

Religious Rituals and Credits and Their Role in Human Perfection

Mehrdad Hasan Baygi

Ph.D., Student of Islamic philosophy and theology, Imam Sadeq University, Tehran, Iran (**Corresponding author**). me.hasanbaygi@gmail.com

Mohammad Kazem Furqani

Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Imam Sadeq University, Tehran, Iran. forghani@isu.ac.ir

Abstract

The purpose of the present study is to review the effect of obedience to religion in human perfection. For the wise men, religious acts and rituals have an inner truth in addition to their apparent and credential face. The inner truth of religious credits builds up the identity of the human soul and facilitates spiritual perfection. All the credits conducted in religion rely on a true basis and have objective consequences. Using a descriptive-analytic method, it was revealed that obedience to religion is the only way to reach spiritual perfection. Religious rites are not separated from truth and spirituality. Therefore, humans can observe the inner soul of their acts in this world. Humans can achieve divine truth based on how much they are committed to religion.

Keywords: Religion, Rituals, Human Perfection, Religious Credits.

Received: ۲۰۲۲-۱۱-۲۳; Revised: ۲۰۲۳-۰۱-۱۵; Accepted: ۲۰۲۳-۰۲-۰۹; Published online: ۲۰۲۳-۰۳-۲۲

Article type: Research Article

Publisher: Qom Islamic Azad University

© the author(s)



مناسک و اعتبارات شریعت و نقش آن در تکامل انسان

مهرداد حسن بیگی

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول). me.hasanbaygi@gmail.com

محمد کاظم فرغانی

دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. forghani@isu.ac.ir

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی تأثیر عمل به شریعت در تکامل انسان است. در نزد حکیمان، اعمال و مناسک شرعی علاوه بر چهره ظاهری و اعتباری، از حقیقت باطنی برخوردار است. باطن اعتبارات شرعی، هویت روح انسانی را می‌سازند و موجب تکامل معنوی انسان می‌گردند. تمام اعتباراتی که در شریعت صورت گرفته است، دارای تکیه‌گاهی حقیقی بوده و از آثار عینی برخوردار است. با روش تحلیلی-توصیفی نشان داده شد که عمل به شریعت، یگانه مسیر جهت وصول به کمالات معنوی است. مناسک شرعی، منفصل از حقیقت و معنویت نیست. پس، انسان می‌تواند در همین عالم باطن اعمال خود را مشاهده کند. به میزان پایبندی انسان به شریعت، اتصال او به حقایق ملکوتی معناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: شریعت، مناسک، تکامل انسان، اعتبارات شرعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱-۰۹-۰۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱-۱۰-۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱-۱۱-۲۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲-۰۱-۰۲

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

نوع مقاله: مقاله پژوهشی



مقدمه

در لغت «شریعت» را «مشرعۃ الماء» گویند؛ یعنی آبشخور یا جای برداشتن آب از رودخانه؛ همچنین به معنای نهر کوچک‌تر که آب رود از آن طریق بر دشت مسلط می‌شود، نیز تعریف شده است (سجادی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۹، ص ۳۵۱). اما در اصطلاح به مجموعه‌ای از آموزه‌های شرعی که از جانب حق و از مسیر وحی، جهت سامان حیات دنیوی و اخروی به دست بشر رسیده است، اطلاق می‌شود؛ که این نظام فراگیر، تنظیم تمام اعمال جوانحی و جوارحی انسان را پوشش می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۰-۱۲). حکیمان گاهی مقصود از شریعت را، قوانین جزئی می‌دانند که خداوند در ابعاد مختلف جعل فرموده است و گاه شریعت را مجموعه گسترده دین در سه حوزه، عقاید، اخلاق و احکام معنا می‌کنند و گاهی نیز در نگاه آنان، شریعت تمام آموزه‌های سلوکی را در برمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۴۹۲).

در آثار فلسفی و کلامی دیدگاه‌های مختلفی به اهداف شریعت وجود دارد. متکلمان به این مسئله با رویکردهای متفاوتی می‌نگرند که با دیگر دیدگاه‌های کلامی آن‌ها مرتبط است. اشاعره برای مناسک هدفی فرض نمی‌کنند و تکالیف را از آن جهت که امر الهی است، مقبول می‌دانند (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۶؛ اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۱۱۵). آن‌ها قائل‌اند که چون تکلیف به نوعی «تصرف مولی در عبد و مملوک» خویش است، پس بر خداوند لازم نیست در پی انجام مناسک شرعی، ثواب و پاداشی عطا کند (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۴). معتزله تکالیف را لطف خداوند برای ثواب بیشتر معرفی می‌کنند. برخی طبق همین مبنا معتقدند که چون انبیاء تکلیف دشوارتری دارند، از ملائکه افضل‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۰).

در سنت فلسفه اسلامی، حقیقت مناسک شرعی را گاهی در رفع نیازهای معنوی و سامان حیات دنیوی ترسیم نموده‌اند و گاه در توسعه و پرورش استعدادها و کمالات اخلاقی دانسته‌اند. این مباحث به طور معمول در حکمت عملی به بحث گذاشته شده است. در نگاه فارابی، با توجه به دیدگاهش در باب مدینه فاضله، شریعت رنگ و بوی اجتماعی دارد. او سعادت را در دو حیطه نظری و عملی وارد می‌کند (فارابی، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۵) و وصول به سعادت را وابسته به افعال ارادی انسان می‌داند. از نگاه وی، این افعال در زندگی اجتماعی برای انسان حاصل می‌شود و عنصر تعیین‌کننده این سعادت، قانون یا شریعت در اجتماع است (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷).

ابوالحسن عامری قائل به دو سعادت عملی و نظری است. وی سعادت هرکدام را مشروط به کسب ملکات اخلاقی و خصائل نیکو می‌داند (عامری، ۱۳۷۶، ص ۵۰). او هدف از شریعت و تکالیف شرعی را رهایی از برخی سرگردانی‌هایی می‌داند که عقل انسان توان داوری آن را ندارد. بدین روی، مناسک شرعی یک امر عقلانی است که از طرف خداوند بیان شده است (عامری، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶). در اندیشه ابن‌مسکویه، شریعت با پیوندهای اجتماعی گره خورده است که دین توسط مناسک اجتماعی خود همانند نماز، این همبستگی‌های اجتماعی را تأمین می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۴).

