاق»، یعنی تحلیل مفاهیم، روش‌ها و مبانی معرفت‌شناختی اخلاق می‌پردازد.

علامه مصباح یزدی دیدگاه سوم را می‌پذیرد. به‌زعم ایشان،

وظیفه اصلی فلسفه اخلاق، بررسی مبادی تصوری و تصدیقی گزاره‌های اخلاقی است که در قلمرو فرااخلاق جای می‌گیرد. مسائل هنجاری و توصیفی خارج از این حیطه هستند. بنابراین، تمرکز این مقاله بر نقش معقولات ثانیه فلسفی در فرااخلاق به‌معنای مورد نظر علامه مصباح یزدی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۳).

۲. نقش معقولات ثانیه فلسفی در تبیین مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی

سرردگی و مشکلات موجود در فلسفه اخلاق غربی، ریشه‌های متعددی دارد. بخشی از این ابهامات از آنجا ناشی می‌شود که برخی از فلاسفه اخلاق غربی، در تحلیل مفاهیم اخلاقی، راه‌های انحرافی پیموده‌اند. توضیح آنکه، تحلیل مفاهیم اخلاقی، نخستین و اساسی‌ترین گام برای ورود به بحث اخباری یا انشایی بودن جملات اخلاقی است. بنابراین، اتخاذ موضع درست در این مرحله، راه ارائه نظریه‌ای استوار و قابل دفاع درباره ماهیت این جملات را هموار می‌سازد. از این رو برای واکاوی درست مسائل فلسفه اخلاق، لازم است پیش از هر چیز به چگونگی شکل‌گیری مفاهیم اخلاقی پردازیم.

با تحلیل صحیح این مفاهیم، بسیاری از مکاتب اخلاقی به طور خودبه‌خود ابطال می‌شوند. برای مثال، اگر مفاهیم اخلاقی را از سنخ «معقولات ثانیه فلسفی» بدانیم و ارزش‌های اخلاقی را مبتنی بر واقعیات عینی و قلمداد کنیم، درواقع به «واقع‌گرایی اخلاقی» معتقد شده‌ایم. با پذیرش این اصل، نظریات غیرواقع‌گرا - ازجمله آن دسته نظریاتی که درک این مفاهیم را نتیجه امر و نهی یک امر (خدا، فرد، جامعه یا هر منبع دیگری) می‌دانند، یا نظریاتی که تحقق آنها را تنها از عقل عملی می‌دانند و آن را بی‌ارتباط با عقل نظری قلمداد می‌کنند - خودبه‌خود باطل می‌شوند.

علامه مصباح یزدی به صراحت بیان می‌دارد که مفاهیم به‌کاررفته در گزاره‌های اخلاقی، از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند، چه آنکه این مفاهیم در جایگاه موضوع باشند و چه در جایگاه محمول، و چه مفاهیم ارزشی همانند خوب و بد و چه مفاهیم لزومی مثل باید و نباید. نکته مهم در این زمینه این است که مفاهیمی که در محمول گزاره‌های اخلاقی واقع می‌شوند، بیانگر رابطه فعل اختیاری با نتایج حاصل از آن هستند. بر اساس این مطلب به این نتیجه می‌رسند گزاره‌های اخلاقی حتی گزاره‌های

اخلاقی و به‌طور خاص نظام اخلاقی اسلام است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۷-۱۰۷).

۳. نقش در حل مسئله «استنتاج باید از هست»

یکی از معروف‌ترین و تأثیرگذارترین چالش‌های فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق و به‌طور کلی علوم انسانی مسئله «استنتاج باید از هست» است که توسط دیوید هیوم مطرح شد. به‌طور خلاصه، هیوم استدلال می‌کند که در یک استدلال منطقی، نمی‌توان در نتیجه، عبارتی به کار برد که در مقدمات وجود نداشته باشد. بنابراین، از مجموعه‌ای از گزاره‌های توصیفی (که با «is» بیان می‌شوند) هرگز نمی‌توان به گزاره‌ای تجویزی یا ارزشی (که با «ought» بیان می‌شود) رسید.

خود هیوم شبهه را این‌طور بیان می‌کند: «با هر نظام اخلاقی که تاکنون مواجه شده‌ام، همواره دیده‌ام که مؤلف تا چندی به روش معمولی استدلال می‌کنند و اول خدایی را اثبات می‌کند و یا درباره امور انسانی ملاحظات صورت می‌دهد، ولی ناگهان با شگفتی به‌جای ترکیب معمول گزاره‌هایی با «است» و «نیست»، با گزاره‌های مواجه می‌شوم که همگی به «باید و نباید» مربوط‌اند (مصباح، ۱۴۰۰، ص ۵۹، به نقل از هیوم، ۱۹۸۴، ص ۵۲۱).

علامه مصباح یزدی با تکیه بر تحلیل خود از «باید اخلاقی» به‌عنوان یک معقول ثانی فلسفی، پاسخی بدیع و قاطع به این شبهه ارائه می‌دهد. به اعتقاد ایشان، «باید» اخلاقی بیانگر ضرورت بالقیاس بین یک فعل و نتیجه مطلوب آن است، یعنی وجوب انجام یک فعل، ناشی از وجوب حصول نتیجه آن است. این رابطه، در قالب یک قضیه شرطیه بیان می‌شود: «اگر نتیجه الف (که یک مصلحت است) مطلوب باشد، پس فعل ب (که علت تامه یا جزء علت تامه تحقق الف است) نیز مطلوب و واجب است».

در این تحلیل، «باید»ی که در نتیجه یک استدلال ظاهر می‌شود، درواقع همان «ضرورت بالقیاس» است که به صورت پنهان در مقدمه (در قالب یک رابطه علی) بوده است. برای توضیح بیشتر به این مثال توجه کنید:

مقدمه ۱ (هست): «ترکیب سدیم و کلر با نسبت معین (علت

تامه)، موجب تولید نمک (معلول) می‌شود.»

مقدمه ۲ (هست): «نمک تولید شده است.»

حاوی باید و نباید و مفاهیم لزومی نیز از سنخ قضایای خبری هستند که حکایتگر رابطه واقعی بین افعال اختیاری انسان و نتایج و لوازم وجودی آن افعال می‌باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵).

این دیدگاه چندین پیامد مهم دارد:

عنیت: از آنجاکه این مفاهیم و گزاره‌ها به واقعیت عینی اشاره دارند، ارزش اخلاقی امور ذهنی، احساسی یا قراردادی صرف نیست. این نگاه، پایه‌ای متقن برای واقع‌گرایی اخلاقی فراهم می‌آورد.

واقع‌نمایی: اگر گزاره‌های اخلاقی خبری هستند، پس می‌توانند صادق یا کاذب باشند. صدق آنها به مطابقت با واقعیت خارجی، یعنی همان روابط علی بستگی دارد. مثلاً گزاره «عدالت خوب است» اگر مطابق با این واقعیت باشد که عدالت دارای نتایج و لوازم وجودی مطلوبی است، صادق خواهد بود.

یک اشکال به این دیدگاه که همه مفاهیم اخلاقی را از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می‌داند قابل طرح است و آن اینکه ما می‌توانیم یک امر ماهوی و حقیقی (مانند یک فعل خاص) را موضوع حکم اخلاقی قرار دهیم مثلاً وقتی می‌گوییم «این عمل نشستن، ظلم بود»، «نشستن» که یک امر حقیقی و خارجی است متعلق حسن و قبح قرار گرفته است. لذا این‌طور نیست که همه مفاهیم به کار رفته در گزاره‌های اخلاقی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی باشند. علامه مصباح یزدی با دقتی ظریف پاسخ می‌دهد که حتی در این موارد نیز، آن امر حقیقی تنها به اعتبار اینکه مصداق یک عنوان انتزاعی (مفهوم فلسفی) است، مشمول حکم اخلاقی می‌شود. در مثال فوق، «نشستن» ذاتاً قبیح نیست، بلکه از آن جهت که مصداق مفهوم «غصب حق دیگری» است که خود یک مفهوم فلسفی و انتزاعی است متعلق حکم اخلاقی قرار گرفته است. بنابراین، حکم اخلاقی همیشه بالذات به عناوین انتزاعی (معقولات ثانیه فلسفی) تعلق می‌گیرد و نسبت آن به امور حقیقی، بالعرض است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۳-۱۴).

به‌طور خلاصه فلسفی دانستن مفاهیم اخلاقی، هسته مرکزی نظام اخلاقی علامه مصباح یزدی را تشکیل می‌دهد. ایشان پس از بررسی و نقد تمامی دیدگاه‌های رقیب، تنها نظریه «معقول ثانی فلسفی بودن» را نظریه‌ای قابل قبول و دفاع‌پذیر می‌دانند و در کتاب نقد و بررسی مکاتب اخلاقی تصریح می‌کنند که انتزاعی بودن مفاهیم اخلاقی، اولین و اساسی‌ترین شرط برای پذیرش هر نظام

نتیجه (باید): «پس باید سدیم و کلر ترکیب شده باشند.»

این «باید» بیانگر یک ضرورت علی است، نه یک امر اعتباری صرف. این «باید» درواقع از همان رابطه علی موجود در مقدمه اول استنتاج شده است. بنابراین، استنتاج «باید» از «هست» در مواردی که رابطه علی تامه برقرار باشد، نه تنها مغالطه نیست، بلکه کاملاً منطقی و معتبر است. مشکل وقتی پیش می‌آید که علت ناقصه را جایگزین علت تامه کنیم. برای مثال، اگر کسی استدلال کند که «تفاوت رنگ پوست (یک هست) وجود دارد، پس باید حقوق متفاوتی (یک باید) وجود داشته باشد»، مرتکب مغالطه شده است؛ زیرا رنگ پوست، علت تامه برای تفاوت حقوق نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳-۲۰۷).

این تحلیل، گذشته از پاسخ به هیوم، بر این اصل تأکید می‌کند که علوم انسانی ارزشی، بدون اتکا به شناخت عینی، ناقص و بی‌منا خواهد بود؛ بنابراین، ارزش‌ها همواره بر زمینه‌ای از واقعیت‌ها سوار می‌شوند. این دقیقاً همان چیزی است که برای بنیان‌گذاری علوم انسانی اسلامی ضروری است.

۴. نقش در نقد مکاتب غیرواقع‌گرای اخلاقی

دیدگاه معقول‌ثانی فلسفی بودن مفاهیم اخلاقی، سلاح قدرتمندی برای نقد مکاتب غیرواقع‌گرا در اخلاق فراهم می‌آورد. همان‌طور که در بخش نقش معقولات ثانیه فلسفی در تبیین مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی بیان شد ریشه بسیاری از این مکاتب، تحلیلی نادرست از ماهیت مفاهیم اخلاقی است. در ادامه به چند نمونه مهم اشاره می‌شود.

۴-۱. نقد احساس‌گرایی

احساس‌گرایی مانند آیر، و یا اوگدن و ریچاردز (در کتاب معنای معنا)، مدعی هستند که مفاهیمی مانند «خوب» هیچ محتوایی ندارند و صرفاً بیانگر احساسات و عواطف گوینده هستند. آنان استدلال می‌کنند که اگر «خوب» یک مفهوم واقع‌نما بود، می‌بایست مانند مفهوم «قرمز» یک مابه‌ازای حسی و مستقل در خارج داشته باشد. از آنجاکه چنین نیست، پس «خوب» فقط یک «نماد احساسی» است (وارنوک، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

به باور علامه مصباح یزدی، این استدلال مبتنی بر یک خلط مبنایی است: خلط بین معقولات اولی (ماهوی) و معقولات ثانیه

فلسفی. منتقدان احساس‌گرا، ویژگی‌های مفاهیم ماهوی (مانند داشتن مابازاء مستقل و حسی) را به تمامی مفاهیم ازجمله مفاهیم فلسفی تعمیم می‌دهند و چون مفاهیم اخلاقی آن ویژگی را ندارند، نتیجه می‌گیرند که باید احساسی باشند. این در حالی است که مفاهیم فلسفی از علوم حضوری انتزاع می‌شوند و مابازاء مستقل و مصداق حسی ندارند، و این به معنای غیرواقع‌نما بودن آنها نیست. آنان به رابطه‌ای واقعی در جهان خارجی اشاره دارند. مفهوم «خوب» نیز به همین ترتیب، به یک کیفیت واقعی یعنی دارا بودن نتایج و لوازم مطلوب اشاره دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹؛ وارنوک، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

یکی دیگر از عواملی که احساس‌گرایان را به این وادی کشانده، این است که غیر از امور حسی را قبول ندارند لذا مفاهیم غیر حسی مانند مفاهیم اخلاقی را انکار کرده‌اند. علامه مصباح در نقد این بخش از دیدگاه ایشان به معقولات ثانیه فلسفی تکیه کرده‌اند و مهم‌ترین اشکالی که پوزیتیویست‌ها در آن گرفتار می‌شوند را معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند که در ریاضیات استفاده می‌شود، یعنی همان مفاهیمی که به نظر ایشان فاقد معناست. از سوی دیگر بی‌معنا دانستن قضایای ریاضی یا غیرعلمی شمردن آنها، چنان رسواکننده است که هیچ اندیشمندی جرئت به زبان آوردن آن را نمی‌کند. از این‌رو گروهی از پوزیتیویست‌های جدید ناچار شده‌اند که نوعی شناخت ذهنی را برای مفاهیم منطقی بپذیرند و کوشیده‌اند که مفاهیم ریاضی را هم به آنها ملحق سازند. این یکی از نمونه‌های خلط بین مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی است و برای ابطال آن همین بس که مفاهیم ریاضی قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است، در حالی که ویژگی مفاهیم منطقی این است که جز بر مفاهیم ذهنی دیگر قابل انطباق نیستند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵)

۴-۲. نقد جامعه‌گرایی

امیل دورکیم، از جامعه‌شناسان کلاسیک، منشأ همه مفاهیم و احکام اخلاقی را «جامعه» و خواست جمعی می‌داند. به زعم او، خوب و بد توسط جامعه تعریف می‌شود و توجیه می‌گردد (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۶۸ به نقل از دورکیم، ۱۳۶۹، ص ۹۲-۹۳).

علامه مصباح یزدی برای نقد این دیدگاه، به سراغ تحلیل مفهوم «جامعه» می‌رود. ایشان استدلال می‌کنند که «جامعه» خود

مطلق‌گرایی کانت تعبیر می‌شود. به‌عنوان مثال دروغ گفتن در همه زمان‌ها و مکان‌ها بد است و راست‌گویی در هر صورت خوب است. ۴. برخی از احکام اخلاقی از بدیهیات عقل عملی و مستقل از تجربه هستند (Copleston, 1994, p.308-349).

بررسی

۱. بطلان پیشینی دانستن احکام عقل عملی

یکی از نقدهایی که علامه مصباح یزدی در مورد این نظریه مطرح می‌کند این است که مفاهیم اخلاقی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند و از تحلیل و مقایسه امور خارجی به دست می‌آید، نه اینکه صرفاً از راه مفاهیم عقل عملی به دست بیاید. برای نمونه، ما زمانی می‌توانیم بدانیم که این حکم که «ارث مرد دو برابر ارث زن است» حکمی عادلانه یا ظالمانه است که هریک از زن و مرد را بشناسیم، واقعیات خارجی هریک از این دو را بدانیم. تفاوت زن و مرد را با یکدیگر بشناسیم، نقش اجتماعی هر کدام از آنان را بدانیم و با یکدیگر بسنجیم. بنابراین، مفاهیم عقل عملی مبتنی است بر شناخت‌های نظری. تا حقایق عینی را نشناسیم نمی‌توانیم مفهومی برای قضایای عقل عملی به دست آوریم.

۲. بطلان مطلق‌گرایی کانتی

در نقد مطلق‌گرایی کانتی نیز می‌توان از معقول ثانی فلسفی بودن مفاهیم اخلاقی استفاده کرد. توضیح آنکه همان‌طور که بیان شد کانت معتقد است احکام اخلاقی همواره و برای همگان ثابت و بدون استثنا هستند. به‌عنوان مثال، حتی اگر راست‌گویی به کشته شدن هزاران انسان بی‌گناه بینجامد، باز هم عملی نیک شمرده می‌شود و ما موظفیم از آن تخطی نکنیم. اما آشکار است که چنین حکمی با عقل و فطرت انسانی در تضاد است. خود کانت ادعا می‌کرد که احکام عقل عملی، بدیهی و برای همه انسان‌ها قابل درک هستند، درحالی‌که می‌دانیم همین انسان‌ها، راست‌گویی را در مواردی که به قتل بی‌گناهان می‌انجامد، زشت می‌شمارند. راز این مسئله در آن است که خوبی راست‌گویی، مستقل از احکام نظری و تجربی نیست. به عبارت دیگر، وظیفه‌گرایی کانتی به پذیرش حکمی نامعقول و خلاف فطرت انسانی منجر شده است.

حل مسئله در گرو تبیین دقیق مفاهیم به کاررفته در گزاره‌های

یک مفهوم فلسفی و انتزاعی است، نه یک وجود مستقل و دارای شخصیت. جامعه چیزی جز مجموعه‌ای از افراد و روابط بین آنها نیست. بنابراین نمی‌تواند به‌عنوان منشأ مستقل ارزش‌های اخلاقی عمل کند. این جامعه و خواست آن است که باید در پرتو ارزش‌های واقعی که ریشه در حقیقت وجود دارند ارزیابی شود، نه بعکس. پذیرش جامعه به‌عنوان منشأ ارزش، منجر به نسبیت‌گرایی مطلق و توجیه هرگونه حکم اخلاقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۷).

۳-۴. نقد نسبیت‌گرایی

بسیاری از مکاتب غیرواقع‌گرا اعم از احساس‌گرایی و جامعه‌گرایی در نهایت به نوعی نسبیت‌گرایی اخلاقی ختم می‌شوند. اگر خوب و بد تابع احساس فرد یا خواست جامعه باشد، و از آنجا که احساسات و خواست‌ها متفاوت و متغیرند، پس هیچ اصل ثابت و جهان‌شمولی در اخلاق وجود نخواهد داشت.

دیدگاه علامه مصباح یزدی مستقیماً این نسبیت‌گرایی را رد می‌کند. اگر مفاهیم اخلاقی، معقول ثانی فلسفی و ناظر به روابط واقعی و عینی بین افعال و نتایج آنها باشند، آنگاه عینیت و ثبات خود را حفظ می‌کنند. برای مثال، «ظلم» که به معنای «قرار دادن شیء در غیر جایگاه مناسب وجودی خود» است. همواره و در همه شرایط قبیح است؛ چراکه همواره منجر به نتایج زیانبار می‌شود. این قبح، وابسته به احساسات شخصی یا قراردادهای اجتماعی نیست. بنابراین، پذیرش نظریه معقولات ثانیه فلسفی، به‌طور خودکار به معنای رد نسبیت‌گرایی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۵).

۵. نقدی بر فلسفه اخلاق کانت با توجه به معقولات ثانیه فلسفی

کانت، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان اخلاق غرب، نظام اخلاقی خود را بر پایه «وظیفه» و «فرمان مطلق» بنا نهاد. خلاصه دیدگاه او را می‌توان در چند محور بیان کرد:

۱. اساس اخلاق، «اراده نیک» و انجام عمل از روی احساس تکلیف است.

۲. معیار اخلاقی بودن یک عمل، انگیزه انجام وظیفه است، نه نتایج آن.

۳. قوانین اخلاقی، پیشینی، عقلانی و جهان‌شمول هستند که به

فقط یک انسان و همه موجودات دیگر را نادیده بگیریم، در آن صورت وظیفه‌ای معنا نخواهد داشت. نمی‌توان گفت که آن انسان در برابر دیگری مسئولیت یا تکلیفی دارد؛ چراکه فرض بر این است که دیگری وجود ندارد. از این رو برای آنکه وظیفه معنادار شود، یا باید خدا را فرض کنیم و بگوییم انسان در برابر او مسئول است و باید خواست و دستورهایش را اطاعت کند، یا دست‌کم انسان دیگری را در نظر بگیریم و بگوییم که این انسان باید خواست آن دیگری را محترم بشمارد و رعایت کند؛ یعنی در برابر او وظایفی بر عهده دارد.

بنابراین، مفهوم وظیفه بدون در نظر گرفتن واقعیات بیرونی و تجربی پدید نمی‌آید. به بیان دیگر، وظیفه از جمله معقولات ثانیه فلسفی است؛ هرچند مصداق خارجی مستقلی ندارد، اما منشأ انتزاع آن در جهان خارج قرار دارد.

اما درباره تصدیق این مفهوم، آیا عقل انسان، مستقل از واقعیات خارجی، حکم می‌کند که «باید به وظیفه عمل کرد؟»، آیا این حکم، بدیهی و از بدیهیات عقل عملی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی است. تا زمانی که من ندانم خدایی وجود دارد، هرگز احساس مسئولیت و تکلیف نخواهم کرد. یا دست‌کم، تا وقتی انسان‌های دیگری نباشند که من از ایشان بهره‌ای برده باشم، در برابر آنان احساس وظیفه نخواهم داشت. مسئولیت و تکلیف، معقول ثانی فلسفی هستند که تنها در نسبت با موجودی دیگر معنا می‌یابد. بنابراین، تصدیق آن منوط به شناخت آن موجود و درک و پذیرش رابطه او با من است. به هر ترتیب، باور به اینکه انسان دارای وظایف و تکالیفی است، متوقف بر وجود حقایقی است که باید به‌عنوان واقعیت‌های موجود درک شوند. از اینجا نیز می‌توان ارتباط عمیق و ناگسستنی میان مفاهیم نظری و عملی، یا به تعبیری دیگر، پیوند میان جهان‌بینی و ایدئولوژی را دریافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۱-۲۹۷).

این نقد، نمونه‌ای بارز از اینکه چگونه معقولات ثانیه فلسفی می‌تواند برای نقد حتی پیچیده‌ترین نظام‌های اخلاقی غربی به کار رود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به تفصیل به تبیین نقش محوری معقولات ثانیه فلسفی در فلسفه اخلاق از منظر علامه مصباح یزدی پرداخت. همان‌طور که روشن شد، این نظریه تنها یک بحث انتزاعی در فلسفه اسلامی نیست، بلکه ابزاری برای حل مسائل بنیادین فلسفه اخلاق، نقد مکاتب

اخلاقی است. در بخش نقش معقولات ثانیه فلسفی در تبیین مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی بیان داشتیم که مفاهیم اخلاقی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی و بیانگر رابطه فعل اختیاری با نتایج حاصل آن هستند و بدون در نظر گرفتن نتایج نمی‌توان باید و نباید یا خوبی یا بدی را به فعلی نسبت داد. به‌عنوان مثال حسن راست‌گویی و سایر افعال اختیاری انسان را نمی‌توان بدون توجه به نتیجه و غایت آنها درک کرد. راست‌گویی زمانی خوب است که مصالح واقعی فرد و جامعه را تأمین کند و دروغ زمانی ناپسند است که به فساد واقعی بینجامد و انسان را از رسیدن به کمال نهایی خود بازدارد. بنابراین، برای تشخیص احکام اخلاقی افعال اختیاری، باید مصالح و مفاسد واقعی آنها را شناخت. تا زمانی که رابطه فعل اختیاری با غایت آن سنجیده نشود، نمی‌توان در مورد خوبی یا بدی آن قضاوت کرد.

۳. رابطه تکلیف و واقعیت

کانت بر این باور بود که یکی از شروط ضروری برای عمل اخلاقی، مطابقت با تکلیف و وظیفه است. اما پرسش اینجاست که وظیفه چیست، از کجا سرچشمه می‌گیرد و چگونه می‌توان آن را تشخیص داد؟ پاسخ کانت به این پرسش‌ها آن است که این مفاهیم، از بدیهیات عقل عملی به‌شمار می‌روند؛ هم از حیث تصور بدیهی هستند و هم از نظر تصدیق به لزوم پیروی از وظیفه بدیهی هستند. به عبارت دیگر، این حکم که «باید مطابق با وظیفه عمل کرد»، بدیهی تلقی می‌شود، اما با تأمل بیشتر روشن می‌شود که این قضیه درواقع یک توتولوژی یا این‌همانی است؛ چراکه «وظیفه» به معنای «آنچه باید انجام شود» است و اگر آن را موضوع حکم قرار دهیم، محمول نیز چیزی جز همان معنا نخواهد بود. درواقع، این گزاره به این نتیجه می‌رسد که «آنچه باید انجام شود، باید انجام شود»؛ چنین قضیه‌ای توتولوژیک است و هیچ معرفت تازه‌ای به ما نمی‌بخشد. از این حکم هرگز نمی‌توان دریافت که وظیفه چیست و منشأ آن کجاست.

حقیقت این است که تا زمانی که رابطه دو موجود را در نظر نگیریم و آن دو را با هم مقایسه نکنیم و مشاهده نکنیم که در عمل، هریک برای دیگری محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند، به‌طوری‌که هیچ‌یک مجاز نیست خودسرانه عمل کند و باید طرف مقابل را در رفتارشان لحاظ نماید، نمی‌توان مفهوم وظیفه را انتزاع کرد. بنابراین، اگر فرض کنیم در جهان تنها یک موجود وجود دارد، برای مثال،

منابع

- دورکیم، امیل (۱۳۶۹). درباره تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: کتابسرای بابل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۱). *ایدئولوژی تطبیقی*. قم: در راه حق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ الف). *دروس فلسفه اخلاق*. چ نهم. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ ب). *تعلیق علی نهایه الحکمة*. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *فلسفه اخلاق*. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ الف). *آموزش فلسفه*. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ب). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *شرح جلد اول اسفار اربعه*. تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی و مهدی عبداللهی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی (۱۴۰۰). *فلسفه اخلاق*. چ دهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وارنوک، مری (۱۳۹۲). *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*. ترجمه ابوالقاسم فنائی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Copleston, F. (1994). *A history of philosophy: From the French Enlightenment to Kant* (6th ed). Image Books.
- Hume, David (1984). *A Treatise of Human Nature*. Edited by Ernest C. Mossner. New York: Penguin Books.

رقیب، و نظام‌مندسازی اخلاق اسلامی فراهم می‌آورد.

یافته‌های اصلی این تحقیق را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: تبیین ماهیت مفاهیم اخلاقی: مفاهیم اخلاقی، معقولات ثانیه فلسفی هستند که از واقع عینی یعنی روابط علی و غایی بین افعال و نتایج آنها انتزاع می‌شوند. این مفاهیم، اعتباری محض، احساسی یا قراردادی نیستند.

اخباری و واقع‌نما بودن گزاره‌های اخلاقی: از آنجاکه این مفاهیم به واقعیت اشاره دارند، گزاره‌های اخلاقی خبری هستند و می‌توانند صادق یا کاذب باشند. این مبنای محکمی برای واقع‌گرایی اخلاقی است. حل مسئله استنتاج باید از هست: «باید» اخلاقی، بیانگر «ضرورت بالقیاس» بین فعل و نتیجه آن است. استنتاج باید از هست در مواردی که رابطه علی تامه برقرار باشد، کاملاً منطقی و معتبر است و شبهه هیوم مرتفع می‌شود.

نقد مکاتب غیرواقع‌گرا: بسیاری از مکاتب اخلاقی مانند احساس‌گرایی، جامعه‌گرایی بر تحلیل نادرستی از چیستی مفاهیم اخلاقی استوار شده‌اند. این مکاتب با نشان دادن خلط بین معقولات اولی و ثانیه فلسفی، قابل نقد و ابطال هستند.

نقد فلسفه اخلاق کانت: غفلت کانت از تحلیل مفاهیم فلسفی همچنین مسئولیت و وظیفه و تلاش برای تبدیل آن به یک مفهوم پیشینی، باعث شده است نظام اخلاقی او به امری فاقد پیوند با واقعیت‌های عینی تبدیل شود.

طرح معقولات ثانیه فلسفی بودن مفاهیم اخلاقی و توجه به گونه‌شناسی مفاهیم به کاررفته در فلسفه اخلاق، که توسط علامه مصباح یزدی بسط داده شده است، را می‌توان یکی از غنی‌ترین و کارآمدترین کمک‌های فلسفه اسلامی معاصر به حوزه فلسفه اخلاق دانست. این نظریه، همچنین توانایی تبیین مسائل پیچیده را دارد، بلکه سازگاری درونی قابل‌توجهی نیز دارد. التزام به این نظریه، تفلسف ما را به سمت دفاع از عینیت اخلاق، و امکان گفت‌وگوی طرفینی با دیگر سنت‌های فلسفی سوق می‌دهد. به جرئت می‌توان گفت که هرگونه پژوهش جدی در حوزه فلسفه اخلاق اسلامی، به حق نیاز دارد به مطرح شدن این مفاهیم و از آن به‌عنوان یک چارچوب نظری مستحکم بهره برد. به نظر می‌رسد که استعدادهای این نظریه هنوز به طور کامل کشف نشده است و زمینه برای بسط و کاربرد آن در حوزه‌های جدید هنوز گسترده است.

A Comparative Study of Aristotle's Criterion Theory of Moral Value with Allamah Misbah Yazdi's Theory of Divine Nearness

 **Morteza Bakhshi Golsfidi**  / Assistant Professor, Department of Ethics, Imam Khomeini Education and Research Institute
m.bakhshi@iki.ac.ir

Mojtaba Misbah / Associate Professor, Department of Philosophy, Department of Ethics, Imam Khomeini Education and Research Institute
m-mesbah@iki.ac.ir

Received: 2025/08/02 - **Accepted:** 2025/11/29

Abstract

Aristotle's theory of moderation, as one of the most famous criteria of value, has been favored by many philosophers, especially Muslim scholars. The question is whether this theory has presented a standard free from weaknesses? How does it compare to the theory of divine nearness? Does the theory of divine nearness have any advantages compared to the theory of moderation? Using a descriptive-analytical method and a library method, this paper has answered the questions. Aristotle's theory of moderation seems to be a good standard in terms of its supernatural realism, emphasis on virtue, and its having narrative support. However, it has serious weaknesses in aspects such as determining the ultimate goal, the difficulty of identifying the internal criterion, insufficient evidence to prove the theory of moderation, the difficulties in relying on the moral agent, and the difficulty of identifying the middle ground. Meanwhile, the theory of divine nearness, as a suitable alternative, has been proven in a logical and unmistakable manner, and while it has all the advantages of Aristotle's theory, it is also free from its weaknesses.

Keywords: moderation, divine proximity, Aristotle, moral value, the formal fallacy, Allameh Misbah Yazdi.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی مقایسه‌ای نظریه معیار ارسطو در ارزش اخلاقی با نظریه قرب الهی علامه مصباح یزدی*

m.bakhshi@iki.ac.ir

m-mesbah@iki.ac.ir

کمر مرئوسی بخش فلسفیدی  / استادیار گروه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱

چکیده

نظریه اعتدال ارسطو به‌عنوان یکی از مشهورترین معیارهای ارزش، مورد رغبت بسیاری از فلاسفه، به‌ویژه علمای مسلمان قرار گرفته است. سؤال این است که آیا این نظریه، معیاری عاری از نقاط ضعف ارائه داده است؟ نسبت آن با نظریه قرب الهی چگونه است؟ آیا نظریه قرب الهی در مقایسه با نظریه اعتدال امتیازاتی دارد؟ در این مقاله گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای بوده و با روش توصیفی - تحلیلی به سؤالات پاسخ داده می‌شود. نظریه اعتدال ارسطو از جهت واقع‌گرایی ماوراءالطبیعی بودن و تأکید بر فضیلت داشتن و دارای مؤیدات نقلی بودن، معیار خوبی به نظر می‌رسد، ولی از جهاتی مانند تعیین غایت نهایی، دشواری تشخیص معیار درونی، دلیل ناکافی بر اثبات نظریه اعتدال، اشکال دور در تمسک به فاعل اخلاقی و مشکل تشخیص حد وسط ضعف جدی دارد. درحالی‌که نظریه قرب الهی به‌عنوان جایگزین مناسب آن، طبق یک سیر منطقی و عاری از هر اشکالی اثبات شده و ضمن داشتن تمام محسنات نظریه ارسطو، از نقاط ضعف آن نیز مبرا است.

