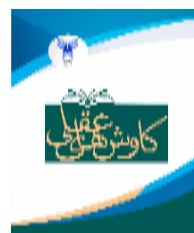




کاوش‌های عقلی

- سال سوم، شماره دوم، فصل پاییز 1403
- شاپا: 9614-9614
- نظریه مدنی فارابی چیست؟
فاسمعلی کوچنایی، محمدمهدی داور، ریحانه صادقی.....
- اکاوی دیدگاه سهروردی در باب مسئله اصالت وجود یا ماهیت
میهمه منفرد، سعید شیخمرادی، مهدی ملک‌شاهی صفت.....23
- نقد و تحلیل نقش پوچی در زندگی از منظر توماس لیگل
رستو حاتمی شفق، مهدی اخوان.....42
- زیایی دیدگاه طه عبدالرحمن در باب رابطه عقل و اخلاق
حمد سعید عبداللهی، محمدعلی عبداللهی.....63
- انی فلسفی آموزشی حکمی مبتنی بر فرا عقلانیت برای تحقق انسان حکیم
زهرا جامه بزرگ.....85
- اختیار از دیدگاه ملاصدرا و تعیین‌گرایی علی
زهرا سلحشور سفیدسنگی.....133
- ررسی تکامل دنیوی انسان از دیدگاه ملاصدرا
، درویشی، مرجان عسکری بابادی.....152
- نت و ملت: تحلیل محتوایی بخش نخست کتاب الملة فارابی
ناسمعلی کوچنایی، محمدمهدی داور، ریحانه صادقی.....172
- تحلیل جایگاه فلسفی عقلانیت
بود عبودیت، علی روشنی زاده، جهانبخش رحمانی.....199
- فلسفه و کارکردهای تاریخی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی
اسماعیل صالحیان راد، شکرالله خاکرند، سهیلا پایان.....249
- ت با قربانی در هندوها و مقایسه با حکمت طاعات و عبادات از منظر ملاصدرا
محمد الهی.....265
- ل عقلانی کارکردهای فردی و اجتماعی دینداری مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و حدیثی
هراب مروتی، مهدی اکبرنژاد، کبری ستایش.....281



دو فصل نامه کاوش های عقلی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

مدیر مسئول: دکتر فرج الله براتی

سر دبیر: دکتر عبدالرزاق حسامی فر

اعضای هیئت تحریریه:

دکتر رضا اکبریان

دکتر موسی اکرمی

دکتر محمد سعیدی مهر

دکتر انشالله رحمتی

دکتر حسن قنبری

دکتر مهدی نجفی افرا

دکتر سیدرحمت اله موسوی مقدم

استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

استاد گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران

استاد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

دانشیار گروه الهیات دانشگاه علوم پزشکی ایلام

مدیر داخلی: دکتر گودرز شاطری

مدیر اجرایی: دکتر سید سجاد ساداتی زاده

ویراستار زبان انگلیسی: دکتر گودرز شکیبایی

دره انتشار: دو فصلنامه

شاپا الکترونیکی: ۹۶۱۴-۲۹۸۰

نشانی: اهواز، فرهنگ شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان شهید بهشتی، دفتر فصلنامه کاوش های عقلی تلفن: ۰۶۱۳۳۳۴۸۳۶۶

نشانی الکترونیکی: kaghli@yahoo.com

فهرست

نظریه مدنی فارابی چیست؟

قاسمعلی کوچنانی، محمد مهدی داور، ریحانه صادقی..... ۱

واکاوی دیدگاه سهروردی در باب مسئله اصالت وجود یا ماهیت

سمیه منفرد، سعید شیخمرادی، مهدی ملکشاهی صفت..... ۲۳

نقد و تحلیل نقش پوچی در زندگی از منظر توماس نیگل

پرستو حاتمی شفق، مهدی اخوان..... ۴۲

ارزیابی دیدگاه طه عبدالرحمن در باب رابطه عقل و اخلاق

محمد سعید عبداللهی، محمدعلی عبداللهی..... ۶۳

مبانی فلسفی آموزشی حکمی مبتنی بر فرا عقلانیت برای تحقق انسان حکیم

زهرا جامه بزرگ..... ۸۵

اختیار از دیدگاه ملاصدرا و تعیین گرای علی

زهرا سلحشور سفیدسنگی..... ۱۳۳

بررسی تکامل دنیوی انسان از دیدگاه ملاصدرا

زینب درویشی، مرجان عسکری بآبادی..... ۱۵۲

مهنّت و ملت: تحلیل محتوایی بخش نخست کتاب المله فارابی

قاسمعلی کوچنانی، محمد مهدی داور، ریحانه صادقی..... ۱۷۲

تحلیل جایگاه فلسفی عقلانیت

محمود عبدوند، علی روشنی زاده، جهانبخش رحمانی..... ۱۹۹

فلسفه و کارکردهای تاریخ از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی

اسماعیل صالحیان راد، شکرالله خاکرند، سهیلا پایان..... ۲۴۹

عبادت با قربانی در هندوها و مقایسه با حکمت طاعات و عبادات از منظر ملاصدرا

محمد الهی..... ۲۶۵

تحلیل عقلانی کارکردهای فردی و اجتماعی دینداری مبتنی بر

آموزه‌های قرآنی و حدیثی

سهراب مروّتی، مهدی اکبرنژاد، کبری ستایش..... ۲۸۱



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



The Civil Theory of Al-Farabi: An Analysis of the Second Section of Kitāb al-Milla and Its Political Applications

Qasem Ali Kochnani^{*1}, Mohammad Mehdi Davar², Reihaneh Sadeghi³

¹ -Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran

² -Master of Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

³ -PhD student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

If we consider Kitāb al-Milla as the foundation for Al-Farabi's other civil and political thoughts, we are not making an exaggerated claim. Abu Nasr Al-Farabi presents the philosophy of his civil and political theory through this treatise, embedding his ideas within it. Upon reflecting on the content of this work, it can be clearly divided into two parts. In the first part, Al-Farabi discusses issues that serve as the foundation for the second part, which is the science of civics. In the second part, which is the focus of this study, he addresses matters that constitute the philosophy of civics. A close examination of the second section of Kitāb al-Milla reveals that Al-Farabi speaks of two enumerations: one concerning happiness and the other concerning politics. In general, these two elements make up the issues of the science of civics.

Received:
14/05/2024

Accepted:
21/06/2024

Keywords Al-Farabi; Civics; Kitāb al-Milla; Happiness, Politics

***Corresponding Author: Qasem Ali Kochnani**

Address: Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran

E-mail: kouchnani@ut.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



نظریه مدنی فارابی چیست؟ تحلیل بخش دوم کتاب المله و بیان کاربرست سیاسی آن

قاسمعلی کوچنانی*^۱، محمدمهدی داور^۲، ریحانه صادقی^۳

۱- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه مموریال نیوفاندلند، سنت جونز، نیوفاندلند و لابرادور، کانادا

۳- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	اگر کتاب المله را بنیان سایر آراء مدنی و سیاسی فارابی بدانیم، به هیچ وجه ادعایی
مقاله پژوهشی	گزارف نکرده‌ایم. ابونصر فارابی با تألیف این رساله فلسفه مدنی و سیاسی
دریافت:	خویش را ارائه کرده است و بن مطالب خود را در آن قرار داده است. با تأمل در
۱۴۰۳/۰۲/۲۵	محتوای این رساله به خوبی می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد. معلم ثانی در
پذیرش:	بخش نخست از مسائلی سخن رانده است که خود بنیان بخش دوم یعنی، علم
۱۴۰۳/۰۴/۰۱	مدنی می‌باشد و در بخش دوم که ما در این جستار به دنبال فهم فحوی آن به
	صورت توصیفی و تحلیلی هستیم، از مسائلی بحث کرده است که آن مسائل،
	فلسفه مدنی را تشکیل داده است. با تأمل و تدقیق در بخش دوم کتاب المله،
	دریافته خواهد شد که فارابی از دو احصاء سخن گفته است. یکی احصاء سعادت
	و دیگری احصاء سیاست است و به صورت کلی این دو امر، مسائل علم مدنی را
	تشکیل داده است.
	کلیدواژه: فارابی، کتاب المله، علم مدنی، سعادت، سیاست

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: kouchnani@ut.ac.ir

۱- مقدمه

فارابی از جمله فلاسفه‌ای در جهان اسلام می‌باشد که درباره بسیاری از مسائل فلسفی به نظریه‌پردازی پرداخته است، و همچنین نظام فکری او تأثیری شگرف در فیلسوفان پس از وی داشته است و به همین علت است که می‌توان او را معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی دانست (داوری اردکانی، ۱۳۵۴، صص ۲۱۰، ۲۳۹-۲۴۳). از سوی دیگر و فارغ از حکمت نظری، وی در اکثر مسائل حکمت عملی نیز صاحب رأی است و تمامی آراء خود در حکمت عملی را در اخلاق و فلسفه مدنی خلاصه کرده است و از تدبیر منزلیه سخنی جز در حد اشاره بیان نکرده است (فارابی، بی‌تا، صص ۹، ۲۹).^{*} مباحث اخلاقی فارابی نیز جز آن‌چه که در رساله التنبیه علی طریق السعادة بیان شده است، بیشتر در ذیل مطالب فلسفه مدنی می‌باشد و از این اقدام فارابی چنین برداشت می‌کنیم که وی مباحث حکمت عملی را در راستای یکدیگر می‌دیده است و با اینکه غایت این حکمت را در حکمت مدنی دیده است. همچنین، باید اشاره کرد که آن چیزی که در حکمت مدنی فارابی خودنمایی می‌کند، سیاست او می‌باشد و به همین خاطر است که برخی از محققان سیاست را نه تنها غایت حکمت مدنی و عملی او، بلکه غایت کل فلسفه فارابی دانسته‌اند (فاخوری، صص ۴۲۵، ۴۳۵؛ تورانی و همکاران، ص ۱۰۹). فلسفه فارابی رنگ سیاسی دارد و فصل ممیز فلسفه او با سایر فلاسفه مسلمان در همین امر است. همچنین برایش شناخت کامل فلسفه فارابی، باید فلسفه سیاسی وی شناخته شود (فاخوری، ص ۴۳۲). با این حال ذکر این نکته نیز حائز اهمیت می‌باشد که فلسفه عملی و بالخصوص فلسفه مدنی فارابی از فلسفه نظری او جدا نیست و به همین علت است که وی در بسیاری از آثار خود که درباره حکمت مدنی بحث کرده است، مباحث آن را در کنار مباحث فلسفه نظری عنوان کرده است (داوری اردکانی، ۱۳۵۸، ص ۲۰). بنابراین، سیاست از نظر فارابی مفهومی کاملاً فلسفی دارد و چیزی نیست که مستقل از حکمت باشد و به همین علت است که سیاست از نظر او فعل رئیس مدینه محسوب می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۴). به همین علت اگر بخواهیم به فهم نظریه مدنی فارابی نائل شویم، چنانکه مسأله جستار پیش رو نیز چنین می‌باشد، باید این مهم را بدانیم که فلسفه مدنی او دارای کاربست سیاسی است.

^{*} باید اشاره کرد که خلف وی یعنی ابن سینا، درباره حکمت منزلیه نظریه‌پردازی کرده است (بنگرید به ابن سینا، ۱۹۲۹ م). باید اذعان داشت که مجموع آراء فارابی در اخلاق و فلسفه مدنی با نظرات ابن سینا در تدبیر منزل، به ما یک نظام منسجم فکری در حکمت عملی را می‌دهد.

برای فهم نظریه مدنی ابونصر فارابی، می‌توان به کتاب المله رجوع کرد. از سیاق و نوع گفتار فارابی در این کتاب، معلوم می‌شود که این کتاب بنیان سایر آراء مدنی فارابی می‌باشد. چه آنکه وی در این کتاب به اختصار به طرح نظام فکری خود در این راستا پرداخته است و در آثار مدنی دیگر آن‌ها را گسترش داده است. سیر اجمال به تفصیل در آراء فارابی یافت می‌گردد. وی مطالب مدنی و سیاسی را به صورت مجمل و بنیادین در کتاب المله بیان کرده است و آن‌ها را در مواضع دیگر تفصیل داده است. باید یادآور شد که به صورت کلی، فلسفه سیر از اجمال به تفصیل است (داوری اردکانی، ۱۳۵۸، سی و شش).^{*} از سوی دیگر، فارابی به صورت کلی یک فیلسوف مجمل‌نویس بوده است، و این امر باعث شده است که آثار فلاسفه پس از وی، به نوعی بسط و تفصیل آثار و آراء او باشد (داوری اردکانی، ۱۳۵۴، ص ۲۳۹).

ابونصر فارابی در کتاب المله به مباحث متعددی اشاره کرده است و به صورت کلی، این رساله به دو قسمت تقسیم می‌گردد. در بخش نخست این رساله که شامل بند یک تا ده طبق نسخه محسن مهدی می‌شود، مباحثی مانند تقسیم ملت به آراء و افعال و بیان آن‌ها، بیان انواع ریاست‌ها، بحث از نام ملت، دین، شریعت و سنت، تشبیه ملت فاضله به فلسفه، اهمیت تسلط رئیس به جدل و خطابه علاوه بر تسلط بر برهان، علت بیان نشدن همه قوانین و شرایع توسط رئیس اول، بحث از رؤسای پس از رئیس اول و بحث از صنعت فقه از جمله مباحثی است که در بخش نخست این رساله بیان شده است. با این حال، فارابی در بخش دوم کتاب المله که بخش یازدهم تا بیست و هفتم که فصل نهایی می‌باشد را شامل می‌شود، از مفاد علم مدنی بحث کرده است. فحوی کلام فارابی درباره مفاد فلسفه مدنی در این رساله، بن نظریه مدنی او را تشکیل می‌دهد و با فهم سخن وی در این رساله، به خوبی می‌توان آراء مدنی او را در سایر آثارش فهم کرد.