بوعلی تشریح عادلانه در جامعه را ضروری می‌داند؛ زیرا عقل توان تشخیص مصادیق مختلف، مانند عدل و ظلم را ندارد. چنانچه امکان تشخیص وجود داشته باشد، در صحت و سقم آن اختلافات چشم‌گیری وجود دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۲). او ثمره شریعت را برای عموم مردم، یادآوری مبداء و معاد و تحصیل برخی منافع دنیوی می‌داند و از سوی دیگر فایده شریعت را، تطهیر نفس از رذایل اخلاقی برای خواص می‌داند. همچنین معتقد است، این طهارت برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر با مشقت‌هایی که در مناسک شرعی انجام می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۴۴۵). این مسئله در آثار شیخ اشراق کم‌رنگ است. او غایت تکلیف را نیل به رضای الهی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۴۷). در نگاه او شریعت و قانون، یکی از ضرورت‌های حیات اجتماعی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۵).

در فضای حکمت متعالیه این مسئله رنگ و بوی دیگری دارد. در این فضا، مناسک شرعی جهت توسعه وجوه نفسانی انسان جعل شده‌اند و براساس اصل علیت و سنخیت، پابندی به مناسک شرعی موجب کسب ملکات الهی می‌گردد. در این نگاه است که توسعه و تکامل نفس مطرح می‌شود و این تکامل در سایه التزام به مناسک شرعی محقق می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۴). برخی پیروان حکمت متعالیه، با طرح‌ریزی ادراکات اعتباری، قائل به اعتباری بودن تمام معارف دینی شده‌اند. اعتباریاتی که وابسته به حقایق باطنی در وراء خود هستند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۵). با التزام به عناوین اعتباری در شریعت، حقایق اخروی برای انسان محقق می‌گردد؛ زیرا بین اعتبار و حقیقت، رابطه علی و معلولی برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

با درنگ در آثار متکلمین، مشخص می‌شود که در نگاه آنان، فلسفه جعل تکلیف، «قرار گرفتن در معرض ثواب و منفعت اخروی» است. از این منظر، جذب ثواب و دفع عقاب اخروی، هدف و حقیقت مناسک شرعی است. در واقع معیار «اعطاء نعمت» از طرف خداوند، تکلیف است. منطبق تکلیف در منظر متکلمان، منطبق «داد و ستد» خواهد بود؛ انسان اعمالی انجام می‌دهد و در مقابل، در آخرت عطایی را به‌دست می‌آورد (علامه حلی، ۱۳۸۹، ص ۹۶). در این افق، هیچ‌گونه ربط و پیوند منطقی میان مناسک شریعت با سعادت و نیل به حقایق معنوی وجود ندارد و ضرورت تکلیف صرفاً به این جهت است، که انسان بعد از دنیا بتواند در آخرت احتجاجی در برابر حق نموده باشد و عوضی را به‌دست آورد. حتی این نگاه در تاریخ علم به حوزه علم اصول و فقه متعارف هم راه پیدا کرد و بر همین منوال، مفاهیمی چون «حجیت» و «معدریت و منجزیت» در تکالیف و مناسک شرعی ارائه شد (خراسانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۹).

اگرچه فیلسوفان مشاء، نگاه متکلمین به فلسفه شریعت را نپذیرفتند و حکمت مناسک شریعت را «مدنی بالطبع بودن انسان»، «نیاز به نظم اجتماعی» و «آثار تکوینی دنیوی اعمال» برشمردند (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۲)؛ اما در این نگاه، مقوله‌هایی چون «کمال نفس»، «تقرب به خداوند» و «سلوک و تحول نفس» با مناسک شرعی بی‌ارتباط و مفاهیمی کاملاً اعتباری است. بر این اساس، مفاهیمی چون تکامل نفسانی و تجسم اعمال و غیره که دلالتی بر سیر و صعود حقیقی به سمت توحید است، هیچ جایگاهی نخواهد داشت (وکیلی، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۶۲).

در اندیشه فیلسوفان صدرایی، با ابتناء بر «تجرد نفس»، «تأثر نفس انسان از عمل» و «کیفیت معاد»، نگاه تازه‌ای پدید آمد. در این نگاه هرچند «عمل شرعی» ظاهراً امری اعتباری است، ولی پیوندی به حقایق تکوینی دارد؛ زیرا نوع عمل انسان، نقشی مهم در صعود تکوینی او به این حقایق دارد. در این نگاه، مفاهیمی چون «لقاء»، «کمال نفسانی» و «دستیابی به حقایق باطنی» از معنایی حقیقی و تفسیری صحیح برخوردارند. همچنین تکالیف از نگاه دادوستدی خارج شده و آثار تکلیف، عینی و بالفعل خواهد بود؛ ولی قوای ادراکی انسان در ظرف دنیا توان مشاهده چنین آثاری را ندارد و ظرف مشاهده این آثار در عوالم بعد از دنیا خواهد بود. در حقیقت، تمام اعمال خارجی انسان دارای اثر وضعی و عینی است، که در صعود و سقوط مراتب انسانی مؤثرند (وکیلی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۶۳).

هدف تحقیق حاضر ارائه تبیینی دقیق از جایگاه شریعت و نسبت آن با حقایق عالم هستی است. همچنین هدف بعدی، تبیین میزان تأثیر مناسک شرعی در تکامل معنوی انسان است، تا علاوه بر توسعه نگرش معرفتی انسان به شریعت، منطبق عمل به مناسک نیز تقویت شود؛ زیرا این ارتقاء معرفتی، مانع از رویکردهای نادرست و ناقص از شریعت می‌شود. در این نوشتار با روش تحلیلی با استفاده از مبانی استوار فلسفه اسلامی، ویژگی و ارزش اعتبارات شرعی، مبانی هستی‌شناختی اتصال مناسک شرعی به حقایق تکوینی، امکان دستیابی عمومی به این حقایق و آثار عینی و بالفعل تکالیف ترسیم شده است. نوآوری و تفاوت این تحقیق با سایر پژوهش‌های پیشین آن است، که به روشنی مبحث اعتبارات شریعت و نحوه پیوند مناسک شرعی با حقایق باطنی بیان شده است. همچنین تبیین صحیح، از تأثیر عمل به شریعت در وصول به مقامات معنوی صورت گرفته است.

چیستی و حقیقت اعتبارات

مدعای دیدگاه این است، که تمام خطابات شریعت بر «زبان اعتبار» بیان گشته‌اند. این اعتبارات شرعی در نوع کمال و توسعه انسان نقش بسزایی دارند. برای تبیین این مدعا، ابتدا درکی صحیح از معنا و حقیقت اعتبار شرعی ارائه می‌گردد؛ بعد از آن، با تفکیک بین معانی مختلف «اعتباری»، مراد از معنای اعتبارات شرعی مشخص می‌شود. سپس به بیان دلایل پیوند اعتبار و تکوین پرداخته خواهد شد و در نهایت نیز، میزان ارزش این اعتبارات، روشن می‌شود.