کلیدواژه‌ها: اعتدال، قرب الهی، ارسطو، ارزش اخلاقی، حد وسط، علامه مصباح یزدی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

کتاب نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی (اترک، ۱۳۹۵)؛ در این کتاب به بررسی نظریه اعتدال ارسطو و تفاوت آن با اعتدال در اسلام پرداخته شده است، ولی به برخی از نکات مطرح در این مقاله اشاره‌ای نشده و راهکار برون‌رفت از آن هم توجه نشده است.

مقاله «تحلیل و بررسی معیار ارزش در اخلاق ارسطو» (محیطی اردکان و احمدی، ۱۳۹۸)؛ در این مقاله به معیار ثبوتی و اثباتی نظریه ارزش ارسطو پرداخته شده و اشکالات ناظر به این دو بخش بیان گردیده است. از این‌رو فقط به برخی از مطالب تحقیق حاضر نگاه اجمالی داشته است و به راه‌حل ناظر به این اشکالات توجهی نشده است.

مقاله «گستره قاعده اعتدال در نظام فکری ارسطو» (محمدزاده، ۱۳۹۴)؛ در این مقاله حداکثر تلاش شده که به حد و حدود کارایی نظریه اعتدال ارسطو اشاره و به برخی از نقدهای ناظر به نظریه اعتدال پاسخ داده شود.

مقاله «ارزیابی مقایسه‌ای نظریه اعتدال ارسطویی و نظریه اخلاقی اسلام» (عابدی و تبریزی‌زاده اصفهانی، ۱۳۹۳)؛ در این اثر تا حدودی به تبیین نظریه اعتدال و جایگاه آن در نظام ارزشی ارسطو، و همچنین به بحث قرب الهی در نظام اخلاقی اسلام اشاراتی شده، ولی نتوانسته است که تناظر لازم میان این دو را ایجاد نماید و مقایسه جامعی بین این دو نظریه داشته باشد.

با این توضیحات به نظر می‌رسد که مقاله پیش‌رو نسبت به همه آثار پیرامون نظریه ارزش اخلاقی ارسطو متفاوت بوده و نوآوری لازم را دارد.

۱. نظریه اعتدال ارسطو

نظریه اعتدال ارسطو رایج‌ترین نظریه اخلاقی در بین فیلسوفان و حکمای اسلامی بوده و از دیرباز مورد توجه قرار گرفته است. از حکمای متقدم همچون فارابی و مسکویه گرفته تا فیلسوفان متأخری مانند ملامحسن فیض کاشانی و ملامهدی نراقی، جملگی از نظریه ارسطو در آثار علمی خود گفت‌وگو کرده و آن را نظریه مورد قبول خود قرار داده‌اند. برای نمونه فارابی قاعده اعتدال ارسطو را این‌گونه بیان می‌کند: «فضایل این‌گونه هستند که آنها هیئات نفسانی و ملکاتی هستند که حد وسط دو طرف که ردیله می‌باشد قرار دارد. یک طرف زیادی و طرف دیگر نقصان دارد» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۶). ابن مسکویه هم، همه فضایل را حد وسط بین ردایل

مکاتب اخلاقی طبق جهان‌بینی‌شان معیارهای ارزش مختلفی برای اخلاق بیان کرده‌اند. تفاوت‌هایی که از حیث مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی دارند معیارهای ارزش اخلاقی آنها را نیز متفاوت کرده است. مکاتب اخلاقی در یک دسته‌بندی کلی، با توجه به «تعیین معیار ارزش اخلاقی» به مکاتب واقع‌گرا و مکاتب غیرواقع‌گرا تقسیم می‌شوند. اگر در مکتبی، ارزش و لزوم اخلاقی برآمده از واقعیت عینی باشد، به واقع‌گرا مشهور بوده و معتقدند که معیار ارزش اخلاقی وابسته به سلیقه فرد یا خواست جمعی نخواهد بود، اما مکاتب غیرواقع‌گرا، به رابطه منطقی میان ارزش و واقعیت عینی قائل نیستند. بنابراین معیار ارزش اخلاقی را به امور غیرواقعی مانند سلیقه فرد یا توافق جمعی وابسته می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۰-۳۱).

در برخی از مکاتب واقع‌گرا صرفاً به واقعیت‌های طبیعی توجه کرده‌اند و از ماوراءالطبیعه غافل بوده‌اند؛ مانند لذت‌گرایان مادی که خوب بودن را مساوی لذت‌بخش بودن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۷). در مقابل، واقع‌گرایان مابعدالطبیعی، معیار ارزش اخلاقی را برگرفته امور واقعی غیرمادی قلمداد می‌کنند. در میان نظریه‌هایی که واقع‌گرای مابعدالطبیعی هستند می‌توان نظریه اخلاقی ارسطو و نظریه قرب الهی را نام برد. علمای اسلام از گذشته تا حال از میان نظریه‌های مختلف، نسبت به نظریه اخلاقی ارسطو رغبت بیشتری نشان داده‌اند و در آثار خود به تجزیه و تحلیل و کاربرد نظریه ارسطو پرداخته‌اند.

این مقاله درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای، نظریه اعتدال ارسطو و همچنین نظریه قرب الهی را با دقت بررسی نماید تا مشخص گردد که نظریه ارسطو چه ویژگی‌هایی دارد که سبب استقبال گسترده علمای اسلام شده است؟ چه مؤیداتی از این نظریه در منابع اسلامی مشاهده می‌شود؟ کاستی‌ها و نقاط ضعف این نظریه چیست؟ در صورت وجود کاستی‌ها، چه نظریه‌ای برای جایگزینی آن پیشنهاد می‌گردد؟ آیا نظریه قرب الهی می‌تواند جایگزین خوبی برای نظریه ارسطو باشد؟ نظریه قرب الهی چه برتری‌هایی دارد؟

در مورد بررسی دیدگاه ارسطو پیرامون ارزش اخلاقی و نظریه اعتدال، آثار متعددی را می‌توان نام برد؛ از جمله:

می‌باشند. ارسطو در جای دیگر جملاتی را بیان می‌کند که به صورت ضمنی مؤید ابزاری و وسیله بودن برخی از غایات است: «چون هدف موضوع خواست ماست و اشیایی که به‌عنوان وسیله برای هدف برمی‌گزینیم موضوع تأمل‌اند، پس اعمال مربوط به وسایل مطابق تأمل انجام می‌گیرند و آزادانه‌اند و فضایل با این اعمال مربوط به وسایل سروکار دارند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۹۵).

۱-۲. سعادت، غایت اخلاق و فضیلت راه رسیدن به آن
ارسطو بیان می‌کند که «نیک‌بختی (سعادت)، بهترین و شریف‌ترین و لذیذترین چیزهاست» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۶). درواقع خیر نهایی از دیدگاه ارسطو سعادت و نیک‌بختی است و بالاترین غایتی که برای کارهای انسان ارزشمند است سعادت خواهد بود. از سوی دیگر، «نیک‌بختی مستلزم زندگی کامل و فضیلت کامل است»؛ یعنی اگر انسان دنبال سعادت می‌گردد باید در انجام فضایل جست‌وجو نماید (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۹). به‌عبارتی «شرط نیک‌بختی و سعادت، فعالیت موافق فضیلت است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۱). ازاین‌رو می‌توان گفت که اگر کسی به سعادت برسد، درواقع به فضایل بسیاری آراسته شده است، و به‌عبارتی سعادت فضایل بسیاری را زیر چتر خود قرار می‌دهد و این نتیجه را نیز می‌توان گرفت که سعادت و نیک‌بختی نتیجه عمل به همه فضایل است (محیطی و احمدی، ۱۳۹۸). پس اگر کسی به دنبال خیر نهایی و غایت واقعی می‌گردد باید فضایل را تحصیل کند تا از این طریق به سعادت برسد.

دانسته و به کمک نظریه ارسطو فضایل و رذایل را استخراج نموده است (ابن‌مسکویه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۷). خواجه نصیرالدین طوسی نیز برای بیان فضایل و رذایل از حد وسط و قاعده اعتدال ارسطو بهره می‌گیرد (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱). همچنین فیض کاشانی قاعده اعتدال را برای تعیین فضایل و رذایل انتخاب کرده (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۹-۶۰) و ملامهدی نراقی به کمک نظریه ارسطو درصدد بیان فضایل و رذایل برآمده است (نراقی، بی‌تا، ص ۱۰۲-۱۰۳). تعدد این موارد نشان از اهتمام علمای اسلام در به‌کارگیری نظریه اعتدال ارسطو در مباحث اخلاقی می‌باشد. ازجمله عواملی که سبب رغبت و تمایل علمای اسلام به نظریه اعتدال ارسطو شده است، آیات و روایاتی هستند که تمسک به اعتدال و دوری از افراط و تفریط را بیان می‌کنند. این مؤیدات نقلی در بخش نقاط مثبت نظریه ارسطو خواهد آمد.

پس از بیان مختصری از اهمیت و جایگاه نظریه اعتدال در میان علمای اسلام، اشاره‌ای به نظریه اعتدال ارسطو خواهیم داشت. ارسطو در زمینه اخلاق آثار و کتب مختلفی دارد. اخلاق کبیر، اخلاق نیکوماخوس و اخلاق انودموسی ازجمله آثار وی در زمینه اخلاق است. به شهادت همه مورخان و ارسطو‌شناسان کتاب/اخلاق نیکوماخوس از اهمیت بیشتری برخوردار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ص ۳۱۱). ازاین‌رو در این پژوهش بیشتر از این کتاب بهره خواهیم برد. برخی ویژگی‌ها و نقاط برجسته نظریه ارسطو به شرح ذیل است:

۱-۱. اخلاق غایت‌گرایانه

دیدگاه ارسطو در اخلاق غایت‌گرایانه است. وی ابتدای کتاب/اخلاق نیکوماخوس را این‌گونه شروع می‌کند: «چنین می‌نماید که غایات هر دانش و هر فن، و همچنین هر عمل و هر انتخاب، یک خیر است. ازاین‌رو خیر غایات همه چیز نامیده شده است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳). بنابراین همه افعال ما غایاتی دارند و از آن جهت که به ما خیری می‌رسانند مطلوب ماست. البته برخی از غایات به‌خودی‌خودش برای ما مطلوب است، نه از آن جهت که وسیله‌ای برای چیز دیگر باشد که به آن خیر اعلا و بهترین گفته می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۳-۱۴). ازاین‌رو می‌توان گفت که برخی از این امور خیر (ارزشی)، ذاتی‌اند و برخی غیری. ارزش‌های غیری، نهایی محسوب نمی‌شوند، بلکه ابزار برای رسیدن به ارزش ذاتی نهایی

۱-۳. جنس فضیلت

ارسطو در/اخلاق نیکوماخوس فضیلت را نه عواطف خالی از خرد (مانند خشم، ترس، کینه، آرزو و...) و نه استعداد (توانایی‌ای که ما به واسطه آن قادریم عواطف عاری از خرد را احساس کنیم، مثلاً خشمگین شویم و یا...)، بلکه ملکه معرفتی می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۱-۶۲). ملکه یعنی چیزی که ما به کمک آن می‌توانیم در برابر عواطف عاری از خرد، رفتار درست یا نادرست کنیم. فضیلت و رذیلت عواطف نیستند؛ چراکه اولاً کسی به خاطر عواطف عاری از خرد نکوهش یا ستوده نمی‌شود. مثلاً کسی را به خاطر صرف خشمگین شدن نکوهش نمی‌کنند، بلکه شکل خاصی از خشمگین شدن را نکوهش می‌کنند. ثانیاً چون عواطف، بدون انتخاب و تصمیم به ما

افراد فضیلت‌مند از نظر ارسطو معیاری اثباتی و راهی برای تشخیص فضیلت است، نه معیاری ثبوتی. البته برخی از محققان این معیار را معیار اصلی قرار داده و قرائتی دیگر از اخلاق ارسطویی با عنوان اخلاق فضیلت‌محور ارائه داده‌اند که در برابر غایت‌گرایی است. اما به نظر می‌رسد تصریحات وی در غایت‌گرایی قابل انکار نیست و معیار فضیلت، منتهی شدن به سعادت است و از نظر وی رعایت اعتدال قوا راه ثبوتی نیل به سعادت است و مراجعه به افراد فضیلت‌مند، اگر راهی جداگانه برای تشخیص این افراد وجود داشته باشد، راهی برای معرفت به فضیلت است، نه دلیل فضیلت بودن فضیلت. در ادامه شرح هر کدام از دو معیار خواهد آمد.

۱-۴. انواع فضیلت

روی می‌آورد نمی‌تواند فضیلت یا رذیلت باشد. ثالثاً عواطف باعث ایجاد حرکت در آدمی می‌شود، درحالی‌که در مورد فضیلت و رذیلت سخن از حرکت به میان نمی‌آید و اینها حالت راسخ در انسان شمرده می‌شوند. از طرفی فضیلت، استعداد هم نیست، چون استعداد یک امر طبیعی در انسان است و به موجب طبیعت به کسی فضیلت‌مند یا صاحب رذایل نمی‌گویند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۲-۶۱). بنابراین فضیلت اخلاقی ملکه است، البته نه هر ملکه‌ای. ملکه‌ای که از طریق عادت و تکرار رفتار محقق شود، ملکه‌ای که با انتخاب سروکار دارد و انتخاب میل همراه با تعقل است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۳-۵۴ و ۲۰۹).

۱-۴-۱. رعایت اعتدال و حد وسط

طبق نظر ارسطو فضیلت از سنخ ملکات به حساب آمد، ولی سؤال این است که فضیلت چه نوع ملکهای است؟ فضیلت ملکهای است نفسانی که حد وسط (حد وسط نسبت به ما) را برمی‌گزیند و این کار به وسیله قوه عاقله صورت می‌گیرد، و آن کس که دارای عقل عملی است، به وسیله آن قوه، راه میانگین را برمی‌گزیند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶). فضیلت میانه بین دو رذیلت است، یکی افراط، یکی تفریط. و علت میانه بودن فضیلت هم این است که رذایل یا پایین‌تر از مقیاس صحیح در افعال و انفعالاتند یا متجاوز از آن؛ درحالی‌که فضیلت جویای حد وسط است و آن را اختیار می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶). البته باید توجه داشت فضایی که حد وسط برای آن معنا دارند فضایی‌اند که در حوزه عواطف عاری از خرد و در حوزه عمل اثر می‌بخشند، یعنی همان فضایل اخلاقی؛ چراکه در این فضایل افراط و تفریط ممکن است و در غیر این موارد حد وسط معنا ندارد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۴). حد وسط از نظر کمی دقیقاً وسط دو طرف زیاده و نقصان نیست، بلکه به تناسب افراد و شرایط ممکن است متغیر باشد؛ مثلاً حد وسط در میزان غذا، برای یک ورزشکار متفاوت است از حد وسط برای غیر ورزشکار (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۳-۶۴). همچنین ارسطو برای یافتن حد وسط نکته‌ای را بیان می‌کند و راه سعی و خطا را پیشنهاد می‌نماید. وی اشاره می‌کند که گاهی اوقات نمی‌توان به طور دقیق حد وسط را تعیین نمود و به نسبت فاعل اخلاقی متفاوت خواهد بود. پس اگرچه حد وسط همیشه مورد ستایش است، ولی برای یافتن آن چاره‌ای نداریم که گاهی در جهت

طبق نظر ارسطو، نفس انسان دارای دو بعد است: بعد عقلانی و بعد غیرعقلانی (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۷). از این‌رو فضیلت بر دو نوع است: فضیلتی که متناسب با خرد انسان است، فضیلت عقلی نامیده می‌شود. و فضیلتی که مربوط به بُعد غیر خرد انسانی است، فضیلت اخلاقی می‌باشد. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند. درحالی‌که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است؛ از این‌رو هیچ‌یک از فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت ما نیست، البته ما به حکم طبیعت این قابلیت را داریم که فضایل را به خود بپذیریم، ولی آنها را تنها از طریق عادت می‌توانیم کامل سازیم (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۳). فضایل اخلاقی اگر تابع فرامین عقلی باشد به کمال و فضیلت خود می‌رسد، به‌گونه‌ای که افراد پرهیزگار، خوشتن‌دار و شجاع بیشتر مطیع خرد خود هستند. از این‌رو کمال نفس انسانی به قوه ناطقه و تبعیت از خرد وابسته است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۹). فضایل عقلی، حکمت نظری و حدت ذهن و حکمت عملی را دربر می‌گیرد و فضایل اخلاقی شامل گشاده‌دستی و خوشن‌داری می‌باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۹). ارسطو در کتاب‌های سوم تا هشتم از اخلاق نیکوماخوس فضیلت‌های اخلاقی دیگری از جمله شجاعت، بزرگواری، بزرگ‌منشی، شکیبایی، نزاکت، درستکاری، عدل، انصاف، پرهیزکاری و دوستی را بیان نموده است.

۱-۵. معیار فضیلت

ارسطو برای تعیین فضیلت دو معیار را ارائه می‌کند؛ رعایت اعتدال و الگوگیری از افراد فضیلت‌مند. به نظر می‌رسد که معیار الگوگیری از

افراط میل کنیم و گاهی در جهت تفریط. و بدین طریق به بهترین وجه می‌توان حد وسط را تعیین نمود (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۶).
اما باید گفت که همه افعال و انفعالات اعتدال‌پذیر نیستند؛ زیرا نام بعضی از آنها خود مشعر بر بدی آنهاست. مانند انفعالاتی چون بغض، بی‌حیایی، رشک، و افعالی مانند زنا، دزدی و قتل. چون نام تمام اینها و امور مانند اینها می‌رساند که به‌خودی‌خود زشتند، نه از لحاظ افراط و تفریط (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶).

۲-۱-۲. تأکید بر فضیلت

در اخلاق فضیلت به‌خصوص نظریه اخلاقی ارسطو به فضیلت و منش اخلاقی اهمیت داده می‌شود و کسب فضیلت تنها راه رسیدن به سعادت است، درحالی‌که در بسیاری از مکاتب اخلاقی توجه خاصی به کسب فضایل و رشد ابعاد معنوی نشده است. مثلاً سودگرایان، قراردادگرایان و جامعه‌گرایان و... کاری به کسب فضیلت و منش‌های اخلاقی ندارند.

۲-۱-۳. معیار بودن حد وسط

اینکه ارسطو توانسته برای تعیین فضیلت اخلاقی به یک قاعده یا اصل منطقی دست یابد از محسنات این نظریه است. رعایت اعتدال یک اصل عقلایی است و هر انسانی بر این نکته صحه می‌گذارد که نباید در زندگی و رفتارهایی که انجام می‌دهیم زیاده‌روی و یا کوتاهی صورت گیرد، بلکه هر عملی را باید به اندازه نیاز و در حد تعادل انجام دهد. همچنین معیار حد وسط از جهاتی شبیه اصل عدالت در زندگی است. عدالتی که دارای ارزش ذاتی است و حسن آن مورد اتفاق همگان است. عدالت یعنی قرار دادن هر چیز در جای خود و یا اعطای حق هر صاحب حقی. ازاین‌رو برای رعایت عدالت نمی‌توان در آن عمل مورد نظر کوتاهی و یا زیاده‌روی کرد و رعایت حد اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط در آن لازم و ضروری است.

۲-۱-۴. مؤیدات نقلی

دین اسلام برای رعایت حد اعتدال و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط ارزش فراوانی قائل است و همگان را به اصل رعایت میانه‌روی دعوت می‌کند و در این باره آیات و روایات متعددی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

در قرآن کریم اگرچه لفظ اعتدال نیامده، ولی مفاهیم هم معنا با

۲-۱-۵. الگوگیری از افراد فضیلت‌مند

طبق شواهد موجود در کلام ارسطو رعایت حد وسط برای همگان ممکن نیست و بسیاری از انسان‌ها در ابتدای راه کسب فضایل، قادر نیستند که میانه‌روی را تشخیص دهند. ازاین‌رو چنین افرادی باید از افراد دیگری که خودشان اعمال و رفتار طبق فضیلت انجام می‌دهند الگوگیری نمایند. به عبارتی فاعل اخلاقی و کسی که قادر به تعیین حد وسط و انجام آن است، خودش می‌تواند معیار تعیین فضیلت باشد (محیطی و احمدی، ۱۳۹۸). آنجا که ارسطو بیان می‌کند که «انسان شریف در همه موارد انتخاب درست می‌کند و در هر موردی خاص، اشیاء بر او همان‌گونه که هستند نمایان می‌شوند... و فرق افراد شریف با دیگران در این است که او در هر جنسی از اشیاء حقیقت را می‌بیند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۹۴). پس اگر کسی خودش نمی‌تواند فضیلت را به‌صورت صحیح بشناسد باید از افراد فضیلت‌مند الگوگیری نماید.

۲. بررسی نظریه ارسطو

بعد از بیان مختصر از نظریه ارسطو، به بررسی این نظریه پرداخته و به نقاط قوت و ضعف آن اشاره می‌شود.

۲-۱. نقاط قوت

نقاط مثبت موجود در نظریه اعتدال ارسطو متعدد بوده و همین امر سبب رغبت بسیاری از حکما و فلاسفه، به‌ویژه علمای اسلام به این نظریه شده است. برخی از آنها عبارتند از:

۲-۱-۱. واقع‌گرایی ماوراءالطبیعی

نظریه ارسطو برخلاف بسیاری از مکاتب اخلاقی، یک مکتب اخلاقی واقع‌گراست و برخلاف غیرواقع‌گرایان که ارزش اخلاقی را

زندگی انسان محدود به دنیا نبوده و منزل آخرت را در پیش دارد و از این رو سعادت نهایی قرب الهی تعریف می‌گردد. درحالی‌که در نظریه ارسطو این مطلب کلیدی مفقود است (اترک، ۱۳۹۵، ص ۴۳۵) و از توحید و معاد به عنوان مبانی تعیین غایت نهایی انسان سخنی به میان نیامده است. شاید به همین جهت باشد که در نظریه ارزش ارسطو جایی برای ایمان و تأثیر آن در ارزش اخلاقی و همچنین انجام عمل با نیت الهی باز نشده است. ضمناً چون در اسلام به مباحث توحیدی و رابطه بین انسان و خدا توجه ویژه شده است فضایل دینی در رابطه با خدا هم بسیار مهم می‌باشد، مانند شکر نعمات الهی، تسلیم به قضای الهی، توکل، اخلاص و... (اترک، ۱۳۹۵، ص ۴۳۹). درحالی‌که در نظریه ارسطو نسبت به چنین فضایی غفلت شده است.

۲-۲-۲. دشواری تشخیص معیار درونی ملاک سعادت

ارسطو ملاک سعادت‌مندی و با فضیلت بودن را منحصر به توانایی عقلانی و خرد انسانی می‌داند؛ چراکه وی ناطق بودن انسان را فصل اخیر انسان دانسته و همه کمالات را به کمال عقلانی وابسته می‌داند، درحالی‌که نمی‌توان این تعریف از انسان را تعریفی خدشه‌ناپذیر و یقینی تلقی کرد. انسان به دلیل پیچیدگی‌هایی که دارد قابل شناخت دقیق نیست، و تعاریفی که برای انسان بیان شده از جهت جامع و مانع بودن، یقینی نیستند و شناخت فصل حقیقی موجودات متعذر یا متعسر است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰). همچنین باید اشاره کرد که طبق دیدگاه ارسطو فعالیت‌های فلسفی و حکمت نظری والاترین و لذیذترین فعالیت‌هاست (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۸۸). از این رو تأملات عقلی در اخلاقی زیستن بسیار مهم است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۶-۴۹). درحالی‌که قوای عقل و علم اکتسابی برای اخلاقی بودن کافی نیست و علم حصولی خودش ابزاری در دست انسان است تا با آن به علم حضوری و قرب الهی نائل گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۳۳-۳۳۴). آنچه عین وجود نفس انسان است علم حضوری است و علم حصولی علمی مفهومی است که هرچند از جهتی امری وجودی و کمال است، اما ممکن است برخی علوم حصولی مستلزم از دست دادن امور وجودی دیگری باشند و در مجموع برای انسان کمال نباشند و بنابراین، علم حصولی می‌تواند در صورت وجود برخی شرایط به کمال انسان کمک کند و خودش

آن در آیات زیادی تأکید شده‌اند. مثلاً خدای متعال در وصف عباد الرحمن می‌فرماید که آنها در کارهای خود، به‌ویژه انفاق افراط و تفریط را کنار می‌گذارند و راهی میانه را در پیش می‌گیرند: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷)؛ و کسانی‌اند که چون انفاق کنند، نه ولخرجی می‌کنند و نه تنگ می‌گیرند، و میان این دو [روش] حد وسط را برمی‌گزینند. یا اعتدال را در راه رفتن مورد توجه قرار داده و می‌فرماید: «وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ...» (لقمان: ۱۹)؛ و در راه رفتن خود میانه‌رو باش. همچنین انسان‌ها را برحذر می‌دارد که در خوردن و آشامیدن از اعتدال خارج شوند و راه اسراف را در پیش گیرند: «...كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف: ۳۱)؛ ... بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید؛ چراکه خدا اسراف‌کاران را دوست ندارد. رعایت اعتدال تا جایی پسندیده است که خداوند متعال امت اسلام را امت معتدل خطاب می‌فرماید و آنها را گواه و شاهد بر سایر خلائق قرار می‌دهد: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره: ۱۴۳) ... و بدین‌گونه شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید. و آیات متعدد دیگری که هر کدام با بیان متفاوت درصدد تأیید رعایت اعتدال و مذمت افراط و تفریط است. در روایات حضرات معصومین (ع) هم موارد متعددی وجود دارد که رعایت میانه‌روی سیره ایشان و مورد سفارش آن حضرات بوده است. مثلاً امام کاظم (ع) می‌فرمایند: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶ ص ۵۳۷)؛ بهترین کارها میانه آن کار است. به عبارتی نباید در کارها زیاده‌روی و یا کوتاهی صورت گیرد. و یا امیر المؤمنین علی (ع) در مذمت افراد جاهل، آنها را خارج از اعتدال و میانه‌روی توصیف می‌کنند: «لَا يُرَى الْجَاهِلُ تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُقْرَطًا» (نهج البلاغه، ۴۱۴ ق، ص ۴۷۹)؛ انسان جاهل قطعاً یا در حال افراط و یا در حال تفریط مشاهده می‌گردد. روایات متعدد دیگر که بیان آنها در این مقال نمی‌گنجد.

۲-۲-۲. نقاط ضعف

علی‌رغم وجود نکات مثبت در نظریه اعتدال ارسطو، این نظریه اشکالات اساسی متعددی را به همراه دارد که به اهم آنها اشاره می‌گردد.

۲-۲-۱. تعیین غایت نهایی

در اسلام خداوند متعال غایت نهایی حرکت کمالی انسان بوده و

کمال حقیقی انسان نیست (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۰۷). از این رو بهترین کار این است که معیار سنجش سعادتمندی انسان را در امر یقینی جست‌وجو کرد که این امر طبق مکتب اخلاقی اسلام، قرب الهی است (توضیح و تبیین آن در بخش نظریه قرب الهی خواهد آمد).

۲-۲-۳. دلیل ناکافی برای اثبات نظریه اعتدال

ارسطو برای اثبات قاعده اعتدال با اشاره به برخی موارد، بیان کرد که اگر در این موارد افراط و تفریط صورت گیرد باعث تباهی خواهد شد. وی بیان می‌کند که درباره خوردن و آشامیدن و ورزش باید اعتدال را رعایت نمود (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۶). در خصوص هنر، یک اثر هنری نیک، قابلیت کم یا زیاد شدن ندارد و هنرمند خوب همیشه در رعایت حد وسط است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۴). گویا وی برای اثبات مدعای خود به شهود و بدهات تمسک کرده و روشن است که چنین دلیلی برای اثبات کلیت قاعده اعتدال کافی نیست (اترک، ۱۳۹۵، ص ۴۴۳-۴۴۲). در ضمن باید گفت: صرف میانه بودن بین دو طرف چه دلیلی بر حسن و فضیلت چیزی است؟ و چرا اگر چنین است حد وسط خود فضایل مطلوب‌تر نیست؟ مثلاً عفت کامل مطلوب است یا حد وسط در عفت‌ورزی؟ و آیا کمترین خیانت هم نامطلوب و ردیلت است و هرچه خیانت بیشتر نامطلوب‌تر؟ یا حد وسط خیانت مطلوب و فضیلت است؟ اگر چنین نیست، چنانچه خود ارسطو نیز بدان تصریح کرده است، پس صرف حد وسط بودن میان دو چیز دلیل کافی برای مطلوبیت و فضیلت بودن نیست. ارسطو اشاره می‌کند که در میان فضایل و رذایل اخلاقی هم برخی از اعمال فی‌نفسه بد هستند و نمی‌توان به کمک قاعده اعتدال حد وسط برای آنها ترسیم نمود: «در مورد هر عمل و عاطفه نمی‌توان حد وسطی قائل شد؛ زیرا نام بعضی از آنها حاکی از بدی و ردیلت است. مثلاً در عواطف، کینه و بی‌شرمی و حسد و در اعمال، زنا و دزدی و آدم‌کشی. همه آنها از این جهت نکوهیده می‌شوند که فی‌نفسه بدانند نه از این لحاظ که افراط یا تفریط باشند...» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۶).

۲-۲-۴. اشکال دور در تمسک به فاعل اخلاقی

ارسطو برای افرادی که خودشان قدرت تشخیص فضایل و رذایل را ندارند پیشنهاد می‌کند که به افراد فضیلت‌مند مراجعه کنند و با الگوگیری از آنها، فضایل و رذایل را شناخته و طبق آن عمل کنند. اولاً

همان‌طور که گفته شد رجوع به افراد فضیلت‌مند یک معیار هم‌عرض معیار اعتدال نیست. ثانیاً راه تشخیص افراد فضیلت‌مند چگونه است؟ آیا نه این است که باید مطمئن بود چنین افرادی به فضایل عمل می‌کنند و از رذایل دوری می‌کنند؛ چگونه می‌توان بدون شناخت فضایل و رذایل، افراد فضیلت‌مند را شناخت؟ لذا شناخت افراد فضیلت‌مند متوقف بر شناخت فضایل و رذایل است و شناخت فضایل و رذایل متوقف بر شناخت افراد فضیلت‌مند و این دور است (محیطی و احمدی، ۱۳۹۸). بله؛ اگر راهی دیگر برای تشخیص افراد فضیلت‌مند وجود داشت، مثلاً از راه وحی می‌دانستیم که پیامبر و امام علیه السلام فضیلت‌مند هستند، می‌توانستیم از این راه برای تشخیص فضایل استفاده کنیم، ولی دیدگاه ارسطو چنین راهی را بیان نکرده است.

۲-۲-۵. مشکل تشخیص حد وسط

ارسطو خود تصریح می‌کند که منظور از حد وسط، حد وسط ریاضی نیست و به حسب افراد هم متفاوت است. ظاهراً تشخیص حد وسط چه به‌طور کلی و مفهومی و چه در هر مورد و به‌صورت مصداقی به عهده عقل گذاشته شده است. اما این مبنا که عقل به‌تنهایی بتواند حد وسط مطلوب را تشخیص دهد، قابل مناقشه است؛ زیرا عقل مبادی لازم برای استنتاج این امر را در همه موارد ندارد. مثلاً عقل چگونه محاسبه کند که چقدر و چگونه باید با خدای متعال ارتباط برقرار کرد تا حد مطلوب رعایت شود، و مثلاً چقدر نماز و روزه و سایر اعمال عبادی ملاک حد وسط را تأمین می‌کند؟

۳. قرب الهی

با توجه به اشکالات متعددی که به نظریه ارسطو وارد است لازم می‌آید که نظریه دیگری را جایگزین نموده تا علاوه بر داشتن محسنات نظریه ارسطو، از اشکالات آن در امان باشد. این نظریه که معروف به نظریه قرب الهی است، معیار ارزش اخلاقی را قرب الهی می‌داند و برای اثبات معیار ارزش، از مقدمات منطقی بهره گرفته است. در ادامه به سیر منطقی تعیین معیار ارزش اخلاقی اشاره می‌شود.