حال باید بدانیم آن مسائلی که نظریه مدنی فارابی را تشکیل داده‌اند چیست؟ به عبارت دیگر باید بدانیم که مطالب مطرح شده در ذیل بخش دوم کتاب المله که توسط معلم ثانی بیان شده است چه می‌باشد؟

^{*} وایتهد نیز چنین اذعان دارد که فلسفه پانویس افلاطون است (Whitehead, 1978, P. 39). مراد از سخن این فیلسوف چنین نیست که تمامی فلاسفه از نظر فکری پیرو افلاطون بوده‌اند یا فلسفه محدود به افلاطون است، بلکه منظور وی این است که فلسفه سیر اجمال به تفصیل است و تمامی فلاسفه راه افلاطون را ادامه می‌دهند. من در سال ۱۳۹۷ از پروفیسور ابراهیمی دینانی درباره این نظر وایتهد پرسش کردم و ایشان نیز در پاسخ به پرسش من چنین گفتند که منظور وایتهد این است که فلاسفه در ادامه راه افلاطون هستند و این یعنی فلسفه همواره ادامه دارد.

در حقیقت، فارابی در بخش دوم، تنها به مسائل مربوط به فلسفه مدنی اشاره کرده است. به عبارت دیگر، تنها مطلب و مسأله فارابی در بخش دوم این کتاب، بحث از آن چیزی است که علم مدنی را تشکیل داده است. بنابراین، فهرستی که از مطالب مطرح شده فارابی، که خود آن، مسائلی است که علم مدنی را شکل است در ذیل این عبارت مطرح می‌گردد و البته این فهرست همان است که نظریه مدنی وی، و چارچوب جستار حاضر را تشکیل داده است.

۱. احصاء سعادت؛ ۲. تفحص در افعال و ملکات ارادیه؛ ۳. تقسیم کار و تعاون به عنوان عامل و سبب سعادت؛ ۴. تفحص در اخلاق فضیله به عنوان عامل و سبب دیگر سعادت؛ ۵. ماهیت سیاست؛ ۶. سیاست رؤسای مدینه فاضله؛ ۷. تشبیه رئیس مدینه فاضله با طیب در ذیل بیان سیاست رؤسای مدینه فاضله؛ ۸. فهم فحوی سعادت مقدماتی و حقیقی؛ ۹. احصاء افعال فاضله؛ ۱۰. احصاء افعال غیر فاضله؛ ۱۱. احصاء سبب ورود افعال غیر فاضله به مدینه فاضله، راه جلوگیری از ورود آن‌ها و راه خروج آن‌ها در صورت ورود؛ ۱۲. بیان مہنت رئیس اول مدینه فاضله و رؤسای تابعه؛ ۱۳. بیان مراتب عالم و تطبیق آن با قوای نفس انسانی، با اعضای بدن و با نظام اجتماعی مدینه فاضله؛ ۱۴. بیان مرتبه رئیس اول در هستی؛ ۱۵. غایت رئیس اول و مدینه فاضله.

بررسی مطالب مطرح شده در بخش دوم کتاب *المله* همان چیزی است که ما را به نظریه مدنی فارابی می‌رساند. بدین معنا که اولاً نظریه مدنی فارابی استخراج می‌گردد و ثانیاً پرسش ما را نیز پاسخ می‌دهد و با پاسخ پرسش مقاله حاضر، چستی نظریه مدنی فارابی روشن گشته و روشن شدن ماهیت نظریه مدنی وی همان چیزی است که به پژوهش ما اهمیت داده است. بنابراین، هدف ما در این مقاله، پاسخ به پرسش مطرح شده، کشف چستی نظریه مدنی فارابی، و استخراج آن به عنوان یک نظریه منسجم دارای کاربست و کارکرد سیاسی می‌باشد.

مسائل پانزده‌گانه فلسفه مدنی فارابی که در بخش دوم کتاب *المله* بیان شده است در سه محور احصاء سعادت و احصاء سیاست جای می‌گیرند و ما نیز در این مقاله بر اساس محورهای سه‌گانه از مسائل پانزده‌گانه فارابی بحث خواهیم کرد. عناوین (۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱) در محور سعادت، و عناوین (۵ و ۶ و ۷ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵) در محور سیاست جای می‌گیرند.

روش تحقیق

روش اتخاذ شده برای انجام پژوهش حاضر از نظر جمع‌آوری داده‌های علمی به صورت کتابخانه‌ای و از نظر روش بحث و بیان مطالب، به صورت توصیفی-تحلیلی می‌باشد. این جستار از این نظر که مبانی فارابی را تبیین می‌کند یک پژوهش توصیفی، و از این نظر که به تحلیل مبانی وی می‌پردازد و از این تحلیل به چپستی نظریه مدنی فارابی نائل می‌شود، یک پژوهش تحلیلی محسوب می‌گردد.

پیشینه پژوهش

ابتدا باید بیان کرد که کتاب المله توسط محسن مهدی تصحیح شده و طبق اطلاع ما برای نخستین بار در مجله علوم سیاسی (سال سوم، شماره دوازدهم، ۲۹۱-۳۰۷) منتشر شده است. همچنین این رساله به همراه متون دیگر فارابی توسط محسن مهدی (۱۹۹۱م) در کتابی با عنوان کتاب المله و نصوص الأخری منتشر شده است. همچنین، ترجمه کتاب المله نیز توسط مهاجرنیا (۱۳۷۸) در مجله علوم سیاسی منتشر شده است. افزون بر این مطلب، شکوری (۱۳۹۸)، کتاب المله را با عنوان فلسفه دین و الهیات سیاسی ترجمه کرده است. علی محمدی (۱۳۸۸)، مقدمه محسن مهدی در کتاب المله و نصوص الأخری را ترجمه و منتشر کرده است. همچنین این رساله توسط حشمت‌پور (۱۳۹۷) تدریس شده است. همچنین یک پژوهش که در واقع مرور کتاب المله به تصحیح محسن مهدی توسط (1969) M'ASUMĪ & M'ASUMĪ انجام شده است.

درباره تحلیل محتوایی کتاب المله علاوه تاکنون به صورت مستقل تحقیقی منتشر نشده است. البته راقم این سطور علاوه بر پژوهش حاضر، در حال تحلیل محتوایی این رساله از جوانب دیگر نیز می‌باشد. به طریق اولی می‌توان ادعا کرد که بحث از نظریه مدنی فارابی بر اساس آنچه که در کتاب المله ارائه شده است، پژوهشی بسیار بدیع در حوزه فلسفه می‌باشد. البته باید اشاره کرد که پژوهشی توسط علیزاده و ذهبی (۱۳۹۴) درباره مفاهیم ملة و فلسفه در منظومه فکری فارابی انجام شده است که به کتاب المله استناد شده است. ولی به صورت کلی، این پژوهش صرفاً ناظر به کتاب المله نمی‌باشد، ولی از حیث معنا شناسی مفهوم ملة تا حدی می‌توان آن پژوهش را به عنوان تحلیل محتوایی کتاب المله صرفاً برای مفهوم شناسی ملة محسوب کرد.

درباره علم مدنی فارابی از جوانب مختلف چندین پژوهش انجام گرفته است. کتاب فلسفه مدنی فارابی (۱۳۵۴) و فارابی فیلسوف فرهنگ (۱۳۸۱) توسط رضا داوری اردکانی انجام شده است که درباره

مباحث فلسفه مدنی فارابی به صورت جامع در آن بحث شده است. همچنین داوری اردکانی (۱۳۵۸) در کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی* نیز در این باره ذیل مباحث سیاسی فارابی از مباحثی که مربوط به حکمت مدنی فارابی می‌شود بحث کرده است. صدرا (۱۳۸۷) نیز کتابی با عنوان *علم مدنی فارابی* منتشر کرده است. درباره بررسی علم مدنی از جوانب مختلف نیز پژوهش‌هایی توسط بحرانی (۱۳۹۳) و قائمی‌نیک و پارسانیا (۱۳۹۷) انجام شده است. همچنین درباره بررسی علم مدنی فارابی از جوانب مختلف به زبان‌های دیگر نیز تحقیقاتی انجام شده است. به عنوان مثال می‌توان به Sya'bani & Rajiani (2019) و Teshae (2023) اشاره کرد.

محور نخست: بحث از سعادت (احصاء سعادت)

باید اذعان داشت که سعادت محور اساسی فلسفه فارابی* علی‌الخصوص حکمت مدنی و فلسفه سیاسی وی می‌باشد. وی در مواضع مختلف سعادت را غایت انسان، جامعه و رئیس جامعه دانسته است (به عنوان مثال فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۴۳، ۶۶). ابونصر فارابی در بخش دوم کتاب *الملة* که مورد بحث ما نیز می‌باشد، از مسائل مربوط به سعادت و سیاست بحث کرده است. از سوی دیگر، باید بیان کرد که مراد وی از مطرح کردن بحث سعادت در این رساله این است که آن، غایت سیاست فارابی می‌باشد.

بندهای یازده تا بیست هفت کتاب *الملة* که بخش دوم این رساله را تشکیل می‌دهد درباره بحث از مسائل مربوط به حکمت مدنی می‌باشد. به عبارت دیگر، فارابی در این قسمت از رساله بیان می‌کند که علم مدنی از چه اموری بحث می‌کند. همچنین باید اذعان کرد که فارابی در نخستین بند این رساله، به سعادت قصوی به عنوان غایت مدینه فاضله اشاره کرده است (فارابی، ۱۹۹۱ م، ۴۳)، و همچنین این رساله را نیز با این مطلب به پایان می‌رساند که سعادت قصوی غایت رئیس مدینه فاضله می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۱ م، ۶۶). افزون بر این مطلب، فارابی بند یازدهم این رساله که آغاز بخش دوم است را اختصاص به بحث از تقسیم سعادت کرده است (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۲). وی در این بند به نخستین مسأله علم مدنی اشاره داشته است و اذعان دارد که نخستین مسأله این علم بحث درباره سعادت و تقسیم آن می‌باشد. سعادت خود بر دو قسم است، سعادت ظنی و سعادت حقیقی. گاه مفاد سعادت

* فارابی در موسیقی کبیر نیز به سعادت قصوی اشاره داشته است و مراد موسیقی که نوعی از انواع هنر است را فراهم کردن اسباب سعادت قصوی دانسته است (فارابی، بی‌تا، صص ۱۱۸۴-۱۱۸۵).

مظنون جزء سعادت مقدمی هستند که می‌تواند ما را برای رسیدن به سعادت حقیقی رهنمون سازد، ولی گاه خود سعادت مقدمی با سعادت حقیقی اشتباه گرفته می‌شود و در این صورت می‌توان لفظ سعادت مظنون را بر آن اطلاق کرد. اموری مانند ثروت و کرامت که به خودی خود مقدمه برای سعادت حقیقی محسوب می‌گردند ولی اگر به عنوان غایت تلقی شوند، جزء سعادت مظنونه به حساب می‌آیند (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۲).

پس از آنکه فارابی سعادت را به دو قسم تبدیل کرد و آن را به عنوان نخستین مسأله علم مدنی دانست، اذعان می‌کند که مسأله بعدی حکمت مدنی بحث درباره افعال و اخلاق و ملکات ارادیه و تفحص در آنها است. «ثم يفحص عن الأفعال و السیر و الأخلاق و الشیم و الملكات الإرادیة حتی یستوفیها کلها و یأتی علیها- سپس درباره افعال و اخلاق و ملکات ارادیه بحث و تفحص می‌کند» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۵۳). چنین تفحصی، یعنی تفحص در صفات و اخلاق در رساله *التنبیه علی سبیل السعادة* نیز دیده می‌شود (فارابی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۲).

فارابی پس از بیان این مطلب، از عامل و علت سعادت صحبت می‌کند و بیان آن را نیز مسأله بعدی علم مدنی به حساب آورده است. فارابی تقسیم کار را عامل سعادت دانسته و از آن جایی که انسان را موجودی اجتماعی و مدنی بالطبع می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۲)، اذعان دارد که برای پیشبرد اهداف خود و رسیدن به سعادت (چه مقدمی و چه حقیقی) نیاز به دیگران دارد تا کار خود را پیش ببرد. برای مثال یک کشاورز، در ابزار آلات کار خود به آهنگر نیاز، و همچنین برای شخم زمین به گاو دار احتیاج دارد (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۳). بنابراین، کار سوم علم مدنی فهم این تعاون و همکاری است. (فارابی، بی‌تا، صص ۱۱۲-۱۱۵). معلم ثانی معتقد است که جامعه‌ای فاضله است که در آن تعاون و همکاری وجودی داشته باشد (فارابی، بی‌تا، ص ۱۱۴). مسأله دیگر علم مدنی این است که اخلاق و ملکات را در مدن و امم که باعث می‌شود مردم به سعادت در دنیا و آخرت برسند را بررسی می‌کند. یعنی یک وظیفه اخلاقی بر دوش دارد و از این جهت است که می‌توان گفت که اخلاق بنیان علم مدنی است (Bello, 20201 : 12). همچنین باید سعادت حقیقی را از شروری که به سعادت پنداشته می‌شود را باز شناسد. در واقع، فارابی در این موضع به یک سعادت مظنون دیگر اشاره کرده است.

همچنین، پیش از این به سعادت مقدمی که به جای سعادت حقیقی گمان می‌شد اشاره کرد و در این جا به شرووری که سعادت اخذ می‌شود اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۴).