در مجموع می‌توان هفت معنا از معنای اعتبار که در فلسفه به کار رفته است را احصاء نمود:

۱. وجودی که تحقق بالذات و اصیل در خارج دارد را وجود اصیل گویند و وجودی که تحقق بالذات در خارج ندارد و با واسطه متحقق می‌گردد را «اعتباری» گویند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷). در بحث اصالت وجود این معنا مدنظر است.
۲. در این معنا وجود حقیقی فقط حق تعالی است و ماسوای او، تجلیات حق و وجودات اعتباری هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۴).
۳. یکی از تقسیمات وجود در فلسفه، تقسیم وجود مطلق به اطلاق مقسمی، قسمی و مقید است. وجودات مقید را اعتباری و وجود مطلق به اطلاق مقسمی را حقیقی گویند. از این معنا در بحث حقیقت مطلق، در تشکیک وجود سخن گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۵، ص ۲۹).

۴. وجودی که تحقق آن به اراده و اعتبار انسان مرتبط نیست را وجود حقیقی گویند و وجودی که به اراده و اعتبار انسان مرتبط است را وجود اعتباری می‌نامند. در این معنا، تمام افعال ارادی انسان، وجود اعتباری هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۹۳). در این فضا، وجود اعتباری موضوع حکمت عملی است و وجود حقیقی در حکمت نظری بحث می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۹۴). در این معنا، در خارج وجودی به اراده و اعتبار انسان ایجاد می‌شود.

۵. معنای پنجم دو گونه است: (الف) گاهی حقیقت وجود با مفهوم بیان می‌شود که در این صورت، وجود، فرد حقیقی آن مفهوم است و مفهوم، وجودی حقیقی در خارج دارد. در این قسم، مفاهیم، وجود حقیقی در خارج دارند و از وجود خاصی در خارج حکایت می‌کنند. به تعبیر دیگر، این مفاهیم، وجودی در ذهن و وجودی در خارج دارند که وجود ذهنی آنها از وجود خارجی‌شان حکایت می‌کند. (ب) گاهی نیز حقیقت وجود با مفهوم، بیان نمی‌شود، بلکه مفهوم از چیزی غیر از حقیقت وجود حکایت می‌کند. در این حالت بعد از انتزاع مفاهیم ماهوی از وجود خارجی، خصوصیات دیگری نیز برای وجود، موجود است. این ویژگی‌ها از طریق مفهوم به ذهن منتقل نمی‌گردد؛ در اینجا برای حکایت از آن خصوصیت‌ها مفاهیمی اعتبار می‌گردد. در این قسم، برای این مفاهیم در خارج، فردی وجود ندارد که مفهوم، عین آن فرد بلذات در خارج باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۴۲۶). در این حالت انسان اعتبار دیگری را نیز انجام می‌دهد. برای مفاهیم بدون فرد خارجی، یک فرد خارجی اعتبار می‌کند. در این حالت وجود خارجی، فرد، حقیقی این مفاهیم نبوده، بلکه اعتباری آنها است. بنابراین، به فرد و وجودی که به نحو اعتباری، فرد آن مفهوم در نظر گرفته می‌شود، «وجود اعتباری» آن مفهوم گفته می‌شود.

بسیاری از مفاهیم انتزاعی غیرماهوی، فرد و مصداق‌شان از همین نحو وجود اعتباری است؛ مانند جعل مفاهیمی مانند ریاست و ملکیت (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۱۶). به طور مثال، انسانی که اداره یک مجموعه را برعهده دارد، مفهوم ریاست را اعتبار نموده، سپس همان فردی که در خارج اداره‌کننده مجموعه است، فرد و مصداق این مفهوم اعتبار می‌گردد. حال آنکه در خارج آنچه موجود است، وجودی با ذات و حقیقت رئیس نیست، بلکه فقط یک فرد با خصوصیت‌های معین است که به نحو اعتبار، فرد و مصداق این مفهوم در نظر گرفته شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص ۳۲۵). در این معنا برخلاف معنای چهارم، وجودی به اعتبار انسان در خارج محقق نمی‌گردد؛ بلکه با اعتبار و اراده انسان، فرد و مصداقی در خارج، برای مفهوم در نظر گرفته می‌شود (جوادی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۱۶).

۶. معقول ثانی یا مفهوم اعتباری، آن دسته از صور علمی هستند که در خارج موجود نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۰). این معنا همانند معنای پنجم، وجودی که منشأ انتزاع این مفاهیم شده است، فرد و مصداق آن مفهوم اعتباری در نظر گرفته می‌شود. پس مفاهیم غیرماهوی به معنای ششم، با وجود اعتباری در معنای پنجم در تقسیم‌بندی ما، رابطه مفهوم و مصداق دارند (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۵). معقولات ثانی از نحوه‌هایی از وجود حکایت می‌کند که به ذهن نمی‌آیند، پس به واسطه اعتبار معقولات ثانی، از نحوه‌های وجود حکایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۳۹). انسان در مواجهه با موجودات، این مفاهیم را انتزاع و اعتبار می‌کند، اما نه آنکه آنها برساخته خود باشند؛ بلکه

انسان این نحو وجود را در متن ذات آن‌ها می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷). به دیگر سخن، چون این معقولات از اشیاء خارجی اعتبار شده‌اند، ذهن همان موجودات خارجی را فرد بالذات این مفاهیم در نظر می‌گیرد.

۷. مفاهیم ساختگی انسان همچون دریای جیوه یا شاخ غول و غیره، نسبت‌های ساختگی میان اشیاء در ذهن است. این مفاهیم، بدون فرد بالذات هستند و با واقع هیچ ارتباط حقیقی ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳). البته گاهی این مفاهیم را شامل اعتبارات اجتماعی هم می‌دانند؛ مانند: عناوین فقهی و حقوقی، قوانین راهنمایی و عادات و رسوم (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۱۴). این اعتبارات در صورتی بدون نفس الامر هستند که بدون منشأ انتزاع واقعی، و به توافق اعتبارکنندگان، برای رفع حوائج خود، جعل شده باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵).

مراد نگارنده در این نوشتار، معنای چهارم و پنجم از معانی اعتباری است. در معنای پنجم، برای فرد اعتباری، نحوی از وجود حقیقی در نظر گرفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص ۲۷۵). در این معنا مفهوم اعتباری و فرد آن برساخته ذهن انسان نیست، بلکه این مفاهیم اعتباری از نحوهای وجود گرفته می‌شود و بعد از آنکه عمل انتزاع و اعتبار این مفاهیم انجام گرفت، این نحوهای وجود، فرد و مصداق همین مفهوم اعتباری انتزاع شده می‌گردند. پس مفاهیم اعتباری با وجودات حقیقی یک ارتباط تکوینی دارند؛ بدین معنی که مفهوم اعتباری با نسبت حقیقی، با منشأ انتزاع خود ارتباط دارد و به تبع فرد اعتباری خود، گونه‌ای از تحقق و وجود برخوردار است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۸).