۳-۱. رابطه معیار ارزش اخلاقی و غایت کار اخلاقی

از آنجاکه مفهوم ارزش، مفهوم ماهوی نیست و از معقولات ثانی فلسفی به حساب می‌آید لازم است که یک نوع انتزاع کردن در آن

در مورد افعال اخلاقی هم مانند تعلیل فوق، باید قائل به آن بود که هر انسانی کارهای اخلاقی را برای رسیدن به هدف نهایی مطلوب خودش انجام می‌دهد و همه مکاتب در این اصل مشترک‌اند و تفاوت آنها فقط در تشخیص هدف نهایی و کمال مطلوب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۳۰-۳۱). از منظر اسلام هدف و مطلوب نهایی باید باکیفیت‌ترین و بادوام‌ترین لذت را به همراه داشته باشد که این امر در سایه کمال نهایی هر فرد محقق خواهد شد. و اگر هم کسی به دنبال لذت‌های زودگذر هست به جهت اشتباه در تشخیص مصداق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۸۴-۹۳). از این‌رو نتیجه گرفت که مطلوب اصلی در اخلاق، کمال نهایی انسان است و مطلوبیت سایر چیزها با کمال نهایی سنجیده می‌شود.

۳-۳. کمال نهایی انسان

انسان فطرتاً از علم و قدرت و جمال لذت می‌برد و هرچه که بیشتر باشد، بیشترین لذت را ایجاد خواهند کرد. از طرفی بیشترین لذت را لذتی می‌داند که محدود به دنیا و جسم انسان نباشد، بلکه لذتی که توجه به بعد روحانی انسان و حیات اخروی داشته باشد، در نظر او بالاتر است. از این‌رو اگر در کسب قدرت و علم و جمال به منبعی دست بیابد که بی‌نهایت باشد برای او مطلوب‌تر خواهد بود. پس اگر موجودی باشد که بالاترین حد از این کمالات را داشته باشد و انسان با تکیه به آن بتواند مستفیض گردد، قطعاً گزینه مناسبی برای قرار گرفتن به عنوان هدف نهایی است. موجودی که تمام صفات کمال و جمال را به صورت بی‌نهایت داراست وجود حضرت حق تعالی هست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ص ۷۴-۷۵). خداوندی که موجودی بی‌نهایت و بدون نقص است، انسان محتاج دائمی و لحظه به لحظه اوست. خداوندی که هیچ موجودی جز او استقلال وجودی ندارد و همه مخلوقات فقیر مطلق به او هستند. اگر انسان به دنبال کسب بالاترین لذت و کمال نهایی خودش می‌گردد باید بهترین ارتباط با خداوند متعال را ایجاد نماید و عبد او گردد و خود را هرچه بیشتر، به او نزدیک‌تر نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۳-۹۶). بنابراین کمال نهایی انسان قرب الهی است و با نزدیک شدن به خدا، درواقع، کمال انسانی هم حاصل می‌شود.

گفته شد که کمال نهایی انسان قرب الهی است؛ چون خدا مجرد است قرب به او هم باید توسط روح که مجرد است محقق شود. وجود

لحاظ شود. هرگاه بخواهیم ارزش فعل را بررسی نماییم باید فعل در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر گرفته شود تا مفهوم ارزش فعل انتزاع گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۶۳). در اخلاق اسلامی، نتیجه و غایت افعال و رفتارهای اختیاری مطلوب بوده و فاعل اخلاقی کارهای خود را با توجه به غایت مطلوب انجام می‌دهد. بنابراین رابطه میان معیار ارزش اخلاقی با غایت کار اخلاقی انکارناپذیر است. به همین جهت است که در مکتب اخلاق اسلامی، توجه به نتیجه حاصل از کار اختیاری برای تعیین درست از نادرست لازم است. با این توضیح که اگر یک فعل اختیاری فاعل را به نتیجه مطلوب برساند و یا حداقل در رساندن به نتیجه مطلوب کمک کند، خوب است؛ و اگر آن فعل انسان را از نتیجه مطلوب دور سازد، بد است. بنابراین معیار ارزش اخلاقی که همان معیار تعیین‌کننده خوب یا بد است، از رابطه بین فعل و غایت آن فعل انتزاع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۴-۲۶).

۳-۲. کمال نهایی، غایت کار اخلاقی

کارهای اختیاری انسان بدون علم و شعور به آن فعل صورت نمی‌پذیرد. همان‌طور که هیچ کار اختیاری بدون محبت و میل نسبت به آن صورت نمی‌پذیرد. بنابراین انسان به خاطر لذتی که از آن فعل می‌برد و آن را برای خودش مطلوب می‌داند، در تحقق آن تلاش می‌کند، البته نوع لذت می‌تواند به نسبت افراد متفاوت باشد، ولی هر نوعی را هم بپذیرد آن را در راستای کمال خودش تصور می‌کند؛ چراکه هر انسانی از رسیدن به کمال خودش بیشترین لذت را خواهد برد.

همچنین باید اشاره کرد این است که انگیزه رسیدن به کمال همیشه آگاهانه نیست، بلکه در برخی از انسان‌ها به صورت نیمه‌آگاهانه یا ناآگاهانه است؛ به این صورت که او ظاهراً هدفی نزدیک را دنبال می‌کند، ولی اگر از انگیزه او سؤال کنیم و او را متوجه لایه‌های درونی نیتش نماییم، مشخص خواهد شد که او در آن کار، هدف نهایی را کمال خودش قرار داده است. مانند کسانی که به دیگران کمک می‌کنند و رسیدن به بهشت و نعمت‌های بی‌نهایت اخروی، هدف نهایی آنها محسوب می‌شود. البته برخی پا را فراتر گذاشته و به نیت و انگیزه بالاتری از رسیدن به بهشت توجه دارند که رضایت و خشنودی خداست و آن را برای خود بیشترین لذت و کمال نهایی در نظر می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۹-۸۴).

در اخلاق اسلامی، مطلوب ذاتی، رسیدن به قرب الهی است و انگیزه فاعل اخلاقی با قرب الهی سنجیده می‌شود. چنین انگیزه اصلی و توجه به هدف نهایی که در تحقق ارزش اخلاقی مؤثر است، همان نیت خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۵) که روح یک فعل اختیاری محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۱۱۷).

از آنجاکه نفس، مجرد محض نیست و برای انجام کار، بدن و جسم او دخیل هست، انگیزه و نیت به‌تنهایی نمی‌تواند در ارزش عمل مؤثر باشد، بلکه شکل و نوع عمل و فعل هم تأثیرگذار خواهد بود. نفس با بدن ارتباط دارد و نیت‌های درونی در اعضاء مادی اثر می‌گذارد و به خاطر همین ارتباط نفس و بدن، نفس از شرایط مادی حاصل از افعال جوارحی نیز اثر می‌پذیرد. بنابراین علاوه بر نیت - که در حکم روح افعال اختیاری است - شکل عمل - که در حکم جسم فعل اختیاری است - هم مهم خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹ و ۱۶۰-۱۶۱). البته برای ارزشمند بودن فعل، باید تناسبی بین شکل و نوع فعل با نیت فعل باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۰ و ۱۶۷). به‌عبارتی به نیت خاص نمی‌توان هر نوع عملی را انجام داد و بگوییم که نیت مهم است، بلکه هر نیت خاصی، عمل متناسب با خودش را طلب می‌کند. مثلاً به نیت عبادت الهی نمی‌توان به کسی ظلم کرد و یا به کسی فحاشی نمود؛ چراکه عبادت خدا باید در قالب صحیح تحقق یابد که به فرض نماز، روزه، انفاق و یا... باشد. بنابراین برای اینکه یک فعل اختیاری دارای ارزش اخلاقی باشد باید هم حسن فعلی داشته باشیم و هم حسن فاعلی؛ و بدون لحاظ این دو معیار، قضاوت اخلاقی دارای اشکال خواهد شد.

۳-۵. راه تشخیص ارزش اخلاقی

ارزشمند بودن بودن یک فعل اختیاری، برخاسته از یک واقعیت نفس‌الامری است. به‌عبارتی حُسن و قُبْح در افعال و ارزشمند بودن یا نبودن افعال به‌صورت تکوینی و ذاتی در آنها وجود دارد. برای تشخیص و اثبات مصالح و مفاسد واقعی، عقل به‌تنهایی می‌تواند موارد زیادی را خودش کشف کند، ولی در مواردی که عقل انسان از درک مصالح و مفاسد واقعی عاجز باشد، وحی به کمک او خواهد آمد؛ یعنی بر اساس حکمت الهی، برای شناخت راه هدایت، علاوه بر عقل، باید راه دیگری به نام وحی وجود داشته باشد. بنابراین نتیجه می‌شود که برای تشخیص مصالح و مفاسد واقعی، عقل و وحی کارایی دارند و دو

روح علم و آگاهی است؛ از این رو هرچه به علم و آگاهی او افزوده شود بر کمال او نیز افزوده خواهد شد. از طرفی انسان به‌عنوان مخلوق، عین وابستگی به خالق خودش است و اگر خودآگاهی داشته باشد با علم حضوری آن را درک می‌کند و هرچه خود آگاهی‌اش بیشتر باشد عین ربط بودنش را بیشتر درک می‌نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳-۲۵۹). بنابراین تکامل روح انسان به افزایش آگاهی‌اش است، و هرچه کامل‌تر شود و خودآگاهی‌اش بیشتر گردد بیشتر درک می‌کند که عین فقر به خدای متعال است، تا جایی که بین خود و خدای خود فاصله‌ای مشاهده نمی‌کند، دیگر خودش را نمی‌بیند و فقط خدا را مشاهده می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۳-۲۵۹).

۳-۴. تحقق قرب الهی وابسته به نیت و نوع کار

آنچه تاکنون گفته شد استدلال برای معیار ارزش قرب الهی در مقام ثبوت بود. از آنجاکه در بخش نظریه اعتدال ارسطو اشاره‌ای مختصر به مقام اثبات معیار ارزش شد. در اینجا هم گذرا به آن اشاره می‌گردد که برای تحقق قرب الهی چه شرایطی وجود دارد.

در اخلاق از رفتارهای اختیاری انسان بحث می‌شود. از این رو افعال اخلاقی افعالی هستند که انسان آنها را به صورت آگاهانه و از روی اختیار انجام می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۴۰). علت غایی که انگیزه فاعل برای انجام کار می‌باشد، در هر فعل اختیاری ضروری است. چنین علتی، همان هدف انسان مختار، برای انجام آن فعل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰). بدون این هدف، اصلاً فعل اختیاری توسط انسان ذی‌شعور انجام نمی‌شود. البته هدفی که برای یک کار اختیاری لحاظ می‌شود ممکن است که خودش مقدمه‌ای برای هدف دیگری باشد و هدف دوم هم مقدمه‌ای برای هدف دیگری باشد. آخرین هدفی که برای فعل در نظر گرفته می‌شود درواقع، هدف نهایی آن فعل محسوب می‌شود. البته گاهی توجه انسان به هدف نهایی ضعیف و نیمه‌آگاهانه است. در مکتب اخلاقی اسلام، همان هدف نهایی، تعیین‌کننده ارزش فعل انسان است. به تناسب همت انسان، هدف نهایی او با ارزش‌تر خواهد بود. ارزش این اهداف آن‌قدر می‌تواند بالا رود که به یک هدف نهایی دارای ارزش ذاتی برسد و این هدفی که دارای ارزش ذاتی دارد، تنها هدفی است که می‌تواند برای انسان مطلوبیت ذاتی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۸-۲۹). (قبلاً گفته شد که

عامل عقل و وحی، با کمک یکدیگر راه صحیح را به انسان نشان می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله بیان شد که نظریه ارزش ارسطو به جهت دارا بودن نقاط قوت متعدد و همچنین مؤیدات نقلی فراوان، مورد رغبت بسیاری از علمای اسلامی قرار گرفت. علی‌رغم نقاط قوتی مانند واقع‌گرایی ماوراءالطبیعی بودن، تأکید بر فضیلت و داشتن مؤیدات نقلی، معیار خوبی به نظر می‌رسد، ولی از جهات متعددی مانند تعیین غایت نهایی، دشواری تشخیص معیار درونی، دلیل ناکافی بر اثبات نظریه اعتدال، اشکال دور در تمسک به فاعل اخلاقی، مشکل تشخیص حد وسط، دارای نقاط ضعف مهم و اساسی می‌باشد. از این‌رو درصدد برآمدیم که با استدلال منطقی نظریه دیگری را پیشنهاد دهیم. با سیر منطقی‌ای که در بیان معیار ارزش اخلاقی اسلامی، یعنی قرب الهی مطرح شد این نتیجه حاصل می‌گردد که نظریه قرب الهی تمام محسنات نظریه ارسطو را داشته و از نقاط ضعف آن مبرا است. نظریه قرب الهی حاصل یک مکتب واقع‌گرایی مابعدالطبیعه است. در این نظریه رسیدن به قرب الهی بالاترین فضیلت بوده و برای سایر فضایل اخلاقی و از جمله میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط که به انسان در جهت قرب الهی کمک می‌کنند، نیز ارزش اخلاقی قائل است. ضمن اینکه قرب الهی مفهومی برگرفته از متون دینی اسلامی است و در آیات و روایات بسیار به آن اشاره شده است. مانند آیات شریفه «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّا اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۹)؛ و برخی [دیگر] از بادیه‌نشینان کسانی‌اند که به خدا و روز بازپسین ایمان دارند و آنچه را اتفاق می‌کنند مایه تقرب نزد خدا و دعا‌های پیامبر می‌دانند. بدانید که این [اتفاق] مایه تقرب آنان است. به زودی خدا ایشان را در جوار رحمت خویش درآورَد، که خدا آمرزنده مهربان است. و «أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۱)؛ آنانند همان مقربان [خدا]. همچنین در دعای کمیل این‌گونه عرض می‌شود: «وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبَادِكَ نَصِيْبًا عِنْدَكَ وَ أَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَ أَحْصِهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ» (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۸۵۰)؛ مرا از بندگان قرار بده بهره آنان نزد تو افزون‌تر و جایگاهشان نزد تو

نزدیک‌تر و تقریبشان به تو بیشتر است. امام سجاده علیه السلام نیز در مناجات محبین بیان می‌دارند: «إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنْ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَ وَلَايَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۱، ص ۱۴۸)؛ پروردگارا مرا از کسانی قرار بده که برای قرب و دوستی خود برگزیده‌ای.

در نظریه قرب الهی، اخلاق بندگی و شناخت خدا بسیار حائز اهمیت است و از این‌رو به فضایی که در ارتباط با خدا می‌باشد اهتمام ویژه دارد. در این نظریه ارزش علم حصولی صرفاً به‌عنوان مقدمه‌ای برای علم حضوری و شهودی به خداوند متعال است. نظریه قرب الهی برای شناخت فضایل و افعال اخلاقی، علاوه بر عقل، از وحی که منبعی عاری از خطاست بهره می‌گیرد. نیت و حسن فاعلی در ارزشمند شدن یک فعل اخلاقی نقش کلیدی دارد. در این نظریه فقط به ملکات و صفات اخلاقی پرداخته نشده است، بلکه هر رفتار اختیاری که انسان را در مسیر قرب الهی کمک نماید ارزشمند محسوب می‌شود. اثبات نظریه قرب الهی که متکی بر استدلال عقلی است، از هرگونه اشکال دور برحذر بوده و به‌کارگیری چنین معیار ارزشی، راهی بسیار مناسب برای تشخیص تمام افعال خوب و بد می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- اترک، حسین (۱۳۹۵). نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. تحقیق عماد هلالی. بی جا: طلیعة النور.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامی.
- عابدی، احمد و تبریزی زاده اصفهانی، راضیه (۱۳۹۳). ارزیابی مقایسه‌ای نظریه اعتدال ارسطویی و نظریه اخلاقی اسلام. فلسفه دین، ۴، ۶۱۹-۶۴۴.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴). فصول منترعه. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۳ق). الحقائق فی محاسن الأخلاق. تحقیق محسن عقیل. قم: دار الکتاب الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. تحقیق جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدزاده، علی اصغر (۱۳۹۴). گستره قاعده اعتدال در نظام فکری ارسطو. پژوهش‌های اخلاقی، ۲۰، ۱۰۱-۸۳.
- محیطی اردکان، حسن و احمدی، حسین (۱۳۹۸). تحلیل و بررسی معیار ارزش در اخلاق ارسطو. حکمت اسلامی، ۱(۶)، ۵۷-۷۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. چ ششم. تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. چ چهارم. قم: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). اخلاق در قرآن. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). چکیده‌های اندیشه‌های بنیادین اسلامی. تدوین حسینعلی عربی و محمد مهدی نادری قمی. چ ششم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). فلسفه اخلاق. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. چ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح مجتبی (۱۳۹۴). بنیاد اخلاق. چ دهم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نراقی، ملامهدی (بی تا). جامع السعادات. تصحیح محمد کلاتر. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

The Journey from Physical Origination to Spiritual Eternity in the Four Sadra's Journeys

Ali karimiyan seyghalani  / Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Guilan, Rasht, Iran.

Received: 2025/07/10 - Accepted: 2026/01/16

a.karimiyan110@guilan.ac.ir

Abstract

One of the important issues in Sadra'i philosophy is the issue of the "time of the emergence of the soul" and, consequently, whether it is physical or spiritual. In other words, can a soul that is not inherently eternal be temporal eternity? Or is it a temporal origination? If it originated, is it physical or nonphysical at the time of its origination? It is well known that Sadr al-Mut'alehin not only considers the soul to be originated from the body, but also physical. Although this interpretation of some of his works is applicable, he eventually abandoned this view and changed his position to the eternity and spiritual nature of the soul. Using descriptive methods and content analysis, this article attempts to examine his thoughts on this matter. The main claim of the present article is that he does not have a fixed opinion on this matter. His intellectual evolution, in four steps, is as follows: The step of denying the eternity of the soul and interpreting the verses and narrations, the step of denying the soul's indivisibility, the step of explaining the physicality of the soul, and the step of departing from and revolutionizing the previous view and believing in the eternity and spirituality of the soul.

Keywords: origination, eternity, physical origination, spiritual origination, spiritual eternity, interpretation, classical philosophy.

نوع مقاله: ترویجی

سیر از حدوث جسمانی تا قدم روحانی در اسفار اربعه صدرایی

a.karimiyan110@guilan.ac.ir

علی کریمیان صیقلانی  / دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۶

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

چکیده

یکی از مسائل مهم در فلسفه صدرائی، مسئله «زمان پیدایش نفس» و به تبع آن، جسمانی یا روحانی بودن آن است. به عبارت دیگر نفسی که ذاتاً قدیم نیست، آیا می‌تواند قدیم زمانی باشد؟ یا حادث زمانی است؟ اگر حادث است، در هنگام حدوث، جسمانی است یا غیرجسمانی؟ مشهور این است که صدرالمألهین نه تنها نفس را حادث به حدوث بدن، بلکه جسمانی می‌داند. هرچند این برداشت از برخی آثار وی قابل استفاده است، اما وی سرانجام از این نظر خود منصرف شده و به قدیم بودن و روحانی بودن نفس تغییر موضع داده است.

در این نوشتار تلاش شده تا با روش توصیفی و تحلیل محتوایی، افکار وی در این خصوص مورد بررسی قرار گیرد. ادعای اصلی نوشتار حاضر این است که وی نظر ثابتی در این باره ندارد. سیر تحول فکری وی در ضمن چهار گام چنین است: گام انکار قدیم بودن نفس و تأویل آیات و روایات، گام انکار تجرد روح، گام تبیین جسمانی بودن نفس و گام عزیمت و انقلاب در دیدگاه پیشین و اعتقاد به قدم و روحانی بودن نفس.

کلیدواژه‌ها: حدوث، قدم، حدوث جسمانی، حدوث روحانی، قدیم روحانی، تأویل، فلسفه کلاسیک.

مقدمه

صدرالمتألهین به عنوان اصلی ترین مدعی حکمت متعالیه، تلاش دارد تا در آثار فلسفی - قرآنی خود، مستدل و مبرهن کردن معارف قرآنی، بین قرآن، روایات، برهان و عرفان همگرایی برقرار کند. از این رو و به همین هدف، پای در همه حوزه های فلسفی گذاشته و از جمله در خصوص نفس، هر چند کتاب و اثر مستقلی از خود به جای نگذاشته است، اما به ویژه در جلد هشتم / اسفار، تلاش کرده تا در این موضوع، به نتایج سودمندی برسد. یکی از مسائل، مسئله حدوث یا قدم نفس و نیز جسمانی یا روحانی بودن آن است. از این رو «حدوث جسمانی» و «قدم روحانی» متغیرهای وابسته این پژوهش و «آراء صدرالمتألهین» در آثارش، متغیر مستقل آن است.

یافته های این نوشتار دلالت بر این دارد که وی در موارد فراوانی از آثار خود - به خلاف ابن سینا - به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس انسانی اذعان نموده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵ و ۳۳۰ و ۳۷۸).

از سوی دیگر، جدای از اینکه برخی فلاسفه مانند افلاطون و برخی اهل غلو و غلات یا قائلان به تناسخ، مخالف با نظر وی بوده و به قدم زمانی نفس معتقدند، ظاهر مستندات درون دینی، نیز روح را «قدیم» دانسته و گویی ظاهر آیات و روایات در این باور که نفس نمی تواند حادث به حدوث بدن در دوران جنینی باشد، به تواتر مفهومی رسیده اند. از این رو ادعای صدرالمتألهین مبنی بر همسویی استدلال و برهان با قرآن و روایات، دچار یک چالش ابتدایی و تناقض می شود.

تردید نیست که وی برای برون رفت از این چالش، باید ظاهر آیات و روایات را تأویل کند. آیات مشهوری مانند آیه «أَلَسْتُ» که ظاهر آن چنین می نماید که خداوند تمام ارواح را پیش از تعلق به بدن، به صورت «جمعی و کثیر» و یک باره خلق کرده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۰۸ و ۳۲۲) و در عالمی غیرمادی که از آن به «عالم ذر» نام برده می شود، جمع کرده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)؛ و هنگامی را که پروردگار از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبدا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم. چه اینکه ظاهر روایات فراوانی که در تفسیر این آیه برای ما به میراث رسیده، ادعای مخالفان را تأیید می کند. برای نمونه فقط در

تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن، ۳۷ روایت در ذیل این آیه آمده است که با بیشتر آنها می توان آشکارا بر وجود نفس آدمی قبل از بدن مادی استدلال کرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۰۵-۶۱۵).

همچنین آیه «فطرت» است که ظاهر آن نیز دلالت دارد بر اینکه خداوند در نهاد و فطرت همه انسان ها دین موردنظر خود را به ودیعه گذارده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيبُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی دانند. و در روایات شیعی، مصداق «الدین» - مذکور در این آیه که از آن میثاق گرفته شده است - را «توحید» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۲، ص ۱۲، ح ۳۰۱، ص ۱۳) یا «ولایت پیامبر» و امیر مؤمنان علی «(کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۱۹، ح ۳۵) یا جمیع آنها (فراش کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۲، ح ۴۳۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹، ح ۷؛ سیدبن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۸) دانسته شده است و به طور ضمنی زمان این ودیعه فطری، همان آفرینش ارواح انسان ها و قبل از آفرینش بدن ها در عالم ذر بیان شده است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۲، ص ۱۲، ح ۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹، ح ۳؛ ص ۳۳۰-۳۳۱، ح ۹؛ ص ۳۳۰، ح ۸؛ همچنین با کمی اختلاف ر.ک. برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۲۴).

یا آیه ای که به آیه «میثاق» مشهور است و خداوند فرموده: «أَلَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید؛ زیرا وی دشمن آشکار شماست. و از ظاهر برخی تفاسیر چنین برمی آید که این میثاق نه تنها جمعی بوده، بلکه در عالم ذر و قبل از آفرینش عالم ماده صورت گرفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۹۷؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۵۷۹).

این مستندات جدای از آن دسته از روایاتی است که در تفسیر آیات نبوده و به صورت مستقل به مسئله قدیم بودن ارواح و آفرینش دفعی ارواح قبل از اجساد اشاره دارد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۶۹۷؛ ابن جوزی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵۶۴؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۸).

برای نمونه امام صادق «می فرمایند:

خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق کرد بهترین و عالی‌ترین آنها را ارواح محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و ائمه علیهم‌السلام قرار داد... (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۴).

ظاهر این روایات و روایات فراوان، دیگر این قدرت را دارند که ما را در خصوص قدیم بودن نفس به تواتر مفهومی برسانند و قدمت آن را به عالم الست، متصل سازد.

اما با کمال تعجب در برخی دیگر از آثار وی، نمونه‌های روشن و صریحی از اعتقاد به قدیم بودن نفس به چشم می‌خورد. حال پرسش در این است که با این وجود چرا چنین مشهور شده است که صدرالمتألهین معتقد به حدوث نفس بوده و قدیم بودن آن را انکار کرده است و حتی به تأویل ظاهر آیات و روایات مذکور پرداخته، چنین وانمود می‌کند که ظاهر این مستندات مشکل فلسفی داشته یا در تعارض با ادله قطعی دیگری است؟ آیا اینکه او در برخی دیگر از آثارش معتقد به روحانی بودن و قدیم بودن نفس شده، بدین علت است که وی مبانی فلسفی نظریه «جسمانیة الحدوث» را ضعیف یافته است و از این رو سرانجام تغییر نظر داده و همسوی با ظاهر آیات و روایات، معتقد به قدیم نفس شده است؟

این نوشتار با روش توصیفی و تحلیل محتوایی و به انگیزه نقد جامع علمی آراء وی در این خصوص، مدعی است با مطالعه آثار وی چنین فهمیده می‌شود که افکار وی در این خصوص دارای چهار سیر تحولی (اسفار اربعه) بوده که در ادامه به هریک با نام «گام» اشاره خواهد شد.

۱. مراحل تطور فکری صدرالمتألهین در مسئله حدوث نفس

۱-۱. مرحله نخست: انکار تقدم نفوس بر ابدان (قدیم بودن نفوس)

هرچند اختلاف نظر در خصوص قدیم یا حدوث نفس اختصاص به حکماً ندارد، اما صدرا معتقد است علت اختلاف حکماً در این خصوص، دقیق و عمیق بودن مسئله است؛ زیرا نفس انسانی از مقام و درجه‌ای معین و ثابت برخوردار نیست؛ بلکه دارای مقامات و نشأت سابق و لاحق متعددی است و این موجب دشواری در ارائه نظر قطعی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

گویی وی معتقد است هرچند ظاهر آیات و روایات، دلالت بر

وجود نفوس قبل از ابدان دارد، اما از آنجاکه این وجود نفس قبل از بدن مستلزم محالات عقلی است و وی و فلاسفه پیش از او، اشکالات متعددی بر آن وارد کرده‌اند، چاره‌ای جز دست برداشتن از معنای ظاهری مستندات دینی و پناه بردن به تأویل آنها نیست. صدرالمتألهین در بیان این محالات، دقیقاً به همان اموری اشاره می‌کند که مورد توجه ابن‌سینا نیز واقع شده بود. برخی از این محالات و اشکالات عبارتند از:

اشکال اول. اگر نفوس قبل از ابدان موجود باشند، لازم می‌آید نوع آنها منحصر در فرد (کثرت انواع) باشد. لکن تالی (لازمه) باطل است و نمی‌شود در عین حال که «زید» انسان است، فرد دیگر به نام «عمرو»، از نوع انسان نباشد. پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

اما چرا تالی باطل است؟ چرا منحصربه‌فرد بودن، لازمه قدیم بودن است؟

صدرالمتألهین در مقام بیان ملازمه بین مقدم و تالی چنین استدلال می‌کند:

الف. قدیم بودن نفس، مستلزم تجرد آن است؛

ب. هر موجود مجردی، نوع منحصربه‌فردی است؛ چراکه کثرت فردی، همیشه تابع ماده است و وقتی ماده در کار نباشد، تکثر افراد یک نوع محقق نمی‌شود؛

ج. نتیجه اینکه هر نفسی باید نوع مجزائی باشد، نه یک نوع کثیرالافراد. درحالی که حداقل درباره نفوس انسانی این مطلب را نمی‌توان پذیرفت و همه انسان‌ها، متحد در نوع واحدی هستند و چنین نیست که هر انسانی، نوع ویژه‌ای از حیوان باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۱). بنابراین نفوس نه تنها قدیم نیستند، بلکه پیش از بدن، اساساً وجود نداشته‌اند.

اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نباشد و ضعف آن در مقدمه (ب) است؛ چراکه:

اولاً بحث از «نوع» یا «اجزاء نوع»، مباحث لفظی و ذهنی است و نه بحث فلسفی. وی در ذیل همین دیدگاه است که مدعی می‌شود وجود خارجی عینی متشخص، نه «نوع» است و نه «اجزاء نوع، یعنی جنس و فصل» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳-۵۰). ثانیاً همچنین یکی از مبانی فلسفی صدرالمتألهین، بحث «وحدت و تشخص و تمیز وجود خارجی» است؛ یعنی هیچ‌یک از موجودات خارجی، «عین» موجود دیگر نیست، بلکه تمیز و تشخص

خاستگاه کثرت عددی و عوارض مفارقه و لواحق غریبه است و در جایی که ماده نباشد (عالم مجردات و عقول و مثال)، کثرت هم نخواهد بود.

اما این اشکال نیز وارد نیست؛ چرا که تكثر و تشخص فردی، فقط مخصوص عالم ماده نیست و صدرالمآلهین نیز به این مطلب اذعان داشته، بر این باور است که تشخص، به وجود است و برای داشتن تمایز، داشتن وجود منحاز کافی است. از سوی دیگر، وی معتقد است تشخص همه موجودات به وجود خاص آنها و امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر، به مراتب وجودی آنهاست و هر موجودی در هر موطنی که باشد، تشخص او عین وجود خاص او در آن موطن است. از این رو موجودات مثالی از جمله نفوس انسانی نیز به نحوه خاص وجود مثالی خود متشخص اند و از کثرت متناسب با موطن خاص خود دارا هستند. بر همین اساس است که صدرالمآلهین بارها تکرار می کند که تشخص فقط مربوط به موجودات جسمانی نیست: «أَنَّ تَشَخُّصَ كُلِّ شَيْءٍ عِبَارَةٌ عَنْ وُجُودِهِ الْخَاصِّ بِهِ، مُجَرِّدًا كَانَ أَوْ جِسْمَانِيًّا» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶؛ ۱۳۶۰، ص ۲۶۲؛ ۱۳۵۴، ص ۳۸۷).

پس محال نیست که تكثر فردی از ناحیه فاعل و به واسطه جهات متكثر موجود در فاعل و بدون دخالت ماده، محقق شود. مانند تكثر صور موجود در صُغ نفس که چون نفس، سِمَت خالقیّت نسبت به آنها دارد و قیام صور به نفس، قیام صدوری است، نه حلولی، و صور از منشآت نفس هستند، می توانند با جهات متعدد در فاعل خود، دارای تكثر شوند. وی معتقد است وقتی نفس یک مقدار خاص را به دو قسمت تقسیم می کند، این تقسیم از نوع انقسام مادی که یک صورت بزرگ به دو صورت مادی کوچک تقسیم می شوند، نیست؛ بلکه مقدار خیالی بزرگ به جای خود باقی می ماند و نفس در این هنگام هم دو مقدار کوچک و هم یک مقدار بزرگ را دارد. چنین چیزی در عالم ماده، ممکن نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۶-۲۳۸).

همچنین در برزخ نزولی نیز جهات متكثر موجود در فاعل برای تكثر فردی کافی اند و احتیاج به ماده قبل ندارند. موجودات عوالم برزخی، مُعَرَّ از هیولای جسمانی اند و تغایر بین اشباح و اجسام برزخی، از ناحیه فاعل است و تكثر فردی در افراد برزخی در قوس نزول به جهات موجود در عقل مجرد و رب النوع است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۹۴).