مسأله دیگری که در علم مدنی وجود دارد و آن جزء احصاء سعادت محسوب می‌گردد این است که مفاد و فحوی سعادت مقدمی و سعادت حقیقی را بیان می‌کند. همچنین مسأله دیگرش احصاء افعال و ملکات فاضله از غیر فاضله است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ص ۵۹). از سوی دیگر، فلسفه مدنی از آن حیث که فلسفه است به ذکر کلیات می‌پردازد، ولی روش جزئی کردن و تقدیر کردن را بیان می‌کند و آن را نیز به علم دیگری که جزئی‌تر است واگذار می‌کند. دلیل نخست که فلسفه مدنی، مسائل را به صورت جزئی بیان نمی‌کند این است که شأن فلسفه بیان کلیات است و نه جزئیات. همچنین، اگر بخواهد جزئیات را بیان کند، یعنی باید به تعداد بی‌شماری جزئی، مسأله داشته باشد و این ممکن نیست و حتی برای علوم جزئی نیز ذکر همه جزئیات ممکن نیست (حشمت پور، درسگفتارهای کتاب الملة).

از سوی دیگر، باید خاطر نشان کرد که فلسفه مدنی نسبت به خود فلسفه جزئی‌تر است. چون فلسفه مدنی بر اساس قواعد عقل عملی می‌باشد و عقل عملی نیز یک مرتبه از عقل نظری پایین‌تر است. البته عقل واحد است و دارای مراتب متفاوتی می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۴۰۲، ص ۸۱)، و هر چه مراتب آن پایین‌تر بیاید، جزئیات و کثرات بیشتری را مشاهده می‌کنیم (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۶۲-۶۳).

همان‌گونه که فارابی احصاء افعال و ملکات فاضله را جزء مسائل فلسفه مدنی اخذ کرده است، به وظیفه دیگر علم مدنی که آن نیز احصاء است اشاره می‌کند. وی احصاء ملکات و افعال غیر فاضله را نیز از جمله مسائل علم مدنی دانسته است. تأکید وی بر این است که مهنت ریاست در مدن غیر فاضله نیز بر اساس همین افعال غیر فاضله است که در آن شکل گرفته‌اند. برای مدینه فاضله این افعال در حکم مرض هستند و به همین علت است که رئیس مدینه فاضله نیز باید آن افعال را بشناسد و علم مدنی نیز باید آن افعال را شناسایی کند (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۹). از همین ادعای فارابی نیز می‌توان دریافت که رئیس مدینه فاضله باید به فلسفه مدنی که خود جزئی از حکمت عملی و به طریق اولی جزئی از حکمت است مسلط باشد. به بیان دیگر، رئیس مدینه فاضله باید فیلسوف باشد (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۴۶-۴۹، ۶۴-۶۶؛ فارابی، ۱۹۹۵ م، صص ۹۵-۹۸). فارابی در بند هفدهم این رساله مطلبی را ذکر می‌کند که با تأمل در آن به خوبی خواهیم دریافت که این مطلب در ادامه مطلب وی در بند شانزدهم است. فارابی در بند هفدهم، به اسباب وجود افعال رذیله اشاره کرده است که وارد مدینه

فاضله می‌شوند. بنابراین، در بند قبلی صرفاً از جهت اینکه آن افعال چپستند بررسی شده است ولی در این بند جهت ورود آن‌ها یا قابلیت ورود آنها به مدن فاضله است. پس از شناسایی این علل و عوامل، باید راه‌جولوگیری از ورود آنها نیز توسط این علم بیان شود و همچنین باید بیان شود که در صورت ورود این افعال غیر فاضله به مدن فاضله، چگونه باید آنها را خارج کرد و مدینه را اصلاح کرد (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۹-۶۰).^{*} قابل ذکر است که افعال -چه فاضله و چه غیر فاضله- از آن حیث که جزئی از افعال ارادی انسان محسوب می‌شوند، در علم مدنی بحث می‌شوند و این مطلب ناظر بر تعریف علم مدنی از نظر فارابی در *احصاء العلوم* می‌باشد (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

بر اساس آن‌چه که گفته شد، مباحثی چون احصاء سعادت؛ تفحص در افعال و ملکات ارادیه؛ تقسیم کار و تعاون به عنوان عامل و سبب سعادت؛ تفحص در اخلاق فضیله به عنوان عامل و سبب دیگر سعادت؛ فهم فحوی سعادت مقدمی و حقیقی؛ احصاء افعال فاضله؛ احصاء افعال غیر فاضله؛ و احصاء سبب ورود افعال غیر فاضله به مدینه فاضله، راه‌جولوگیری از ورود آن‌ها و راه خروج آن‌ها در صورت ورود از مباحثی هستند که ذیل عنوان محور نخست یعنی احصاء سعادت قرار می‌گیرند. قابل ذکر است که بند نهایی این رساله که ما از آن در محور دوم (احصاء سیاست) بحث می‌کنیم، نیز هم مربوط به سعادت است و هم مربوط به سیاست. ولی از آن‌جایی که امور رئیس مدینه فاضله، جزء احصاء سیاست محسوب می‌شود، غایت وی نیز در محور سیاست این جستار عنوان شده است.

محور دوم: بحث از سیاست (احصاء سیاست)

فارابی در بندهای ۱۴ الف، ۱۴ ب، ۱۴ ج، ۱۴ د، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶ از مطالبی صحبت می‌کند که می‌توان آن‌ها را جزء محور سیاست محسوب کرد.

آن‌چه که توسط فارابی در بند ۱۴ الف بیان شده است و آن را می‌توان آغاز احصاء سیاست دانست، مسأله دیگری از علم مدنی می‌باشد. چه آنکه همانطور که پیش‌تر نیز بدان اشاره ساختیم، هر دو محور بخش دوم کتاب *الملة* درباره بحث از مسائل فلسفه مدنی می‌باشد. مسأله دیگر علم مدنی، یعنی همان مسأله‌ای که در بند ۱۴ الف مطرح شده است، در حقیقت بیان سیاست است. آن‌چه که از عبارات فارابی

^{*} «مسأله دیگر علم مدنی این است که تعداد اسباب و جهات افعال و ملکات غیر فاضله را که قابلیت ورود به جوامع فاضله را دارند را بررسی می‌کند. همچنین درباره علل ورود آن‌ها و تبدیل جامعه فاضله به غیر فاضله بررسی می‌کند و نیز درباره روش خروج این افعال غیرفاضله از جوامع فاضله، در صورت ورود آن به جوامع فاضله بحث می‌کند».

بر می‌آید این است که سیاست همان فعل حاکم است و حاکم را به این جهت ملک گویند که افعال را ملکه کرده است و چون اخلاق فضیله نوعی ملکه است، فقط در شان رئیس مدینه فاضله است که لفظ ملک بر او اطلاق شود. اگر فردی که در مدینه فاضله زندگی کند و اخلاق مدینه را گرفته باشد فردی فاضل است و پادشاه آن مدینه نیز ملک فاضل است. همچنین اگر آن مدینه‌ها به امت تبدیل شده باشند، لفظ امت فاضله بر آن‌ها اطلاق می‌گردد. از سوی دیگر، اگر حاکم فاضل نباشد، افراد جامعه او به صفت او نام‌گذاری می‌شوند. همچنین برای ملکه شدن صفات و افعال اخلاقی، باید شخصی باشد تا سیاست وضع کند و این قوانین را بر اساس مهنهت خود وضع کند (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۵۴-۵۶).

مطلب دیگری که در این بند توسط فارابی بدان اشاره شده شده، این است که گاهی پیش می‌آید که فردی غیرفاضل در مدینه فاضله زندگی کند. باید دانست که این فرد با صرف زندگی در مدینه فاضله، تبدیل به فردی فاضل نمی‌گردد و همچنین فاضلی که در مدینه جاهله زندگی می‌کند نیز صرفاً جاهل نمی‌شود. ولی فارابی اذعان دارد که فرد فاضل، در صورتی که مدینه فاضله وجود دارد، باید از مدینه جاهله به مدینه فاضله مهاجرت کند (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۵۶).^{*} در عبارات فارابی در می‌یابیم که فارابی منکر تغییر افراد با محیط نیست، چه آنکه وی در بند ۱۷ کتاب *الملة* درباره ورود افعال غیرفاضله به جامعه فاضله بحث کرده است (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۵۹-۶۰). ولی صرف زندگی فرد فاضل در مدینه جاهله و یا فردی جاهل در مدینه فاضله، باعث تغییر شخصیت او نمی‌شود. به عبارت دیگر، این تغییر برای آن فرد ممکن است، ولی حتمی و قطعی نیست.

مسئله دیگری که توسط فارابی در این محور بیان شده است و آن را جزئی از مسائل علم مدنی خوانده است، بیان سیاست رئیس اول و دوم و تقسیم ریاست می‌باشد. آن‌چه که فارابی اذعان دارد این است که ریاست فاضله به دو قسم تقسیم می‌شود، ریاست اولی و تابعه. ریاست اولی همان است که برای

* فارابی، فرد فاضلی که در مدینه جاهله است را به جانوری تشبیه می‌کند که دست و پای او شبیه جانوری پست‌تر است ولی سر او سر خودش است و همچنین فردی جاهل که در مدینه فاضله زندگی می‌کند به مثابه جانوری است که سر او مانند سر جانور برتر از او می‌باشد، ولی دست و پای او مانند دست و پای خودش است. عین عبارت معلم ثانی در این مورد چنین است «و حال کسی که از مدینه فاضله است ولی در مدینه جاهله زندگی می‌کند مانند جانوری است که سر خود را دارد، ولی دست و پای جانور پست‌تر از خود را نیز دارا می‌باشد و همچنین حال فرد جاهلی که در مدینه فاضله زندگی می‌کند مانند جانوری است که سر جانوری از خود بالاتر را دارد، ولی مابقی بدنش، همان بدن خود می‌باشد».

نخستین بار با استفاده از وحی شکل گرفته و مدینه فاضله نیز با این چنین ریاستی شکل گرفته است (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۴۴، ۶۴). همچنین، رئیس و یا رؤسای تابعه باید آن سنت را حفظ کنند و در مواقع دیگر آن قانون را مطابق با مصلحت و زمانه خود تغییر دهد. از چنین سخنی، می‌توان اذعان داشت که بحث از مقاصد شریعت نیز در اندیشه فارابی یافت می‌گردد. اندیشه مقاصدی نیز چیزی را شرعی می‌داند که بر اساس مصالح باشد و این مصالح نیز باید عقلیه باشد. به عبارت دیگر، قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» دال بر همین مطلب می‌باشد (صدر، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۰۶). همچنین اگر اندیشمندانی چون جوینی، غزالی، رازی و شاطبی از مقاصد پنج‌گانه* شریعت سخن رانده‌اند، در اصل از همان مصالح عقلیه‌ای صحبت کرده‌اند که بر اساس عقل پی به آن خواهیم برد (جوینی، ۱۹۹۷ م، صص ۴۶، ۱۷۳؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳۶؛ رازی، ۱۹۹۷ م، ج ۵، ص ۱۶۰؛ شاطبی، ۱۹۹۷ م، ج ۲، صص ۱۸-۱۹).

همچنین رئیس باید همواره، از ورود افعال رذیله و جاهله جلوگیری کند و از این جهت مانند طبیب است. هم باید درمان کند، یعنی کار رئیس اول که برای اولین بار مدینه جاهله را درمان کرد و تبدیل به فاضله کرد و کار بعدی رئیس پیشگیری است.

رئیس مدینه فاضله، چه رئیس اول و چه رئیس و یا رؤسای تابعه از آن جهت که باید به قوانین کلی که بر اساس عقل مستفاد رئیس اول و یا همان وحی می‌باشد آگاهی داشته باشند و بتوانند آن قوانین کلی را در جامعه پیاده سازند و یا به عبارت دیگر جزئی کنند. به همین جهت است که فارابی، رئیس مدینه فاضله را به پزشک تشبیه می‌کند. پزشک باید برای معالجه ابتدا قانون اعم و کلی را بداند یعنی برای مثال، درمان ضد با ضد و بعد قانون عام را بداند که حرارت با برودت درمان می‌شود و سپس بدانید که تب صفراوی با ماء الشعیر و با یا ماء تمبر هندی درمان می‌شود. زیرا که ماء الشعیر طبع را معتدل می‌کند. همچنین علاوه بر این قوانین اعم، عام و اخص باید حالات افراد را هم بداند و در بیماران زیادی تفحص کرده باشد و همچنین مقدار ماء الشعیر و کیفیت آن و زمان تجویز آن به بیمار را هم بداند (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۵۷-۶۸).

* باید خاطر نشان کرد که تقسیم مقاصد شریعت، یک تقسیم استقرائی است. به عنوان مثال، این تیمیه چنین اذعان دارد که انحصار مقاصد در عدد پنج درست نیست. وی به مقاصد بیشتری اشاره کرده است (ابن تیمیه، ۱۹۹۵ م، ج ۳۲، ص ۲۳۴؛ همچنین نک: فاضل لنکرانی، ۱۴۰۲، ص ۶۷).