پشتوانه اعتبارات شرعی به حقایق عینی

برای اینکه اعتبارات شرعی، یک اعتبار صرف بدون تکیه‌گاه نباشد، لازم است تمامی این اعتبارات به یک حقیقت عینی تکیه کنند. در غیر این صورت، قوانین و خطابات شرعی، صرفاً یک بیان اعتباری محض خواهند بود و توان رشد و توسعه کمال انسانی را نخواهند داشت. بر این اساس لازم است، با ارائه برهان، پشتوانه چنین اعتباراتی را به حقایق عینی تبیین کرد. البته دلایلی که مطرح می‌شود صرفاً مختص اعتبارات شرعی نخواهد بود. دلایل پژوهش حاضر از میان هفت معنایی که برای معانی اعتباری ذکر شد، شامل قسم چهارم و پنجم است، که اعتبارات شرعی نیز در این دو قسم جای خواهند گرفت.

دلیل اول: بعد از اعتبار، وجود حقیقی، فرد اعتباری مفهوم اعتباری قرار می‌گیرد. در هنگام اعتبار این وجود حقیقی بعد از نسبتی که با فرد اعتباری برقرار می‌کند، دارای آثاری واقعی می‌شود. به گونه‌ای که این آثار را پیش از اعتبار دارا نبود، مانند شخصی که بر جایگاه ریاست می‌نشیند، آثاری واقعی را ایجاد می‌نماید که قبل از اعتبار دارا نبوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵). این آثار واقعی اند؛ پس برای فرد اعتباری نیز وجود واقعی باید در نظر گرفت؛ زیرا آثار حقیقی از وجود حقیقی حکایت دارد. بنابراین، برای فرد اعتباری سهمی از وجود حقیقی را می‌توان در نظر گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۳۲۵). هیچ وجود اعتباری بدون سه عنصر وجود، منشأ انتزاع حقیقی و هدف و انگیزه، امکان اعتبار و تحقق ندارد (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۹). اگر مفهوم اعتباری، هیچ‌گونه ارتباطی با واقعیت نداشته باشد، امکان اثر حقیقی در خارج را نخواهد داشت و چون مفاهیم اعتباری دارای اثر هستند، ریشه در حقیقتی نیز دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص ۲۱). پس همه

اعتبارات پشتولنه تکوینی و حقیقی داشته و از پیامدی تکوینی برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). این دلیل، گونه‌ای از ثبوت برای مفاهیم اعتباری معقول ثانی فلسفی را اثبات می‌کند. همچنین این استدلال، اثبات کننده نحوی از ثبوت برای مفاهیم اعتباری محض نیز است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۱۳).

دلیل دوم: این دلیل که مبتنی بر اصول و مبانی علامه طباطبایی است را می‌توان در یک قیاس استثنایی این گونه بیان کرد: اگر فاصله میان دو عالم سابق و لاحق، اعتبار محض و فاقد هرگونه حقیقتی باشد، رابطه این سه عالم از هم گسیخته خواهد بود. طبق نظام علیت رابطه این عالم از هم گسیخته نیست (رفع تالی)، پس فاصله میان عالم دنیا و بعد از آن، اعتبار محض نیست (رفع مقدم). بر اساس این استدلال، تمام قوانین اعتباری شریعت که در عالم دنیا (عالم میانی) بیان می‌گردد، به حقیقتی تکیه دارد. هر آنچه زبان اعتباری دین در رابطه با مناسک شرعی سخن می‌آورد، ارائه دهنده امور حقیقی و تکوینی است (طباطبایی، ۱۴۲۰/ق/ب، ص ۲۶۵).

دلیل سوم: فرد اعتباری دارای نوعی تحقق حقیقی بوده و رابطه تکوینی بین فرد و مفهوم اعتباری برقرار است. این دلیل را می‌توان در یک قیاس استثنایی این چنین صورت بندی نمود: فرد و مفهوم اعتباری دارای آثار واقعی هستند. گرفتن فرد برای مفهوم اعتباری نیازمند ملاک واقعی است؛ زیرا در صورت نبودن معیار حقیقی، می‌توان هر وجودی را فرد مفهوم اعتباری گرفت و هر اثری را از آن فرد طلب نمود. درحالی که چنین نیست؛ زیرا همه افراد اعتباری، آثار خاصی را از خود ظاهر می‌کنند که متناسب با مفهوم اعتباری خودشان است (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۱۴).

پس مفاهیم اعتباری ریشه‌ای در تکوین دارند و با واسطه از آن گرفته می‌شوند، همین امر موجب تأثیر حقیقی از آنها می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۷۵). ذهن این مفاهیم را با معیار حقیقی، ثابت و در ارتباط با حقایق ایجاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۴۱). در بسیاری از قراردادهای اجتماعی این امر مشهود است. ملاک نوع اعتبارات اجتماعی، براساس توافق جمع بر روی یک هدف و غرض خاصی شکل می‌گیرد. صحت اعتبار، وابسته به اعتبار اعتبارکنندگان است که با اغراض و اهداف مختلف، این اعتبارات را وضع می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵).

دلیل چهارم: بسیاری از شهودات عارفان حکایت از آن دارد که آنچه در شریعت به نحو اعتبار وارد شده، از یک حقیقت عینی برخوردار است. عارفان در بسیاری از گزارش‌های کشفی و شهودی خود این اعتبارات شرعی را در عوالم مافوق به نحو حقیقت عینی شهود کرده‌اند (ملکی تبریزی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۵). واضح است این دلیل قابل تعمیم و استناد به دیگران نیست و تنها به عنوان مؤید استدلال قابل ارائه است.

دلیل پنجم: انسان موجودی دارای اراده و معتبر است. وی مخلوق الهی است. چنین موجودی افعال و اراده او نیز در اراده حق است. پس می‌توان بیان داشت، اعتبارات انسانی که به اراده او شکل می‌گیرند، همه به حقایق تکوینی منتسب و مظهری از مظاهر حق هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۶). پس حق تعالی از روی حقیقت این اعتبارات را فردی از افراد حقیقی قرار می‌دهد. به طور نمونه در عنوان اعتباری ریاست، خداوند در نهاد همین اعتبار، به انسان تدبیر و تصرف حقیقی می‌دهد تا به اراده حق در حیطه ریاست خود، تصرفاتی واقعی انجام دهد و تدبیر نماید (شریفی، ۱۳۹۵، ص ۱۶). این

مفاهیم به‌عینه در خارج وجود ندارند، ولی چون این اعتبارات نسبتی با اراده تکوینی حق دارند؛ آثار خارجی داشته‌اند و بهره‌ای از واقعیت را دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص ۶۳).