اشکال چهارم. اگر نفوس انسانی قبل از ابدان آنها در عالم مفارقات (مجردات) وجود داشته باشند، لازم می آید قوای نفوس در

یک وجود به تمام مشخصات و عوارض مادی و غیرمادی اوست. از این رو در مقام رد مقدمه (ب) که گفته شده بود «هر موجود مجردی، نوع منحصر به فردی است» صحیح نیست؛ زیرا هر موجود مجردی فقط «واحد به وحدت شخصی» است و نه بیشتر (نوع).

اشکال دوم. اگر نفوس قبل از بدن های خاص موجود باشند، لازم می آید جوهر و ذات آنها قبل از تعلق به بدن، کامل و تعلق آنها به بدن ها امری بیهوده باشد. لکن تالی (لازمه مذکور) باطل است. پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

اما چرا تالی باطل است؟

صدرالمآلهین معتقد است تحقق نفس قبل از بدن بدین معناست که نفوس از آغاز پیدایش خود تمام کمالات را دارا باشند و دیگر نیاز به استكمال نداشته باشند؛ در حالی که بالوجدان می بینیم که چنین نیست و نفوس ما به واسطه قوا و آلاتی که در جسم وجود دارد، به تدریج به کمالاتی دست می یابد که پیش از این نداشته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۱).

اما به این اشکال چنین پاسخ داده شده است که وجود ارواح قبل از ابدان، منافاتی با ظهور استعداد های ذاتی آنها و کسب فعلیت جدید در دنیا ندارد. نفوس در آن کینونت و تحقق قبلی با حفظ مرتبه وجودی خاص خود، فعلیت ها و کمالات متناسب با همان وعاء و ظرف خاص را دارند. آن کمال، کمال مطلق نبوده و مشتمل بر وجدان و فقدان بوده است و وقتی که نفوس بدون تجافی و حلول، از مقام خود به عالم ماده و بدن ها هبوط و تنزل پیدا می کنند، به سبب این تنزل، کمالاتی را که نداشته اند و امکان تحصیل آنها قبل از این فراهم نبوده، تحصیل می کنند. کمالاتی مانند عملی کردن میثاق الهی، حضور در امتحانات و ابتلائات الهی، ظهور و بروز صفات الهی با اراده خود و بسیاری از خیراتی که رسیدن به آنها بدون هبوط به عالم دنیا امکان پذیر نبوده است (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۳).

اشکال سوم. اگر نفوس قبل از تعلق به ابدان موجود باشند، لازم می آید که نفوس قبل از تعلق به بدن ها، دارای کثرت عددی باشند (یعنی به تعداد همه انسان های در طول تاریخ، ارواح آنها قبل از عالم ماده موجود باشند). لکن تالی باطل است؛ (یعنی محال است که نفوس قبل از تعلق به ابدان، دارای کثرت عددی باشند). پس مقدم نیز باطل خواهد بود.

گویی مستشکل چنین می پندارد که فقط عالم ماده است که

آن عالم، مُعْطَل و غیرقابل استفاده باشند. لکن تالی (لازمه) باطل است. پس مقدم نیز صحیح نخواهد بود.

این اشکال را پیش از این ابن‌سینا نیز بیان کرده بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۳؛ ۱۳۷۹، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

اما چرا اگر نفس، قدیم باشد، مُعْطَل خواهد ماند؟

صدرالمتألهین معتقد است نفسیت نفس به تدبیر بدن و اشتغال به آن است و در این تدبیر، از قوای ادراکی و تحریکی سود برده، استکمال می‌یابد. حال اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، قوای نفس بیکار و معطل خواهند ماند و این از حکمت خداوند به دور است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

در مقام پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

اولاً، نفس «فی‌الجمله» متعلق به ماده و بدن مادی است نه «بالجمله» و تنها در برخی کارهای خود احتیاج به ماده دارد، نه در همه آنها. برای نمونه نفس در علم حضوری، احتیاجی به بدن ندارد مانند آنچه در برهان «هوای طلق» ابن‌سینا مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ ۱۳۷۱، ص ۶۲؛ ۱۳۸۳، ص ۱۲). ثانیاً، خود صدرالمتألهین از این اشکال پاسخ جالبی داده است و آن اینکه معطل بودن نفس در صورتی پیش می‌آید که «تعلق به بدن مادی» ذاتی نفس باشد. از این رو تحقق نفس در عالمی که بدنی مادی در کار نیست، محال است، اما اگر در عنوان «بدن» توسعه داده، تعلق نفس به بدن را فقط شامل بدن مادی ندانسته و بپذیریم که انسان بدن دیگری به نام «بدن مثالی» هم دارد و نیز بپذیریم نفس حتی اگر در ظرف دیگر و در ضمن اشتغال به بدن دیگری (مثلاً بدن مثالی) باشد باز هم نفس است و در عالم دیگر (عالم مثال) و با بدن مثالی، اشتغال به امور آن عالم دارد، در این صورت دیگر شبهه تعطیل بودن نفس پیش نخواهد آمد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۱).

بر این اساس حتی با فرض اینکه نفس پیش از بدن نمی‌توانست کار خاص مربوط به عالم ماده را انجام دهد، اما «معطل مطلق» و بی‌خاصیت نبوده است؛ زیرا دست‌کم بر اساس روایات بسیاری - که دلالت دارد بر اینکه ارواح پیامبر و ائمه علیهم‌السلام و حتی عموم انسان‌ها، پیش از آفرینش هر موجودی آفریده شده و با بدن‌های مثالی (و نه با بدن مادی) به تسبیح و تقدیس الهی مشغول بوده‌اند - می‌توان گفت نفس در عالم قبل از دنیا، از قوا و ادراکات و فعالیت‌هایی برخوردار بوده که فراتر از فعالیت‌ها و قوای مادی است

(کلینی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۴۴۰ به بعد).

جالب اینکه حتی به نظر صدرالمتألهین، این بدن مادی، «بدن متصرف بالعرض» است؛ زیرا وی بدن حقیقی را، «بدن مثالی» می‌داند که نور حس و حیات، ذاتاً در او سریان دارد و نسبت او به نفس، نسبت پرتو خورشید به خورشید است و اگر بدن مادی دارای چنین خاصیتی بود، هرگز نفس آن را رها نمی‌کرد و پس از ارتحال نفس، ویران نمی‌گشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸).

اما جالب‌تر اینکه صدرالمتألهین، تصریح می‌کند که بدن مثالی هر کس، نه فقط در عالم مثال، بلکه در زندگی دنیوی هم وجود دارد و همان‌طور که عالم مثال باطن عالم دنیاست، آن بدن مثالی نیز باطن این بدن دنیوی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۸).

دو دهان داریم گویا همچو «نی»

یک دهان پنهانست در لب‌های وی

یک دهان نالان شده سوی شما

های و هویی در فکنده در سماء

(مولوی، بی‌تا، دفتر اول).

حاصل آنکه با فرض حضور نفوس در نشئه‌ای دیگر و قبل از دنیا، با بدنی مناسب با آن نشئه و اشتغال روح با آن بدن در امور معنوی، تعطیل بودن نفوس را باطل می‌کند (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۶-۶۷؛ افتخاری، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

تا اینجا روشن شد که هرچند صدرالمتألهین تلاش دارد مانند ابن‌سینا تقدم نفس بر بدن را انکار کند، اما استدلال‌های مطرح‌شده از هر دو حکیم شهیر، نارسا بوده و نمی‌تواند ادعای ایشان را اثبات کند.

۱-۲. مرحله دوم: انکار تجرد نفس در هنگام حدوث

صدرالمتألهین نه تنها باید قدیم بودن نفس را با استدلال کافی انکار کند، بلکه باید همچنین اثبات کند که نفس در هنگام حدوث، نمی‌تواند مجرد باشد. صدرا به «روحانیه الحدوث» بودن نفس چند اشکال وارد کرده است، از جمله اینکه:

اشکال اول. عدم سازگاری «حدوث» نفس با «تجرد» آن.

به عقیده صدرالمتألهین نفس یا باید «حادث» باشد یا «ذاتاً بسیط و مجرد» و این دو با هم سازگار نیستند. لکن نفس حادث است، پس نباید مجرد باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴).

توضیح ملازمه اینکه برخی از پیروان افلاطون در شرح دیدگاه

بدن به کمال برسد و از بدن تأثیر پذیرد و در عین حال ذاتاً مجرد باشد؛ چراکه فلاسفه معتقد بودند در موجود مجرد، جنبه قابلیت (بالقوه بودن) نیست و آنچه را می‌تواند داشته باشد، دارد. اگر نفس مجرد است چه احتیاجی به بدن مادی دارد که به آن تعلق گیرد؛ مگر موجود مجرد آنچه را برایش ممکن است، بالفعل ندارد؟

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا حتی با فرض پذیرش حدوث جسمانی برای نفس، پس از روحانی شدن نیز باز این پرسش وجود دارد که نفس غیرمادی چگونه از لذت و درد که مربوط به بدن است، مطلع و به واسطه آن استکمال می‌یابد. افزون بر اینکه لذت و درد، فعل روح است و نه فعل بدن.

همچنین این گفته که «موجود مجرد از هر جهت بالفعل است»، به صورت کلی درست نیست؛ زیرا در خصوص نفس انسانی، بالوجدان می‌یابیم که امور فراوانی برای نفس ما، بالقوه بوده و سپس بالفعل شده است.

اما پاسخ حلی این اشکال در همان مستندات روایی است که پیش از این گذشت و آن اینکه به صورت فی‌الجمله فقط برخی از استعدادهای روح با بدن، حاصل می‌شود، نه به صورت بالجمله.

اشکال سوم، ممکن است در قالب یک قیاس استثنایی منفصله، گفته شود که: تحقق نفس در هنگام حدوث از دو حالت انفصالی خارج نیست: یا باید «تجرد و بساطت» داشته باشد یا «کثیر عددی».

لکن چون کثیر عددی است، پس در هنگام حدوث، روحانی نیست. توضیح اینکه تجرد روح در هنگام حدوث با تكثر آن، که منوط به تكثر و تعدد بدن‌هاست، سازگار نیست؛ زیرا حکما و به‌ویژه فلاسفه مشاء، تعدد نفوس را منوط به تعدد بدن‌ها دانسته، معتقدند نفس صورت مادی (یا علت صوری) برای بدن مادی (یا علت مادی) است و با پذیرش چنین فرضی، هر انسانی به صورت متشخص و خاص خود از انسان دیگر متمایز می‌شود. از این‌رو اگر نفس هیچ سابقه جسمانی و مادی نداشته باشد، تكثر و تعدد نفوس، بدون مناط خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۹).

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا بساطت منافاتی با تشخص و تمیّز ندارد. توضیح اینکه این اشکال مبتنی بر این فرض است که ما نفس را به‌منزله صورت برای بدن و ماده در نظر بگیریم، چه اینکه صدرالمتألهین نیز در آغاز چنین تصور می‌کرد، اما سرانجام خود او نیز از این نظر منصرف شده، هرچند همانند ابن‌سینا، نفس را کمال

وی چنین استدلال کرده‌اند که «هر حادث زمانی، مسبوق به ماده‌ای است که حامل آن است». بنابراین به ابن‌سینا که مدعی حدوث نفس بود چنین اشکال شده است که حدوث نفس مستلزم مادی بودن آن است و حال آنکه ابن‌سینا نیز همانند افلاطون، به روحانی بودن نفس معتقد است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۱). در نتیجه از آنجاکه ابن‌سینا نمی‌توان تجرد نفس را انکار کند، پس باید حدوث بودن آن انکار شود.

به این اشکال چنین پاسخ داده شده است که «حدوث»، یعنی چیزی فقط مسبوق به «عدم سابق» باشد، نه مسبوق به «ماده»؛ «الحدوث، و هو کون الوجود مسبوقاً بالعدم» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۲).

به عبارت دیگر، این گفته که «هر حادثی، مسبوق به ماده است و لزوماً باید علت مادی (از علل چهارگانه) داشته باشد»، همواره درست نیست؛ زیرا فقط برخی از موجودات حادث، مسبوق به ماده هستند نه همه موجودات حادث (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳)؛ یعنی این مطلب که «هر موجود مادی، نه‌تنها حادث، بلکه مسبوق به ماده است و در نتیجه مادی می‌باشد»، یک قاعده کلی و از مسلمات نیست؛ چراکه ما واقعیتی به نام «خلق از عدم» هم داریم و بر اساس آن، چیزی که هیچ پیشینه خارجی برای او موجود نبوده، یک‌باره موجود می‌شود. مانند پیدایش عالم ماده برای نخستین بار که موجودی مادی است، یا پیدایش افکار برای نفس ما که حادث و معلول نفس ما هستند، اما مادی نیستند.

اشکال دوم، اگر نفس از ابتدا دارای حقیقتی غیرمادی و روحانی باشد، نفس نباید لذت و درد مربوط به بدن را درک کرده و به واسطه آن استکمال یابد. لکن تأثیرپذیری و درک لذت و درد بدن توسط نفس قابل انکار نیست. پس نفس از ابتدا روحانی و مجرد نیست، بلکه مادی است.

به عبارت دیگر، این گفته که در کلمات و مسفورات مشهور محققان از قدماء آمده «النفس و البدن يتعاکسان إيجاباً و إعداداً»، کنایه از آن است که نفس، به اعتبار آنکه صورت تمامیت بدن است، علت وجودی بدن - بما هو بدن - است و ابدان، علل اعدادی جهت تکامل نفوسند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷). حال اشکال این است که چگونه ممکن است نفس که موجودی مجرد فرض شده، به واسطه

نخستین برای بدن مادی دانسته، اما سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نفس در عالم قبل از ماده نیز حضور داشته و با عوارض روحانی مخصوص آن نشسته نیز، تشخص مخصوص همان نشسته را پیدا کرده و لذا به همان عوارض غیرمادی، تشخصی غیرمادی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴-۳۴۶).

به عبارت دیگر، تمیز و تكثر موجودات با هم متفاوت است؛ تمیز موجودات مادی به عوارض مادی آنهاست و تمیز موجودات غیرمادی به عوارض غیرمادی آنها. حال این عوارض غیرمادی می‌تواند متأثر از عالم ماده باشد یا از عالم غیرمادی.

اشکال چهارم. اگر نفس موجودی حادث است که هست، پس بر اساس قاعده «كُلُّ كَائِنٍ فَاسِدٌ»؛ هر موجود حادثی، فسادپذیر است، باید نفس فسادپذیر و فناپذیر باشد. از سوی دیگر، موجودی فسادپذیر است که جسمانی باشد. پس نفس در بدو حدوث، جسمانی است و نه روحانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۴).

تالی این قضیه شرطیه نیز محل تأمل و اشکال است و یک قاعده بدیهی و ثابت شده نیست؛ زیرا این گفته که «كُلُّ كَائِنٍ فَاسِدٌ»؛ هر موجود حادثی، فسادپذیر است، در مورد هر حادثی صادق نیست. برای نمونه هیچ کس تردیدی ندارد که مثلاً فرشتگان و حتی، عالم جبروت و ملکوت، حادث هستند، اما آیا گفته شده که این ساحت‌ها و جلوه‌ها از هستی، فسادپذیر یا فناپذیرند؟!

چه اینکه «علم حضوری هر انسانی به خود»، نیز حادث زمانی است، اما فساد در آن بی‌معناست؛ یعنی محال است انسان از زمانی که تحقق یافته تا ابد، این علم را از دست دهد.

حاصل آنکه هرچند صدرالمتألهین تلاش دارد تا تجرد نفس را در ضمن چند استدلال، انکار کند، اما باز استدلال‌های مطرح‌شده از سوی وی، نارسا بوده و نمی‌توانند ادعای وی را اثبات کند.

۱-۳. مرحله سوم: تبیین جسمانی بودن نفس

صدرالمتألهین برای تبیین جسمانی بودن نفس، بیش از هرچه، از نظریه «حرکت جوهری» خود بهره می‌برد. به عقیده او، لازمه انکار حرکت جوهری - آن‌گونه که ابن‌سینا معتقد بود - این است که نفس پیامبر و یک انسان جاهل فقط در عوارض فرق داشته و ذاتاً یکی باشند، یا نفس ابن‌سینای فیلسوف با ابن‌سینا آنگاه که طفل بوده، فرقی نداشته باشد: «چقدر این سخن سخیف است که نفس

هنگامی که صورت طفلی و بلکه جنینی دارد و وقتی که عقل بالفعل است و معقولات همه در نزد او حاضر و او در جوار ملاً اعلی است، هیچ تفاوتی ذاتاً ندارد، بلکه تفاوت فقط در اضافات و اعراض لاحق است. حتی نفس انسان‌های ساده و کودکان و نفوس انبیاء^{علیهم‌السلام} از لحاظ حقیقت و ماهیت یکی است و اختلاف و برتری یکی بر دیگری به خاطر اموری است که از خارج به بعضی ضمیمه می‌شود و به بعضی نمی‌شود. در این صورت برتری افراد انسانی به واسطه چیزی خارج از انسانیت است و لازمه این سخن آن است که فضیلت بالذات از آن امر خارجی است، نه از انسان. بنابراین نبی^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} فضیلت ذاتی بر سایر افراد ندارد! و هذا قبیح فاسد عندنا... فظهر ان للنفس الانسانية تطورات و شؤونا ذاتیه و استکمالات جوهریه و هی دائمه التحول من حال الى حال» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵).

صدرالمتألهین با اتکا به «حرکت جوهری» تلاش دارد تا با توجه به مباحث پیرامون هستی‌شناسی و گیتی‌شناسی نفس در دوران جنینی، اثبات کند نفس در بدو تولد، مادی و جسمانی است و رفته رفته به تجرد می‌رسد.

وی تحولات نفس را مدارج نفس نامیده است و آن را بر دو دسته «تحولات پیشینی» و «تحولات پسینی» تقسیم می‌کند: «جمادیت، نباتیت و حیوانیت» را مدارج پیشینی و تحول نفس به «عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال» را تحولات پسینی نفس می‌نامد.

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة و بعضها لاحقة فالنشأت السابقة على الإنسانية كالحیوانیة و النباتیة و الجمادیة و الطبیعة العنصریة و النشأت اللاحقة كالعقل المنفعل و الذی بعده العقل بالفعل و بعده العقل الفعال و ما فوقه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۸).

از این رو وی در یک تحلیل کلی به دو نوع حرکت جوهری برای نفس انسان قائل می‌شود:

الف. حرکت جوهری عرضی (مادی) نفس (یا تحولات پیشینی) به عقیده او انسان مانند هر موجود مادی دیگری در ابتدا ترکیبی از «ماده (بدن)» و «صورت (نفس)» است و همان‌طور که «ماده و بدن» انسان مشمول حرکت جوهری است، «صورت» او نیز دارای حرکت جوهری می‌باشد. با حرکت جوهری بدن، صورت او نیز تغییر کرده و محصول این تحولات این می‌شود که بدن انسان، پیش از

صورت انسانی، سه صورت دیگر از صور عالم جسمانی را توسط علت فاعلی خود، یعنی واهب الصور، پشت سر می‌گذارد. بر این اساس، نفس (یا همان صورت انسانی) در ابتدای پیدایش خود، «صورتی» از صور موجودات عالم مادی است، تنها تفاوت آن با صور دیگر عالم ماده و طبیعت این است که صورت «انسانی» آخرین صورت متصور برای موجودات جسمانی است.

فهی [ای النفس] حین حدوثها نه‌ایة الصور المادیات و بدایة الصور الإدراکیات و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیة و أول اللبوب الروحانیة» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰؛ همچنین ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰-۲۸۱).

صدرالمآلهین نه‌تنها نفس را حادث به حدوث بدن می‌داند، بلکه در نظر او حدوث نفس همان حدوث بدن است؛ یعنی نفس «جسمانیة الحدوث» است. با آنچه گذشت، دانسته می‌شود که مهم‌ترین علت اینکه وی نفس را حادث می‌داند این است که وی نفس را به‌مثابه «صورت» برای بدن معرفی می‌کند و از آنجا که صورت به‌تنهایی و مستقلاً نمی‌تواند در خارج موجود شود، پس نفس نیز نمی‌تواند قدیم باشد.

نفس، در ابتدا همان صورت منطبق در ماده و بدن انسان است و هیچ ثنویت بین نفس و بدن انسان وجود ندارد - چه اینکه ثنویت بین جنس (یا همان ماده بشرط لا) و فصل (یا همان صورت بشرط لا) در انواع نیست - و در اثر اشتداد و حرکت جوهری، به مرتبه معدن رسیده، صورت معدنی بر آن افزوده می‌شود؛ سپس با سیر و تحول جوهری و ذاتی خود، به مرحله‌ای می‌رسد که در آن، افزون بر آثار صورت نوعیه و معدنی، آثار رشد و نمو، تولید مثل و تغذیه نیز از آن مشاهده می‌شود. این مرحله که نام نفس بر آن نهاده می‌شود و ابتدای ظهور و بروز نفس نباتی است نیز سپری شده و به مرحله‌ای می‌رسد که افزون بر آنکه آثار نفس نباتی و صور پایین‌تر از آن را دارد اثر حساسیت و حرکت ارادی نیز از آن مشاهده و نفس حیوانی از آن انتزاع می‌شود و آنگاه که به حرکت جوهری به مرتبه‌ای می‌رسد که افزون بر آثار گفته‌شده، تعقل نیز از او صادر می‌شود، به مرحله نفس انسانی می‌رسد. همه این مراحل بر اساس سه اصل مهم «اصالت وجود»، «تشکیک در وجود» و «حرکت جوهری» قابل تبیین است. از این‌رو نفس در نزد او، هرچند از سویی، منفعل آخرین معانی «جسمانیت» است، اما از سوی دیگر، نخستین معانی «روحانیت» است.

ب. حرکت جوهری طولی (نفسانی) نفس (یا تحولات پسینی) به‌عقیده صدرالمآلهین، نفس حقیقتی ذومراتب است که در حال تحول جوهری از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است. بر این اساس در مقطعی از رشد جنین، همین صورت جنینی انسان، تحول یافته و شعور ویژه می‌یابد. پس صورت انسانی یک حقیقت واحد است که در آغاز مادی است؛ (یعنی ذاتاً و فعلاً، مادی است) و در ادامه راه خود، مادی - مجرد می‌شود؛ (یعنی ذاتاً مجرد می‌شود و فعلاً مادی) و در انتهای سیر خود، فقط مجرد بوده، و در حالی که سفر معاد می‌رود که بدن مادی او همراه او نیست. به بیان فلسفی، نفس در ابتدای حدوث، جسمانی است و در اثر حرکت جوهری و سیر تکاملی، به درجه «تجرد و روحانیت ناقص» و سپس «تجرد محض» می‌رسد. آنگاه که بدن انسان، صورت انسانی می‌پذیرد، چون تفاوت این صور با صور پیشین در برخورداری صورت انسانی از «عقل» است، نفس انسانی در این حال، استعداد سلوک تدریجی به سوی عالم ملکوت را یافته و از اینجا به بعد می‌تواند وارد یک حرکت جوهری نفسانی در محور طولی عالم شود. به‌عقیده صدرالمآلهین بین فعلیت وجود جسمانی و قبول استكمال و رسیدن به مرتبه تجرد، هیچ منافاتی وجود ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱)، اما صورتهای مادون صورت انسانی، چنین استعدادی را ندارد. صدرالمآلهین میان صور ملکی و افلاکی، ترتب برقرار کرده، معتقد است موجودات مادی دارای چهار صورت مادی هستند که به ترتیب عبارتند از: صورت جسمانی، نباتی، حیوانی و انسانی. چه اینکه صور عالم مجردات نیز عبارتند از مثالی و عقلی. نفس صورت حد فاصل بین صورت حیوانی و مثالی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶).

به‌عقیده وی صورتهایی که بر ماده (یا هیولی) افزوده می‌شوند، دو نوع هستند: یک دسته از این صورتهای، مقام معلوم و معینی دارند و بیش از مقام معلوم خود، نمی‌توانند در سیر صعودی بالا روند، مانند صورت معدنی یا صورت ساختمان در نباتی. اما صورت نوعیه‌ای که به‌عنوان نفس به هیولی افزوده می‌شود، استعداد طی مقامات مختلف معدنی، نباتی، حیوانی و انسانی را دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

از آثار مکتوب صدرالمآلهین فهمیده می‌شود که هرچند وی نفس را به‌منزله صورت برای بدن می‌داند، اما در نزد او، اضافه میان نفس و بدن، اضافه «اضافی» - که در مقولات و در بین مفاهیم

ماهوی مطرح است - نیست، بلکه اضافه «اشراقی» است. به عبارت دیگر وی معتقد است: از آنجاکه نحوه وجودی نفس چیزی جز «تعلق و اشتغال به بدن» نیست و «تعلق به بدن» داخل در هویت نفس است، نسبت و اضافه نفس به بدن، اضافه اشراقی خواهد بود؛ نه اینکه نفس برای بدن، غرض باشد و در قضایا، قابل حمل بر بدن شود.

تبیین مختصر نظریه صدرالمتألهین به صورت زیر است:

۱. نفس انسانی دارای مقام‌ها، مراتب و نشئه‌های ذاتی است که بعضی از آنها به عالم «خلق و تصویر» مربوط است و بعضی به عالم «امر و تدبیر».

۲. نفس انسانی از نشئه «خلق و تصویر» به طرف نشئه «امر و تدبیر» در تحول، حرکت و تکامل است.

۳. «حدوث و تجدد» عارض بعضی از مراتب نفس می‌شود نه همه مراتب.

۴. هرگاه نفس از عالم خلق به عالم امر متحول شد، وجودش وجود «مجرد عقلی - مثالی» می‌شود و در این صورت به بدن و صفات و استعداد‌های بدنی نیاز ندارد.

۵. بنابراین از دست دادن بدن و استعداد‌های بدنی از لحاظ ذات و بقا برای نفس هیچ ضرری ندارد، بلکه فقط تعلق بدنی آن، قطع و تصرفش در بدن تعطیل می‌شود.

۶. بر همین اساس، حالات نفس و ویژگی‌های آن در هنگام «حدوث» با حالات نفس و ویژگی‌های آن در هنگام «استکمال جوهری و حرکت آن به طرف مبدأ فعال» یکی نیست.

۷. رابطه نفس در بدن مانند رابطه طفل و رحم است که طفل در آغاز به رحم نیازمند است و پس از آن در اثر تبدیل وجودی و ورودش به مرتبه و نشئه دیگر و تبدل و ارتقا به عالم بالاتر، از رحم بی‌نیاز می‌شود.

۸. پس نفس در حقیقت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۳).

صدرالمتألهین معتقد است با این بیان برخی اشکالاتی که به نظریه قدیم نفس یا نظریه پیشین - یعنی «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» - وارد بود، منتفی می‌شود. برای نمونه اگر بعضی از مراتب نفس را حادث به حدوث بدن دانستیم و سپس با حرکت جوهری برای او مجرد عقلی اثبات کردیم، قاعده «کُلُّ کَائِنٍ فَاسِدٌ»، هر حادثی فسادپذیر است، باطل می‌شود؛ چراکه سرانجام، نفس به مرتبه

تعلقی ختم می‌شود که فسادناپذیر است؛ نفسی که در آغاز مادی است، وقتی به اعتبار استکمالات جوهری و توجه به غایت ذاتی و مبدأ اعلایش، نحوه وجود دیگری پیدا کرد، وجودش بعینه وجود لذاته (مستقل) یا وجود برای عقل مفارق می‌شود و در آن مقام دیگر نفس نیست، بلکه عقل است و دیگر محتاج به بدن نیست. بنابراین نفس مادام که نفس است وجود تعلقی دارد و حادث به حدوث بدن و فانی به فانی بدن است، اما وقتی وجودش متبدل شد و نحوه وجود دیگری پیدا کرد، نه حادث است و نه فانی.

همچنین صدرالمتألهین با نظریه خویش تلاش دارد تا این تناقض محال میان «حدوث نفس» و «تجرد نفس» را منتفی کند. به اعتقاد وی این تناقض در جایی است که نفس دارای وجود و نشئه واحدی باشد، اما نفس چنین نیست، بلکه دارای مراتب و نشئات متبدله و متجدده است. نفس «قبل از تعلق به بدن» به اعتبار علتش یک نحوه وجود دارد و «با تعلق به بدن» یک نحوه وجود دیگر و «بعد از تعلق و مفارقت» هم نحوه وجودی دیگر. بین این مراتب هم تباین نیست، بلکه اختلافشان به شدت و ضعف وجودی و از قبیل رابطه علت و معلول است که تعایرشان به کمال و نقص وجودی است.

۴-۱. مرحله چهارم: بازگشت به ظواهر ادله درون دینی و

پذیرش تقدم نفوس بر ابدان

هرچند صدرالمتألهین در بسیاری از آثار خود، قدیم بودن نفس و نیز وجود نفوس جزئی قبل از ابدان را انکار کرده و دلایل فراوانی در اثبات حدوث جسمانی نفس اقامه می‌کند - و پیش از این دانسته شد که برخی ادله مد نظر او، محل تأمل و تردید است - اما در نهایت، بر اساس آنچه در شریعت حقه آمده، وجود نفوس جزئی قبل از حیات دنیوی و همراهی با ابدان را پذیرفته و روایات وارد شده از معصومان علیهم السلام را نیز دلیل بر همین مطلب می‌داند، تا آنجا که وی قول به قدم نفوس جزئی بر ابدان را عقیده «ضروری شیعه و انکارناپذیر» اعلام می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

صدرالمتألهین در حوزه هستی‌شناسی، قائل به چندساحتی بودن هستی و شئون متعدد آن است و هستی را دارای چهار ساحت «الوہیت، عقول، مثال و طبیعت» می‌داند. وی بعد از مرتبه الوہیت - و بنا بر تشکیک در وجود - عالم ممکنات را به سه مرتبه «عقل، مثال و حس» تقسیم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲). او

و قد وقع الإشارة إلى الأطوار السابقة في قوله تعالى: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» أی: أخذ ارواحهم من ظهور آبائهم العالیة» (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

صدر المتألهین در اثر معروف خود، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية* چنین اعتراف می‌کند که برای انسان قبل از حدوث شخصی مادی‌اش، چندین تحقق دیگر است و از این‌روست که در شریعت حقه و واقع‌نما ما، ثبت است که برای افراد بشر و به صورت جزئی، وجود جزئی و متمایز در عالم قبل از عالم طبیعت بوده است، چه اینکه آیه «میثاق» بدان اشاره دارد و از ائمه معصوم ما نیز احادیث فراوانی وارد شده است، مبنی بر اینکه ارواح انبیاء، اوصیاء، مؤمنان و حتی کفار قبل از آفرینش عالم ماده، به انحاء گوناگون آفریده شده است.

... فلانسان أکوان سابقة على حدوثه الشخصي المادی. و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهی للنفوس الإنسانية کونا عقليا قبل حدوث البدن و کذلک ثبت فی شریعتنا الحقّة لأفراد البشر کینونة جزئیة متمیزة سابقة على وجودها الطبیعی، کما أشار إلیه بقوله تعالى: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» إلخ و عن أئمتنا المعصومین أحادیث کثيرة دالة على أن أرواح الأنبياء و الأوصیاء کانت مخلوقة من طينة علیین قبل خلق السماوات و الأرضین و أن أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطینة، كأرواح متابعیهم و شیعتهم و أن قلوب المنافقین مخلوقة من طينة سجين و أبدانهم و کذلک قلوب متابعیهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أکوانا سابقة على هذا الکون... (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۵).

همچنین می‌نویسند: «درست این است که نفس قبل از حیات دنیوی [و در قوس نزول] دارای اشکال دیگری از هستی، بوده است مانند نشئه مثالی، عقلی و الهی» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۲). وی در کتاب *أسرار الآيات* نیز قدیم بودن نفس را از اصول موضوعه عرفان دانسته، چنین می‌نویسد: «اهل عرفان چنین می‌بایند که برای انسان بعد از حیات دنیوی و قبل از آن، نشأت وجودی متعددی است که قرآن در آیه «میثاق» به برخی از نشأت قبل از عالم طبیعت اشاره کرده است» (صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵-۱۸۶).