مانند پزشک می‌داند. فرد اخلاقی همان‌گونه که پزشک در میان بیماری‌ها و انواع داروها و درمان‌ها تفحص می‌کند، باید در اخلاق نیک و بد تفحص کند (فارابی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۱-۱۰۲). البته آن‌چه که فارابی در کتاب *الملة* گفته است مختص به رئیس مدینه فاضله است و سخن او در *التنبیه علی سبیل السعادة* عام‌تر می‌باشد. به هر روی، شغل رئیس مدینه فاضله از این حیث مانند پزشک است و رئیس نیز مانند طبیب باید قانون کلی را بداند و بعد باید آن را بر امت، جامعه، مدینه و یا فرد تطبیق دهد. باید احوال مدینه و افراد را بداند. به همین علت باید در تمامی اوصاف و افعال تفحص کند و آن‌ها را بشناسد. این قوه برای رئیس همان قوه تعقل است. البته تجربه نیز باعث تقویت تعقل می‌شود و این ممارست باعث افزایش تجربه می‌شود و تجربه نیز در تعقل تاثیر دارد. منظور فارابی این نیست که تجربه ملاک عقل است، بلکه گاه تجربه نیز در تعقل تاثیرگذار است. قابل ذکر است که خود عقل از تجربه نیست و تکویناً عطا می‌شود، با این حال قوه تعقل از تجربه استفاده می‌کند (حشمت‌پور، درسگفتارهای کتاب *الملة*). شاید بتوان ادعا کرد که فارابی در این موضع به قاعده من «فقد حساً فقد علماً» نظر داشته است (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۴۳).

مسأله دیگری که در علم مدنی بحث می‌شود در راستای شغل و مهنت رئیس مدینه فاضله است. فارابی می‌گوید از این جهت که رئیس جامعه فاضله باید به کلیات معرفت داشته باشد تا بتواند افعال را ملکه امت و یا مدینه و یا افراد کند، باید آگاهی کامل به فلسفه نظری داشته باشد. به عبارت روان‌تر، رئیس مدینه فاضله باید فیلسوف باشد (فارابی، ۱۹۹۵ م، صص ۹۵-۹۸). از این سخن فارابی می‌توان دریافت که هدف وی از فلسفه، بحث از سیاست است (فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۴۲۵؛ تورانی، عمرانی و مرتضوی، ۱۳۹۱ ص ۱۰۹). رئیس با تجربه و ممارستی که دارد قوه تعقل را بدست می‌آورد. به عبارات دیگر، وی به مرتبه عقل مستفاد رسیده است و با استفاده از عقل مستفاد می‌تواند به وحی دسترسی پیدا کند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶). بنابراین، وی از راه وحی، به خوبی می‌داند که افعال را باید به حسب امت، مدینه، جمع و یا فرد تطبیق دهد. و همچنین به خوبی می‌داند که فعل را به حسب زمان خاص انجام دهد (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۶۰-۶۱).

وی سپس درباره مهنت رؤسای تابعه صحبت می‌کند. بدین صورت که لزومی ندارد آن‌ها حتماً فیلسوف کامل باشند و یا به عبارت دیگر دارای عقل مستفاد باشند. ولی با این حال باید سنت رئیس اول را به خوبی بداند. به نظر می‌آید که مراد فارابی از رؤسای تابعه در اینجا درباره خلیفه رئیس اول نیست. زیرا

آن‌ها نیز به دلیل اینکه می‌توانند در قانون تغییر ایجاد کنند باید علم به کلیات را بدانند و بالتبع از فلسفه آگاهی داشته باشند. بنابراین، گمان می‌رود که مراد فارابی از رؤسای تابعه در این موضع، رؤسای حاضر در جامعه است که در رده‌های پایین‌تر قرار دارند.

مسئله دیگری علم مدنی که توسط فارابی در بند ۱۹ بیان می‌شود این است که علم مدنی مراتب عالم را بیان کند. باید توجه داشت که این یک مطلب در فلسفه نظری است، ولی از این جهت که فلسفه مدنی نیز جزئی از فلسفه است می‌تواند از آن استفاده کند. در حقیقت، استفاده فلسفه مدنی از این مطلب این است که مراتب نظام اجتماعی فاضله را مانند مراتب عالم کند. در مراتب هستی، سلسله مراتب وجود دارد و بنابراین در نظام اجتماعی نیز این سلسله مراتب باید وجود داشته باشد. ابن سینا نیز در رساله *تدابیر المنازل أو سیاسات الأهلیة* به این مطلب اشاره دارد (ابن سینا، ۱۹۲۹ م، ص ۵).

فارابی در این بند می‌گوید که علم مدنی از پایین‌ترین مرتبه شروع به تفحص می‌کند تا به بالاترین مرتبه عالم هستی برسد. پایین‌ترین مرتبه هستی ماده است که قوه محض می‌باشد و بالاترین مرتبه مبدأ اول است که فعلیت محض است. هر چه پایین‌تر باشیم، جزئیات و کثرات بیشتری را مشاهده می‌کنیم و هر چه به بالاتر نزدیک شویم از قوه به فعل و از کثرت به وحدت خواهیم رسید. همچنین هر موجود بالایی نسبت به موجود پایین‌تر است و هر موجود پایین نسبت به موجود بالایی مرتوس است. ماده، از آن جهت که موجودی مادون خود ندارد، صرفاً خادم و مرتوس است و مبدأ اول که مافوقی ندارد صرفاً رئیس است. مابقی مراتب نسبت به یک جهت رئیس، و نسبت به جهت دیگر مرتوس هستند (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۶۱-۶۳).

فارابی در بند بعدی، دقیقاً عکس سیر پیشین را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، یک مسئله در علم مدنی که بر اساس فلسفه نظری است، چنین می‌باشد که قوس صعود را بیان کند و مسئله دیگر این است که قوس نزول را عنوان کند و تفحص موجودات را از بالا به پایین انجام دهد. عنی از بالا تا پایین مراتب را بررسی می‌کند. هر چه از بالا به سمت پایین رویم، در خواهیم یافت که کثرات بیشتر شده است. خداوند حتی ماهیت هم ندارد که مرکب از وجود و ماهیت باشد. عالم عقول نیز وحدت دارند، ولی چون ممکن

الوجود هستند، مرکب از ماهیت و وجود هستند چون هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است (کل ممکن زوج ترکیبی)*.

هر چه از بالا به پایین می‌رویم، کمال نیز کمتر می‌شود، زیرا به قوه نزدیک‌تر می‌شویم و کمال در فعلیت است. در این سیر نزولی، علم مدنی از فعلیت محض آغاز می‌کند تا اینکه قوه محض، یعنی همان ماده برسد که افعال ریاستی ندارد (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۳). فارابی در بندهای بعدی این مطلب را با نظام اجتماعی تطبیق می‌دهد. هر چه به سمت رئیس مدینه فاضله نزدیک‌تر می‌شویم وحدت بیشتر می‌شود. یا هر چه به طبقه کشاورزان نزدیک می‌شویم، تعداد آنها بیشتر، و ریاست آنها کمتر می‌شود. باید خاطر نشان کرد که از سخن فارابی در بند ۱۹ و ۲۰ می‌توان توحید را نیز نتیجه گرفت. بیان مطلب بدین صورت است که در قوس صعودی از پایین به بالا از سمت کثرت به وحدت می‌رویم و باید به واحد ختم شویم. بنابراین اگر مبدا دو باشد پس کی بود واحد؟

باری، مطلب بعدی که در این بند ذکر شده است چنین می‌باشد که علم مدنی ارتباط و ائتلاف میان موجودات جهان را نیز بررسی می‌کند. و سپس در می‌یابد که همه جهان با وجود کثرتش در حکم کل واحد است (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۳). فارابی این مطلب را نیز در آینده با نظام اجتماعی تطبیق می‌دهد و اذعان دارد که رئیس مدینه نیز باید مدینه را با وجود کثرتش وحدت بخشد.

فارابی سه مسأله بعدی علم مدنی را نیز در راستای مسأله‌ای که ذکر شد، و به صورت بسیار مختصر و اجمالی بیان می‌کند. وی در بند بیست و یکم اذعان دارد که علم مدنی، این مراتب را با قوای نفس انسانی تطبیق می‌دهد. همان‌طور که در محسوسات کثرت وجود دارد و بالتبع حواس انسان نیز با کثرات سر و کار دارند، حال آنکه در این سیر هر چه به معقولات نزدیک‌تر شویم وحدت بیشتری را نیز مشاهده خواهیم کرد و بنابراین، قوه ناطقه انسان نیز با وحدت سر و کار دارد (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۳). به عبارت دیگر، همان‌گونه که مبدأ اول در جهان هستی که عقل محض است، واحد است و مدبر عالم است، نفس ناطقه انسانی نیز از آن جهت که با معقولات سر و کار دارد و خود نیز از جنس معقولات است، دارای وحدت است و این وحدت را می‌توان با قیاس آن با سایر قوای ادراکی انسان فهمید. همچنین نفس ناطقه نیز مدبر انسان است. قوای ادراکی انسان نیز یکی نسبت به دیگری مخدوم و به

* برای تفصیل این قاعده بنگرید به ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۳.

دیگری خادم است. عاقله فقط مخدوم و رئیس است و حواس فقط خادم و مرئوس. (همچنین نک: آخر فصل پنجم از مقاله اول علم النفس شفا). مسأله بعدی فلسفه مدنی نیز تطبیق همین مطلب در بدن انسان نیز است (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۳). در بدن انسان نیز اعضای وجود دارد که نسبت به دیگری مخدوم و نسبت به دیگری خادم هستند و همچنین در بدن نیز اعضای مثل مغز، قلب و یا کبد وجود دارد که نسبت به سایر اعضای دیگر حیاتی تر هستند و حکم رئیس را بازی می کنند. فارابی اذعان دارد که علم مدنی پس از تفحص در میان مراتب عالم، قوای ادراکی انسان و اعضای بدن، این مراتب را با نظام اجتماعی مدینه فاضله تطبیق می دهد. رئیس مدینه فاضله از یک جهت مانند مدبر عالم، و از جهت دیگر، مانند نفس ناطقه و از جهت دیگر مانند مغز و قلب است (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۳).

پس از این تطبیق، مسأله علم مدنی این بار تفحص در خود نظام اجتماعی خواهد بود و دقیقاً همان گونه که در نظام عالم ابتدا از پایین به بالا، و سپس از بالا به پایین تفحص کرد، در این موضع نیز به همین دو شیوه تفحص انجام می دهد. کار رئیس مدینه فاضله فقط ریاست است و کار بعضی فقط خدمت. مراتب متوسطه نیز نسبت به بعضی خادم و نسبت به بعضی مخدوم و مرئوس هستند (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص ۶۳-۶۴). فارابی در ادامه این مطلب در بند بعدی، سخن از تفحص میان مراتب این نظام اجتماعی می آورد. وی اذعان دارد که علم مدنی با تفحص در مراتب در می یابد که مرتبه اول فقط ریاست می کند و مرتبه آخر فقط خدمت (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۴). در بند پیش نیز چنین سخنی را بیان کرد و در آن بند چنین ادعا کرد که پایین ترین مرتبه به دلیل مرتبه اش نمی تواند ریاست کند و بالاترین نیز به حسب مرتبه ای که دارد نمی تواند خدمت کند، یعنی باید ریاست کند. میان سخن فارابی در بند بیست و چهار و بیست و پنج شباهت زیادی دیده می شود ولی نباید این شباهت باعث چنین گمانی شود که فارابی یک سخن را دوبار تکرار کرده است. اگر نیک بنگریم، فارابی این مطلب را در بند بیست و پنجم به حسب واقع می گوید، حال آنکه در بند بیست و چهارم، همین مطلب را به حسب مفهوم بیان کرده است.

پس از آن که علم مدنی تمامی مراتب را از حیث مفوم و مصداق بررسی کرد، به بالاترین مرتبه در نظام اجتماعی می رسد. بالاترین رتبه در نظام اجتماعی مدبر مدینه فاضله است که به او از سمت عقل فعال وحی می شود. بنابراین، او در نظام هستی نیز مرتبه بالایی دارد و جزء موجودات روحانی محسوب

می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱ م، ص ۶۴). چنین فردی همان فیلسوف کامل است که در عین حال نبی نیز محسوب می‌شود و از همین موضع می‌توانیم دریابیم که در نظام فکری فارابی، نبی همان فیلسوف کامل است (فارابی، ۱۹۹۵ م، صص ۸۸-۹۵). همچنین، مدبر مدینه فاضله همان مصداق شعر سعدی شیرازی است که چنین سروده است «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند / بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت» (سعدی، مواعظ، غزل شماره ۱۸). بنابراین، به همین جهت است که فارابی مدبر مدینه فاضله را که در عین حال نبی نیز می‌باشد را از زمره موجودات روحانی می‌شناسد. چنین سیر معنوی از جهانی با اسفار اربعه عرفانی مقایسه کرد (داوری اردکانی، ۱۳۵۴، ۱۹۵).

آخرین مسأله فلسفه مدنی که توسط فارابی در کتاب *الملة* ذکر شده است بررسی و بیان این مطلب است که خداوند -تبارک و تعالی- از آن جهت که مدبر کل عالم می‌باشد، مدبر نظام اجتماعی در جامعه فاضله نیز می‌باشد. از آن جهت که مبدأ اول از طریق نظام فیض (نک: فاخوری، ۱۳۷۳، صص ۴۱۴-۴۱۶)، جهان را خلق کرده و آن را اداره می‌کند، نظام اجتماعی موجود در مدینه فاضله نیز توسط رئیس مدینه فاضله اداره می‌شود. به عبارت دیگر، رئیس جامعه فاضله از طریق وحی الهی به اداره جامعه می‌پردازد. قابل ذکر است که از این سخن فارابی نوعی تتوکراسی دیده می‌شود (Campanini, 2011).^{*} پس خداوند علاوه بر اینکه مدبر عالم است مدبر مدینه نیز می‌باشد. همچنین رئیس اول باید برای اینکه تدابیر خداوند را بشناسد فلسفه نظری بلد باشد. و از آن جهت که فلسفه کامل بلد است و به قوه عقل مستفاد دسترسی دارد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶)، یک فیلسوف کامل است و از آن جهت که به وحی دسترسی دارد نبی است. پس بین دین و ملت فرقی نیست (فارابی، ۱۹۹۵ م، صص ۸۸-۹۵). از آن جهت که فارابی میان مقام تدبیر خداوند -تبارک و تعالی- در جهان هستی و رئیس مدینه فاضله در نظام اجتماعی نوعی مشابهت برقرار کرد، بنابراین در می‌یابیم که مهنت رئیس اول نیز باید مانند خدای -تبارک و تعالی- باشد. در اینجا فارابی سخنش ناظر به تعریف تشبیه به اله است (نک: فارابی، بی‌تا، ص ۷؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸؛ ابن سینا، بی‌تا، ص ۲؛ شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۸). همانطور که خداوند مدبر عالم است، رئیس هم مدبر مدینه فاضله است. همچنین خداوند بین اجزای کثیر عالم نوعی ارتباط و تألیف و بعد وحدت برقرار کرد، به صورتی که این جهان یک کل واحد محسوب

* البته (Campanini 2011) اعتقاد دارد که تتوکراسی فقط در صدر اسلام محقق شد.