دلیل ششم: هنگام اعتبار مفاهیم اعتباری، در صفحه نفس، امری حادث می‌شود که پیش‌تر در نفس نبوده است. بنابراین، بین اعتبار و عدم اعتبار، تفاوتی آشکار در نفس برقرار است؛ زیرا این اعتبارات بهره‌ای ضعیف از وجود را دارا هستند. با اعتبار، امری محقق می‌شود که خود واسطه‌ای برای تحقق حقایق دیگر در عالم می‌شود، این خود گواه است که اعتبارات، معدوم محض نبوده‌اند و بهره‌ای از وجود را دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶).

ویژگی و ارزش اعتبارات شرعی

حیات دنیوی و شئون انسان با اعتباریات گره خورده است. دین نیز برای مدیریت شئون زندگی انسان، قوانین شرعی خود را به زبان اعتبار بیان کرده است. این زبان اعتباری موجب می‌شود، بسیاری از حقایق مرتبط با عوالم قبل و بعد از دنیا، در فضای شریعت به صورت اعتباریات چهره‌نمایی کند. حتی مباحث مطرح در علم اصول در مبحث «اوامر و نواهی»، نشان براین دارد که همه قوانین شرعی به زبان اعتبار و در ظرف اعتبار بیان شده‌اند؛ به عنوان مثال، نماز، حج و روزه، هیچ‌کدام در خارج نیستند، بلکه آنچه هست اعمالی مانند ایستادن، سخن گفتن، نشستن، نیاشامیدن و غیره است. شارع اعمال خارجی را به صورت واحد تعقل و اعتبار نموده و نام‌هایی چون نماز، حج و روزه بر آن‌ها نهاده است. دین الهی حقایق مربوط به نشئات برتر را منوط و مربوط به احکام و مناسک شرعی در دنیا نموده است؛ پس اتصال و اطلاع از این حقایق منوط به عمل و اجرای قوانین اعتباری در دنیاست (صدر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۶۵).

در صدق گزاره‌های اعتباری سه حالت را می‌توان فرض کرد: ۱. قضیه اعتباری بر اساس غایت و منشأ حقیقی و مطابق با واقع باشد. در این نوع، اعتبار به تبع غایت و منشأ حقیقی، مطابقت حقیقی دارد. ۲. قضیه اعتباری براساس هدف و منشأ غیرحقیقی، اعتبار شود، در این صورت، اعتبار کذب و مطابق واقع نخواهد بود. ۳. اگر اعتبار بر اساس منشأ و هدفی وهمی وضع شود، مطابقت آن نیز وهمی خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵). اعتبارات مطابق با واقع، بر اساس عقل و شرع شکل می‌گیرد، بر همین روی، اعتبارات شرعی و عقلی، «اعتبارات حقیقی» هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص ۱۰۲). در واقع آثار اعتبارات، متناسب با منشأ اعتبارات، به سه گونه عقلی، ظنی و وهمی ظهور می‌کند.

مقصود حقیقی انسان، معرفت و عبادت حق است که هر دو امری حقیقی و تکوینی‌اند. بین هر دو موجود حقیقی رابطه‌ای قراردادی برقرار نیست. پس انسان با خداوند پیوندی حقیقی دارد و مسیر رسیدن به مقصود حقیقی، سلسله اعمالی است که در شریعت با عناوین اعتباری برای تعیین مسیر این غایات مشخص شده است. بنابراین، چون مقصد و راه رسیدن به آن حقیقی است، تمام اعتباراتی که در شریعت صورت گرفته است نیز حقیقی خواهند بود و آثار عینی و حقیقی نیز در پی دارند که در کمال حقیقی انسان، نقشی مهم ایفا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ب، ص ۲۷۵).

از دیگر ویژگی‌های اعتبارات شرعی این است که اعتبارکننده علاوه بر شناخت انسان و کمالات نهایی او، به چگونگی رسیدن به این کمالات نیز علم دارد. بر این روی، اعتباراتی وضع می‌کند که در نیل به این اهداف مؤثر است. این امر،

برخلاف سایر اعتبارات انسانی است که بر اساس تجربه و منشأ ظنی یا وهمی که دارند، وضع و اعتبار می‌شوند. معتبر در اعتبارات شرعی خود، علت فاعلی کمال حقیقی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳). در نتیجه، اعتبارات شرعی همان اعتبارات حقیقی است که مطابقت با واقع دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۲). در اعتبارات شریعت، چون اعتبارکننده فاعل حقیقی هستی است، نیازها و کمال حقیقی انسان را می‌شناسد و بر این اساس، عناوین شرعی را اعتبار می‌نماید و این برخلاف سایر اعتبارات اجتماعی است که بر اساس تجربه، منابع علمی محدود و غیریقینی جعل اعتبار صورت می‌گیرد. بر همین روی نمی‌توان در غیر اعتبارات شرعی، درباره صحت این اعتبارات، برهانی اقامه نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳). به تعبیر دیگر، مجموعه شریعت، بیان اعتباری از عالم هستی است؛ به گونه‌ای که تمام اجزاء و ارکان شریعت از واقعیتی تکوینی برخوردار است که در عوالم دیگر به صورت عینی و حقیقی ظاهر می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

با بیان ویژگی‌های اعتبارات شرعی و تفاوت آن با سایر اعتبارات، تکامل حقیقی و معنوی انسان نیز در سایه التزام به چنین اعتباراتی منحصر خواهد بود. هرچند که سایر اعتبارات نیز می‌تواند به اعتبار منشأ، هدف و انگیزه‌های اعتبارکنندگان، نقشی در «کمالات مقدمی» انسان داشته باشند، اما تحقق «کمال حقیقی» انسان فقط در سایه اعتبارات شرعی میسر است.

تکامل انسان در گرو التزام به شریعت

بر اساس براهینی که بیان شد، انسان به حسب ظاهر با این نظام اعتباری زندگی می‌کند و از آن جهت که این نظام اعتباری، تحت نظامی حقیقی است، در واقع انسان شئون خود را با نظام تکوین، متکامل می‌کند. پس شئون زندگی ابدی و کمالات معنوی هر شخص، مرهون اعتبارات شرعی است که این اعتبار، متکی و متصل به حقایق عینی است. نیل به حقایق و تحقق کمالات انسانی همه در سایه التزام و پایداری به شریعت محقق می‌شود.