معتقد است عالم مجرد صرف با عالم مادی محض، به شدت از هم بیگانه‌اند. عالم مجرد صرف، جهانی منزّه از ماده و مقدار است، درحالی‌که عالم ماده، دارای ماده و مقدار بوده و سخت محدود و ظلمانی است و مسلم است که در قوس نزول، نمی‌توان از عالم نورانی و تجرد صرف، ناگهان وارد عالم ماده و مقدار شد. از این‌رو نفوس قبل از حیات مادی، حیاتی مثالی داشته‌اند و به واسطه تشخیصات دارای نحوه‌ای تکرر و تشخیص شده و با تعلق به بدنی خاص، این تشخیص شدیدتر شده است. بنابراین نفوس ابتدا در عالم عقل و به نحو جمعی و عقلانی نزد علت خود حضور داشته‌اند و سپس با حفظ مرتبه عقلانی با تنزل تدریجی خود و بر اساس تشکیکی که در وجود یا تجلی حاکم است، در عالم خیال (مثال) نحوه وجودی دیگری یافته‌اند و متناسب با احکام آن نشئه، از تعین و تشخیص بیشتری برخوردار گردیدند و نحوه‌ای از کثرت را پذیرا شدند. در نهایت وقتی آن وجود به مرتبه ادنای خود، یعنی این جهان رسید، کثرت نیز به نهایت خود رسیده و با تعلق هر نفس به بدن خاص، از بیشترین حد کثرت برخوردار گردید.

اما در قوس صعود و پس از طی مراتب نباتی، حیوانی و نطقی و کسب کمالات و فضائل، به مرتبه تجرد مثالی یا عقلانی می‌رسد. صدر المتألهین معتقد است تأویل روایاتی که دلالت بر تحقق نفوس قبل از ابدان دارد، همان عالم مثال است، نه عالم عقل. در عالم مثال هر چند ماده وجود ندارد، اما برخی اوصاف ماده دیده می‌شود (قاسمی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۶۲).

صدر المتألهین گاهی خروج از عالم طبیعت به عالم قبر و سپس معاد را به خروج جنین از رحم مادر تشبیه کرده است، اما مهم این است که وی در ضمن این تشبیه، معتقد است برای انسان قبل از عالم طبیعت، نشأت وجودی است و آیه «میثاق» به همان نشأت قبل از عالم طبیعت روح اشاره دارد.

اعلم أن «البعث» خروج النفس عن غبار الهيئات البدنية المحيطة بها، كما يخرج الجنين من «قرار مکی»؛ [تضمین از آیات ۲۱ سورة المرسلات و ۱۳ سورة المؤمنون] و مدة کون الميت فی القبر ککون الجنین فی الرحم، و نسبة حال القبر إلى حالة البعث کنسبة الجنین إلى المولود. «وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰) و قد ثبت أن للإنسان نشأت وجودية بعد هذا الوجود، و نشأت وجودية قبله، کلّ بإزاء نظيره.

نتیجه‌گیری

هرچند در مسئله پیرامون حدوث یا قدم نفس و روحانی یا جسمانی بودن آن، صدرالمتألهین در گام آغازین، آیات و روایات دال بر قدیم بودن نفس را تأویل کرده و معتقد است میان آنها و نظریه حدوث جسمانی نفس، تناقض یا تعارضی نیست، اما سرانجام در گام پایانی و با پذیرش تواتر معنوی منابع درون‌دینی مبتنی بر قدم نفس، از فلسفه کلاسیک فاصله گرفت و ضمن پذیرش تعارض، معتقد به وجود روحانی نفوس به صورت جزئی - و نه کلی و در صقع نفس علت - در عالم میثاق شده است.

اما در فلسفه این تطور علمی دو احتمال وجود دارد:

۱) استکمال دانش ملاصدرا به مرور زمان؛

۲) شاید صدرالمتألهین در برخی از آثارش که معتقد به حدوث جسمانی برای نفس شده، خواسته با فلسفه کلاسیک که نفس را حادث می‌داند همراهی کرده و عمق این دیدگاه را نشان دهد و اثبات کند که این نکته را درست فهمیده است. همان روشی که ابن‌سینا در گام نخست طی کرده و خود را به‌عنوان اصلی‌ترین شارح ارسطو به جهان شناساند. اما از آنجاکه وی یک روحانی شیعی است، در نهایت همه این گفت‌وگوها را به منطق آیات و روایات ختم کرده است و تلاش کرده تا ضمن اشاره به برخی اشکالات نظر رقیب، دیدگاه مبتنی بر ظاهر آیات و روایات را حاکم بر دانش‌های فلسفه کلاسیک کند.

منابع

- افتخاری، مهدی (۱۳۸۸). تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی. قم: آیت اشراق.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). شرح العیون فی شرح العیون. چ سوم. قم: بوستان کتاب.
- سید بن طاووس، سیدعلی بن موسی بن جعفر (۱۴۱۳ق). القیاس. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). اسرار الآیات. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). نه‌ایه الحکمة. چ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، ابوجعفر (بی‌تا). اختیار معرفه الرجال. تحقیق میرداماد استرآبادی و سیدمهدی رجائی. قم: مؤسسه آل‌البیت - لا حیاة الا بالتراث.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. چ دوم. قم: بیدار.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاسمی، جلیل و دیگران (۱۳۸۳). نقد و بررسی دلایل و مستندات حدیثی ملاصدرا در بحث تقدم نفس و بدن. انسان پژوهی دینی، ۳۱ (۱)، ۷۷-۵۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم اسفار. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الا‌مالی. قم: کنگره شیخ مفید.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (بی‌تا). مثنوی معنوی. بی‌جا: بی‌نا.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸). شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۸ق). كشف المشکل من حدیث الصحیحین. تحقیق علی حسین البواب. ریاض: دار الوطن للنشر.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: البلاغة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من العرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله نفس. مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید. چ دوم. همدان و تهران: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الطبیعیات). تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌عجیبه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید. تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: دکتر حسن عباس زکی.

Ontological and Anthropological Foundations of Islamic Spirituality in Sadra'i Wisdom

Marzieh Varmazyar  / Assistant Professor, Department of Education, Lorestan University, Iran

Received: 2025/08/06 - Accepted: 2026/01/17

Varmazyar.m@lu.ac.ir

Abstract

Spirituality is one of the topics of interest to contemporary man, and in essence, its meaning and its relationship to other knowledge, depending on the type of foundations on which it is defined, sometimes substantial differences are observed. Unlike today's spirituality, which in its most modern form is sometimes based on components such as humanism, pluralism, secularism, and emotion and feelings, Islamic spirituality emphasizes elements such as God-centeredness, Sharia, rationality, knowledge, and proximity. These components, in their original and profound form, can be sought and explained in the foundations of Sadr al-Mut'alehin, including his ontological and anthropological foundations. The originality of existence, the equality of existence with goodness, analogical gradation, relative existence and the existential poverty, essential movement, love to the origin, unity of existence are among the ontological foundations and the physical origination and psychic survival of the human soul, matching existential realms with the world of meaning, the practice of Sharia, rationality, knowledge, the four journeys, and the companionship of the perfect human being and its proximity to its anthropological foundations. This article seeks to explain and infer these principles and their connection with spirituality in his perspective, in order to clarify the position of this discussion in the wisdom of Sadr al-Mutalihin, and in this way, open a new horizon for those who are interested in wisdom, and on the one hand, show the distinction of Islamic spirituality from other spiritualities.

Keywords: spirituality, Islamic spirituality, foundations of Islamic spirituality, the Wisdom of Sadr al-Mut'alehin.

نوع مقاله: ترویجی

بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی

در حکمت صدرایی

Varmazyar.m@lu.ac.ir

مرضیه ورمزیار  / استادیار گروه معارف دانشگاه لرستان، ایران.

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۷

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

چکیده

معنویت، از مباحث مورد توجه انسان معاصر است و در اصل معنای آن و نسبتش با معارف دیگر، بسته به نوع بنیان‌هایی که برای آن تعریف می‌شود، گاهی اختلافات ماهوی مشاهده می‌گردد. به‌خلاف معنویت‌گرایی امروزی که در مدرن‌ترین نوع خود، گاهی بر مؤلفه‌هایی همچون انسان‌محوری (اومانیزم)، کثرت‌گرایی (پلورالیسم)، شریعت‌گریزی (سکولاریسم) و هیجان و احساسات استوار است، در معنویت‌گرایی اسلامی بر عناصری همچون خدامحوری، شریعت‌گزینی، خردورزی، معرفت و قرب‌گرایی تأکید می‌شود. این مؤلفه‌ها را در نوع اصیل و عمیق آن، می‌توان در مبانی صدرالمآلهین از جمله مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی وی جست‌وجو و تبیین نمود. اصالت وجود، مساوقت وجود با خیر، تشکیک وجود، وجود ربطی و امکان فقری، حرکت جوهری، عشق به مبدأ، وحدت وجود از جمله مبانی هستی‌شناختی و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس انسانی، تطابق ساحت‌های وجودی با عوالم معنا، عمل به شریعت، خردورزی، معرفت، اسفار اربعه و همراهی انسان کامل و قرب از مبانی انسان‌شناختی آن است. این نوشتار می‌خواهد این مبانی و پیوندشان با معنویت را در نگرش وی، تبیین و استنباط نماید تا جایگاه این بحث را در حکمت صدرالمآلهین روشن نماید و از این طریق، افقی نو پیش چشم مشتاقان حکمت بگشاید و از سویی تمایز معنویت‌گرایی اسلامی از دیگر معنویت‌ها را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: معنویت، معنویت اسلامی، بنیان‌های معنویت اسلامی، حکمت صدرالمآلهین.

مقدمه

اگر گفته شود نیاز به معنویت، با توجه به اقبال فراوان به آن، یک نیاز فطری است، سخن به گراف نرفته است؛ زیرا یکی از کاربردهای مهم معنویت‌گرایی وصول به آرامش است. از سوی دیگر آرامش، از مهم‌ترین آموزه‌های دین است که قرآن به صراحت به آن اشاره کرده و یاد خدا را سبب این آرامش دانسته است. همچنان که برخی، انسان را بنا به فطرت، نیازمند به اتصال با خالق هستی می‌دانند و معتقدند معنویت، فرصت این تجربه متعالی را فراهم می‌آورد (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

معنویت، در معانی متعددی همچون حقیقی، باطنی و ظاهری به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷۱). معنوی بودن و متعلق به معنا بودن، روحانی مقابل ماده نیز از دیگر معانی این واژه است (معین، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۹۴). با توجه به دو رویکرد سکولار و دینی، مدل‌ها و دستاوردهای مختلفی از معنویت تولید می‌شود (علیزاده، ۱۴۰۱). گاهی گفته می‌شود برای اصطلاح معنویت (Spirituality)، حدود هفتاد معنا برشمرده شده است (Gerigle, 2012, p. 14). مختصر آنکه غالب متفکران غربی، معنویت را تجربه و تلاش انسان در جهت امر متعالی می‌دانند (فوتناتا، ۱۳۸۵، ص ۳۷؛ ساراسوراتی، ۱۳۷۶، ص ۳۸-۳۹). در نگاه برخی روشن‌فکران، «معنویت، نگرشی خاص به عالم است که به زندگی آرامش، شادی و امید می‌بخشد» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶). و برخی نیز معنویت را به امری درونی تعریف می‌کنند که انسان را از درون به حقیقت الهی پیوند می‌زند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳).

در میان متفکران اسلامی، پیوند با دین و شریعت در معنای معنویت به چشم می‌خورد و مؤلفه اصلی آن را عبودیت، شریعت‌گزینی و تکلیف می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷۳). برخی اصل در معنویت را قرب الهی می‌خوانند که در نتیجه معرفت و عبودیت نسبت به خدا حاصل می‌شود و راهش جز انجام واجبات و ترک محرمات نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۰۷). برخی معنویت اسلامی را حیات طیبیه‌ای می‌دانند که هم شامل رشد معنوی فردی است و انسان را به قرب می‌رساند و هم آثاری در زندگی اجتماعی و دنیوی دارد که همه حوزه‌های سعادت دنیوی را پوشش می‌دهد و حکومت اسلامی بستر آن را آماده می‌کند (خسروپناه و دیگران، ۱۴۰۱). سخن در این باره در میان هر دو گروه، فراوان است که به این اجمال، اکتفا و به آنچه مقصود این نوشتار از معنویت

است، بسنده می‌شود که در ارتباط انسان با عوالم غیبی و قدسی حاصل می‌شود. هرچه انسان از عالم ماده فاصله بگیرد و به آن نشئات ملکوتی نزدیک‌تر شود و ارتباط و اتصالش با آن عوالم شدیدتر شود، وزن معنویتش سنگین‌تر است (علیزاده، ۱۴۰۱). حد اعلای چنین معنویت، قرب الهی است. بنیان‌های حکمت صدرالمتألهین به گونه‌ای طراحی و ترسیم شده است که اگرچه به طور مستقیم به مسئله معنویت‌گرایی (Spiritualism) ورود ننموده و در این باره سخن نگفته است، اما حکمت وی ظرفیت ورود به این ساحت را داراست. وی، حقیقت حکمت را دسترسی به علم لدنی می‌داند که در ارتباط و اتصال حکیم با عالم ملکوت و معنا حاصل می‌شود و تا نفس او به این مرتبه نرسد، حکیم نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۱). به عبارت دیگر رسیدن حکیم به اوج معنویت در اتصال با عالم معنا تحقق می‌یابد. بر اساس مبانی فلسفی صدرالمتألهین که در ادامه می‌آید، به دلیل عشق فطری همه موجودات برای نیل به محبوب حقیقی خود، یعنی خدا، باب معنویت، به روی همه هستی باز است. معنویت که بی‌ارتباط با دیگر موجودات نیست؛ زیرا همه عالم عین ربط به وجود مستقل خداوند است و در این ویژگی هم‌سنخ و در آن اتصال، همسو و هم هدفند. شرح و تبیین این معنا با توجه به بنیان‌های معنویت‌گرایی وی خواهد آمد. در این نوشتار از بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی در اندیشه وی بحث می‌شود. براساس تتبع نگارنده، این موضوع، در اندیشه صدرالمتألهین مورد توجه واقع نشده و بحث حاضر از این حیث، پژوهشی تازه و با طراوت است.

۱. مبانی هستی‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی در

اندیشه صدرالمتألهین

۱-۱. اصالت وجود و مساوقت وجود با خیر

اولین بنیان هستی‌شناختی صدرالمتألهین، نظریه اصالت وجود است که آن را به اثبات رسانیده است. اصالت وجود به این معناست که وجود به ذات خود موجود است و سایر اشیا غیر وجود، با واسطه وجود، موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ق، ۱، ص ۳۹). وی در آثار مختلف، به این نکته اشاره نموده است که آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است و نه ماهیت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۴۴). نظریه اصالت وجود با دیدگاه

صدرالمتألهین درباره کمال انسان ارتباط مستقیم دارد بر اساس این مبنا و در بستر وجود است که در معیت یکی دیگر از بنیان‌های حکمت صدرایی، یعنی حرکت جوهری، نفس آدمی به علت شوق فطری به معشوق حقیقی به سمت آن در حرکت است تا پس از طی کردن عوالم و گذر از نشئه مادی از طریق حصول علم و ایمان و عمل به کمال نهایی خود که قرب به حضرت حق است، برسد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳ ص ۹۷؛ ۱۳۶۰، ج ۷ ص ۸۶ و ۱۴۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۳). بی‌تردید وصول به این کمال نهایی و فطری، اوج و قله معنویت است. با توجه به مساوقت وجود با خیر، علم، کمال و سعادت و تعریف خیر و کمال حقیقی به مقام فنا و قرب به حضرت حق در حکمت صدرالمتألهین، درک این معنا و حقیقت آن، آسان‌تر صورت می‌گیرد.

«بدان که وجود خیر است و سعادت» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲ و ۳۴۰؛ ج ۷، ص ۱۴۸؛ ج ۹، ص ۱۲۱) و «بدان که خیر، در حقیقت همان وجود و طبیعت وجود، خیر محض و نور صرف است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۷ و ۵۱۹؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴).

وی، معتقد است؛ هر چیزی که، وجودش کامل باشد، خیریت آن بیش‌تر و بزرگ‌تر، درک به وسیله آن قوی‌تر و ابتهاج به آن شدیدتر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۷).

وی، با عباراتی دیگر از مساوقت وجود با علم، کمال و خیر چنین گفته است: «به‌درستی که علم، کمال است و خیر و جهل نقصان است و شر، کمال و خیر، غایت همه چیز است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۸۱؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱) و یا آورده است: «ضعف وجود، به جهت ضعف علم است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۷).

با توجه به آنچه گفته شد، وجود، استعداد و ظرفیت فوق‌العاده‌ای برای هر لحظه رشد و تعالی در بستر حرکت جوهری دارد و رشد و تعالی وجودی از علم، کمال، خیر و سعادت با انقطاع هرچه بیشتر انسان از ساحت ماده، نسبت مستقیم دارد.

صعودی یا نزولی بودن حرکت جوهری نفس انسانی، بسته به اعمالی است که وی در این عالم بر اساس عقل و اختیار برمی‌گزیند. این سیر کمالی انسان را نمی‌توان بر پایه اصالت ماهیت تبیین کرد.

۱-۲. تشکیک وجود

تشکیک وجود، همان سلسله‌مراتب داشتن وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۱۳۴-۱۳۵؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰).

صدرالمتألهین، با اعتقاد به اشتراک معنوی در بحث هستی‌شناسی وجود و بازگشت امتیازات و اشتراکات آن، به اصل وجود، وجود را دارای شدت و ضعف می‌داند. به این معنا که همه موجودات در وجود مشترک هستند و اختلافشان به شدت و ضعف همان وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۷). بنا بر حرکت جوهری، همه موجودات مادی از هستی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۴) و البته نفس انسانی که در پی خواهد آمد، در حال رشد و حرکت در مسیر استکمال خویش هستند. با توجه به این مهم که میزان استعداد یا ظرفیت وجودی نفوس و همچنین سرعت حرکت آنها به سوی کمال، بر اساس تشکیک وجود متفاوت است. این حرکت و رشد از ساحت مادی آغاز می‌شود و با سلسله‌مراتبی که دارد، بعد از طی نمودن عوالم به ساحت ملکوتی خود منتهی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳ ص ۹۷ و ۹۸؛ ۱۳۶۰، ص ۸۶ و ۱۴۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۳؛ ۱۳۶۳، الف، ص ۵۸۲؛ ۱۳۵۴، ص ۲۷۶).

۱-۳. وجود ربطی و امکان فقری

صدرالمتألهین، در تقسیمات وجود، به‌خلاف گذشتگان که وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کردند و امکان در وجود ممکن را امکان ماهوی تعریف می‌نمودند، قائل به دو وجود مستقل و ربطی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۲، فصل ۹، ص ۵۲۰-۵۲۴). در امکان ماهوی، هر کدام از واجب و ممکن، وجود فی‌نفسه دارند با این تفاوت که وجود فی‌نفسه ممکن، در مقام معلول، نیازمند وجود علت خود است و علت‌العلل، البته خداوند متعال است؛ لیکن وجود ربطی صدرایی، به‌خلاف وجود امکانی فلاسفه پیشین، وجود فی‌نفسه نیست، بلکه وجودی فقری دارد و از این رو امکان در آن، نمی‌تواند از نوع ماهوی باشد. در این تقسیم، امکان ماهوی، از وجود ماسوی‌الله، رخت بر بسته و جای خود را به امکان فقری می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۰۹). در حقیقت صدرالمتألهین، تلاش دارد ربط و وابستگی همه هستی به خالق را به شدیدترین شکل ممکن ترسیم نماید. وی برای تأیید این مطلب به شواهد قرآنی نیز متوسل می‌شود (فاطر: ۱۵). وجه به عین ربط بودن وجود، حس نیاز همه هستی در هر لحظه به حضرت حق و اتصال به او جهت مرتفع شدن آن را به وجود می‌آورد. در نظریه وجود ربطی، هر موجودی در عالم، به علت

انسان تعریف می‌کنند. به این صورت که چون انسان به لحاظ زیستی تکامل یافته است، پس باید از جهت معنوی نیز تکامل یابد (الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۴۳؛ گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴)، در نگرش صدرایی، خداوند به عنوان برترین معشوق، حضور و محوریت دارد.

«پس خداوند متعال، منتهای حرکت روندگان و پایان مقصد مسافران است؛ زیرا او، خیر محض و معشوق حقیقی است» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۷).

«خیر مطلق که همه عالم، به او شوق دارند، قائم به ذات او هستند، هستی‌شان، از او فیض می‌گیرد، همان خداوند قیوم و واجب بذات است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۸).

استفاده از مفهوم حرکت، نشان از بالقوه بودن این عشق است که خداوند از سر لطف نسبت به بندگان، جهت حرکت در مسیر قرب، در وجود آنها به ودیعه گذاشته شده است و این انسان است که می‌تواند در سایه اختیار آن را به فعلیت رساند. وی بالاترین سعادت را از آن مشتاقان به لقای حق می‌بیند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۰؛ ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۵). وجود این عشق فطری به سوی مبدأ کمال و معنویت، نشان از گرایش همه هستی، به سرچشمه نور و معنویت است.

۱-۶. وحدت وجود

صدرالمآلهین در نگرش فلسفی خود به خلاف فلاسفه گذشته که معتقد به وجودهای متباین برای موجودات بودند، قائل به اشتراک معنوی وجود بوده و آن را تا حد وجود خداوند متعال توسعه داده است، لیکن بنا بر مبنای تشکیک وجود، موجودات، در اصل وجود شدت و ضعف دارند. آنگاه با تقسیم وجود، به دو قسم رابط و مستقل و منحصر کردن وجود مستقل در خداوند متعال و تحول امکان ماهوی به فقری، تلاش کرد تا آنجا که می‌تواند وجودهای ربطی را از هرگونه وجود فی‌نفسه تهی سازد و آنها را عین ربط به وجود مستقل گرداند. تا اینجا وی در ساحت حکمت است، اما به این مقدار اکتفا نمی‌کند و در پی خالی کردن وجود رابط از هرگونه وجودی، بحث وحدت وجود را مطرح می‌نماید. در این نگرش که نگاه متعالی صدرا است، یک وجود، عالم را احاطه کرده که آن خداست و ماسوای، هیچ‌گونه بهره وجودی ندارند، بلکه همگی مظاهر حضرت حق یا آن وجود واحد خواهند بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۰؛ امینی‌نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۵۵).

فقر وجودی، هر آن با وجود مستقل که خداوند متعال است، مرتبط است و بدون این ارتباط، از هستی ساقط است (ورمزیار، ۱۳۹۷). بر این اساس صدرالمآلهین، شکل‌گیری معنویت را در ارتباط با خدا و ملکوت می‌داند و باور به غیب را محور اصلی سامان‌دهی معنویت می‌شناسد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۶؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۲۷). از سوی دیگر، همچنان که گذشت، همه هستی را از جهت فقر وجودی و وابستگی محض به وجود مستقل، در ارتباط مستمر با خدا می‌داند. این امر نشان می‌دهد در اعتقاد وی، همه هستی، به‌طور فطری در پی معنویت هستند، معنویت فطری که چنانچه با آگاهی و خرد همراه شود، در عالی‌ترین شکل ممکن که قرب به حضرت حق است، بروز و ظهور می‌یابد.

۱-۴. حرکت جوهری

از دیگر بنیان‌های هستی‌شناختی صدرالمآلهین در حکمت متعالیه، حرکت جوهری است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۷ و ۹۷؛ ۱۳۶۰، ص ۸۶ و ۱۴۸؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۳؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۷؛ ج ۵، ص ۱۸۵). وی معتقد است نفس انسان در جریان حرکت جوهری خود، بسته به اعمال اختیاری، استکمال می‌یابد. حرکت جوهری، هر آن، شدن نفس انسانی است که اگر این شدن، در مجرای واقعی خود جریان یابد که همان عمل به شریعت و تزکیه نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۳، ص ۳۳۱). به کمال نهایی خود که اتصال و قرب الهی است، خواهد رسید. این اتصال، عالی‌ترین مرتبه معنویت است.

۱-۵. عشق به مبدأ

در نگرش صدرالمآلهین، عشق به مبدأ، در همه هستی جریان دارد و خداوند این عشق را به‌طور فطری در ذات هستی نهادینه ساخته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷؛ ج ۶، ص ۱۱۰؛ ج ۷، ص ۱۴۸ و ۱۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱۰، ص ۶۸۶؛ عبداللهی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۸-۱۴۴). فلسفه این عشق، حرکت طبعی و فطری به سمت معشوق حقیقی است که آن را خدا معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵). به خلاف برخی معنویت‌های نوظهور که بر اساس اومانیزم، جایگاهی برای خداوند قائل نیستند و انسان را مرکز ثقل عالم می‌شناسند و حتی معنویت را نیز با محوریت

در این نظریه، رابطه موجودات با خداوند، رابطه موج و دریا، نور و شیشه و آینه و تصاویر منعکس شده در آن است (امینی نژاد، ۱۳۹۸، ص ۱۵۹-۱۶۳). همچنان که پیش از این گذشت، همه موجودات در پی حرکت جوهری و بر اساس یک عشق فطری مشترک، در حال حرکت به سوی آن معشوق حقیقی هستند، همان مبدئی که وحدت دارد و نقطه اتصال همه کثرت هاست.

۲. مبانی انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی در اندیشه صدر المتألهین

۲-۱. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسانی

صدر المتألهین، نفس انسانی را در مسیر حرکت خود بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، مطابق با عوالم سه‌گانه وجود می‌داند. وی، ماهیت نفس را در لحظه حدوث، جسمانی می‌خواند و معتقد است: این نفس جسمانی، در مرتبه تکون، وجود مادی دارد که در اثر حرکت جوهری، مراتبی از کمال را پشت سر گذاشته و از مرحله جسم بودن به نفس بودن و سپس به بالاترین مرتبه کمال خود که مرتبه عقلانی است می‌رسد. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۸؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳۶). بدین سان نفس انسانی، بستر قرب به حضرت حق را در پرتو آن عوالم رشد می‌دهد و معنویت برای خود فراهم می‌آورد. بی‌تردید رشد و معنویت در حرکت صعودی نفس، در نتیجه عمل به شریعت (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۶۶ و ۲۵۰؛ ج ۷، ص ۳۴۲؛ ۱۳۵۴، ص ۴۹۸) و ترکیه نفس حاصل می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ۱۳۸۱، ص ۵۲). صدر المتألهین در آثار خود، بر این امر تأکید نموده و اصرار ورزیده است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). لازم به ذکر است که حکمای پیش از وی، نفس را برخاسته از ماده نمی‌دانستند و معتقد بودند نفس، به جسم مادی ملحق می‌شود.

۲-۲. تطابق ساحت‌های وجودی انسان با عوالم معنا

از نظر صدر المتألهین، انسان دارای سه ساحت وجودی است که هر کدام، بر عوالم سه‌گانه منطبق است. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۸؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۵۳۶). عوالم سه‌گانه عبارتند از: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. به تعبیر علامه حسن زاده آملی،

«بدن، مرتبه نازله نفس است، و نفس تمام بدن و بدن تجسد روح و تجسم آن و صورت و مظهر آن و مظهر کمالات آن است؛ درحالی که قوای آن در عالم شهادت است، بدون آنکه از طرفین تجافی باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵). اعتقاد به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسانی که پیش از این، در اعتقاد صدرا گذشت، جدایی نفس و بدن را از بین می‌برد و می‌توان گفت که حقیقت انسان، نفس است؛ زیرا بدن، چیزی غیر از نفس نیست. نفس با حرکت جوهری، می‌تواند به تجرد تام برسد. از این رو هنگامی که نفس، در مسیر ارتقا و استكمال به مقام و مرتبه عقلانی رسید و وجود تعلقی او، به وجود عقلی مجرد مبدل شد، با عقل فعال متحد می‌گردد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰). اینجاست که به تعبیر صدر المتألهین، نفس انسانی، به کمال نهایی خود می‌رسد؛ زیرا همه صور ادراکی عالم، در آن محقق می‌گردد. نفس انسان، عالمی عقلی همانند عالم عینی و تمام اشیا، به منزله اجزای ذات او می‌شود (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲). این نفس که قبل از اتصال و اتحاد به عقل فعال، عقل منفعل و نفس حیوانی و خیالی بود، اکنون موجودی در غایت لطف، صفا و تجرد همچون عقل فعال گردیده که بدون استعانت از ماده، قادر به هر نوع ادراکی است و آنچه که پیش از نیل بدین مقام و مرتبه، در آن بالقوه به شکل امکان و استعداد موجود بود، اکنون به فعلیت تام مبدل می‌شود و مانند عقول، سکان حریم قدس، مجردات و لاهوتیان به جوار الوهیت می‌پیوند که اتصال به غایت و قله معنویت و باقی به بقای خداست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶).

۲-۳. خردورزی

در اسلام عقل سلیم، رسول باطن است و می‌تواند سنجۀ صحت و سقم اعمال و رفتار باشد (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۹). ذکر این نکته ضروری است که برد عقل برای این تشخیص البته تام و تمام نیست و در برخی موارد، نیازمند وحی و شریعت است. منظور از خردورزی، عقلانیت مدرن که به نوعی آزاداندیشی خودبنیاد در معنویت‌های نوپدید است، نیست (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴-۲۷۵). بلکه مقصود، آن عقلانیتی است که همسو و هم‌جهت با دین و شریعت است و در معنویت‌گرایی اسلامی، ضروری است. این در حالی است که برخی رهبران معنویت‌های مدرن همچون اوشو،

طرف‌داران خود را برای آماده شدن جهت ورود به زیست غیرعقلانی دعوت می‌کنند و زندگی را اساساً غیرعقلانی می‌دانند (اوشو، ۱۳۸۴، ص ۶۳). صدرالمآلهین میان عقل و شرع، ملازمه قطعی و کامل می‌بیند و ناسازگاری اگر مشاهده شود، ناشی از قصور فهم برمی‌شمارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷). وی میان شریعت و معارف برهانی یقینی به هیچ عنوان، تنافی را نمی‌پذیرد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۶۹) و در حکمت متعالیه، به شدت فلسفه‌ای را که قوانینش مطابق کتاب و سنت نباشد، رد نموده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲-۴. شریعت‌گزینی

در نظام معنویت اسلامی، پیروی از شریعت در همه شرایط روحی و معنوی لازم است و شرط حصول نتیجه، برای همه سایرین مسیر معنویت است (الهامی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۹۱). به خلاف برخی رهبران معنویت نوظهور که دنباله‌رو سکولاریسم هستند و معنویت را خارج از چارچوب دین تعریف می‌کنند (شریفی، ۱۳۸۷، ص ۳۴). صدرالمآلهین از آن دسته متفکرانی است که بر ارتباط معنویت با شریعت اصرار دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). وی، اصل شریعت را برای حفظ نظام و سعادت انسان‌ها ضروری می‌شمرد و بدون شریعت، دستیابی به سعادت را ممکن نمی‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۶۰). وی درک معنا و حقیقت هستی را در گرو تبعیت از شریعت می‌خواند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۲۱). از نظر صدرالمآلهین، وصول به بالاترین درجه معنویت که علم یقینی به لقای خدا و قرب به اوست (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۰؛ ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۵)، در سایه عبادات شرعی و به‌ویژه نماز محقق می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۶)، حتی آنان که در مراتب بالایی معنوی به حقایق دست یافتند، نمی‌توانند از فقیهان و مجتهدان در احکام تبعیت نکنند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۸۶).