شود. رئیس مدینه نیز باید این ارتباط را در مدینه به وجود بیاورد و سپس به جامعه وحدت ببخشد. قابل ذکر است که تنها تفاوت در این است که اجزای عالم به صورت طبیعی کار می‌کنند و اجزای مدینه به صورت ارادی. غرض عالم یکی است و باید غرض مدینه نیز یکی باشد و طبق ادعای فارابی، این غرض واحد باید سعادت قصوی باشد. سعادت قصوی، غایت اصلی رئیس مدینه فاضله است و رئیس باید به گونه‌ای ملکات و اخلاق فضیله را بر مردم ملکه کرده باشد که همه آنها برای این غرض واحد در حرکت باشند، مانند حرکات بدن. همچنین باید خاطر نشان کرد که مراد فارابی از سعادت، هم سعادت در دنیا و هم سعادت در آخرت می‌باشد.

نتیجه

دانستیم که بخش دوم کتاب المله متشکل از دو احصاء است. یکی احصاء سعادت و دیگری احصاء سیاست. همچنین طبق اذعان فارابی، غایت سیاست، سعادت است. آن چه که به عنوان احصاء این دو امر در بخش دوم کتاب المله مطرح شده است، همانیست که فارابی آن را جزء مسائل علم مدنی می‌نامد. بنابراین، با بررسی بخش دوم این رساله که موضوع این جستار بود، مسائل فلسفه مدنی روشن گشت. با بررسی عبارات فارابی، دریافتیم که مسائل علم مدنی از حیث محور سعادت چنین است: احصاء سعادت؛ تفحص در افعال و ملکات ارادیه؛ تقسیم کار و تعاون به عنوان عامل و سبب سعادت؛ تفحص در اخلاق فضیله به عنوان عامل و سبب دیگر سعادت؛ فهم فحوی سعادت مقدمی و حقیقی؛ احصاء افعال فاضله؛ احصاء افعال غیر فاضله؛ احصاء سبب ورود افعال غیر فاضله به مدینه فاضله، راه جلوگیری از ورود آنها و راه خروج آنها در صورت ورود. از سوی دیگر، با احصاء سیاست فارابی نیز به چنین مسائلی بر خواهیم خورد: ماهیت سیاست؛ سیاست رؤسای مدینه فاضله؛ تشبیه رئیس مدینه فاضله با طیب در ذیل بیان سیاست رؤسای مدینه فاضله؛ بیان مهنت رئیس اول مدینه فاضله و رؤسای تابعه؛ بیان مراتب عالم و تطبیق آن با قوای نفس انسانی، با اعضای بدن و با نظام اجتماعی مدینه فاضله؛ بیان مرتبه رئیس اول در هستی؛ غایت رئیس اول و مدینه فاضله. با تأمل در این مسائلی که توسط فارابی در احصاء خود از سعادت و سیاست بدست آمده است، روشن می‌شود که وی این مسائل را به عنوان بنیانی برای آراء مدنی خود برگزیده است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۴۰۲). *از محسوس تا معقول*، (چاپ چهارم)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم. (۱۹۹۵ م). *مجموع الفتاوی*، (محقق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، المدینة النبویة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۲۹ م). *تدابیر المنازل و السياسات الأهلیة*، (حاشیه نویسنده: جعفر نقدی)، بغداد: مجلة الرشد.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *الهیات دانشنامه علائی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. (اهتمام عبدالله نورانی)، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۷. بحرانی، مرتضی. (۱۳۹۳). «بدایت و نهایت دوستی مدنی در فلسفه فارابی»، *مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، ۶(۲)، ۹۱-۱۰۹.
<https://doi.org/10.7508/isih.2014.22.006>
۸. تورانی، اعلی؛ عمرانیان، سیده نرجس؛ و ام‌البنین مرتضوی. (۱۳۹۱). «رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۷(۱۰)، ۱۰۷-۱۲۰.
۹. جوینی، ابوالعالی. (۱۹۹۷ م). *البرهان فی أصول الفقه*. (محقق صلاح بن محمد بن عویضة)، بیروت: دار الکتب العلمیة بیروت.
۱۰. حشمت‌پور، محمد حسین. (۱۳۹۷). *درسگفتارهای کتاب الملّه فارابی*، دی ۱۳۹۶ الی اردیبهشت ۱۳۹۷.
۱۱. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۱). *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: نشر ساقی.
۱۲. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۵۸). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۱۳. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۵۴). *فلسفه مدنی فارابی*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

۱۴. رازی، فخرالدین. (۱۹۹۷ م). *المحصل*، (محقق طه جابر فیاض العلوانی، چاپ سوم)، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۹۹۷ م). *الموافقات*. (محقق مشهور بن حسن آل سلمان)، قاهره: دار ابن عفان.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، (حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۶ ق). *دروس فی علم الأصول*، (ج ۱)، بیروت: دار الكتاب اللبناني.
۱۸. صدرا، علیرضا. (۱۳۸۷). *علم مدنی فارابی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. علیزاده، روح اله؛ ذهبی سیدعباس. (۱۳۹۴). «واکوی مفاهیم «مله» و «فلسفه» در تفکر فارابی». *فلسفه تحلیلی*، ۱۲ (۲۷)، ۷۹-۱۰۲.
۲۰. علی محمدی، علی. (۱۳۸۸). «جایگاه کتاب المله در میان آثار سیاسی فارابی»، *ماه فلسفه*، ۲، ۶۲-۶۵.
۲۱. غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). *المستصفی من علم الأصول*. (مصحح ابراهیم محمد رمضان)، بیروت: شرکت دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۲۲. فاکوری، حنا. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، (مترجم: عبدالمحمد آیتی)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). *احصاء العلوم*، (مترجم: حسین خدیو جم، چاپ چهارم)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. فارابی، ابونصر. (بی تا). *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، (محقق: علی بوملحم)، بیروت: دار ومکتبة الهلال.
۲۵. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م). *تحصیل السعادة*، (محقق علی بوملحم)، بیروت: دار ومکتبة الهلال.

۲۶. فارابی، ابونصر. (۱۳۹۰). «التنبیه علی سبیل السعادة»، *فارابی و راه سعادت*، به کوشش قاسم پورحسن، مقدمه و ترجمه نواب مقربی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م) *السیاسة المدنیة*، (محقق علی بوملحم)، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۸. فارابی، ابونصر. (۱۳۵۸). *سیاست مدنیته*، (مترجم سیدجعفر سجادی)، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۹. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۱ م). *کتاب الملة و نصوص أخرى*، (محقق: محسن مهدی)، بیروت: دارالمشرق.
۳۰. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۹). «کتاب الملة». *علوم سیاسی*، (محقق: محسن مهدی)، ۳ (۱۲)، ۳۰۷-۲۹۱.
۳۱. فارابی، ابونصر. (بی‌تا). *فصول منتزعه*، برگرفته شده از <https://alefbalib.com/index.aspx?pid=256&PdfID=311845>
۳۲. فارابی، ابونصر. (۱۳۹۸). *فلسفه دین و الهیات سیاسی (برگردان فارسی کتاب الملة)*، (مترجم: ابوالفضل شکوری)، تهران: عقل سرخ.
۳۳. فارابی، ابونصر. (بی‌تا). *المنطقیات*، (محقق محمدتقی دانش‌پژوه)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۴. فارابی، ابونصر. (بی‌تا). *موسیقی کبیر*، (محقق: غطاس عبدالملک خشبه)، قاهره: دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمدجواد. (۱۴۰۲). *نگاهی به مقاصد الشریعة*، (مقرر: مهدی اعلائی)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۳۶. قائمی نیک، محمدرضا؛ پارسانیا، حمید. (۱۳۹۷). «تکوین علم مدنی فارابی از منظر روش‌شناسی بنیادین»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۸ (۱)، ۹-۳۶.
- <https://doi.org/10.22059/jstmt.2019.70420>
۳۷. مهاجرنیا، محسن (۱۳۷۸). «آشنایی با میراث کتاب الملة»، (ترجمه کتاب الملة)، علوم سیاسی، ۲ (۶)، ۲۹۳-۳۱۶.

- Belo, C. (2021). "Alfarabi's Political Theology in The Virtuous City". ۳۸
Islamic Political Theology, Massimo Campanini & Marco Di Donato
(eds), London: The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
- Campanini, Massimo (2011), "Alfarabi and the Foundation of Political ۳۹
Theology in Islam," in *Islam, the State, and Political Authority: Medieval
Issues and Modern Concerns*, Asma Afsaruddin (ed.). New York:
Palgrave MacMillan, pp. 35-52.
- M'ASUMĪ, M. S. H., & Mā'sūmī, S. H. (1969). "Al-Fārābī's Book of ۴۰
Religion and Related Arabic Texts". edited with Introduction and Notes,
Islamic Studies, 8(1), 94-96.
- Sya'bani, M. A. Y., & Rajiani, I. (2019). "Philosophical Thought of Al- ۴۱
Farabi as Models of Establishing Civil Society in the Era of Technology
Disruption". *International Journal of Recent Technology and
Engineering (IJRTE)* 8(2), 5446-5450,
<https://doi.org/10.35940/ijrte.b3773.078219>
- Teshaev, N. N. (2023). "Teachings of Abu Nasr Farabi on the Virtuous ۴۲
Civil Society in the Book "The City of Virtuous People (Fozil odamlar
shahri)". *Eurasian Journal of Humanities and Social Sciences*, 16, 73-76
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality (An Essay in Cosmology)*, ۴۳
New York: The Free Press, A Division of MacMillan Publishing Co.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



An Analysis of Suhrawardi's View on the Issue of the Primacy of Existence or Essence

Somaeh Monfared ^{*1}, Saeed Sheikmoradi ², Mehdi Malekshahi Sefat ³

¹- Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran

²-Master's student of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran

³-PhD student of Islamic philosophy and theology, Ilam University, Ilam, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<p><i>According to the prevalent view, Suhrawardi is believed to advocate for the primacy of essence. Although this issue is not addressed in his works under the explicit title of the debate on the primacy or contingency of existence and essence in the same way it was later discussed by Mulla Sadra and his successors, Suhrawardi's thought still reflects concepts related to this debate, which can be traced in his significant works. This paper attempts to reassess Suhrawardi's views based on his prior awareness of the contingency of existence in the thoughts of earlier philosophers, as well as the necessary subsequent implications of defending the primacy of essence in shaping the belief in the contingency of existence and its consequences. The aim is to evaluate Suhrawardi's views and clarify the true meaning of this inclination, considering the definitions found in his writings and the words of notable figures like Mulla Sadra. In conclusion, the article explores the real roots of his dispute with the proponents of the primacy of existence, emphasizing the differences in the intellectual and terminological frameworks of Illuminationist philosophy and Peripatetic philosophy. Additionally, it highlights the lack of attention to the distinction between the "verbal meaning" and "nominal meaning" of existence as a key to resolving the issue.</i></p> <p>Keywords: Contingency of Existence; Light; Nominal Meaning; Primacy of Essence; Primacy of Existence; Verbal Meaning</p>
Received: 14/08/2024	
Accepted: 02/10/2024	

***Corresponding Author: Somaeh Monfared**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran

Iran E-mail: so.monfared@ilam.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



واکاوی دیدگاه سهروردی در باب مسئله اصالت وجود یا ماهیت

سمیه منفرد*^۱، سعید شیخمرادی^۲، مهدی ملکشاهی صفت^۳

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بنا بر نظر مشهور سهروردی معتقد به اصالت ماهیت بوده و این امر هر چند نه با عنوان نزاع اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت به همان شکلی که در زمان ملاصدرا و متأخرین از ایشان مطرح بوده است لکن با مفاهیمی که روح همین نزاع بر آن حاکم بوده، نزد ایشان مطرح بوده است که در آثار برجسته‌ی این فیلسوف قابل رهگیری است. در این مقاله سعی شده است با خوانشی دوباره بر مبنای آگاهی پیشینی سهروردی از مسئله اعتباریت وجود در آراء فلاسفه پیش از خود و نیز لوازم پسینی ضروری دفاع از اعتقاد به اصالت ماهیت در شکل گیری اعتقاد به اعتباریت وجود و پیامدهای آن، به ارزیابی آراء ایشان پرداخته و حقیقت معنای این گرایش با توجه به تعاریف موجود در کلمات او و همچنین کلمات بزرگانی چون ملاصدرا تبیین شود. در پایان ریشه‌های حقیقی قابل بیان نزاع او با قائلان به اصالت وجود واکاوی و تفاوت در نظام فکری و اصطلاحی فلسفه اشراق با فلسفه مشاء و همچنین عدم التفات و توجه به تفاوت معنای مصدری و معنای اسمی وجود به عنوان کلید حل مشکل بیان می‌گردد.
دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۴	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱	
	کلیدواژه: اصالت ماهیت؛ اعتباریت وجود؛ اصالت وجود؛ معنای مصدری؛ معنای اسمی، نور

۱- مقدمه

یکی از مهمترین موضوعات مطرح در فلسفه اسلامی موضوع اصالت وجود و ماهیت است و به جرأت می‌توان گفت کمتر موضوعی را می‌توان یافت که به این اندازه مورد واکاوی و نقد قرار گرفته و فارغ از جذابیت نزاع بین طرفداران این دو نظرگاه، تا این کرانه اعتقاد به هر کدام در تحول کلیت یک دست‌گاه فلسفی موثر بوده باشد. آنچه به عنوان مبنای پژوهش برای بسیاری از جستارهای فلسفی پژوهشگران در این حوزه قرار می‌گیرد معمولاً موضوعی مستحدث و از نتایج تقابل و تعاملات اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان عصر صفوی به بعد تلقی می‌شود و در نهایت تأثیر اندیشه‌های پیش از این دوره به عنوان امری ثانوی و در سطح تز برای آنتی‌تزه‌های آتی طرح شده از سوی فیلسوفانی چون ملاصدرا قلمداد می‌شود و البته این امر مصداق کامل تمایز نادرست بین عنوان و معنوی و در واقع عدم تسری روح این نزاع فرعی پیشینی به کالبد نزاع اصلی در نظامات فلسفی متأخر است، که اگر آگاهانه انجام شود خالی از نقیصه‌ی اخلاقی نیست و پر واضح است که طرح مفصل و تیز یک مسئله در یک برهه با عنوان مشخص نمی‌تواند نافی طرح همان مسئله در شکلی فرعی و اجمالی قبل از آن برهه باشد به ویژه با در نظر گرفتن اشتراک تام مفهومی آن مسئله در گذشته و حال.