بر اساس نظام تشکیک، هر مرتبه ضعیف نسبت به مرتبه اعلی خود، «اعتبار و ظاهر» خواهد بود و نسبت به مادون خود، «حقیقت و باطن» محسوب می‌گردد. این حقایق باطنی نیز خود مشکک و ذوبطون هستند که با اختلاف درجات وجودی افراد، میزان بهره‌مندی و تکامل آنان از این حقایق متفاوت خواهد بود.

علامه طباطبایی از آیه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» چنین استفاده می‌کند که آخرت، باطن دنیاست و قوانین و عناوین دنیا اعتباری‌اند. درون و باطن این دنیا، حقیقتی به نام آخرت است که قوانین و مناسک اعتباری دنیا از چنین باطنی سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق/الف، ج ۱۶، ص ۲۵۴). پس بین عمل و حقیقت عمل، پیوندی تکوینی برقرار است. طبق این برهان وجود ارتباط حقیقی میان دو چیز موجب اتحاد آن در نوع وجود و سنخ هستی می‌گردد. پس انسان با انجام هر یک از اعمال توصیه شده در شریعت، به یک حقیقتی از حقایق ملکوتی متصل گردیده است و با ملکوت عمل خود، پیوند و ارتباط برقرار می‌کند. ظرف ظهور این حقایق برای انسان در قیامت خواهد بود.

این پیوند چنان شدید است که اگر حقایق ملکوتی بخواهند به صورتی متمثل شوند، به صورت همین قوانین شرعی ظاهر می‌گردند. همچنین اگر مناسک شرعی بخواهند به صورت حقایق تکوینی ظاهر گردند، به صورت همان حقایق عینی و

ملکوتی خواهند بود؛ زیرا اعمال شرعی رقیقه حقایق ملکوتی محسوب می‌گردند. در واقع این اعتبارات و الزامات شرعی مجرایی است، که انسان می‌تواند از این طریق به آن حقایق دست یابد. زیرا انسان که موجود حقیقی است، نمی‌تواند با امور اعتباری صرف به حقایق متصل گردد. بر این اساس، انسان از طریق عمل به چنین مناسکی، به آن حقایق راه پیدا می‌کند و با اتصال به چنین حقایقی، طبق اصل حرکت جوهری و تجرد نفس، تکامل و توسعه می‌یابد. نهایی‌ترین کمال انسانی که رسیدن به مراتب بلند توحید حقیقی است، با عمل به قوانین شریعت حاصل می‌شود. البته گذر از ظاهر مناسک شرعی و اتصال به حقایق عینی، بدون عواملی چون تهذیب نفس و نفی مادی‌انگاری امکان‌پذیر نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۹۵).

مبانی هستی‌شناختی ارتباط نظام تکوین با تشریح

در اینجا باید مبانی این پیوند ناگسستنی میان نظام تشریح و تکوین را تبیین نمود و اصولی که این دیدگاه بر آن استوار است، را تشریح کرد. عالم هستی بر اساس نظام علیت بنا شده و رابطه بین تمام موجودات در هستی، بر محور قانون علیت است. یعنی هر موجودی، یا علت است، یا معلول و خارج از حیطه این دو امر، امکان تحقق هیچ موجودی نخواهد بود. این رابطه در سایه تشکیک تبیین می‌گردد؛ یعنی علت به معلول، هستی را افاضه می‌کند و معلول شأنی از شئون علت است و علت مرتبه کمال معلول و معلول، مرتبه نقص علت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۵۴).

نسبت و ارتباط علت به معلول، به نحو تشآن و ترشح است. با این توضیح که افاضه و هستی‌بخشی علت به معلول این‌گونه نیست که از وجود علت چیزی کاسته گردد و به معلول افزوده شود؛ بلکه معلول، ظهور، شئون، سایه و صورت مرآتی علت محسوب می‌گردد؛ به عنوان مثال در هنگام پرتوافکنی آفتاب بر درخت، سایه‌ای از درخت ایجاد می‌گردد و چیزی از درخت کم یا زیاد نمی‌گردد. در باب افاضه و هستی‌بخشی علت به معلول نیز هر معلول، رقیقه‌ای از علت محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸).

محدودیت‌ها و نواقصی که معلول دارد، از ناحیه علت نیست و به تعبیری دیگر، اقتضاء وجودی معلول همین نقص و محدودیت‌ها است و این نقائص، از لوازم وجودی معلول قلمداد می‌شود و آنچه که علت افاضه می‌کند، وجودی است که مساوق با خیر و کمال است، نه نقص و محدودیت. سلسله عوالم سابق، تقدم علی بر عالم طبیعت دارند و در نظام علی و معلولی عوالم بالاتر مقدم و علت، و نشئه مادون مؤخر و معلول مرتبه بالا محسوب می‌شوند. تمام سلسله عوالم به «علت بالذات» منتهی‌اند؛ زیرا با مبانی حکمت متعالیه، موجود و علت مستقل، تنها حق تعالی است و هر آنچه غیر اوست، عین فقر و ربط است و هر وجود فقیر باید به یک وجود مستقل بالذات منتهی گردد. بر این اساس، همه عوالم و موجودات آن در نظام طولی هستی به علت بالذات؛ یعنی حق تعالی منتهی می‌شوند. پس حق موجود مستقل است و سایر موجودات در سلسله نظام طولی عالم، به «حق» موجود و به او قائم‌اند.

در نتیجه بر اساس نظام تشکیک، هستی دارای مراتب است. این مراتب دارای شدت و ضعف وجودی‌اند. مراتب بالای نظام وجود همچون عالم عقل و مثال، همه کمالات مراتب پایین را به نحو کامل‌تر واجد هستند. همچنین کمالات عالم

طبیعت به نحو اشرف و اعلی در مراتب مافوق موجود است؛ با این تفاوت که نقص و محدودیت‌های عالم طبیعت (معلول) در عوالم مافوق وجود ندارد.

سیر طولی کمالات در نظام هستی

انسان به عنوان یکی از عناصر هستی، سیر تکاملی خود را در قوس صعود آغاز می‌کند تا به نهایت مطلوب حقیقی و معنویت راستین نائل شود. این سیر، خارج از قواعد و چارچوب هستی نیست؛ بلکه در این حرکت، انسان در تلاش است به کمالاتی دست یابد که فاقد هرگونه نقص و محدودیت است. با بررسی در مبانی هستی‌شناسی این موضوع حاصل می‌شود که کمالات موجود در مراتب مادون هستی، از جمله عالم طبیعت، دارای نواقص و محدودیت‌هایی هستند. وجود ماده در نظام طبیعت موجب ظهور چنین نواقصی است؛ زیرا ماده در خود نمی‌تواند تمام فعلیت‌ها را بالفعل جمع کند و همین امر موجب تزاحم و تضاد در عالم طبیعت می‌گردد.