۲-۵. معرفت

در معنویت‌گرایی دینی، معرفت و ارزش، ریشه در واقعیت و نفس‌الامر دارد. آنچه در معنویت مدرن، دنبال می‌شود، ساخته پرداخته ذهن و حاصل احساسات و هیجانات است. از این‌رو ارزش‌ها، اموری غیرواقعی و سلیقه‌ای بوده و به کثرت‌گرایی و نسبیّت‌گرایی

منجر می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۷؛ احمدی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۱۹). صدرالمآلهین با نگرشی غایت‌گرایانه از نوع قرب‌گرایی، یک فیلسوف واقع‌گراست. (ورمزیار، ۱۴۰۲). وی معرفت را از راه عقل، وحی و فطرت امکان‌پذیر می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۸۳؛ ج ۶، ص ۷ و ۱۳؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۹ و ۵۵۱؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۳ و ۳۴۸-۳۴۷) و با مساوق دانستن آن با وجود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۲ و ۲۷۶)، آن را مشکک و جاری در همه هستی می‌خواند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ عبودیت، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۳). پیش از این گذشت که صدرالمآلهین، راه اتصال به عالم ملکوت و معنویت را که نقطه تعالی آن، قرب است، عمل به شریعت دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۶). وی قبولی اعمال را مشروط به معرفت نموده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۴) و از سوی دیگر، بر نیازمندی قرب، به معرفت تأکید دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۹؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۶). بنابراین در نگرش صدرایی، سعادت و رستگاری، در گرو معرفت است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲) و معرفت در گرو تهذیب نفس (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

۲-۶. اسفار اربعه و همراهی انسان کامل

از دیگر بنیان‌های انسان‌شناختی معنویت‌گرایی در حکمت صدرایی، اسفار اربعه و همراهی انسان کامل است. انسان در گذر از عوالم سه‌گانه با ابتدای بر اصالت وجود و حرکت جوهری، عشق به محبوب حقیقی و میل به وصول به وی که در اسفار اربعه جمع است، نیازمند توجه و همراهی انسان کامل، به‌عنوان استاد این راه است. استادی که مسیر را می‌شناسد و پیچ و خم آن را می‌داند. اولین سفر از اسفار اربعه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳؛ ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۵) که سالکان کوی معنویت قرار است طی نمایند، سفر به سوی خداست که وی، انتهای این سفر را، فنای فی الله می‌داند و فنا، آغاز بقاست؛ زیرا مواجهه با حضرت حق و رسیدن به قرب الهی، یعنی وصول به قلّه نور و معنویت است. تفرج در اسماء و صفات حضرت حق، ناظر به سفر دوم است که وصول به کمال بعد کمال یا همان طی کردن مراتب کمال و از مراتب قرب است. سفر سوم و چهارم نیز سفر بازگشت به سوی مردم و دستگیری از آنهاست که البته خاص انسان کامل است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳؛ ۱۳۴۰، ج ۱،

۳. پیوند وثیق بنیان‌های معنویت‌گرایی صدرایی با هم و در ارتباط با معنویت

اصالت داشتن وجود به معنای واقعیت داشتن آن و مساوقت آن با خیر حقیقی، کمال و سعادت، راه را برای ارتباط و اتصال همه هستی، با عالم معنا باز می‌کند. مشکک بودن آن، میزان سعه وجودی هر موجودی را برای رشد و اتصال به مبدأ هستی مشخص می‌کند. حرکت جوهری، بستر رشد وجودی را در مسیر معنویت برای آن اتصال و ارتباط مهیا می‌سازد و عشق به مبدأ، انتهای آن مسیر را که قرب به خداست، روشن می‌نماید. ربطی بودن آن، که نتیجه امکان فقری است، نشان از پیوند و ارتباط مستمر همه موجودات به جهت نیاز به وجود مستقل، یعنی خداوند متعال و در نتیجه اتصال به ملکوت و معنا دارد. این مهم، میل همه عالم را به معنویت به نمایش گذاشته، جایی برای اومانیزم باقی نمی‌گذارد. در سایه وحدت وجود صدرایی و عشقی که پیش از این گذشت، همه آن کثرات وجودی، به وحدت باز می‌گردند، ساحت‌های وجودی انسان با عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل تطابق دارد و ساحت مادی وجود، به جهت جسمانیة‌الوجود و روحانیة‌البقاء بودن نفس انسانی، پس از پشت سر گذاشتن آن عوالم بر اساس حرکت جوهری به وجود عقلی مبدل می‌گردد. طی نمودن مراحل رشد و وصول به کمال بعد از سیر در عوالم فوق، فقط با عمل به شریعت و تزکیه نفس امکان‌پذیر است که خردورزی و معرفت، اسباب آن را فراهم می‌آورد. در سایه شریعت، بساط معنویت منهای خدا یا سکولاریسم برچیده و در پرتو معرفت حقیقی، پلورالیسم، نفی و طرد می‌شود. اینجاست که وجود عقلی، آماده برای گره خوردن به عقل فعال می‌شود که همان وصول به مقام فنای فی الله و قرب، در بالاترین درجه معنویت است. این مقام و بالاتر از آن، که در *اسفار/اربعه* صدرالمتألهین به تفصیل آمده است با همراهی انسان کامل و هدایت‌های او سامان می‌پذیرد. در نگرش صدرالمتألهین، خداوند متعال با ارسال رسل و هادیان طریق معنویت، زمینه این هدایت‌ها را میسور و هموار نموده است. از این رو همجواری با حضرت حق که قلّه نور، اوج ملکوت و منتهای معنویت است، به تمام معنا تحقق می‌یابد و ثمره این مؤانست و قرب، آرامش حقیقی است که بشر آن را مصرانه و مجدانه دنبال می‌کند.

ص ۱۰۵). غایت این دو سفر اخیر نیز به قرب باز می‌گردد، البته در مراتب بالاتر و بر اساس اصل تشکیک وجود و مساوقت آن با قرب. سفر سوم، نیل انسان کامل، به مقام ولایت و سفر چهارم، ناظر به مقام نبوت است. بازگشت به سوی بندگان حضرت حق و دستگیری از آنها، در این دو مقام واقع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳؛ ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۱۰۵). نیاز همه هستی به این دستگیری، جهت استقرار در مسیر هدایت معنوی یا به عبارتی نیاز بشر به انسان کامل جهت اتصال به عالم معنا، ضروری است و خداوند این نیاز را با ارسال هادیان مرتفع ساخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵۹؛ ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). همه هستی، مظاهر حق هستند و محبوب‌ترین افراد نزد خدا، آن کسی است که به عیال خدا خدمت کند و مدد رساند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ح ۶، ص ۱۶۴). این دستگیری‌ها، همه در جهت اطاعت حضرت حق و رضایت اوست و خدمت به خلق، از بهترین راه‌های دستیابی به قرب است.

۲-۷. قرب الهی و وصول به آرامش

آنچه از اندیشه و کلام صدرالمتألهین گذشت، روشن می‌شود که در اعتقاد وی، سعادت و کمال نهایی انسان، در قرب به حق تعالی است. عمل به شریعت و تزکیه نفس، جهت وصول به قرب است. حصول معرفت، جهت دستیابی به قرب است. کمال حکمت نظری، قرب است که با فنای فی الله در حکمت عملی همسو و هماهنگ است. ساحت‌های وجودی نفس در مجرای حرکت جوهری، عوالم را پشت سر می‌گذارند تا به قرب برسند و همه عالم که جملگی ربط و فقرند با یک آن قطع ارتباط از وجود مستقل، یعنی خداوند متعال، از هستی ساقط می‌شوند. از این رو به‌طور مستمر در ارتباط و اتصال با حضرت حق‌اند که این اتصال، اسباب قرب را فراهم می‌آورد. کثرات‌ها در قوس صعود عرفانی، قرار است همگی به منشأ وحدت که خداوند است، بازگردند و این خود، بستر قرب را هموار می‌سازد. گویا صدرالمتألهین از بدایت امر، نظر به نهایت دارد و همه مقدمات و اسباب را فراهم می‌آورد تا موجبات قرب به حضرت حق را هموار سازد (ورمزیار، ۱۴۰۰). اگر به تصریح خداوند متعال در قرآن کریم (رعد: ۲۸)، یادش، اسباب آرامش است، حضور در جوار الوهیتش چگونه خواهد بود! همه آسایش و آرامش را باید در قرب به خالق هستی و معشوق حقیقی جست‌وجو کرد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی معنویت‌گرایی اسلامی از نگاه صدرالمآلهین مورد بررسی قرار گرفته است. اگرچه وی، به طور مستقیم به این بحث، به معنای امروزی ورود نیافته، لیکن تفکر صدرالمآلهین، ظرفیت ورود به این ساحت را داشته و دارد. نگارنده برخی از آن بنیان‌ها را استنباط و استخراج نموده و به تبیین و تحلیل آنها پرداخته است. معنویت‌گرایی در این نوشتار، جدا شدن از نشئه مادی و اتصال به غیب، عالم قدسی و ملکوتی لحاظ گردیده است که تعالی آن، یعنی قرب الهی، اوج کمال و قله معنویت است. با توجه به هم‌سنجی موجودات در ربط و فقر به وجود مستقل و عشق به معشوق حقیقی، این جدا شدن در تعامل و ارتباط با هستی تحقق می‌یابد و بی‌ارتباط با دیگر موجودات عالم نیست.

اصلت وجود، مساوقت وجود و خیر، تشکیک وجود، وجود ربطی و امکان فقری، حرکت جوهری، عشق به مبدأ از مبانی هستی‌شناختی و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس انسانی، خردورزی، عمل به شریعت، معرفت، تطابق ساحت‌های وجود با عوالم معنا، اسفار اربعه و همراهی انسان کامل و در نهایت قرب و آرامش از مبانی انسان‌شناختی است. از نظر نگارنده بر اساس حکمت صدرایی، همه هستی به جهت وجود ربطی و نیازمندی به وجود مستقل و عشق به معشوق حقیقی، یعنی خداوند، در پی معنویت هستند و از رهگذر اصلت وجود و مساوقتش با کمال و سعادت حقیقی که قرب الهی است، بسته به سلسله‌مراتب وجودی یا تشکیک وجودی در مجرای حرکت جوهری با پشت سرگذاشتن عوالم سه‌گانه وجود بر اساس جسمانیة‌الوجود و روحانیة‌البقا بودن نفس انسانی و اتصال به عقل فعال، در معیت هادیانی که از آنها به انسان کامل یاد می‌شود، خردمندانه و با شناخت و آگاهی از طریق تزکیه نفس و عمل به شریعت، اسفار اربعه را طی نموده و به آرامش حقیقی و معنویت کامل در پرتو قرب به حضرت حق دست می‌یابند. نگارنده ابتدا به تفکیک و تفصیل، هر کدام از آن بنیان‌ها را استنباط و ارتباطشان با بحث معنویت‌گرایی را تبیین نموده و سپس در انتهای بحث، به شرح و تبیین پیوند وثیق میان همه آن بنیان‌ها با هم و با معنویت‌گرایی پرداخته است.

منابع

- احمدی، روح‌الله و دیگران (۱۴۰۲). آسیب‌شناسی هویتی عرفان‌های نوظهور. *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*، ۱۳ (۵۰)، ۱۷۱-۱۹۵.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۸). *آموزش پودمانی مبانی عرفان اسلامی*. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- الهامی‌نیا، علی‌اصغر و دیگران (۱۳۹۰). *معنویت اسلامی؛ چیستی، چرایی، چگونگی*. قم: زمزم هدایت.
- اوشو (۱۳۸۴). *آواز سکوت*. ترجمه سیدجواد حسینی. تهران: هودین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). *رحیق مختوم*. چ سوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب). *سرچشمه اندیشه*. چ سوم. قم: اسراء.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- خسروپناه، عبدالحسین و دیگران (۱۴۰۱). رویکردی کیفی بر الگوی مفهومی معنویت و مؤلفه‌های آن از دیدگاه مقام معظم رهبری. *اسلام و مطالعات معنویت*، ۱ (۲)، ۵۴-۹۳.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *فرهنگ‌نامه دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
- زمانی، شهریار (۱۳۸۴). *ماجرای معنویت در دوران جدید*. تهران: دفتر نشر اسلامی.
- ساراسوراتی، بایدیاناس (۱۳۷۶). معنویت و قرن بیست و یکم. *چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی*، ۵، ۳۸-۳۹.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۸۷). *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*. تهران: به‌آموز.
- صدرالمآلهین (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*. تصحیح و اهتمام سیدحسین نصر. تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *اسرار الایات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ ب). *کتاب المشاعر*. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳ ج). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. چ دوم. مشهد: الممرکز الجامعی.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی*. تصحیح و تعلیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. مقدمه و تصحیح محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدر.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). *کمال نهایی و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. چ چهارم. تهران: سمت.
- علیزاده، مهدی (۱۴۰۱). *مناسبات دانش اخلاق و مطالعات معنویت در پارادایم علوم اسلامی*. *اسلام و مطالعات معنویت*، ۱(۱۱)-۱۰۱-۱۲۳.
- فونتانا، دیوید (۱۳۸۵). *روانشناسی دین و معنویت*. ترجمه الف ساوار. قم: ادیان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *اصول کافی*. تحقیق علی اکبر غفاری. چ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). *چشم‌اندازهای جهانی*. ترجمه محمدرضا جلالی‌پور. تهران: طرح نو.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *تقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ معین*. تهران: ثامن.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). *راهی به رهایی: جستاری در عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه*. ترجمه سیدعبدلغنی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی. تهران: قصیده سرا.
- ورمزیار، مرضیه (۱۳۹۷). *آثار نظری و عملی وجود رابط در حکمت متعالیه*. *آیین حکمت*، ۹ (۳۴)، ۱۵۹-۱۸۴.
- ورمزیار، مرضیه (۱۴۰۰). *معیار ارزش اخلاقی در نگرش صدرایی*. *آیین حکمت*، ۴۸ (۱۳)، ۱۵۹-۱۹۰.
- ورمزیار، مرضیه (۱۴۰۲). *واقع‌گرایی اخلاقی در نگرش صدرایی*. معرفت فلسفی، ۸۰ (۴)، ۱۱۴-۱۰۱.

An Analysis of the Nature-centered System of Monotheistic Ethics of Shahid Beheshti

Danial Yarahmadi  / MA in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'ei University, Tehran, Iran
danialyarahmadi135@gmail.com

Received: 2025/11/18 - Accepted: 2025/12/09

Abstract

The present study aims to explain the relationship between monotheism and ethics in the intellectual system of martyr Dr. Seyyed Mohammad Beheshti, seeking to reconstruct an ethical system based on the divine nature of man. The central issue is the question of how monotheistic ethics functions as an internal mechanism for the formation of civilizational perceptual justice. Using the method of causal-evolutionary reconstruction analysis, the article extracted data from the original works of Shahid Beheshti and then analyzed its study at two levels regarding the positive and negative points with the Shiite tradition and Western moral philosophy in their original sources. The results show that in Beheshti's thought, justice is not the product of social contract or class conflict, but rather the consequence of the flowering of divine nature in the interdependence and mutual responsibility of humans. The theoretical innovation of the article, in addition to the fact that no research has been conducted in the field of such a concept of ethics in Shahid Beheshti's thought, is in reconstructing the "functional model of monotheistic ethics" in which monotheism, as the origin and end, explains the causal connection between nature, will, and justice. This model, while not following the common path in previous research (jurisprudential-legal and mystical-behavioral), introduces "monotheistic ethics" as an epistemological and institutional framework for shaping the monotheistic structure. The final result shows that when perceptual nature and divine will become more institutionalized in human behavior, freedom and justice in society also deepen. This process is the objective manifestation of monotheistic ethics in the life of society and the basis for the formation of monotheistic civilization.

Keywords: Shahid Beheshti, ethics, monotheistic ethics, Shiite ethics, ethical functionalism.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی تحلیل نظام فطرت محور اخلاق توحیدی شهید بهشتی

دانیال یاراحمدی  / کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
 دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸
 daniyarahmadi135@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین نسبت توحید و اخلاق در منظومه فکری شهید دکتر سیدمحمد بهشتی، در پی بازسازی نظام اخلاقی مبتنی بر فطرت الهی انسان است. مسئله محوری آن پرسش از چگونگی کارکرد اخلاق توحیدی به منزله سازوکار درونی شکل‌گیری عدالت ادراکی تمدنی می‌باشد. مقاله با استفاده از روش تحلیل بازسازی‌کننده علی-تکاملی، داده‌ها را از آثار اصلی شهید بهشتی استخراج و سپس در دو سطح بررسی خود را در باب نکات مثبت و منفی با سنت شیعی و فلسفه اخلاق غربی در منابع اصیل آنها تحلیل نموده است. نتایج نشان می‌دهد که در اندیشه بهشتی، عدالت نه محصول قرارداد اجتماعی یا تضاد طبقاتی، بلکه پیامد شکوفایی فطرت قدسی در متن ولایت و مسئولیت متقابل انسان‌هاست. نوآوری نظری مقاله علاوه بر آنکه تا کنون پژوهشی در ساحت این چنینی مفهوم اخلاق در اندیشه شهید بهشتی صورت نپذیرفته در بازسازی «الگوی کارکردی اخلاق توحیدی» می‌باشد که در آن توحید به منزله مبدأ و غایت، پیوند علی میان فطرت، اراده و عدالت را توضیح می‌دهد. این مدل، ضمن پیروی نکردن از مسیر رایج در پژوهش‌های پیشین (فقهی-حقوقی و عرفانی-سلوکی)، «اخلاق توحیدی» را به عنوان چارچوبی معرفتی و نهادی برای شکل‌دهی ساختار توحیدی معرفی می‌کند. نتیجه نهایی نشان می‌دهد هرگاه فطرت ادراکی و اراده الهی در رفتار انسانی نهادینه‌تر شود، آزادی و عدالت در جامعه نیز تعمیق می‌یابد. این فرایند، تجلی عینی اخلاق توحیدی در حیات جامعه و مبنای شکل‌گیری تمدن توحیدی است.

کلیدواژه‌ها: شهید بهشتی، اخلاق، اخلاق توحیدی، اخلاق شیعی، کارکردگرایی اخلاقی.

مقدمه

مقام فنا یا قرب الهی تأکید دارد. این دیدگاه، گرچه به عمق وجودی انسان می‌پردازد، اما در بسیاری از موارد، ارتباط آن با مسائل ملموس اجتماعی، سیاست، اقتصاد و ساختارهای تمدنی به‌صورت منسجم و نظام‌مند تبیین نشده است.

پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا منظومه اخلاقی شهید بهشتی را نه صرفاً به‌عنوان یک دیدگاه اخلاقی، بلکه به‌عنوان یک نظریه اخلاقی - کارکردی شیعی بازسازی کند. این مدل، شایستگی مقایسه با نظام‌های فلسفی غربی را دارد که تلاش کرده‌اند اخلاق را با بنیادهای مختلفی پیوند دهند. نظریه شهید بهشتی با قرار دادن توحید در مرکز، تلاش می‌کند تا نقص‌های این مکاتب (مانند عدم وجود مرجعیت مطلق، یا تفکیک مطلق دین از سیاست) را مرتفع سازد. هدف اصلی این پژوهش، استخراج، تحلیل و بازسازی چارچوب اخلاق توحیدی شهید بهشتی و نشان دادن کارکرد آن به‌عنوان یک مدل منسجم برای بازسازی نقش کارکردی مفهوم اخلاق در اندیشه شیعی است.

فرضیه اصلی این تحقیق این است که «اخلاق توحیدی شهید بهشتی، نظامی علی - تکاملی است که در پیوندی درونی به هم متصل می‌کند. این فرضیه، ساختار سلسله‌مراتبی و تکاملی اخلاق در دیدگاه شهید بهشتی را نشان می‌دهد که در آن، هر مرحله پیش‌شرط مرحله بعد است و همگی در نهایت به توحید به‌عنوان غایت و مبدأ متصل می‌شوند.

سؤال اصلی این‌گونه مطرح می‌شود که چگونه اخلاق توحیدی، به‌عنوان نظام کارکردی فطرت الهی، فرایند نهاده‌سازی بصیرت اخلاقی انسان خداجو را در ساختار عدالت ادراکی تمدنی سامان می‌دهد؟ در این پژوهش از روش تحلیل بازسازی‌کننده علی - تکاملی استفاده نموده‌ایم. این روش، روشی است که ترکیب سه اصل را دربر دارد: تحلیل فلسفی - استنتاجی: استخراج مفاهیم بنیادین از متون اصلی (آثار شهید بهشتی) با منطق قیاس و استنتاج نظری.

- بازسازی نظام معنایی: خلق مدل مفهومی منسجم از رابطه میان اجزای نظام اخلاق توحیدی.

در عصر حاضر، یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فلسفه اخلاق، بحران مرجعیت ارزش‌هاست؛ جایی که انسان مدرن، خالق خودخوانده معناها گردیده و نظام‌های ارزشی، پیوند خود با حقیقت متافیزیکی را از دست داده‌اند. این امر به فروپاشی تدریجی نظام‌های اخلاقی سنتی و ظهور نسبی‌گرایی منجر شده است. در تقابل این وضعیت، اندیشه‌های اسلامی با تأکید بر توحید به‌عنوان بنیاد معرفتی و اخلاقی خود، می‌کوشند تا بار دیگر نسبت بین انسان، خدا و ارزش را سامان دهند. اخلاق در این منظر، نه یک بحث قراردادی، بلکه انعکاس نظام هستی‌شناختی می‌باشد که در آن، خیر و شر متصل به مبدایی واحد و مطلق هستند.

در این میان، شهید بهشتی یکی از چهره‌های بی‌بدیل است که نظامی نو در اخلاق توحیدی ارائه کرده است؛ نظامی که بر اتحاد میان شناخت و عمل، فطرت و اراده، و فرد و جامعه تأکید دارد. شهید بهشتی در تلاش است تا اخلاق را از حوزه صرفاً فردی یا احساسی، به سطح یک بنیاد اجتماعی و حتی تمدنی ارتقا دهد. این دیدگاه، اخلاق را نه مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های منفعل، بلکه نیروی محرکه اصلی برای تحول اجتماعی و تأسیس یک تمدن متعالی می‌داند.

علاوه بر صورت‌پذیرفتن پژوهشی این‌چنینی در ساحت شهید بهشتی بررسی تاریخ مطالعات اخلاق اسلامی نشان می‌دهد که پژوهش‌های صورت‌گرفته عمدتاً در دو مسیر موازی و اغلب منفک از یکدیگر حرکت کرده‌اند.

۱. مسیر فقهی - حقوقی

این رویکرد بر استنباط احکام عملی، وظایف مکلف (حرام، واجب، مستحب) و چارچوب‌های حقوقی مبتنی بر شریعت تمرکز دارد. این مطالعات، هرچند در سازماندهی رفتار فردی ضروری‌اند، اما اغلب فاقد عمق هستی‌شناختی و ابعاد روان‌شناختی مورد نیاز برای تغییر بنیادین نگرش‌ها هستند.

۲. مسیر عرفانی - سلوکی

این رویکرد بر تهذیب نفس، مقامات و احوال سالک، و رسیدن به

تبیین تکاملی و کارکردی: بررسی هر مرحله نه به صورت منفرد، بلکه به عنوان حلقه‌ای از زنجیره علی - تکاملی که حرکت انسان از درون (فطرت) تا بیرون (تمدن) را توضیح می‌دهد.

۳. مراحل اجرایی روش

مرحله اول. استخراج مفاهیم بنیادین (تحلیل متنی)

مطالعه مستقیم متون اصلی شهید بهشتی: فلسفه اخلاق در اسلام، توحید و مسئولیت انسان، انسان و جهان، و سخنرانی‌های اخلاقی - اجتماعی. کدگذاری مفاهیم کلیدی: فطرت، اخلاق، معرفت، ولایت / آزادی، اراده، عدالت، تمدن.

استفاده از منطق قیاسی برای دسته‌بندی گزاره‌ها؛ هر گزاره با منبع و شماره صفحه مستند می‌شود.

مرحله دوم. بازسازی علی درونی نظام اخلاقی (مدل‌سازی فلسفی)

- تعیین روابط علی بین مراحل فطرت تا تمدن؛

- طراحی نمودار نظام علی اخلاق با سه سطح:

(۱) سطح شناختی (فطرت، معرفت)؛

(۲) سطح ارادی (آزادی / ولایت، اراده)؛

(۳) سطح تمدنی (عدالت، تمدن)؛

- تبیین نحوه گذار از بالقوه به بالفعل در هر مرحله.

مرحله سوم. تحلیل تکاملی (درون زنجیره‌ای)

مرحله چهارم. بررسی درون دینی و برون دینی (اعتبارسنجی مقایسه‌ای)

- سطح درون دینی: بررسی با دیدگاه‌های اندیشمندان شیعی؛

- سطح برون دینی: بررسی با نظام‌های اخلاقی غربی؛

- نمایش نقاط تمایز و اشتراک در قالب توضیح جدول تطبیقی فلسفی.

مرحله پنجم. تبیین کارکرد تمدنی (بستر استدلال)

نشان دادن اینکه نظام اخلاق توحیدی شهید بهشتی چگونه می‌تواند به تکوین عدالت ادراکی تمدنی بینجامد.

۴. نسبت توحید با اخلاق

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۲)؛ ستایش مخصوص خداوند جهانیان است.

مداحی و ستایشگری یک آفت بزرگ اخلاقی و اجتماعی است...

مداح و چاپلوس از یک سو شخصیت خود را می‌کشد و از سوی دیگر، شخصیت‌های دروغین اجتماعی می‌سازد... اسلام با اعلام این

تبیین زنجیره علی - تکاملی	
مرحله	تبیین
فطرت	فطرت، سرچشمه گرایش درونی به خیر، حق و کمال است. این مرحله، مبنای هستی‌شناختی اخلاق است. شهید بهشتی بر این باور است که انسان به‌طور ذاتی (فطری) گرایش به خدا و کمال دارد. اگر انسان به جایگاه فطری خود دست یابد، میل طبیعی او به خیر فعال می‌شود.
اخلاق	(شامل شناخت صحیح و تمرین مستمر) سازوکار بالفعل‌سازی این گرایش درونی است. این سازوکار، همان تزکیه و تربیت است که فرد را از حالت بالقوه به حالت فعلیت در خیر می‌رساند. بدون تزکیه، فطرت سرکوب شده یا در مسیر انحرافات هدایت می‌شود.
معرفت	معرفت مرحله‌ای است که در آن انسان از گرایش فطری به خیر، به شناخت عقلانی و الهی از حقیقت می‌رسد. معرفت ترجمان آگاهی توحیدی در سطح ادراک اخلاقی است؛ یعنی انسان نه تنها خالق معنا نیست، بلکه کشف‌کننده معنا در نظام واحد هستی است.
آزادی / ولایت	آزادی، در این نظام، نه به معنای رهایی از هر قیودی، بلکه به معنای «آزادی مسئولانه» است. آزادی شرط تحقق اراده حق است؛ یعنی انسان باید آزاد باشد تا بتواند آگاهانه و با انتخاب، بندگی و اطاعت از حق را برگزیند. بهشتی تأکید دارد که ولایت (حاکمیت حق) و آزادی انسان، دو روی یک سکه هستند. آزادی بدون جهت‌گیری به سوی حق، به خودکامی می‌انجامد و جهت‌گیری بدون آزادی، بندگی کورکورانه است.
اراده	مرحله تجسم معرفت در عمل آگاهانه است. پس از معرفت به خیر، انسان با اراده آزاد و مسئولانه، آن خیر را در سطح فردی و اجتماعی فعلیت می‌بخشد. اگر معرفت ستون عقل توحیدی است، اراده ستون کنش توحیدی محسوب می‌شود.
عدالت	عدالت، نمود بیرونی تحقق توحید در عرصه تمدنی است. هرگونه بی‌عدالتی، نشانه‌ای از شرک در ساختارهای اجتماعی و انحراف از یگانگی ترازو (حق) است. عدالت، معیار اصلی برای سنجش عملکرد نظام‌های اجتماعی و سیاسی خواهد بود.
تمدن	تمدن مرحله نهایی و بیرونی فعل فطرت است؛ یعنی تجسم عینی حرکت وجودی انسان از فطرت تا عدالت در سطح جمعی و تاریخی. تمدن، نه محصول اثبات ابزار و علم، بلکه صورت ظهور توحید در ساختارهای اجتماعی است. در این چارچوب، تمدن ادامه سیر وجودی انسان از خلق به حق است؛ همان گونه که انسان از گرایش فطری به خیر تا فعلیت عدالت ادراکی پیش می‌رود، جامعه نیز از نظم عرفی تا نظام الهی گذر می‌کند.

ماکس شلر، این همان گذار از ارزش‌های نفسانی و ابزاری به ارزش‌های مطلق و قدسی است (Scheler, 1973, p.95).

شهید بهشتی نیز در همین مسیر گام می‌زند: هرچه انسان به کمال الهی نزدیک‌تر شود، از میل به «ستایش‌شدن» دورتر و به مقام «ستایشگری خدا» نزدیک‌تر می‌شود.

بررسی نظر اندیشمندان شیعی در باب تفسیر شهید بهشتی در مورد آیه

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

نام اندیشمند	نظر اندیشمند	نکات منفی (افتراق یا محدودیت)	نکات مثبت (هم‌سویی)
علامه طباطبائی	ستایش تنها به خالق حقیقی تعلق دارد؛ زیرا کمال مطلق از اوست و هر کمالی در غیر، از اوست و به او باز می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۴).	در نگاه علامه طباطبائی، بحث در سطح فلسفی و معرفتی باقی می‌ماند و کمتر به سازوکار اجتماعی مدح و ستایش می‌پردازد؛ درحالی‌که شهید بهشتی توحید را از ساحت نظری به عرصه کنش اجتماعی و تربیتی امتداد می‌دهد.	مبنای هستی‌شناختی توحید را بنیاد شناخت و ارزش می‌سازد؛ این همان مبنایی است که شهید بهشتی از آن الگوی اخلاق اجتماعی استخراج کرده است. هر تحسین نابجا، انحراف از محور توحید است - تطابق کامل در اصل توحید ارزش و نفی ستایش غیرحق.
شهید مطهری	تملق و مدح‌گرایی، درواقع نوعی شرک اخلاقی است؛ زیرا انسان در مقام داوری ارزشی، جای خدا را می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۹۲).	شهید مطهری بیشتر بر بعد فردی طهارت نیت و داوری شخصی تأکید دارد، اما شهید بهشتی آن را به سطح اجتماع و ساختار قدرت گسترش می‌دهد؛ به عبارتی، شهید مطهری هنوز در مدار اخلاق فردی باقی می‌ماند.	شهید مطهری و شهید بهشتی در نقد «شرک اخلاقی» و تأکید بر خلوص انگیزه مشترک‌اند. هر دو ستایش از انسان را مشروع تنها در حد «شکر خالق» به واسطه «مخلوق» می‌دانند؛ در هر دو، معیار اصالت عمل، انگیزه الهی است.

حقیقت می‌خواهد هرگز در جامعه یکتاپرست اسلامی بت‌های خودکامه و مغرور پدید نیایند و راه انتقاد منطقی از هر کس در هر مقام باز بماند (بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴).

از دیدگاه شهید بهشتی، توحید صرفاً گزاره‌ای الهیاتی یا شعار دینی نیست، بلکه بنیاد متافیزیکی همه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی است. ستایش مطلق خداوند در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» شهید بهشتی را به بازخوانی ریشه‌ای اخلاق انسانی در پرتو توحید وجودی سوق می‌دهد؛ جایی که «حمد» به‌معنای شناسایی کمال مطلق و نفی هر نوع کمال موهوم است.