لذا موضوع نزاع اصالت در مورد وجود و ماهیت گرچه به شکل امروزی آن به یک دوره خاص بر می‌گردد اما به شکل مفهومی و معنوی آن امری مسبوق به سابقه‌ای بیشتر است و این امر در مورد تحلیل اعتبار گرایش سهروردی به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت می‌تواند نقش یک دلیل فرا تحلیلی را بر پایه‌ی آگاهی تاریخی از جوانب مسئله بازی کند و تا حدی بیانگر اعتبار و یا عدم اعتبار نظر منتقدان و مفسران در تأویل رأی او در قالب معنای اصالت وجود باشد.

نکته‌ی دیگر این است که اعتقاد به هر کدام از این دو نظرگاه می‌تواند تحولات مبنایی گریزناپذیری را در اندیشه‌های بعدی معتقدان به آنها ایجاد کند که ملازم ردّ بسیاری از نظرات باورمندان به نظرگاه مخالف است که در این فقره با عنایت به مبنایی بودن موضوع مورد مناقشه، این تقابل آشکارتر و نقش آن در ردّ و اثبات مبنایی و مقدمات بعدی اساسی‌تر است و این امر هم به نوبه خود می‌تواند در ریشه‌یابی گرایش مذکور بسیار راهگشا باشد.

پس از طرح زمینه تاریخی موضوع از طرفی و بررسی جایگاه وجود و ماهیت در دستگاه فلسفی سهروردی و با توجه به اشکالات و نقدهای متعدّد و مکرّر بزرگان بر پیش فرض‌ها و مقدمات سهروردی در استدلال‌های نقادانه، بررسی معنای وجود در قاموس اندیشه‌ی سهروردی و مخالفانش می‌تواند در سنجش درستی آراء بزرگانی چون ملاصدرا درباره نظرگاه واقعی سهروردی در باب اصالت وجود گره گشا باشد و اختصاصاً روشنگر این مسئله باشد که آیا نوع تلقی او از وجود می‌تواند ریشه‌ی شکل اعتقادش به اعتباریت وجود و سبب اختلافش با متأخرین او باشد یا اینکه از اساس نظام اصطلاحی سهروردی شکلی دیگر داشته و باید برای حل این مسئله به رمز‌گشایی اصطلاحی فلسفه اشراق گروید؟

نشانه‌های آگاهی پیشینی سهروردی از جوانب مسئله وجود و ماهیت

قبل از ورود به بحث، درباره اثبات آگاهی سهروردی از مسئله‌ی "اعتباریت وجود" بنا بر نشانه‌های صریح درون و بیرون متنی در آثار او و در صبغه‌ی فکری متقدمان بر او، به ذکر یکی از نمونه‌های بارز و مشهور او در طرح دعوی در این زمینه می‌پردازیم.

سهروردی بیشتر موضوعات حول محور وجود و ماهیت را ضمن موضوعات منطقی طرح نموده است، مثلاً موضوع "اعتبارات عقلیه" در حکمه الاشراق و در بخش منطقی آن طرح شده است که مفصل‌ترین بحث و فحوص او در مورد وجود و ماهیت است. هر چند منطقی‌تر می‌بود که سهروردی این موضوع را از نقطه نظر اثباتی مسئله در منطق و از بُعد ثبوتی در فلسفه‌اش می‌آورد. همین امر می‌تواند شاهده‌ی بر این اندیشه باشد که نظام فلسفی اشراقی نظامی مبتنی بر اصطلاحاتی جدید بوده و ایشان در تبیین نظام فلسفی خود از اصطلاحات مخصوص به خود استفاده نموده است. در سطور آتی نیز شواهدی بر این مطلب ارائه خواهد شد. اما در هر صورت، او در این بخش از بُعد اثباتی و ثبوتی، قول "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را نفی کرده و بر آن استدلال نموده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴-۶۸) در اینجا بیشتر بر مُلزمات نادرست پذیرش قول "عروض خارجی وجود بر ماهیت"، به عنوان مثال "تسلسل در نسبت‌ها" تأکید شده است (همان، ص ۶۵).

سهروردی در برخی مصنفاتش پس از بیان سخنان فارابی و ابن سینا درباره‌ی گزاره مذکور، این دیدگاه را به چالش می‌کشد و بنا بر برداشت خود از عبارات آنها دالّ بر متصف بودن ماهیت به وجود، این امر را شدیداً منکوب و باطل اعلام می‌کند و با دلایل مختلف ضمن ردّ آن به گونه‌ای بر "اعتباریت وجود"

طرح دعوی می‌نماید، مثلاً ابن سینا در شفا آورده است که: و انما يعرض عليها وجودٌ من خارج (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۴۹۷) سهرودی ناظر به این مطلب می‌گوید که اگر آن چنان که ابن سینا گفته وجود در خارج موجود باشد و ماهیت به آن متصف باشد با چند وضعیت مواجه می‌شویم که هر کدام با منع عقلی مواجه است؛ اگر وجود موجود باشد و ماهیت نباشد و ماهیت بعد از آن باشد لازم است که صفت مستقل از موصوف فرض شود و این عقلاً محال است، و یا ماهیت موجود باشد پیش از موجودیت وجود که اینجا ماهیت ذاتاً و استقلالاً موجود است و در وجودش محتاج عروض وجود بر آن نخواهد بود، و یا اینکه ماهیت و وجود فقط همراهی در موجودیت داشته باشند که ماهیت "با" و نه "به" وجود، موجود باشد که اینجا هم موجودیت ماهیت در خارج بی نیاز از عروض وجود بر آن است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳).

همانطور که ملاحظه گردید در اینجا سهروردی به صراحت هر چه تمام با نقد نظر ابن سینا_ البته با نوع برداشت خاص خود از این نظر_ قول به اصالت وجود را ممنوع اعلام کرده است هرچند از این بیان نمی‌توان قول به اصالت ماهیت را برداشت نمود. اما برآستی آیا جناب سهروردی نخستین کسی است که در مورد مسئله مذکور این چنین قضاوت کرده است یا خیر؟ با کمی بررسی در آثار و کتب پیشینیان و اخلاف سهروردی متوجه می‌شویم که پیش از او هم کسانی بوده‌اند که وجود را به آن معنا که بوعلی اصیل می‌داند پذیرا نبوده‌اند، کسانی چون ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان سالاری، غیاث الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم معروف به ختیم نیشابوری و زین الدین عمر ابن سهلان ساوجی معروف به ابن سهلان ساوجی و این نه یک امر پوشیده و غامض که حتی خود سهروردی هم با ذکر مطالبی در آثار خود به نوعی به این امر اذعان نموده است، لذا نه تنها این مسئله در زمان وی امری بدیع و بی سابقه نبوده است بلکه تا حدی می‌توان بلوغ آن را در اندیشه‌ی سهروردی مرهون تأثر او از زمینه‌های قبل از خودش دانست.

اگر به درستی به سابقه‌ی این امر بپردازیم متوجه خواهیم شد که ابن سینا در واقع بیانات معلم ثانی در "تمایز وجود و ماهیت" و سپس "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را مستدل کرده است و فارابی پیش از او این دو مسئله را مطرح نمود که البته پس از ابن سینا، بزرگترین شاگرد او به مخالفت با این نظر استاد می‌پردازد و به نحوی به خلاف نظر استاد خود رأی می‌دهد و این آغاز راهی است که چندی بعد ختیم

نیشابوری آن را می‌پیماید تا جایی که به عنوان مثال در رساله "فی الوجود" بر "اعتباریت وجود" به صورت کاملاً ویژه استدلال نموده است و همچنین ابن سهلان ساوجی این قول را پذیرفته و سعی در دفاع مستدل از این قول داشته است که اوج این تلاش در کتاب "البصائر النصریه" مشهود است.

اکنون ذکر نمونه‌هایی از استدلال ابن فیلسوفان که در برخی موارد به شکلی آشکار بر نحوه‌ی استدلال سهروردی موثر بوده است می‌تواند روشنگر ادعای ما باشد، تا جایی که شاید در این فقره اصطلاح "اقتباس عامدانه" از اصطلاح "شباهت غیرعامدانه" در مورد برخی اظهارات سهروردی مناسب‌تر باشد و اما در مورد بهمنیار قبل از ارائه شاهد باید گفت که او با اینکه شیفته‌ی استاد خود بود اما سبک و اسلوب فکری ویژه‌ی خود را داشت و شاید این دو جنبه‌ی شیفتگی و استقلال فکری باعث شد تا گرچه در مقدمه کتاب التّحصیل قرار او بر بیان نظرات استادش بوده است اما ما می‌بینیم که گاه نظرات خاص و متفاوت خودش را ابراز می‌دارد و بنا بر قول استاد مرتضی مطهری در مقدمه‌اش بر کتاب التّحصیل به موارد تمایز افکارش با ابن سینا تصریح نکرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸). بهمنیار با آنکه کاملاً به تفاوت ذهنی وجود و ماهیت و بر متحد بودن آنها در خارج معتقد است، در نهایت از اعتباریت وجود سخن رانده است، به عنوان مثال آنجا که می‌گوید: «وجود مفهوم عام است که به صورت تشکیک، محمول حقایق زیادی است و این چنین خاستگاه آن ذهنی است و متحقق شدن آن وابسته به متحقق شدن افرادش در خارج است، محمول واقع شدن وجود برای حقیقت‌های متنوع مثل محمول واقع شدنش به شکل امری لازم است و نه امری قوام بخش؛ مثل محمول واقع شدن عرض که مفهومی است عام، بر نه مقوله یا محمول واقع شدن شیء برای حقیقت‌هایی که در خارج هستند» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱-۲۸۳).

و اما در مورد خیام باید گفت که بنای او در پذیرش قول اعتباریت وجود در اصل بر پایه‌ی مقابله با اندیشه‌ای بود که عده‌ای در زمان او بدان معتقد بودند و آن این بود که: «وجود منضم به ماهیت، علت تحقق خارجی ماهیت است که از آن زیادت وجود بر ماهیت در خارج و یک نوع ترکیب انضمامی نتیجه می‌شود» خیام این نظر را مردود دانست و بر ردّ آن استدلال نمود و البته صادقانه باید اذعان کرد که استدلال او بر اعتباریت وجود بیشتر مبتنی بر ردّ مفروض گرفتن وجود به عنوان حقیقتی که به ماهیت انضمام می‌یابد تا بدان وجود ببخشد که از نظر او پذیرش این امر به معنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت تلقی شده است و نه اینکه مصداق حقیقی وجود و ماهیتی که ما در ذهن تحلیلش نمودیم

در خارج کدام است. بنا بر این تلقی، خیّام اظهار می‌کند که: «وجود اگر مفهومی در تقابل با عدم و یک حقیقت بیرونی باشد که زیادت بر ذات ماهیت داشته باشد و نیز تحقق بخش ماهیت باشد، در این حالت وجود باری تعالی هم زیادت بر ذاتش خواهد داشت و از این حاصل می‌آید که ذات باری وحدت نداشته و کثرت داشته باشد که این محال است» (خیّام، ۱۳۷۷، ص ۳۷۱) در اینجا توقّف تحقق جوهر بر وجود و توقف وجود بر موضوعش یعنی جوهر است و این مطلب هر چند نتیجه‌اش اثبات اعتباریت وجود است اما یک تفاوتی با معنای این موضوع در دوران ملاصدرا و پس از آن دارد و آن این است که برخلاف تلقی صدرایی که می‌گوید از میان وجود و ماهیت تفکیک شده‌ی ذهنی یکی در ظرف خارج متحقق است و اصیل، خیّام با قطعی دانستن تحقق ماهیت به این پرسش که آیا وجود هم تحقق خارجی دارد؟ جواب منفی می‌دهد و علت تحقق وجود را به علت انضمام آن به ماهیت دانسته و ماهیت را علت تحقق وجود قلمداد کرده است و چون تحقق ماهیت اصل گرفته شده است لکن اصالت وجود و ماهیت در هر منظری به اعتباری بودن وجود یعنی همان نظر خیّام منتج می‌گردد.