کمالات و فعلیت‌ها در عالم طبیعت، با خصوصیات همچون زمانمند بودن، تغییر، عدم دوام و با آمیختگی لذت و آلم همراه است. در کنار هر کمال لذت‌بخشی در عالم طبیعت، رنجی نهفته است و همواره کمال یک چیز، موجب زوال و تغییر کمالی دیگر می‌شود. این نکته حائز اهمیت است که در عوالم دیگر مانند عالم مثال یا عقل، چون ماده و خصوصیات مادی در آنجا وجود ندارد، محدودیت‌ها و نواقص مادی هم وجود نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۵).

براساس قاعده امکان اشرف، در مافوق عالم طبیعت، عالمی اشرف و بدون نواقص ماده وجود دارد. موجودات برزخی در عالم مثال بخشی از خصوصیات مادی را ندارند و در نتیجه نواقص کم‌تری دارند، هرچند در آنجا ماده موجود نیست، ولی خصوصیات چگونگی شکل و مقدار، جزء لوازم وجودی موجودات مثالی است. در آنجا همه کمالات، حقایق و لذت‌ها به صورت غیرمادی و مثالی موجود است. با این وجود، خود عالم مثال نیز با محدودیت‌های وجودی مواجه است؛ یعنی عالم مثال خود مقتضی محدودیت است و کمالات، حقایق و لذت‌های آن، محدود و ناقص است. بر این اساس، طبق قاعده امکان اشرف و قاعده الواحد، باید اصل و حقیقت این کمالات بدون نواقص و محدودیت‌های عالم مثال، در عالم دیگری موجود و متحقق باشد. چنین عالمی که از نواقص ماده و مادیات مبری است و محدودیت‌های عالم مثال را ندارد، عالم عقل و جبروت است که جبران‌کننده نواقص مادون خود است. در این عالم، همه کمالات به نحو وحدت جمعی و اندماجی موجودند (طباطبایی، ۱۴۲۰ ق/ب، ج ۱، ص ۲۸۷).

ضرورت تحصیل کمالات انسانی (ترقی و تنزل حقیقی انسان)

حیات حقیقی انسان خارج از نظام علیت و مبانی مذکور نخواهد بود. لذا با تطبیق این مبانی بر هویت انسان مشخص می‌گردد که انسان موجودی وابسته است، که نیازمند به موجودی مستقل است. نواقص چنین انسانی در مرتبه علت یافت نخواهد شد و هر آنچه که در مراتب مافوق هستی است، وجود مساوق با خیر و کمال است.

طبق قیاس شکل اول؛ انسان معلول است و فاقد کمال، هر فاقد کمالی، معطی کمال برای خود یا دیگری نیست. در نتیجه انسان معطی کمال برای خود و موجود دیگری نیست. چنین انسانی بدون سبب نمی‌تواند واجد کمالات شود؛ پس هر

انسانی برای کمال خود نیازمند به یک مُعطی است. هر مُعطی‌ای، واجد کمالات معلول (انسان) به نحو کامل و عالی‌تر است. بر این اساس انسان برای تکامل معنوی و وجودی خود، باید به سوی کمالات و مراتب بالاتر هستی حرکت کند؛ زیرا نسبت عالم طبیعت به عوالم مافوق، همچون عالم مثال، عقل و اسماء و صفات نسبت ضعیف به قوی، ناقص به کامل است. علت کامل، مقدم بر معلول ناقص است. پس سیر و تحول انسان در گرو صعود و نیل به مراتب بالاست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹۶).

آنچه در حرکت «نزول» و «صعود» انسان از اهمیت بیشتری برخوردار است، قوس صعود است؛ زیرا این امر در کسب کمال انسانی و حقایق پس از مرگ سهم بسزایی دارد. افزای از جانب علت در هر دو قوس موجود است، با این تفاوت که در قوس صعود، علت هستی‌بخش، معلول (انسان) را ترقی می‌بخشد و با حرکت جوهری، انسان به سمت علت و کمال برتر کشیده می‌شود. برخلاف علت و افزای در قوس نزول که به نحو تنزل کمالات به سمت معلولات است. در قوس صعود، عوالم مافوق، موجودات و عوالم مادون را به سمت خود می‌کشاند و موجب سعه وجودی انسان می‌گردند. به همین جهت کمال حقیقی موجودات عالم طبیعت از جمله انسان، نیل و رسیدن به عالم مثال و کمالات در آن است. در مرتبه بعد، رسیدن به عالم عقل و در نهایت، نیل به عالم اسماء الهی است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق/الف، ج ۸، ص ۱۰۷). با درنگ در مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، روشن می‌گردد که حقیقت و کمال انسانی ریشه در عالم الهی خواهد داشت که در هر دو قوس، به جانب مبدأ هستی سیر می‌کند. بر این اساس، قوانین اعتباری شریعت در پی آنند که انسان را به آن جایگاه متعالی و مکانت والا برسانند.

تأثیر شریعت در کسب ملکات نفسانی

نفس از جهت میزان و نحو حیاتی که در عالم مادی دارد، در طول زندگی خود با علم، آگاهی و تکرار در اعمال و رفتار، ملکات مختلفی را کسب می‌نماید. این ملکات کسب‌شده یا «ملکات متناسب با مرتبه عالم طبیعت» هستند، یا این «ملکات و حالات، متناسب با عوالم مافوق» هستند؛ مانند کسب معارف الهی و معنویت دینی که متناسب عالم الهی است (طباطبایی، ۱۴۲۰ق/الف، ج ۳، ص ۱۷۵).

از آنجایی که ثابت شد، تمامی اعتبارات شرعی و مناسک آن دارای تکیه‌گاهی حقیقی است و شریعت رقیقه حقیقت عینی است. حال می‌توان نتیجه گرفت که این اعتبارات نقشی تعیین‌کننده در کسب ملکات و حالات متناسب با عوالم برتر را دارند. به گونه‌ای که هر کمال انسانی مرهون کسب کمالات و ملکات متناسب با نشئات برتر است. راه رسیدن و تحقق این ملکات هم از اعتبارات شرعی گذر می‌کند. بنابراین، به میزان پایبندی و عمل صحیح به این مناسک، بهره‌مندی انسان از چنین کمالات و ملکات حقیقی افزون‌تر خواهد شد. این امر در تکامل و سعادت حقیقی انسان نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای دارد.