در دستگاه فکری شهید بهشتی، ستایش خداوند، یعنی پذیرش حقیقتی یگانه که معیار ارزش و کمال را از مالکیت انسانی می‌گیرد و به هستی الهی بازمی‌گرداند. بدین‌سان، نفی ستایش از غیر خدا نوعی رهایی اخلاقی است: انسان یکتاپرست هرگز در برابر انسان دیگر به رکوع نمی‌افتد؛ زیرا سرچشمه ارزش را در مخلوق نمی‌بیند. این معنا نه آموزه‌ای عبادی، بلکه نفی هستی‌شناختی بت‌وارگی اجتماعی است؛ همان چیزی که شهید بهشتی آن را منشأ شکل‌گیری شخصیت‌های «مغرور، خودکامه و خطرناک» می‌نامد. چنین تلقی‌ای، به زبان فلسفه، حاصل انتقال محور ارزش از انسان خودبسنده به حقیقت مطلق الهی است. درواقع شهید بهشتی در پی نوعی «اخلاق دئیستی» (خدا‌باوری عقل‌محور غیروحیانی) نیست؛ زیرا در منظومه او خدا درگیر جهان و جامعه است، نه بیرون از آن، بلکه بر نوعی الهیات درون‌جهانی دست می‌گذارد که در آن همه خیرها بازتابی از حضور الهی در وجودند (Nasr, 2007, p.211-214).

از این منظر، هر کوششی برای تقدیس انسان یا قدرت، بازگشت به شرک اخلاقی است.

در این چارچوب، مفهوم «مداحی و چاپلوسی» که شهید بهشتی به صراحت آن را آفتی اخلاقی و اجتماعی می‌نامد، با نظریه «تسلیم اخلاقی» در فلسفه کانت قابل مقایسه است. کانت هشدار می‌داد اگر مبنای اخلاق وابسته به اراده غیر عقل شود - خواه میل به قدرت باشد یا به منفعت - انسان به بردگی اخلاقی می‌افتد (Kant, 2012, p.38-43).

شهید بهشتی نیز در قالبی دینی همین نکته را ابراز می‌دارد که تسلیم در برابر غیرخدا، که الزامات اخلاقی را از مطلق الهی به مصلحت‌های انسانی فرو می‌کاهد، منجر به همین «اخلاق بردگان» می‌گردد.

از سوی دیگر، مفهوم «الْحَمْدُ لِلَّهِ» بیانگر بازگشت همه زیبایی‌ها و خیرات به مرکز وحدت است. ارزش اخلاقی نه از رابطه فرد با اجتماع، بلکه از نسبت وجودی او با خداوند نشأت می‌گیرد. به تعبیر

آن است. این همان چیزی است که نصر آن را «عقل قدسی» می‌خواند؛ عقلی که از درون توحید، معیار تشخیص و اصلاح اجتماعی را استخراج می‌کند (Nasr, 2007, p.211-214). از دید شهید بهشتی، اخلاق توحیدی با نقد زنده می‌ماند؛ زیرا نقد، کنش حمد است؛ یادآوری اینکه هیچ انسان یا نظامی کامل نیست و کمال، فقط از آن خداست. بهشتی در برابر دو خطر اخلاقی همیشگی جامعه - که درواقع دو قطب متضاد یک بیماری تمدنی واحدند، یعنی «بت‌سازی از قدرت» و «فروپاشی خودآیینی اخلاقی» - پایش اخلاق توحیدی را به‌مثابه سازوکار اصلاح اجتماعی معرفی می‌کند. این پایش نه نظارت از بالا، بلکه بازتاب خودآگاه وجدان الهی در درون انسان‌هاست. به تعبیر او، جامعه ایمانی زمانی سالم است که اعضایش از قدرت نقد برخوردار باشند و میان ایمان و پرسش‌گری تعارضی نبینند. در سطح فلسفی، چنین دستگاهی تلفیقی است میان خودآیینی کانتی و درون‌گرایی عرفانی اسلامی؛ اخلاق توحیدی نه بر آزادی بی‌مرز فرد، بلکه بر آزادی در حضور خدا استوار است (Kant, 2012b, p. 38-43; Nasr, 2007, p. 211-214). در چنین وضعیتی، پایش اخلاق جمعی و عقلانی انجام می‌گیرد؛ مؤمنان با معیار واحد توحید، ارزش‌های حاکم بر فرهنگ و سیاست را می‌سنجند و در صورت انحراف، قدرت را به حقیقت بازمی‌گردانند. این فهم از اخلاق، به تعبیر تیلور، تجلی خودفهم قدسی انسان مدرن است؛ یعنی ترکیب مسئولیت شخصی با حضور متافیزیکی (Taylor, 1989, p.36-38). بدین‌سان، توحید در اندیشه شهید بهشتی، نه فقط راه ایمان، بلکه روش نقد اجتماعی و اخلاقی پویا است؛ روشی که وظیفه پاسداری از اصالت انسان در برابر هر شکل از سلطه‌های نمادین را بر عهده دارد.

۵. تبیین توحیدی بت‌سازی از قدرت

شهید بهشتی، «بت‌سازی از قدرت» را خطری همواره حاضر در تاریخ انسان می‌داند؛ انحرافی که از فراموشی حضور الهی در ساختار تصمیم‌گیری و داورهای برمی‌خیزد. قدرت، در نظام توحیدی، ابزار خدمت است، نه موضوعی برای کسب منافع نفسانی. هنگامی که قدرت از محور حق جدا می‌شود و به موضوع قابل پرستش در جامعه تبدیل می‌گردد، جامعه از مدار عدالت ادراکی خارج و وارد چرخه شرک نمادین می‌شود. در این معنا، بت‌سازی از قدرت، یعنی تبدیل نیروهای اجرایی به معیار حق؛ یعنی انسان‌ها به‌جای سنجیدن قدرت با حقیقت، حقیقت را با قدرت می‌سنجند. شهید بهشتی تصریح

امام خمینی	در شرح چهل حدیث، مدح و چاپلوسی را از بزرگ‌ترین موانع تهذیب نفس می‌داند و ریشه‌اش را در «خودفراموشی» و خروج از دایره عبودیت می‌بیند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸-۱۱۰).	این تحلیل امام خمینی در سطح سلوک فردی می‌ماند و فاقد بعد اجتماعی نقد مدح و قدرت است؛ شهید بهشتی این نگرش را به میدان تمدنی و تعاملات اجتماعی بسط می‌دهد و از آن الگوی اقتدار اخلاقی استخراج می‌کند.	دیدگاه امام خمینی در تهذیب نفس، نقطه درونی همان اصل شهید بهشتی است: نفی وابستگی ارزشی به غیر خدا. این اشتراک عرفانی - اخلاقی، توحید در انگیزه را در هر دو نظریه می‌سازد.
شهید صدر	جامعه توحیدی، جامعه‌ای بی‌طبقه و بی‌بت است؛ در آن «لا اله» نه شعار جنگی، بلکه فرمول تنظیم قدرت اجتماعی است (صدر، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۵۲).	در نگاه شهید صدر، تمرکز بر نظام سیاسی و روابط طبقاتی است، درحالی که شهید بهشتی از سطح سیاست به عمق اخلاق فردی و تربیت اجتماعی می‌رود؛ به عبارتی تفاوت در سطح کارکرد و روش‌شناسی است نه در غایت.	شهید صدر و شهید بهشتی هر دو بر نفی سلطه و برابری اخلاقی انسان‌ها در جامعه توحیدی تأکید دارند. هر دو «توحید» را سازوکار عدالت اجتماعی می‌دانند، نه صرفاً آموزه اعتقادی.

در نگاه فلسفی، جامعه موحد جامعه‌ای است که در آن نقد قدرت عین ایمان و ستایش بی‌معیار، شرک اخلاقی است. چنین نقدی، به تعبیر چارلز تیلور، نوعی بازپس‌گیری کرامت انسانی از ساختارهای نمادین سلطه است؛ ایمان، انسان را از بت قدرت می‌رهاند و وجدان را به دلیل متعالی پیوند می‌دهد. شهید بهشتی، همچون تیلور، آزادی را در نسبت با افق معنا تعریف می‌کند، نه صرفاً در نبود اجبار (Taylor, 1989, p.36-38). توحید به مؤمنان می‌آموزد که آزادی، ابزار انگارسازی از خود نیست، بلکه حضور آزاد در برابر حقیقت مطلق است. انسان آزاد، آن است که می‌تواند حتی باور دینی خویش را بی‌باکانه ارزیابی کند؛ زیرا ایمان حقیقی در پرتو نقد است که به صدق درونی بدل می‌شود. از این‌رو جامعه ایمانی در نگاه شهید بهشتی جامعه‌ای است که در آن، نقد نه تهدید ایمان، بلکه استمرار

۶. تفسیر توحیدی خودآیینی اخلاقی

اصل در انسان یکتاپرست آن است که ترازوی سنجش خود و دیگران یکی باشد؛ همان‌گونه که خوبی و عیب دیگران را می‌سنجد، خوبی و عیب خود را نیز با همان معیار بسنجد. اگر ترازویش در داوری فرق کند، این خرابی از خود اوست، نه از ترازو (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۶).

شهید بهشتی در این گفتار بنیادین، یکی از عمیق‌ترین مفاهیم اخلاق اجتماعی اسلام را در چارچوب نگرش توحیدی تبیین می‌کند: پیوند آزادی بیرونی با آزادی درونی. در این دیدگاه، جامعه ستم‌زده، بازتاب ساختارهای نفسانی منفی است؛ آنچه در بیرون به صورت جبر طبقاتی یا سلطه سیاسی ظهور می‌کند، در بُعد وجودی، انعکاس میل نآزاد انسان به قدرت و تملک است. از منظر فلسفه اخلاق، این تعریف یادآور تمایز میان اراده خودآیین (autonomous will) و اراده دگرآیین (heteronomous will) در اندیشه ایمانوئل کانت است. در اراده خودآیین، انسان تابع قانونی اخلاقی است که خود عقل او آن را وضع می‌کند؛ درحالی که در اراده دگرآیین، فرد از خواسته درونی یا نفوذ بیرونی تبعیت می‌کند (Kant, 2012b, p38-43). آنکه زیر فرمان «شیطان نفس» است، دقیقاً در وضعیت دگرآیین قرار دارد؛ یعنی آزادی خود را به امیال تسلیم کرده است. شهید بهشتی، همانند کانت، بردگی اجتماعی را نتیجه اسارت درونی می‌داند: انسانی که از درون تابع میل به قدرت یا مال است، حتی اگر ظاهراً در صف محرومان باشد، عملاً در خدمت نیروهای سلطه‌گر عمل می‌کند. باین‌حال، شهید بهشتی از این نیز فراتر می‌رود و با الهام از سنت قرآنی و کلامی، رابطه‌ای دوسویه میان درون و بیرون برقرار می‌کند: به تعبیر او، مبارزه با ساختارهای ناعادلانه بیرونی نیز شرط تحقق آزادی درونی است. این نکته او را از اخلاق کانتی، که بر خودکفایی عقل اخلاقی تکیه دارد، به سوی بینش اجتماعی رهایی‌بخش نزدیک می‌کند؛ همان‌جایی که اندیشمندانی چون پائولو فریره در کتاب *آموزش ستمدیدگان* (Pedagogy of the Oppressed) تأکید کرده‌اند که خودآگاهی رهایی‌بخش تنها در متن مبارزه با ساختارهای ستم شکل می‌گیرد (Freire, 1970, p43-49). در نتیجه، دستگاه اخلاقی شهید بهشتی در این گفتار را می‌توان به مثابه نظامی تلفیقی از اخلاق درون‌گرای کانتی و الهیات اجتماعی نبوی تفسیر کرد:

اول. آزادی اخلاقی بدون خودآگاهی ممکن نیست؛

دوم. خودآگاهی بدون مسئولیت اجتماعی ناقص است.

می‌کند که جامعه مؤمن تنها هنگامی زنده است که قدرت در آن در معرض نقد دائمی باشد؛ یعنی هیچ مقام و ساختاری مصون از پرسش اخلاقی نماند (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۸-۲۶). در سطح فلسفی، این وضع برابر است با همان «از دست رفتن خودآیینی» که کانت آن را نتیجه تسلط میل و وهم بر عقل عملی می‌داند (Kant, 2012a, p.38-43). اما شهید بهشتی با الهام از توحید، این تسلط را از سطح فردی به سطح تمدنی گسترش می‌دهد: جامعه‌ای که قدرت را تقدیس می‌کند، در حقیقت میل جمعی‌اش به امنیت نمایشی را تقدس بخشیده است. در نتیجه، این چیزی است که ماکس وبر آن را «دین قدرت» می‌نامد؛ تقدیس نظم برای حفظ احساس کنترل (Weber, 1978, p321-325). شهید بهشتی این بحران را تنها با بازگشت قدرت به جایگاه عبودیت الهی قابل درمان می‌داند: نقد قدرت همان عبادت عقلانی است. در نگاه او، پایش اخلاق توحیدی، یعنی مراقبت از اینکه قدرت، همواره خادم عدالت باقی بماند نه معبود آن. چنین نظامی با الهیات نبوی نیز سازگار است؛ آنجاکه قرآن از قوم‌هایی یاد می‌کند که قدرت خود را «اله» گرفتند: «اتَّخَذُوا أَمْثَلَهُمْ وَرُءُوبَهُمْ رَبَّاءاً مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (توبه: ۳۱).

شهید بهشتی این هشدار را در سطح اجتماعی بازنویسی می‌کند: «هرگاه تشکیلات به جای حق معیار شود، همان بت است» (بهشتی، ۱۳۹۵، ص ۲۹).

از منظر جامعه‌شناسی دینی، می‌توان گفت که این تحلیل با مفهوم «قدرت گفتمانی» نزد فوکو نیز قابل توضیح است؛ قدرتی که به جای مصرف سیاسی، در نظام معنایی تزریق می‌شود و خود را تقدیس می‌کند (Foucault, 1980, p.131-138). اما تفاوت اساسی شهید بهشتی در این است که راه‌هایی را نه در شالوده‌زدایی ساختار، بلکه در بازسازی فطرت الهی انسان می‌جوید. او بت را درون انسان می‌بیند، نه صرفاً در رأس حکومت؛ از همین رو پایش اخلاقی تنها زمانی به ثمر می‌رسد که انسان در برابر میل درونی قدرت ایستادگی کند و قدرت بیرونی را در نسبت با آن میل بسنجد. شهید بهشتی با این تلقی، ضد دوگانه‌سازی دنیوی / دینی است: نقد قدرت، خود عملی الهی است. هر انسانی که در برابر قدرت بی‌پرسش سجده نکند، در حقیقت در مسیر توحید عملی گام برداشته است. بدین ترتیب، پایش اخلاق توحیدی سازوکاری می‌شود برای جلوگیری از تبدیل اقتدار به بت؛ مراقبتی که نقد اخلاقی دائم درون جامعه را تضمین می‌کند تا ایمان، همواره با عقل پرسشگر همراه بماند.

بررسی گزاره های اندیشمندان شیعی در نسبت اخلاق با توحید

نام اندیشمند	گزاره
علامه طباطبائی	علامه طباطبائی در المیزان، اخلاق دینی را مبتنی بر توحید می‌داند و می‌نویسد: «الْفَضِيلَةُ كَمَالُ يُوجِبُ الْقُرْبَ إِلَى اللَّهِ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱). بدین معنا که ملاک فضیلت، عرف اجتماعی یا قرارداد انسانی نیست، بلکه میزان قرب انسان به حق است. از این منظر، اگر اخلاق از نسبت خود با خدا جدا شود، فاقد حقیقت خواهد بود؛ زیرا ارزش اخلاقی، در نظام توحیدی، جز در رابطه وجودی میان انسان و حق معنا پیدا نمی‌کند.
شهید مطهری	«اخلاق توحیدی، محورش عبودیت است و اخلاق مادی، محورش انسان» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۶). به اعتقاد او، اخلاق الهی با نگاه تکاملی طبیعی قابل جمع نیست؛ زیرا هر مادی‌گرایی، غایت معنوی وجود ندارد.
امام خمینی	در شرح چهل حدیث تأکید می‌کند که ریشه اخلاق الهی «حب الله» است؛ یعنی انگیزه نهایی عمل باید عشق الهی باشد، نه رضایت نفس یا اجتماع. از نظر او، «اخلاق منهای توحید»، صورتی بی‌روح است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵).
شهید صدر	غایت تمام ارزش‌ها در عدالت، رحمت و عبودیت خداوند است (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰-۱۲۲).

در سنت شیعی، اخلاق الهی، یعنی اخلاقی مبتنی بر توحید و غایت‌مندی؛ که طبق بررسی بالا، همه آن اندیشمندان، ارزش را در قرب وجودی انسان به خدا می‌جویند. این وحدت مبنای امکان بازسازی اخلاق دینی را فراهم می‌کند. اما با آنکه بنیاد توحیدی حفظ شده، بیشتر آثار کلاسیک در حدود تهذیب نفس یا معنویت فردی متوقف‌اند و کارکرد اجتماعی اخلاق را تبیین نمی‌کنند. شهید بهشتی این خلأ را پر می‌کند، ایشان با تکیه بر همین ریشه، این آموزه را از سطح عرفان و فقه فردی به نظامی فلسفی - اجتماعی ارتقا می‌دهد.

تطابق رویکردهای عمده رقیب با اخلاق الهی

نام	رویکرد	نظر	تطابق افتراقی با نظر شهید بهشتی
کانت	عقلانیت خودبنیاد	کانت خیر اخلاقی را تابع عمل از سر وظیفه و قانون خودمختار و عقل می‌داند، مستقل از اراده خدا (Kant, 2012, p52-57).	شهید بهشتی این استقلال را نفی می‌کند؛ زیرا از نظر او خودمختاری مطلق عقل انسان، شکلی از «شرک معرفتی» است.
میل	تجربه‌گرایی سودگرایانه	در این دیدگاه، ارزش اخلاقی از میزان شادی یا کارایی اجتماعی برمی‌آید (Mill, 2004, p89-90).	شهید بهشتی این تلقی را «مصلحت‌محور» می‌داند که در نبود مرجع الهی، اخلاق را تابع سود و مصلحت جمعی می‌کند، نه حق مطلق.
سارتر	اومانیسم اگزیستانسیالیستی	سارتر اخلاق را زاده انتخاب آزاد و فاقد پایه متافیزیکی انسان می‌داند: «چون خدا وجود ندارد، انسان خالق ارزش‌ها است» (Sartre, 2007, p.22).	شهید بهشتی در نقطه مقابل اوست: دین نگاه وی، آزادی باید در مدار الهی معنا یابد؛ آزادی بریده از خدا سر از پوچی در می‌آورد.

در بعد اجتماعی، شهید بهشتی اخلاق آزادی را بر بنیاد تعاون و برابری سامان می‌دهد. این تلقی پیوندی ژرف با مفهوم «هم‌زیستی برادرانه» در فلسفه اگزیستانسیال مارتین بوبر دارد و همان معنای «هم‌دردی انسانی» در اندیشه شهید بهشتی است. جامعه موحده، زمانی آزاد است که روابطش از «من - او» به «من - ما» دگرگون گردد.

شهید بهشتی در برابر سوسیالیسم مادی و لیبرالیسم فردگرا، تبدیلی اخلاقی با هسته توحید عرضه می‌کند: آزادی به مثابه عبودیت آگاهانه. همان‌گونه که پل تیلیخ تصریح می‌کند، اگر انسان در برابر امر غایی تسلیم نشود، ناگزیر در برابر قدرت‌های جزئی زانو می‌زند (Tillich, 1952, p136-140).

۷. نسبت اخلاق با توحید

شهید بهشتی می‌گوید: «اخلاق کدام است؟ - اخلاق، اخلاق الهی است» (بهشتی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۴).

از دیدگاه شهید بهشتی، اخلاق حقیقی تنها هنگامی «لهی» است که از نظام توحیدی ارزش‌ها نشئت گرفته باشد؛ در این معنا، منشأ اخلاق نه صرفاً عقل عملی و نه وجدان اجتماعی است، بلکه رابطه هستی‌شناختی انسان با خدا است. جمله فوق، در ساختار زبانی‌اش، از نوع گزاره تعریف ماهوی وجودشناختی است، نه صرفاً توصیفی یا دستوری. شهید بهشتی با حذف هرگونه قید اضافی، میان «اخلاق» و «لهی بودن» رابطه‌ای هویتی برقرار می‌کند؛ از نظر منطقی، می‌توان آن را به صورت معادله درآورد: اخلاق = اخلاق الهی.

به تعبیر دقیق‌تر، این جمله نه یک گزاره خبری، بلکه گزاره‌ای هویتی - وجودی (Ontological) است؛ یعنی «لهی بودن» در اینجا وصف اخلاق نیست، بلکه ذات آن است. اگر منشأ اخلاق، رابطه انسان با خدا باشد، آنگاه شناخت اخلاق نیز بدون معرفت توحیدی ممکن نخواهد بود. شهید بهشتی در همین چارچوب، نقش عقل را نه نفی، بلکه تحدید و تنسیق می‌کند؛ او عقل را «تابع هدایت الهی» می‌داند، نه مستقل از آن. در نتیجه، عقل در نظام اخلاقی او کارکردی توحیدی می‌یابد: ابزاری برای فهم حقیقت، نه خالق ارزش‌ها. این نکته، مبنای تمایز بنیادی میان منظومه شهید بهشتی و اخلاق کانتی است؛ زیرا در نظام شهید بهشتی، عقل عملی منفصل از وحی به استبداد معرفتی می‌انجامد، حال آنکه عقل الهی هم‌تعامل با وحی، سرچشمه اخلاق حقیقی می‌شود.

۸. پویایی ملکه اخلاقی در کسب معرفت

خاصیت ویژه عادات اخلاقی، برخلاف اکتسابات عقلی، وجود دو نیروی متقابل و متضاد است که به تدریج یکی رو به زوال می‌رود و دیگری جانشین آن می‌گردد. هر بار که جانب باطل غلبه کند، اثر چندین بار غلبه جانب حق را خنثا می‌کند. بنابراین، مقتضای احتیاط لازم آن است که وضع دو نیرو چنان تنظیم شود که غلبه به طور متوالی با یکی از آنها باشد، تا در اثر تکرار چنان نیرومند و مستحکم شود که دیگر به هیچ وجه و در هیچ موقع نتوان با آن مقابله و ستیزه کرد. این است بهترین خطمشی اخلاقی که می‌شود فرض کرد (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱). این گفتار شهید بهشتی، نقطه عطفی است در گذار از «توحید در سنجش» به «فطرت در منش»؛ یعنی از ترازوی توحیدی ارزش‌ها به درون‌زادگی و خودجوشی آن ارزش‌ها در نهاد انسان. شهید بهشتی در این بیان، اخلاق را نه صرفاً آموختنی، بلکه درونی و فطری (در ساختار آفرینش انسان) می‌داند.

اما در عین حال پویایی نیروهای متقابل (حق و باطل) را نشان می‌دهد تا ثابت کند اخلاق، هرچند فطری است، نیاز به تربیت و مراقبت مداوم دارد. شهید بهشتی هرگز فطرت را حالت ایستا نمی‌داند؛ بلکه آن را عرصه کشمکش دو نیروی متقابل می‌داند - درواقع همان خیر و شر.

اگر انسان به طور مداوم عمل خیر را تکرار کند، میل خیر در او قوی و ثابت می‌شود؛ اما اگر به میل باطل تن دهد، نیروهای باطل اثر خیر را می‌زدایند. این نگاه نشان می‌دهد که فطرت، با وجود گرایش ذاتی به خیر، نیازمند پایش اخلاقی و تمرین آگاهانه است.

در بیان شهید بهشتی، انسان حامل میدان نبردی درونی است:

- نیروی خیر (جاذبه الهی) که ریشه در معرفت دارد؛

- نیروی شر (جاذبه نفس و غریزه) که در صورت بی‌مهاری، وجدان

را تضعیف می‌کند.

تعادل و پیروزی دائم نیروی خیر مستلزم «تکرار مستمر عمل نیک» است تا تبدیل به ملکه اخلاقی شود. شهید بهشتی از منظر فلسفی، این «ملکه» را تبلور فطرت در زندگی روزمره می‌داند: ایمان درونی که به رفتار ثابت اخلاقی تبدیل شده است. این نگرش وجهی تربیتی دارد: تربیت نه بیرونی‌سازی ارزش‌ها، بلکه بالفعل کردن ذخیره الهی در باطن انسان است.

تطابق پویایی ملکه اخلاقی در نظر اندیشمندان شیعی

نام اندیشمند	گزاره	نقطه اشتراک و افتراق با شهید بهشتی
علامه طباطبائی	فطرت را ادراک بی‌واسطه خیر و شر می‌داند و تأکید می‌کند که با گناه، قوه خیر در انسان تضعیف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۰).	او نیز مانند شهید بهشتی، اخلاق را صحنه پیکار درونی میان دو قوه می‌داند، اما شهید بهشتی بیشتر بر جنبه تمرین و عادت اخلاقی تأکید دارد، نه صرف کشمکش نظری قوا.
شهید مطهری	فطرت را «سرمایه مشترک انسان‌ها» می‌داند که با تربیت تدریجی به فعلیت می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۱).	تفاوت نگاه او با شهید بهشتی در این است که شهید مطهری بر «تعلیم و هدایت»، اما شهید بهشتی بر خودپایی و استمرار تکرار خیر برای تقویت آن تکیه دارد.
امام خمینی ^{۳۳}	مبارزه نفس محور تزکیه دانسته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۴۱).	این تزکیه، در برداشت شهید بهشتی، بخشی از همان فرایند پایداری خیر در فطرت است؛ با این تفاوت که شهید بهشتی بعد جامعه‌پذیر آن را برجسته‌تر می‌کند و فطرت را سرچشمه اخلاق اجتماعی نیز می‌بیند.

تطابق پویایی ملکه اخلاقی در نظر اندیشمندان غربی

نام اندیشه‌مند	رویکرد	گزاره	نقطه اشتراک و افتراق با شهید بهشتی
کانت	اخلاق وظیفه و خودآیینی	کانت گرایش درونی به انجام وظیفه را «خیر مطلق اراده» می‌داند، که باید بر شهوات غلبه کند (Kant, 2012, p205-210).	نگاه او به پیروزی اراده عقلانی بر میل، با تحلیل شهید بهشتی از «غلبه نیروی خیر از راه تکرار» هم‌خوانی دارد؛ تفاوت در محور این نگاه‌ها می‌باشد: در کانت این محور عقل است، اما در شهید بهشتی فطرت الهی می‌باشد.
ماکس شلر	تزام قوا و ارزش‌های درونی	نظام اخلاق را مبتنی بر «جنگ ارزش‌ها» می‌داند که در آن عواطف، با ترجیح یکی از ارزش‌ها بر دیگری شکل می‌گیرند (Scheler, 1973, p204-207).	شباهت ساختاری میان دو نیرو در انسان شلری و انسان بهشتی چشمگیر است؛ اما در نگاه شهید بهشتی ارزش بر اساس وحی و در شلر بر اساس تجربه وجدانی تعریف می‌شود.
آدام اسمیت	احساس همدلانه	ریشه اخلاق را در احساس همدردی طبیعی می‌داند (Smith, 2002, pp. 137-140).	اگرچه شهید بهشتی نیز فطرت را نهاد طبیعی انسان می‌داند، اما تفاوت بنیادی این است که فطرت در اندیشه او الهی و غایت‌مند است، نه محصول تکامل اجتماعی احساسات.

۹. راه کسب معرفت در چارچوب اخلاق توحیدی

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸۷)... «خدا به انسان وجدان خلاقیتی عنایت کرده است... هیچ میلی در اسلام وجود ندارد که باید صددرصد سرکوب شود... بلکه باید در مجرای صحیح هدایت گردد... چون اگر میل‌ها بی‌حساب رها شوند، انسان میدان جنگ تمایلات می‌شود... این‌گونه ریاضت‌ها تمرین اراده است تا خویشتن‌داری نهادینه شود» (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

شهید بهشتی معتقد است انسان دارای «وجدان فطری» است که نیک و بد را در خود می‌شناسد؛ اخلاق نه مصنوع جامعه است و نه محکوم غریزه. اسلام نیز سرکوب مطلق امیال را نه تنها لازم نمی‌داند، بلکه خلاف حکمت آفرینش می‌شمارد. آنچه باید جایگزین شود، هدایت درونی غرایز از طریق معرفت، عادت و تمرین ارادی است؛ درواقع اخلاق نتیجه تعادل میان میل‌های فطری در مجرای الهی است، نه نابودی آنها.

شهید بهشتی می‌گوید: «آنچه در علم اخلاق در تعریف خلق و ملکه و تعیین فضائل و رذائل گفته‌اند، به ارزش عادات بستگی کامل دارد. برای آنکه یک نفر خوشبخت و کامیاب زندگی کند، باید عادات خوب داشته باشد؛ چنان‌که عادات زشت و بد از مؤثرترین عوامل تیربختی و ناکامی است» (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۹۵). در این بیان، شهید بهشتی در حقیقت «خلق» را نتیجه تکرار رفتار نیک می‌داند؛ یعنی اخلاق نه امری دفعی، بلکه محصول تربیت و تمرین است، اما برخلاف روان‌شناسی عادت‌محور غربی، این عادت در نگاه او فرایند الهی خداگونگی تدریجی است؛ زیرا هدف از پرورش عادت نه صرف آسایش روانی، بلکه تثبیت اراده الهی در نفساست.

۹-۱. تحلیل درون‌شیعی

در سنت شیعی، مفهوم «ملکه» بنیادی‌ترین محور اخلاق عملی است. صدرالمآلهین خلق را «حالتی نفسانی راسخ» می‌داند که بر اثر تکرار افعال شکل می‌گیرد و گرایش ارادی را خودکار می‌سازد. غایت این رسوخ، تشبیه به اسماء الهی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۳-۱۲).

علامه طباطبائی در المیزان، ذیل آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹) می‌گوید: استمرار در عمل خیر، قوه را به فعل تبدیل می‌کند و از این راه «عرفان عملی» به

چهارم. فروید: تکرار را تابع رانه‌های واپس‌زده می‌داند (Freud, 1961, p.17-73). در مقابل، شهید بهشتی عادت را ابزار

ترکیه نفس می‌بیند، نه تسکین تمایلات.

پنجم. شلر و برگسون: شلر عادت اخلاقی را فقط وقتی معتبر می‌داند که از عشق ارزشی سرچشمه گیرد (Scheler, 1973, p.101-112)؛ برگسون از پویا شدن عادت در جهت خلاقیت یاد می‌کند (Bergson, 1911, p.128). شهید بهشتی در این میانه، عادت را به حلقه الهی می‌کشد که از فطرت سرچشمه می‌گیرد و به اخلاق توحیدی می‌انجامد.

شهید بهشتی با فیلسوفانی چون ارسطو و ویلیام جیمز در اصل عادت ارادی و نقش تکرار در تربیت اخلاقی همسو است، اما آن را از سطح روان‌شناختی به غایت الهی می‌برد و «ملکه» را مسیر تقرب می‌داند، نه صرف نظم رفتاری.

اخلاق غربی غالباً انسان‌محور و فاقد غایت متافیزیکی است؛ در نتیجه منشأ ارزش در آن محدود به کارکرد یا سود جمعی می‌ماند. گرچه شهید بهشتی این کاستی را با توحید جبران می‌کند.

۹.۳. ابزارهای کسب معرفت در چارچوب اخلاق توحیدی

«عقل انسان درک‌کننده بسیاری از اصول اخلاقی است، اما وحی (قرآن و سنت) این عقل را هدایت می‌کند، کاستی‌های آن را برطرف می‌نماید و دامنه عمل اخلاقی را به سعادت جاودانه پیوند می‌دهد: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»؛ به اخلاق الهی خو بگیرید و خداگونه شوید. اینها دو ملاک و معیار اصیل اخلاق اسلامی هستند... انسان مسلمان، با صرف‌نظر از هر سود یا زیان فردی یا جمعی، می‌کوشد بداند آیا این کار با کرامت انسانی او سازگار است و او را در راه تقرب به حق یاری می‌کند یا نه (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۹۹).

در این گفتار، دو محور اصلی مشخص است:

اول. عقل و وحی، دو منبع مکمل در تشخیص خیر و شر اخلاقی‌اند - عقل درک می‌کند، ولی وحی هدایت و تصحیح می‌نماید. دوم. ملاک نهایی اخلاق اسلامی، کرامت و تقرب است - نه سود و زیان، بلکه ارزش ذاتی انسان به‌مثابه مخلوق خدا.