با عنایت به مطالب بالا به نظر می‌رسد برخلاف نظر مشهور، سهروردی اولین فیلسوف معتقد به اعتباریت وجود نیست که به این مسئله پرداخته است به ویژه با صراحت بیان خود او در اعتراف به اینکه پیش از او ابن سهلان ساوجی در بصائر النصریه این موضوع را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰) و اینچنین او این کتاب را یا نزد کسی به واسطه آموخته و یا آنچنان که شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری گفته است اگر از کسی نیاموخته باشد لاقلاً به تمامی مطالعه کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۷۲۷).

ذکر این مطلب ضروری است که شوربختانه در حال حاضر فقط قسمت منطق بصائر موجود است و قسمت فلسفه‌ی آن موجود نمی‌باشد و آن چیزی که از آن نقل می‌شود به واسطه کتب دیگر از جمله کتاب‌های خود سهروردی است و لذا از سخنان خود سهروردی به عنوان مثال در المقاومات متوجه می‌شویم که ساوجی اولاً با بهمنیار در "اعتباریت وجود" موافق بوده اما شیوه‌ی مختص به خود را در اثبات این قول داشته که بر پایه نقد شیوه‌ی بهمنیار بوده است؛ با این توضیح که بهمنیار علت اینکه وجود را عین "بودن اشیا" دانست و نه سبب تحقق اشیا، تسلسل اعلام می‌کند ولی ساوجی پایه استدلال "تسلسل نتیجه‌ی پذیرش موجودیت وجود است" را سست می‌داند و در مقابل بیان می‌کند که

قضیه‌ی "وجود موجود است" از بنیان مردود است به این شرح که وجود مثل سفیدی عرض است و بی‌معناست که صفتی شبیه خودش را عارض او بدانیم و قضیه "وجود موجود است" مثل این است که بگوییم "سفیدی سفید است" که پر واضح است که این مطلب باطل و کذب است لذا باید گفته شود "وجود موجود نیست" تا با چنان محذوری مواجه نشویم و اینگونه نمی‌توان جواب مثبتی به سوال "آیا وجود موجود است" داد و این یعنی عدم اثبات اعتباریت وجود، او در ادامه واژه محصل را جایگزین موجود می‌کند که صادقانه باید پذیرفت تفاوتی با استدلال و بیان بهمنیار ندارد از همین رو سهروردی هر دو را صحیح قلمداد کرده و معنای موجود و محصل را مساوق هم دانسته است: "پس با آوردن لفظ حصول دلیل به دلیل دیگر تبدیل نمی‌گردد و عجیب این است که خود او این دلیل را در جای دیگر مورد استهزاء قرار می‌دهد، پس عجبیم از او هنگامی که لفظ وجود را به حصول تبدیل می‌کند که این لفظ عین همان است" (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵).

سهروردی هم با دلایل نه گانه "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را نقد و رد کرده و ماهیات را متحقق به تحقق عینی دانسته و به این شکل بر اعتباریت وجود صحه گذاشته است. عبارات او شباهت‌هایی لفظی با عبارات فیلسوفان قبل از خود و به ویژه بیان بهمنیار در التّحصیل دارد اما لزوماً به معنای قبول نظر آنها در تبیین جهان بینی خود نیست به عبارات ذیل توجه شود:

(۱) "وجود چیزی نیست که اشیاء به وسیله‌ی آن در خارج ثبوت و تحقق پیدا کنند و اگر ثبوت اشیاء در خارج به واسطه‌ی وجود در خارج بود به تسلسل الی غیر النّهاییه منجر می‌شد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱)".

(۲) «اگر تحقق وجود به شکل صفتی زائد بر ماهیت در خارج بود، نسبتی میان وجود و ماهیت محقق می‌گردید و به دلیل تحقق این نسبت در خارج، باز خودش هم وجود و ماهیت دیگری داشت که باز به اجبار مابین وجود نسبت و ماهیتش، وجود یک نسبت متحقق خارجی لازم می‌آید که این به تسلسل نسبت‌ها می‌انجامد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵).

در عبارت اول بهمنیار تحقق خارجی وجود یا عینیت خارجی وجود را نفی می‌کند و در دوّمی سهروردی تعبیری مشابه و البته عمیق‌تر را می‌آورد که معنایش همان ملازم بودن تحقق خارجی وجود (زائد بر ماهیت) با تسلسل نسبت‌ها است. باید گفت که پس از آنکه بهمنیار دیدگاه استادش یعنی "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را ردّ کرد و ماهیت اشیاء را صادر از علل دانست و در پایان به "اعتباریت وجود"

حکم کرد، خیام و ساوجی با استدلال‌های مختص به خود این دیدگاه را پذیرفتند و نظرات و اندیشه‌های آنان در قبول و ابراز نظر سهروردی در این مسئله به میزان قابل اعتنایی مؤثر بوده است. سهروردی نیز مثل بهمنیار به تمایز ذهنی وجود و ماهیت باورمند است و تمایز خارجی آنها را مردود می‌داند لکن تفاوت او با شاگرد ابن سینا را می‌توان در حقیقت آن چه در خارج مؤثر است دانست. از عبارت بهمنیار اینگونه فهم می‌شود که آنچه منشاء اثر و محقق در خارج است وجود نیست بلکه ماهیت است. ولی در عبارت سهروردی فقط عدم منشاء اثر بودن وجود فهم می‌شود. لکن این امر به هیچ وجه به این معنا نیست که جناب سهروردی قائل به منشاء اثر بودن ماهیت باشد. بلکه با اندک دقتی در فلسفه و جهان بینی شیخ اشراق خواهیم یافت که در فرهنگ اصطلاحی فلسفه اشراق حقیقت مؤثر در عالم خارج نه وجود است و نه ماهیت بلکه آن حقیقت نورالانوار است (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲) و شاید به همین جهت است که بحث از وجود و ماهیت را در بخش منطق حکمت اشراق مطرح نموده است.

چه بسا با تدقیق در عبارات سهروردی بتوان به این نتیجه رسید که جناب سهروردی نه تنها مانند حکمای مذکور قائل به اصالت ماهیت نبوده بلکه بعد از رمز گشایی و تفسیر مفاهیم فلسفه وی خواهیم یافت که چه میزان در حکمت اشراق گرایش به معنای اصالت وجود به همان معنای موجود در حکمت مشاء و حکمت متعالیه و حکمت مشرقیین وجود داشته است.

جایگاه وجود و ماهیت در دستگاه فلسفی سهروردی

در بخش دوم از بررسی اعتبار گرایش سهروردی به اصالت یا اعتباریت وجود به سراغ مهمترین علت گرایش خود یعنی دستگاه فلسفی او می‌رویم تا با واکاوی آراء وی، نقطه نظر حقیقی او درباره اعتقاد به مسئله‌ی وجود و ماهیت، بیش از پیش روشن گردد. تحقیق در آثار سهروردی آشکار می‌کند که او در مورد اعتباری بودن وجود به نحو مطلق، ظاهراً نظرات یکسانی را ابراز نکرده است و ما به چند نگاه متفاوت از او در این زمینه می‌رسیم؛ وی در کتاب المقاوامات آورده است که: "و اما انه نفس الوجود فلایتأتی تصحیحه لانه اعتباری" (سهروردی، ص ۱۸۷) اینجا سهروردی به این دلیل که وجود اعتباری است با این نظر که واجب همان نفس وجود است مخالفت می‌کند و این قول را صحیح نمی‌داند و به صراحت وجود تمام موجودات اعم از واجب و ممکن را اعتباری می‌داند.

در عین حال در جای دیگر از آثارش حقیقت و اصالت و منشاء واقعی اثر در جهان هستی را نور الانوار دانسته و همو را ذات حق تعالی معرفی می‌نماید و همین مسئله شاهد مناسبی بر این مطلب است که آنچه در فلسفه مشاء در بحث اصالت وجود و ماهیت مطرح می‌شود در حکمت اشراق در تناظر میان نور و ظلمت مطرح است. (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۴) و همین امر می‌تواند شاهدی بر این مطلب باشد که ظاهراً غرض جناب سهروردی از انکار اصالت وجود همانا انکار اصالت مفهوم وجود و منشاء اثر بودن آن در عالم خارج است و این امر هیچ ملازمه‌ای با منشاء اثر بودن ماهیت (بما هو ماهیت) در عالم خارج در فلسفه او ندارد. مؤید این مطلب بیان احوالات نور و ظلمت در اندیشه اوست. ایشان بعد از تعریف ظلمت و نور و دادن اصالت و منشأ اثر به نور اموری را از مصادیق ظلمت می‌داند که عیناً همان امور در حکمت مشاء اقسام و افراد ماهیت شمرده می‌شوند (همان) خاصه این که سهروردی بسیار متأثر از مشرقین (و فحلویون بوده است) که ایشان به صراحت قائل به اصالت وجود بوده‌اند. علاوه بر آن در آراء سهروردی عباراتی وجود دارد که نمی‌توان به راحتی پذیرفت ایشان قائل به اصالت الماهیه بوده باشد.

و اما نظرگاه دیگر سهروردی در این باب:

"پس اگر در وجود، واجبی باشد، بنابراین ماهیتی و رای وجود ندارد که ذهن آن را به دو امر (ماهیت و وجود) تحلیل کند. پس آن وجود محض و بحتی است که هیچ چیزی از عموم و خصوص، اصالت آن را مشوب نمی‌سازد و ماسوای آن لمعه‌ای از آن است یا لمعه‌ای از لمعه‌ای (دیگر) که از آن جز با کمالش متمایز نمی‌شود؛ و بنابراین آن (واجب) تماماً وجود است و تمام وجود است" (همان، ص ۳۵).

این عبارات می‌تواند مؤید حدس مذکور - اختلاف فضای اصطلاحی فلسفه اشراق و حکمت مشاء- باشد. در اینجا سهروردی به اصالت وجود معترف گشته است و با آوردن عبارت "لانه کله الوجود و کل الوجود" واجب را تماماً وجود و تمام وجود می‌خواند و این بدین معناست که سهروردی به نیازمندی انتزاع مفهوم وجود به منشأ خارجی و عدم انتزاع آن از ماهیات باور دارد زیرا در غیر این صورت یعنی اگر وجود از اعتبارات مطلق باشد امری ذهنی و متکی به اعتبار ذهن است و اینکه ریشه‌ی انتزاع نمی‌تواند ماهیات باشد زیرا اگر از یک ماهیت خاص باشد از ماهیات دیگر قابل انتزاع نخواهد بود و اگر از یک امر مشترک در ماهیات باشد با توجه به اینکه اجناس عالی ذاتا با هم تمایز دارند، امری محال

است چرا که در این صورت ما باید جنسی را بالاتر از جواهر و اعراض نه گانه را که خود اجناس عالی هستند، در نظر بگیریم که این غیر ممکن است.

اما آنچه همچنان مورد اشکال قرار می‌گیرد، تصریحات وی در باب اعتباری بودن وجود در سایر موجودات است و با وجود اینکه ظاهراً به اصالت وجود واجب اعتراف دارد اما همچنان از نظرگاه ویژه خود به این اصالت نگاه می‌کند و نه آن تلقی که طرفداران اصالت وجود بدان معتقدند، هرچند برخی تعبیرات او ظاهراً جز با اصالت وجود قابل فهم نیست و این باعث شده که برخی او را اصالت وجودی بنامند و یا آراء او را متناقض بدانند. اما می‌توان واقعیت مسئله را توجیهاتی چون اعتباری بودن مفهوم عام وجود از نظر او و عینیت خارجی وجود با واجب و عقول دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۱۱).

ممکن است در مقام اشکال بار دیگر گفته شود: اولاً نظر سهروردی راجع به اصالت ماهیت و تحقق خارجی ماهیت به صراحت بیان شده و نیازمند توجیه نیست مثلاً در این بیان: "ثم اذا بین ان الوجود من الامور الاعتباریه فلا يتقدم العله علی المعلول إلا بما هیتهما" (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۱) همانطور که می‌بینیم اینجا با طرح علیت و معلولیت به وضوح منظورش را که ناظر بر امر خارجی است ابراز کرده است و جای شکی در اصالت ماهوی بودن او نیست و حالا اینکه با توجه به مطالب ظاهراً متناقض او که در بالا ذکر شد او چگونه وجود را امری ذهنی می‌داند باید گفت که جایی که وجود واجب و نفوس و عقول و در کل مجردات را وجودات محض و اثبات صرفه می‌خواند منظورش "موجودی است که خودش را ادراک کرده" و "حی" و "ظاهر" است یعنی "موجود عند نفسه" ای که وجودش از جنس نور است که ماهوی است نه آن وجودی که اصالت وجودی‌ها بدان معتقدند که البته او این قول آنان را آشکارا مردود دانسته است.

پس اگر سهروردی می‌گوید "واجب الوجود نفس وجود است" یا "مجردات وجود صرف اند"، او اینجا "وجود" را به معنای "فهم ذات خودش را" و "حیات" که در دستگاه فلسفی او از اوصاف ماهیات جوهری نوری است، می‌داند: "والوجود الصرف یورد فی کتبنا بمعنی الموجود عند نفسه ای المدرك لذاته" (همان، ص ۱۹۰)

و اگر می‌بینیم جایی درباره اصالت وجود واجب سخنی گفته در مقام پاسخ به مشایبان بوده و خود با تردید در این باب سخن گفته است؛ همانگونه که در کتب مربوط به براهین بر وحدت واجب الوجود به

تفصیل آمده و اثبات گردیده و روشن شده که صحیح نیست وجود برای واجب الوجود اعتباری باشد (همان، ص ۳۹۳ ————— ۳۹۵).