اختلاف ملکات حاصل‌شده در نفس براساس «ملکات سازگار با عوالم برتر» و «ملکات ناسازگار با نشئات برتر» است. نفس با حرکت در قوس صعود، حقیقت و باطن مناسک انجام‌شده را مشاهده می‌کند. در این میان، شریعت سهم بسزایی در

کسب چنین کمالاتی دارد؛ زیرا تکامل معنوی انسان از عمل و تحفظ به اعتبارات شرعی به دست آمده است. در مقابل اگر انسان با سوء اختیار و عدم انجام اعتبارات شرعی، ملکات ناملائم نشئات برتر را کسب کند، هر آنچه در عوالم برتر مشاهده خواهد کرد، چیزی جز تلخی و عذاب نخواهد بود.

امکان دستیابی عمومی به حقایق باطنی شریعت

با توضیحاتی که در مورد پیوند شریعت با حقیقت بیان شد، این مسئله مطرح می‌شود که آیا امکان دستیابی به حقایق و مراتب معنوی برای همه میسر است؟ آیا ظرف دستیابی به این حقایق فقط در عالم آخرت است؟ یا اینکه می‌توان در عالم دنیا، باطن و حقیقت چنین اعتباراتی را مشاهده کرد؟ پاسخ به چنین سؤالاتی پیامدهای مهم تربیتی را به بار می‌آورد و عامل مهمی در انگیزه‌بخشی در تحفظ و عمل همه‌جانبه به شریعت در سلوک رفتاری انسان را رقم می‌زند.

با استفاده از براهین و مبانی که بیان نمودیم می‌توان گفت، رابطه عالم ماده و طبیعت با عالم ماورای خود، رابطه علی معلولی است که معلول، شئونات و تجلیات علت محسوب می‌گردد. در واقع علت، «باطن» و «کامل» و معلول، «ناقص» و «ظاهر» محسوب می‌شود. انسان به روشنی نفس خویش و موجوداتی را که در عالم ماده ظاهر و مشهودند، ادراک می‌کند. در شهود هر ظاهری، طبق رابطه علت و معلول، شهود و ادراک باطن نیز صورت می‌پذیرد؛ چرا که بر اساس مبانی موجود حکمت متعالیه، ظاهر و معلول مستقل نبوده و عین ربط به علت است. بنابراین، هنگام مشاهده ظاهر، باطن نیز مشهود است. در نتیجه، انسان با دیدن حقایق دنیوی، ظاهر و چهره ناقص عوالم برتر را مشاهده می‌کند. پس در ظرف عالم واقع نیز، انسان ادراک‌کننده عالم مافوق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۵).

حال اگر طبق مقتضای برهان، ادراک عالم ماده مستلزم ادراک عالم آخرت است، چرا بسیاری از انسان‌ها از چنین ادراکی محروم و غافل‌اند؟ در پاسخ باید عواملی که سبب غفلت و عدم ادراک انسان می‌شود را احصاء نمود؛ زیرا ظاهر، حد و تعین باطن است. عالم ماده همانند وجود رابط، چیزی جز تعین و حدود عده باطن نیست. بنابراین، انسان با رفع این تعینات می‌تواند به مشاهده باطن و آخرت بار یابد. با کاستن از اشتغالات جسمانی، تهذیب و ریاضت‌های نفسانی و توجه به حقیقت و مراتب نفس می‌توان، از محرومیت و غفلت انسان در اتصال به باطن کاست.

نتیجه‌گیری

محتوای شریعت، اعتبارات صرف نبوده و به حقایق تکوینی متکی است. انسان می‌تواند با میزان پایبندی به شریعت، به حقایق تکوینی راه بیابد و با کسب ملکات حاصل شده از التزام به مناسک شرعی، حقیقت نفسانی خود را توسعه و کمال بخشد. انسان متعهد و متعبد به مناسک دینی می‌تواند در همین عالم دنیا، آثار و باطن اعمال خویش را ادراک کند. همچنین امکان تفسیر صحیح از مفاهیم مختلفی همچون «کمال نفس»، «لقاء و تقرب به حق» و «سلوک به سوی توحید»، در سایه چنین نگرشی به دست می‌آید. با هویدا شدن حکمت و اسرار نهفته در احکام و قوانین شریعت، نگرش انسان متحول شده و در پرتو چنین تحولی، التزام او به شریعت شدیدتر می‌گردد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. قاهره: چاپ ابراهیم مدکور، ج ۱.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۵۵م). *کتاب اللمع فی الردّ علی اهل الزیغ و البدع*. مصر: چاپ حموده غرابه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴الف). *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ب). *فطرت در قرآن*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف). *سرچشمه اندیشه*. قم: نشر اسراء، ج ۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ب). *شریعت در آینه معرفت*. قم: نشر اسراء، ج ۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *دین‌شناسی*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب). *عین النضاخ*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف). *مبایذ اخلاق در قرآن*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). *جامعه در قرآن*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). *تفسیر تسنیم*. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *صورت و صیرت انسان در قرآن*. قم: نشر اسراء.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۳۸۹). *کفایه الاصول*. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج ۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: انتشارات روزنه، چاپ دوم، ج ۲۹.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۵). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: انتشارات طهوری.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: حکمت و فلسفه ایران، ج ۲-۳.
- شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۵). *رابطه اعتباریات و تکوین از منظر آیت‌الله جوادی آملی*. حکمت اسراء، (۲)۸.
- صدر، محمدباقر (۱۴۳۰ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج ۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*. قم: مکتبه فدک.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰ق/ الف). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ج ۸، ۱۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۰ق/ ب). *نهایه الحکمه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱.
- عامری، محمد بن یوسف (۱۳۷۶). *الاعلام بمناقب الاسلام*. ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری. تهران: زمرد.
- علامه حلی (۱۳۸۹). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق). *الانتصار فی الانفرادات الامامیه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱.
- غزالی، محمدبن محمد (۱۴۰۹ق). *کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دارالکتب الاسلامی.

- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴ الف). *احصاء العلوم*. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: امیرکبیر.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴ ب). *فصول منتزعه*. تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۲ م). *آراء اهل المدینه الفاضله*. بیروت: چاپ البیر نصری نادر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ ق). *المحصل؛ و هو محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین*. بیروت: چاپ طه عبدالرؤوف سعد.
- مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۹۸). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ملاصدرا (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۸۴). *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۵). *شرح اصول کافی*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱-۳.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۹۷). *المراقبات*. تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدارفر.
- وکیلی، محمدحسن (۱۳۹۹). *علم دینی از چیستی تا چگونگی*. مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ج ۲-۳.