۹.۴. بررسی نظر اندیشمندان شیعی

شهید بهشتی، عقل را ابزار تشخیص اصول اخلاقی و وحی را منبع

ملکه اخلاقی می‌انجامد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۶۹). میل، از رهگذر عادت، عقلانی و الهی می‌شود.

شهید مطهری در تعلیم و تربیت در اسلام تأکید دارد که تربیت اسلامی بر ایجاد «ملکه عدالت، صدق، صبر و امانت» استوار است و این با تکرار ارادی اعمال نیک حاصل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۶۵).

امام خمینی^{۷۸} در شرح چهل حدیث، راه اصلاح اخلاق را «مجاهده نفس» می‌خواند؛ استمرار مراقبه و محاسبه نفس باعث می‌شود صفات الهی در دل ملکه گردد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۵).

مفهوم «ملکه» به‌عنوان حالت نفسانی پایدار و محصول تکرار ارادی خیر، محور اصلی اخلاق عملی شناخته می‌شود. در همه این دیدگاه‌ها، تکرار آگاهانه فعل صالح به تشبیه به اسماء الهی می‌انجامد؛ یعنی اخلاق، مسیر تدریجی خداگونگی انسان است. این بنیان با نظریه فطرت‌محور شهید بهشتی هماهنگ است؛ زیرا در هر دو، تربیت اخلاقی حاصل فعلیت یافتن نیروهای فطری در پرتو معرفت و انتخاب آگاهانه است.

با وجود این همسویی بنیادین، در آثار سنتی، بُعد اجتماعی و تمدنی «ملکه» کمتر تبیین شده و بیشتر به ترکیه فردی و معرفت باطنی محدود مانده است. شهید بهشتی این خلأ را پر می‌کند و «ملکه» را از ساحت فردی به افق جامعه و عدالت اجتماعی گسترش می‌دهد.

۹.۲. بررسی با فلسفه و روان‌شناسی غرب

اول. ارسطو: فضیلت را «عادت ارادی در انتخاب میانه» دانسته است (Aristotle, 2009, p.32-33).

عادت محور اخلاق است و از تکرار افعال سنجیده زاده می‌شود. در اینجا با نظر شهید بهشتی مشابهت دارد، اما در غایت‌مندی متفاوت است: فضیلت ارسطویی غایتی انسان‌گرایانه دارد (سعادت دنیوی)، در حالی که ملکه شهید بهشتی غایتی الهی دارد (تقرب إلى الله).

دوم. ویلیام جیمز: عادت را ضرورت زندگی عملی و خالق نظم رفتاری می‌داند (James, 1890, V.1, p. 121-126). شهید بهشتی این اصل تکرار را می‌پذیرد، ولی معنا و غایت آن را الهی می‌سازد.

سوم. اسکینر: عادت حاصل تقویت است (Skinner, 1953, p.59-). شهید بهشتی در مقابل، انسان را فاعل آگاه و مختار می‌داند (78).

ذلک الکتاب... راهنمای مردم باپرواست... قرآن نمی‌تواند مردم بی‌تفاوت را راهنمایی کند... پیامبران برای بیداری انسان آمده‌اند تا مایه‌های ارجمندی و بزرگواری را به کمال رسانند. احساس کرامت و بزرگواری، احساس صادقی در انسان است... ما در کارهایی چون احسان، گذشت، عفاف و استقامت، در خود شرافت و عزت احساس می‌کنیم (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۲۶؛ ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۲۶).

بر اساس این بیان، شهید بهشتی دو اصل را در بنیاد اخلاق و هدایت اسلامی می‌نشانند:

اول. تقوا به مثابه بیداری اخلاقی، شرط هدایتی که قرآن خود تعیین کرده است.

دوم. کرامت به مثابه ملاک درونی اخلاق، احساس صادق بزرگواری که فطرتاً در انسان حضور دارد.

قرآن، تنها برای انسانی راهنماست که هنوز قدرت احساس تفاوت میان خیر و شر را در دل دارد. فرد بی‌تفاوت از حیطة هدایت بیرون است؛ زیرا احساس کرامت، همان وجدان بیدار توحیدی، در او خاموش مانده است.

بررسی گزاره‌های اندیشمندان شیعی

نام اندیشمند	گزاره
علامه طباطبائی	ذیل آیه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)، این هدایت را متضمن «آمادگی درونی برای پذیرش حقیقت» می‌داند؛ به تعبیر وی، تقوا «سپهر آگاهی» است، نه ترس. هدایت قرآنی تنها برای دل اخلاقی بیدار است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴).
شهید مطهری	بیداری را «احساس مسئولیت در برابر خیر و شر» معرفی می‌کند؛ بی‌تفاوتی را «مرگ وجدان توحیدی» می‌خواند (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۲۱).
امام خمینی *	ایشان کرامت را «حسن عزت الهی در نفس مؤمن» می‌داند که از سان را از رذائل بازمی‌دارد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۹).
شهید صدر	کرامت را مبنای عدالت اجتماعی می‌گیرد؛ انسان دارای کرامت، فاعل اخلاقی و سیاسی است (صدر، ۱۳۵۸، ص ۹۳).

بنابراین، شهید بهشتی در امتداد سنت شیعی، پیوندی میان تقوای شناختی (شرط فهم حق) و کرامت فطری (مبنای خودسازی و عدالت) برقرار می‌کند.

تصحیح و جهت‌دهی می‌داند. این دیدگاه با تحلیل علامه طباطبائی درباره نقش عقل در ادراک حسن و قبح و نقش وحی در تعیین غایت انسان هماهنگ است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۹-۳۶۳).

شهید مطهری نیز بر کفایت عقل در شناخت کلی خیر تأکید دارد، اما برای تشخیص ارزش کامل، هدایت وحی را ضروری می‌داند (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۸۲). امام خمینی * عقل را «رسول باطنی» و وحی را «رسول ظاهری» می‌خواند که هر دو منشأ الهی دارند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۵).

شهید صدر نیز «عقل مؤید» را عقلی می‌داند که در پرتوی ایمان و وحی عمل می‌کند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۵۴).

درحالی‌که علامه طباطبائی، شهید مطهری، امام خمینی * و شهید صدر عقل و وحی را دو حجت هم‌سنخ و هم‌راستا می‌دانند که وحدت مبنایی در منشأ الهی دارند، شهید بهشتی با حفظ این هماهنگی، جایگاه هدایت‌گر و تصحیح‌گر وحی نسبت به عقل را پررنگ‌تر می‌کند؛ یعنی عقل را نه هم‌رتبه، بلکه تابع هدایت وحی می‌داند. از این‌رو در منظومه او عقل هرگز به استقلال معرفتی یا تشریعی نمی‌رسد، بلکه «آینه وحی» است، نه قاضی مستقل از آن.

۹. بررسی تفاوت معیاری اندیشمندان غربی

در فلسفه غرب، کانت عقل را منبع خودبنیاد اخلاق می‌شمارد و نسبت آن را با امر متعالی قطع می‌کند (Kant, 2012, p45). هیوم، عقل را تابع احساس دانسته و مبنای اخلاق را تجربه ادراکی قرار می‌دهد (Hume, 1739, p301)، درحالی‌که میل لذت جمعی و سودمندی را معیار نهایی خیر می‌گیرد (Mill, 2004, p17). در دیدگاه اگزیستانسیالیستی سارتر، آزادی مطلق انسان به معنای فقدان هرگونه غایت الهی است (Sartre, 1943, p62) و کامو نیز اخلاق را در «شورش معنایانه بی‌غایت» تفسیر می‌کند (Camus, 1951, p91). در برابر این رویکردها، منظومه فکری شهید بهشتی عقل را در امتداد نور وحی می‌بیند و هدف آن را «کرامت» و «تقرب الهی» می‌داند. تمایز بنیادین در اینجا است: فلسفه غرب، یا عقل را خودبسنده می‌سازد (کانت)، یا آن را ابزار سود (هیوم)؛ درحالی‌که شهید بهشتی عقل را «آینه وحی» می‌داند - دو شعاع از یک نور. معیار نهایی اخلاق، نه «لذت» است و نه «وظیفه خشک»، بلکه «کرامت» و «تقرب الهی».

شهید بهشتی در بیاناتی دیگر می‌گوید:

آن: در اندیشه او، «فلسفه اخلاق توحیدی» نه تنها نظام فکری، بلکه روش‌رهای انسان از درون تا برون (اجتماع) است.

۱۱. بررسی با اندیشمندان شیعی

۱۱-۱. علامه طباطبائی

در تفسیر *المیزان*، ساختار سلطه در سطح اجتماعی نتیجه انحراف فطرت از توحید دانسته می‌شود؛ به تعبیر او: «الشّرّ إنّما یبدأ من داخل النفس» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۲). از این دیدگاه، شر و استکبار در اصل از درون انسان آغاز می‌شود و جامعه‌آینه انفعالات نفسانی اوست. شهید بهشتی نیز، آزادی حقیقی را نه در انکار عوامل اجتماعی، بلکه در اصلاح جهت اراده می‌داند. در همین منطق، علامه طباطبائی میان «استکبار» و «استضعاف» رابطه تفسیری برقرار می‌کند: مستضعف اگر به معرفت نرسد، در خدمت مستکبر درمی‌آید؛ و این دقیقاً بازتاب اصل شهید بهشتی است که آگاهی را تقدم علی بر رهایی اجتماعی می‌انگارد.

۱۱-۲. شهید مطهری

در اثر انسان و سرنوشت تأکید می‌کند: «آزادی حقیقی از درون آغاز می‌شود و بدون تزکیه، انقلاب اجتماعی به استبداد بدل می‌گردد» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۲). در تحلیل او، میل سلطه ذاتی انسان بی‌تزکیه حتی در حکومت محرومان بازتولید می‌شود؛ چنین فرایندی، آزادی سیاسی را بدون تربیت اخلاقی، به بازتولید استبداد در سطح نو منتهی می‌سازد.

۱۱-۳. امام خمینی*

امام خمینی رحمته‌الله، در شرح *چهل حدیث*، بر «جهاد اکبر» یا رهایی از نفس، به عنوان شرط رهایی اجتماعی تکیه می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ص ۳۵-۳۸).

در نظریه ولایت فقیه نیز فقیه‌آنگاه عادل است که از سلطه نفس آزاد باشد؛ در نگاه او و شهید بهشتی، اگر رهایی درونی پشتیبانی نشود، رهایی بیرونی بی‌پایه و غیراصیل خواهد بود.

۱۱-۴. شهید صدر

شهید صدر در *فلسفتنا*، رابطه دیالکتیکی میان ساخت سیاسی و ساخت روحی را ترسیم می‌کند؛ به بیان او، «الإنسان هو صانع

محور نکته‌ای با فلسفه اخلاق غربی

نام اندیشمند	گزاره	افتراق با شهید بهشتی
ارسطو	فضیلت را «عادت ارادی هماهنگ با عقل و میان دو افراط» می‌داند که غایتش شکوفایی نفس است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰). در نگاه او، هدف اخلاق نه تنها فردی بلکه سرآغاز سامان سیاسی است	در برابر، شهید بهشتی در مسائل محوری در انقلاب اسلامی غایت را «سعادت الهی و کرامت انسان مطیع حق» می‌داند یعنی محور، عبودیت است نه کامیابی شهروندی.
کانت	در بنیاد متافیزیک اخلاق کرامت را در خودآیینی اراده عقلانی می‌بیند؛ انسان باید همواره خود را غایت بداند نه وسیله (کانت، ۱۳۹۷، ص ۷۵).	شهید بهشتی همین مفهوم را توحیدی می‌کند: کرامت از عبودیت خدا ناشی می‌شود، نه از استقلال از او؛ وابستگی به حق، عین عزت است
نیچه	بر فرازی از «اخلاق بردگان» تأکید دارد؛ انسان والا ارزش‌های خود را می‌آفریند (نیچه، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲).	شهید بهشتی برعکس، گذشت، فداکاری و تسلط بر خویش را اوج کرامت می‌داند، نه نفی دیگری؛ فضیلت در خدمت رحمت است، نه سلطه
اریک فروم	انسان مدرن را گرفتار «شخصیت بازاری» می‌داند: موجودی که ارزش خود را در مبادله جست‌وجو می‌کند و توان عشق و تعهد را از دست می‌دهد (فروم، ۱۳۷۷، ص ۲۱۹).	شهید بهشتی همین وضعیت را «بی‌بروایی» می‌نامد؛ جامعه‌ای که در برابر خیر و شر کرخت شود، دیگر حتی خطاب قرآن بیدارش نمی‌کند

۱۰. بازتاب ولایت اخلاق توحیدی بر آزادی

«در بینش توحیدی، موانع خارجی انعکاس موانع داخلی است... اگر مستبدی در جامعه حاکم می‌شود، این انعکاس تمایل سلطه‌جویی و زیاده‌طلبی در وجود انسان است... دو تمایل محوری: یکی فزون‌خواهی در مال و دیگری فزون‌خواهی در قدرت است... آزادی وقتی تحقق می‌یابد که رهایی درون از اسارت غرایز به دست آید؛ وگرنه محروم هم می‌تواند مستبد شود.» (بهشتی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۱).

در نظام اخلاقی شهید بهشتی، آزادی اجتماعی محصول آزادی درونی است؛ و آزادی درونی محصول معرفت. این نظام از درون فلسفه توحیدی به نظریه‌ای اخلاقی سیاسی منتهی می‌شود که در

در این گزاره، سرچشمه اخلاق نه سود و نه لذت و نه حتی عرف اجتماعی است؛ بلکه قرب الهی به مثابه غایت هستی‌شناختی انسان قرار گرفته است. پس «اخلاق» در منطق توحیدی، همان حرکت وجودی از خلق به حق است. خیر اخلاقی در این دستگاه، به میزان مشارکت فعل در «تقرب» سنجیده می‌شود؛ یعنی اگر رفتاری مسیر صعود انسان به مبدأ را هموار کند، ارزش اخلاقی دارد، وگرنه اگر نفع اجتماعی یا عقلانی داشته باشد ریشه در کثرت دارد و فاقد حقیقت خیر است. بنابراین هستی‌شناسی ارزش در این دستگاه، «خدا محور» است و نه «انسان محور» است. رفتاری که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، تنها با عقل خالص تجربی قابل تشخیص نیست، بلکه با عقل مؤید به وحی و فطرت الهی تشخیص داده می‌شود. در این نظام، «ادراک اخلاقی» نوعی ادراک قدسی است؛ یعنی عقل زمانی قادر به تشخیص خیر است که در مدار وحی بماند و با زنگار نفس یا منافع، آلوده نگردد. این همان رمز «ارتباط ادراکی انسان با منبع تشریع» است (عدالت ادراکی). جامعه‌ای که معیار رفتار اخلاقی را «قرب الهی» می‌گیرد، تمدنی می‌سازد که همه نهادهایش اقتصاد، علم، هنر، سیاست و... زیربنای الهی دارند. چنین جامعه‌ای از وضع اخلاق سکولار هنجاری عبور کرده و به وضعیت اخلاق تمدنی توحیدی می‌رسد، که در آن عدالت ادراکی، شرط بقای تمدن است.

در نظام سکولار، اخلاق تابع قرارداد اجتماعی، عرف فرهنگی یا منفعت جمعی است. «خیر» نه بر اساس پیوند با حقیقت وجود، بلکه به عنوان «هنجار توافقی» تعریف می‌شود. چنین اخلاقی بر سه ستون انسانی استوار است:

الف) نفع عمومی؛

ب) رضایت اجتماعی؛

ج) عقل خودبنیاد.

در این فضا، انسان مرکز معناست، نه مخلوق معنا. دل مشغولی اخلاق سکولار حفظ نظم اجتماعی است، نه رشد وجودی انسان. به تعبیر شهید بهشتی، این نوع اخلاق «بی‌روح» می‌شود؛ زیرا از مبدأ و معاد گسیخته است و رفتارهایش صرفاً «رفتارهای منظم» اند، نه «رفتارهای رشد‌دهنده»؛ یعنی می‌توان اخلاقی بود، بدون اینکه مسیر تقرب را پیمود.

از دیدگاه هستی‌شناختی، در این سطح هنوز ارزش‌ها «عرضی» اند، نه «جوهر وجودی»؛ به همین سبب تمدن سکولار، اگرچه از نظر مدیریت و علم پیشرفته است، از نظر معناشناسی خیر

المجتمع بقدر ما هو مصنوعه» (صدر، ۱۳۵۸، ص ۱۴۵). او نیز همانند شهید بهشتی، تبیین مارکسیستی «جبر طبقاتی» را نفی می‌نماید و آزادی را نتیجه خودآگاهی الهی می‌داند. در دیدگاه شهید صدر، انسان در عین آنکه محصول میدان اجتماعی است، مبدأ تحول آن نیز هسته‌های نفس، بذر رهایی تاریخ.

۱۲. بررسی با فلسفه مدرن

۱۲-۱. یورگن هابرماس

هابرماس آزادی را محصول گفتمان عقلانی (Rational discourse) و تعامل گفت‌وگویی می‌داند (Habermas, 1987, p82-91).

در اخلاق توحیدی شهید بهشتی، گفت‌وگو و تعاون اجتماعی همان تجسد بُعد عملی آزادی درونی است؛ به بیان دیگر، رهایی از سلطه استدلال‌ناپذیر در سطح اجتماعی همان رهایی از جهل و میل در سطح نفس است. گفتمان آزاد در شهید بهشتی صورتی از تزکیه جمعی است که در آن عقل به جای قدرت می‌نشیند.

۱۲-۲. پائولو فریره

در نگرش فریره، آزادی به مثابه «آگاهی رهایی‌بخش» تعریف می‌شود (Freire, 1970, p43-49).

او رهایی را حاصل آگاهی می‌داند، نه نتیجه تغییر شرایط خارجی. شهید بهشتی نیز همین مدل را با زبان توحیدی بازسازی می‌کند: مستضعف آگاه در منطق فطرت به قربانی قدرت تبدیل نمی‌شود، بلکه خود به حامل وحی اخلاقی و بازیگر آزادی تاریخی مبدل می‌گردد.

۱۲-۳. پل تیلیخ

تیلیخ آزادی حقیقی را در گذر از ترس نیستی و دل‌بستگی به قدرت می‌داند (Tillich, 1952, p136-140).

این دیدگاه، با مفهوم «آزادی درون» در فلسفه شهید بهشتی همپوشانی کامل دارد؛ در هر دو، ترس ریشه اسارت و ایمان زمینه رهایی است. شهید بهشتی، آزادی را نه در گریز از قدرت، بلکه در غلبه بر ترس قدرت می‌فهمد جایی که انسان خدا محور، دیگر به هیچ سلطه‌ای، چه درونی و چه بیرونی، وابسته نمی‌ماند.

۱۳. اخلاق توحیدی و عدالت ادراکی تمدنی

«هرچه مردم را به خدا نزدیک کند و محبت و رضای الهی را جلب نماید، رفتار اخلاقی محسوب می‌شود» (بهشتی، بی‌تا، ص ۲۶۲).

قرآنی، دچار «فساد فی الارض» می‌شود. عبور از اخلاق سکولار هنجاری به اخلاق تمدنی توحیدی، یعنی گذار از نظم بیرونی اجتماعی به نظم درونی قدسی؛ و در این گذار، عدالت ادراکی همان ستون نگهدارنده تمدن است؛ چراکه این عدالت، رابطه عقل و وحی را حفظ می‌کند و با آن، جهت حرکت جامعه همواره از خلق به حق می‌ماند.

نتیجه‌گیری

در اندیشه شهید بهشتی، توحید صرفاً مبنای نظری اخلاق نیست، بلکه نظامی پویا برای پایش مداوم ارزش‌های اخلاقی در جامعه است. اخلاق نه یک بخش از دین، بلکه نظامی می‌باشد که فطرت را از حالت بالقوه الهی به فعلیت اجتماعی - تمدنی می‌رساند. در این نظام، خداوند به‌مثابه معیار مطلق خیر و کمال، نقطه ارجاع همه داورهای اخلاقی است. بنابراین، زیست اجتماعی موحد به‌معنای آن است که هیچ رفتار، سیاست یا قدرتی از ارزیابی در برابر معیار الهی مصون نماند و جامعه توحیدی تنها زمانی از انحراف مصون می‌ماند که هر کس نخستین داور اعمال خویش باشد. تا جایی که حذف نقد، بازگشت به شرک اجتماعی است؛ این اندیشه از درون ساختار معرفت‌شناسی توحیدی ایشان بیرون می‌آید: معرفتی که در آن، انسان موظف به بازبینی دائم باورهای خود است، نه مقلد قدرت، که درواقع آزادی اصیل همان آزادی در برابر خداست. مفهوم اخلاق شهید بهشتی در بستری نهادگرا و اجتماعی قرار می‌گیرند: آنجا که مسیر تحقق فطرت در ساحت عمل می‌باشد که اخلاق توحیدی به‌مثابه ساختار اجتماعی معطوف به عدالت باشد، بهشتی می‌خواهد نشان دهد که انسان، در ساختار فطرتش، گرایش به الهی بودن اخلاق دارد. به‌عبارت دیگر، در وجود انسانی، تمایل درونی به شناخت خیر به‌مثابه تقرب به حق نهفته است. در همین معنا، هر گاه انسان از محور خدا فاصله بگیرد، اخلاق او از اصالت تهی می‌شود و بدل به الگوی رفتاری موقعیتی می‌گردد که تنها صرف منافع مادی خود عمل می‌کند. در دستگاه فکری شهید بهشتی، اخلاق هسته طرح تمدنی اوست: جامعه‌ای که اخلاقی الهی نباشد، عدالتش نیز نسبی خواهد شد؛ زیرا عدالتی که از معرفت حق برنیاید، به ابزار قدرت و قرارداد اجتماعی فروکاسته می‌شود. پس «اخلاق الهی» در اندیشه او، زیربنای تمدن توحیدی و ساختار اجتماعی عادلانه است. شهید بهشتی می‌کوشد میان انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی اخلاقی قرآن

دچار فروپاشی درونی است. سکولاریسم اخلاق را به نظم فرو می‌کاهد و از حرکت به سوی حقیقت بازمی‌دارد.

شهید بهشتی این گذار را با تغییر بنیاد ارزش توصیف می‌کند: «هرچه مردم را به خدا نزدیک کند و محبت و رضای الهی را جلب نماید، رفتار اخلاقی محسوب می‌شود.»

این جمله نقطه چرخش معرفت‌شناختی و تمدنی است؛ از اخلاقی که «معیارش هم‌سازی اجتماعی» است، به اخلاقی که «معیارش قرب الهی» است. در این نظام، خیر نه با مطابقت با عرف، بلکه با نسبت وجودی فعل با مبدأ سنجیده می‌شود. در این مرحله:

- عقل باید از حالت تجربی ابزاری خارج شود و در مدار وحی قرار گیرد؛

- ادراک خیر تبدیل می‌شود به ادراک قدسی؛

- و رفتار اخلاقی از سطح «سازگاری جمعی» به «حرکت وجودی از خلق به حق» ارتقا می‌یابد.

بنابراین جامعه‌ای که چنین معیار را بپذیرد، همه نهادهایش (اقتصاد، آموزش، سیاست، هنر و...) بر محور «تقرب» تنظیم می‌شوند. هدف توسعه دیگر «کارآمدی» نیست، بلکه «قرب الی الله» است، و کارآمدی تنها زمانی معنا دارد که در خدمت تقرب باشد. این وضعیت، صورت تمدنی همان مفهوم ارسطویی «سعادت» است، با این تفاوت که در منطق توحیدی، غایت نه شکوفایی نفس انسانی، بلکه هماهنگی نفس با اراده الهی است. در چنین تمدنی، بقا متوقف بر «عدالت ادراکی» است؛ یعنی هماهنگی میان عقل جمعی و وحی الهی در تشخیص خیر و نظم جامعه. عدالت دیگر فقط توزیع درست یا قاعده اجتماعی نیست، بلکه تعادل معرفتی میان ادراک انسان و حقیقت الهی است.

عدالت ادراکی یعنی هر سطح از آگاهی و تصمیم در جامعه باید آئینه صفات الهی و قصد تقرب باشد؛ اگر عقل انسانی از مرکز وحی منحرف شود، عدالت ادراکی شکسته و تمدن فرو می‌پاشد. پس تداوم تمدن به پاکی ادراک وابسته است، نه صرفاً به نهادها یا قوانین. در اینجا است که اخلاق با سیاست و معرفت پیوند وجودی پیدا می‌کند: اخلاق توحیدی ریشه عدالت ادراکی است و عدالت ادراکی ضامن بقای تمدن. هرگاه ادراک جمعی از خیر، از مبدأ قدسی جدا شود، حرکت تمدن از «حق» به «خلق» تغییر جهت می‌دهد و به تعبیر

تضاد در تعریف کرامت است: نیچه آن را در سلطه، و شهید بهشتی در گذشت و تسلط بر خویش می‌بیند. فروم نیز «شخصیت بازاری» را نماد زوال معنوی می‌داند، شهید بهشتی همین بحران را «بی‌پروایی نسبت به خیر و شر» می‌نامد.

در سنت شیعی، علامه طباطبائی فطرت را ادراک بی‌واسطه خیر و شر دانست. شهید مطهری آن را سرمایه مشترک انسان‌ها خواند و شهید صدر، ارتباط آن را با عدالت اجتماعی ترسیم کرد. شهید بهشتی این میراث را تلفیق کرده و انسجام فلسفی - اجتماعی بخشیده است: آزادی درونی، به مثابه شرط تحقق عدالت بیرونی. از این رو ساختار تطبیقی او در سطح جهانی قابل معرفی به عنوان «نظام اخلاق فطرت‌محور» است که جایگزین فردگرایی یا سودگرایی می‌شود.

جامعه‌ای که معیار اخلاق را «قرب الهی» می‌گیرد، از وضع اخلاق سکولار هنجاری - که خیر را با عرف و سود می‌سنجد - عبور کرده و به وضعیت اخلاق تمدنی توحیدی می‌رسد. در این نظام، هر فعل انسانی تا آنجا اخلاقی است که در مسیر تقرب به خدا قرار گیرد و ادراک خیر با عقل مؤید به وحی اندازه‌گیری شود؛ چنین جامعه‌ای جز با تحقق عدالت ادراکی - یعنی خلوص ادراک جامعه از فطرت تا تشریع - قادر به استمرار هستی تمدنی نیست.

منابع

- قرآن کریم،
ارسطو (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: حکمت.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸). *حق و باطل از دیدگاه قرآن*. تهران: بقیه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۹). *سرود یکتا پرستی*. چ دوم. تهران: نشر بقیه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۰). *نقش آزادی در تربیت کودکان*. تهران: بقیه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۲). *آزادی، هرج و مرج، زورمداری*. تهران: روزنه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۵). *ضرورت و روح تشکیلات*. تهران: روزنه.
بهشتی، سیدمحمد (۱۴۰۰). *در مکتب قرآن*. تهران: روزنه.
بهشتی، سیدمحمد (بی‌تا). *شناخت اسلام*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۵۸). *فلسفتنا*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۲). *مدرسه اسلامی*. ترجمه احمد آیتی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۵ق). *مجمعنا*. بیروت: دار التعارف.
صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.

پیوند موجود در درون آن را آشکار سازد. قرآن را نمی‌توان فقط با نگاه فردی یا انتزاعی خواند؛ زیرا این آیات اخلاقی و عدالتی در بستر روابط انسانی و ساخت‌های اجتماعی معنا می‌یابند. شهید بهشتی، اندیشه فطرت را از ساحت عقلی - تفسیری به ساحت روان‌شناختی - عملی منتقل می‌کند و برای آن یک برنامه تربیتی مبتنی بر «تمرین منظم» ارائه می‌دهد. شهید بهشتی از سطح توصیه روان‌شناختی فراتر می‌رود و عادت را به منزله حلقه واسطه‌ای میان فطرت الهی و ساخت اجتماعی دین می‌فهمد. از دیدگاه او، بخش عظیمی از رفتار دینی و اخلاقی، از مسیر «نهادینه‌سازی عادات خیر» در انسان تحقق می‌یابد. هر فعل اخلاقی، انعکاس صفات ربانی در عرصه بشر است. بنابراین، زنجیره اصلی در نظریه شهید بهشتی چنین است:

فطرت ← اخلاق ← معرفت ← آزادی / ولایت ← اراده
← عدالت ← تمدن

با این ساختار، اخلاق نه ابزار اجتماعی، بلکه جلوه وجودی خداگونه انسان است، و تمرین فضیلت به شکل «ملکه اخلاقی» تحقق تدریجی همان فطرت است.

از استقراء داده‌های تطبیقی روشن می‌شود که اخلاق توحیدی شهید بهشتی، در نهایت، یک نظریه اخلاق فطرت‌محور با غایت کرامت الهی است. این اخلاق نه فردگرایانه است (چون از خودبستگی عقل کانتی فاصله دارد)، نه جمع‌گرایانه (چون از نفع‌گرایی میل / بنتمام دور است)، بلکه خداگرایانه فطرتی است. شهید بهشتی با محور قرار دادن اخلاق، در حقیقت مدل فلسفه اجتماعی اسلام را بازسازی کرده است؛ مدلی که در آن:

- انسان اخلاقی: عامل تبدیل فطرت به تمدن است؛
 - جامعه اخلاقی: حاصل تمرین اراده‌های تزکیه‌شده است؛
 - عدالت: تمدنی برآمد ولایت اخلاقی است؛
 - و تمدن توحیدی، تجلی هماهنگ عقل و وحی در میدان فطرت.
- بنابراین، اخلاق توحیدی نه تنها محور پیوند میان فطرت و عدالت است، بلکه معماری درونی تمدن اسلامی را تبیین می‌کند؛ تمدنی که ارزش را بر اساس کرامت فطرت‌مند می‌باشد، نه قدرت یا سود بنیانی.
- اخلاق توحیدی شهید بهشتی با شاخص‌های فلسفه غرب در گفت‌وگویی پویا قرار می‌گیرد. در قیاس با کانت، هر دو نظریه بر خودآیینی تأکید دارند، اما در شهید بهشتی «خودآیینی در خدا» است، نه مقابل او؛ یعنی وابستگی به حق عین عزت است با نیچه، نقطه

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.

فروم، اریک (۱۳۷۷). *جامعه سالم*. ترجمه اکبر تبریزی. تهران: نیلوفر.
کانت، ایمانوئل (۱۳۹۷). *بنیاد مابعدالطبیعه / اخلاق*. ترجمه حمیدرضا شهابی. تهران: نشر مرکز.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). *انسان و ایمان*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۵۹). *فلسفه / اخلاق*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *انسان و سرنوشت*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *فلسفه / اخلاق*. تهران: صدرا.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۱). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نیچه، فریدریش (۱۳۸۴). *چنین گفت زرتشت*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.

Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics* (W. D. Ross, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press.
Bergson, H. (1911). *Creative Evolution* (A. Mitchell, Trans.). London, UK: Macmillan.
Camus, A. (1951). *L'homme révolté* [The Rebel]. Paris, France: Gallimard.
Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Pantheon Books.
Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York, NY: Continuum.
Freud, S. (1961). *Beyond the Pleasure Principle* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton.
Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. Boston, MA: Beacon Press.
Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. London, UK: John Noon.
James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York, NY: Henry Holt & Co.
Kant, I. (2012a). *Critique of Practical Reason* (M. Gregor, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Kant, I. (2012b). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Mill, J. S. (2004). *Utilitarianism*. London, UK: Routledge.
Nasr, S. H. (2007). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany, NY: State University of New York Press.
Sartre, J. P. (1943). *L'être et le néant* [Being and Nothingness]. Paris, France: Gallimard.
Sartre, J. P. (2007). *Existentialism Is a Humanism* (C. Macomber, Trans.). New Haven, CT: Yale University Press.
Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (M. Frings & R. Funk, Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York, NY: Macmillan.
Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. New Haven, CT: Yale University Press.
Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley, CA: University of California Press.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 35, N. 1, Special of Philosophy, Spring 2026

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Sociology Philosophy: Mohammad Ali Mohiti Ardakan

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamili (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113482 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383