از نظر شیخ اشراق، نور امری ماهوی است؛ یعنی پایه نظام نوری که او بدان معتقد است بر بنیان اصالت ماهیت است و نمی‌توان اصالت ماهیت و نظام مبتنی بر نور او را از هم تفکیک کرد با این نیت که بین نظام نوری او و اصالت وجود با تمایز لفظی و وحدت محتوا ارتباطی برقرار کرد زیرا او دقیقاً بنا بر اعتباریت وجود است که به تقسیم انوار به جوهری و عرضی می‌پردازد که این با نگاه ماهوی او کاملاً سازگار است و اصطلاحاتی چون تقدم بالجواهر، ماهیت نوریه، نور جوهری، نور عرضی و تشکیک جواهر نوریه و... همه و همه بیانگر این مطلب است که نور در نظام اندیشه‌ی او ماهوی است و با هیچ تفسیر و تأویلی نمی‌توان تلقی وجودی از آن داشت.

وی برای نور الانوار هم هویت ماهوی قائل است و تفاوت آن را با نور اقرب در ماهیت نوری می‌داند: "زمانی که نور مجرد ماهیتاً نیازمند بود پس نیاز او به جسم تاریک مرده نیست... پس نور مجرد در تحققش نیازمند نور قائم است" (همان، ص ۱۲۱)

در این عبارت ما شاهد هستیم که با اصطلاح "فی ماهیته" به ماهوی بودن حقیقت انوار اشاره می‌کند و "نور قائم" هم ماهیت نوریه است، زمانی که وجود اعتباری عقلی باشد پس هویت شیء از علت فیاض اوست (یعنی ماهیت شخصیه) (همان، ص ۱۸۶)

پس همانطور که او در المقامات مرادش از اثبات محضه و وجودات صرفه را ماهیات جوهریه نوریه می‌داند و نه وجودی که بارها بر اعتباریت آن استدلال کرده است، لذا انوار از نظر او ماهوی هستند و نور الانوار دارای ماهیتی است که دانش ناشناخته است و خودش بیان می‌کند که اصالت وجود برای واجب زمانی قابل طرح است که اعتباریت وجود اثبات نشود (همان، ص ۳۹۳ و ۳۹۵) و در آخر هم در عباراتی صریح وجود واجب را اعتباری می‌داند و می‌گوید وجود در سخن او "حیات" است و "فهم ذات" و "ظهور" و البته نه آن وجود مصطلح {که مراد مشایبان است} (همان، ص ۱۸۶ — ۱۸۷ و ۱۹۰) اما پاسخ این اشکال در حقیقت با توجه به دو مسئله قابل حل است:

۱- این که مراد از ماهیت در کلام سهروردی خاصه در اموری که به مجردات و موجودات نورانی و حق تعالی مربوط می‌شود به هیچ وجه ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو و حقیقت امکانی نیست بلکه آن به معنای ماهیت به معنای ما به الشئ هو هو است و محتمل است که

وجودی که در اندیشه وی اعتباری تلقی شده، وجود به معنای ما به الشی کائن نباشد بلکه به معنای ما یقال فی جواب هل هو بوده باشد و بدیهی است که وجود به این معنا اعتباری بیش نیست همانگونه که ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو در نزد حکما اعتباری بوده و هست. در نتیجه آنچه می‌تواند معادل ماهیت به معنای امکانی آن و وجود به معنای اعتباری آن در اندیشه سهروردی باشد همانا مفهوم ظلمت در مقابل نور است و آنچه می‌تواند معادل ماهیت به معنای انیت و ما به الشی هو هو و معادل وجود به معنای ما به الشی کائن باشد همانا مفهوم نور مقابل ظلمت است (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲).

۲- عباراتی که در تعریف نور مطرح شده عینا همان تعاریفی است که در حکمت مشاء برای وجود مطرح می‌شود و تعاریفی که در باره ظلمت در اندیشه سهروردی مطرح می‌شود عینا تعابیری است که در حکمت مشاء به ماهیت منتسب می‌گردد.

سهروردی معتقد است که موجودات به دو دسته مقوله بندی می‌شوند یک دسته نورانی و یک دسته ظلمانی در واقع وقتی به امور توجه می‌کنیم یک دسته را دارای حقیقت نورانی می‌بینیم و یک دسته را ظلمانی؛ بدیهی است که حقیقت آن شیء آن حقیقت نورانی اوست. و این نور اقسامی دارد: نور فی نفسه و نور فی غیره که مرجع نور فی غیره به نور فی نفسه می‌باشد؛ و این نور یا قائم به ذات است یا قائم به ذات نیست و بدیهی است که تمامی انوار غیر قائم به ذات به نور قائم به ذات باز می‌گردند. در واقع هر کدام از نور و ظلمت به نور جوهری و عرضی و ظلمت جوهری و عرضی تقسیم می‌شوند (همان).

یا در جای دیگر در تفسیر و تبیین نور الانوار می‌گوید: او نور الانوار است فاقد تعریف و بی نیاز از تعریف بلکه همه جهان به او تعریف می‌گردد او علت هستی بخش جهان هستی و منشاء اثر حقیقی جهان است و با توجه به این که صفات او عین ذات او هستند و ذات او قدیم است پس افعال او نیز قدیم بوده و عالم نیز قدیم است. زیرا محال است علت تامه هستی بخش جهان همیشه حاضر باشد و معالیل آن محقق نباشند. به جهت استحاله تخلف معلول از علت خود (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۵۸).

این بیان دقیقا شبیه بیانات حکمت مشاء و حتی ملاصدرا در خصوص علت تامه بودن واجب الوجود برای جهان هستی و مساوقت واجب تعالی و حقیقت وجود است. چه اینکه در آن نظام فلسفی واجب

تعالی همان حقیقت وجود بسیطی است که نه اسم دارد و نه رسم دارد و نه نیاز به تعریف دارد بلکه همه اشیاء به آن تعریف می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴).

با نظر به آنچه گفته شد می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که معادل ادق مفهوم وجود که حکمت مشاء و حکمت متعالیه از آن دم می‌زنند همان مفهوم نور در حکمت اشراق است، نه مفهوم وجودی که در بحث اصالت ماهیت و وجود در بخش منطق حکمت اشراق مطرح می‌شود.

معنای مصدری و معنای اسمی وجود به مثابه ریشه‌ی اختلاف

با توجه به مطالب بالا در سنجش صحت گرایش سهرودی به اعتباریت وجود و عدم حمل اصطلاحات خاص نظام فکری او به غیر معنای اعتباریت بنا به تفسیر و تأویل برخی از فیلسوفان و پژوهشگران، حالا باید دید که ریشه‌ی حقیقی نزاع بر سر اصالت و اعتباریت وجود چیست؟ به نظر می‌رسد این برداشت‌ها ناشی از همان مسئله اشتراک لفظی وجود در نگاه سهروردی و حکمای پیش از اوست. بررسی هر چه بهتر این مسئله نیازمند بررسی معانی واژگانی چون "اصالت"، "اعتبار" و "وجود" است که با دریافت صحیح مفاهیم آنها می‌توان امیدوار بود که گره معمای نزاع مذکور باز شود.

در مورد معنای اصالت و اعتباریت باید گفت که اصالتی که در بحث وجود و ماهیت مقصود است، به دو گونه معنا شده: اول به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است (مطهری، مرتضی، ص ۴۹۶) دوم به معنای آنکه آنچه در خارج منشاء اثر است موجود بالذات است و شیء غیر اصیل موجود بالتبع نه اینکه شیء غیر اصیل در خارج تحقق نداشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹۶) به بیان دقیق‌تر می‌توان گفت که اصالت مفهومی است که دو شرط برای تحقق آن ضروری است: یکی اینکه حداقل یک فرد در خارج داشته باشد و دوم اینکه فرد بودنش برای این مفهوم ذاتی باشد. فرق میان دو بیان واضح است چرا که طبق بیان اول موجود غیر اصیل در خارج هیچ‌گونه تحقق ندارد و فقط ساخته و پرداخته ذهن است اما طبق بیان دوم موجود غیر اصیل در خارج تحقق داشته ولی تحقق آن به تبع تحقق موجود اصیل است.

مفهوم وجود بنا بر مشهور تعاریف در فلسفه‌ی اسلامی به دو معنا به کار می‌رود؛ به معنای اول، کلی‌ترین مفهوم، بسیط، بدیهی و تعریف‌ناپذیر است که این را می‌توان "وجود عام" نامید و آن مفهومی که در مقابل عدم است و می‌توان آن را وجود خاص نامید. وجود خاص زیر مجموعه وجود عام و

وجودی غیر اعتباری است. این معنای از وجود، کلی و بدیهی اولی نیست گرچه بدیهی ثانوی است. بنا بر این برای وجود دو معنا متصور است: اول اینکه وجود شیء را حصه ای از وجود مطلق در نظر بگیریم بدون اینکه فردی از افراد آن باشد یعنی همان مفهوم عام وجود که از طریق اتصاف و تضایف دارای قید شود (حسن زاده آملی، حسن، ص ۱۰۴) و این وجود فردی در خارج ندارد مثل وجودی که به درخت نسبت داده می شود و حتی بعد از تقید هم اعتباریت آن پا برجاست و این همان "معنای مصدری وجود" است که این معنا بدون موضوعش عام است و خاص نیست و البته خاص شدنش آن را از معنای مصدری خارج نمی کند مانند "بودن این شیء" و این معنا تابع موضوع است و منتزاع از موضوع و تا موضوعش در خارج مجعول نباشد، نمی شود مفهوم وجود در این معنا را انتزاع کرد (میرداماد، ۱۳۹۶، ص ۵۷ و ۹۶) اما وجود به معنای اسمی عبارت است از حقیقت خاص شیء که همان وجود به معنای موجودیت است که تفاوت آن با معنای مصدری بنا به گفته ی ملاصدرا چونان "نور" است که اگر نورانیت آن را در نظر بگیریم مثل معنای مصدری است که وجودی در اعیان ندارد و تنها ذهنی است و اگر خود نور را در نظر بگیریم که هم روشن است و هم روشنگر مثل معنای اسمی وجود است، وجود در معنای اول در نفس الامر تحققی ندارد و "وجود اثباتی" نامیده می شود و در معنای دوم وجود امری حقیقی است که سدی در برابر عدم ذاتی و ماهوی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۶۳). البته شاید همین تمثیلی که ملاصدرا بیان نموده، تاییدی باشد بر این که آنچه در اندیشه سهروردی حقیقی و منشاء اثر است نور به معنای دوم و معادل وجود خاص و حقیقی است که در اندیشه قائلان به اصالت وجود مطرح است.

می توان گفت بحث "الحق ماهیته اثبته" اولین منشاء و علت توجه به معنای اسمی وجود بوده است چرا که در گزاره ی "واجب الوجود ماهیت ندارد و تنها وجود است" اگر سخن سهروردی را در اعتباریت وجود بپذیریم با این مشکل روبه رو می شویم که چگونه وجود مقوم شیء است در حالی که پس از ثبوت شیء بر آن عارض می شود (وجود اعتباری)؟ و این همان ظریفه ای است که نشان می دهد در نزد سهروردی معنای اسمی از معنای مصدری متمایز نبوده و او معنای مصدری را به عنوان تنها معنای وجود مفروض گرفته است، برخلاف برخی قائلان به اعتباریت وجود همچون عبدالرزاق لاهیجی که به این معنا توجه داشته و بیان داشته که اعتقادش به اعتباریت وجود با التفات به معنای مصدری آن

است: "یافته شدن همان معنای وجود است که با بودن مساوق است که از امور عقلی است و در خارج تحقیقی ندارد و امری ذهنی است و گاهی کانون منتزع شدن وجود را وجود می نامند" (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۴).

در اینجا لاهیجی برخلاف سهروردی متوجه معنای اسمی وجود (یافت شده) بوده است و کاملاً هویدا است که این معنا یا در نزد اصالت ماهوی هایی چون سهروردی مطرح نبوده است و یا با آگاهی از آن بر مبنای معنای مصدری به اعتباریت وجود حکم کرده اند (لاهیجی) و یا در نزد کسانی چون میرداماد این تفکیک چندان روشن نبوده و یا با وجود آگاهی بر معنای اسمی در باب آن سکوت کرده اند که البته تفاوت این سه مبرهن است.

بنابراین در گزاره "الحق ماهیته انیته" مقصود از وجود و انیته معنای اسمی وجود است که دارای وصف جزئیت حقیقی است و نه به معنای کلی اعتباری، اینجاست که ریشه‌ی نزاع به وضوح آشکار می‌شود و البته اگر معنای مصدری که همان برداشت سهروردی از تلقی قائلان به اصالت وجود بوده است در نظر بگیریم سخن او در اعتباریت، هم صحیح است و هم معارضی ندارد ولی با عنایت به بیشتر سخنان فیلسوفان اصالت وجودی در می‌یابیم که آنها با اندک اختلافی چه آگاهانه و چه نا آگاهانه معنای اسمی را مد نظر داشته‌اند که اینجا می‌توان قضاوت و نقد سهروردی بر آنان را بر سیل صواب ندانست و با در نظر گرفتن برخی از شواهدی که بیانگر گرایش او به اعتباریت وجود است که قبلاً در جای خود تا اندازه ای بیان گردید، می‌توان این نتیجه را گرفت که اختلاف دو اصطلاح مفهوم وجود نیز می‌تواند سبب اضطراب متون جناب سهروردی باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تفحص در آثار فیلسوفان پیش از سهروردی می‌توان دریافت که او آغازگر مسیر فکری قائلان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود نبوده است و با عنایت به اینکه او در این اعتقاد متأثر از اسلاف خود بوده است، اطلاع او از جوانب این اعتقاد اثبات می‌گردد.

در واقع می‌توان گفت ریشه اصلی اختلافات یا به مسئله اختلاف مفهومی وجود-معنای اسمی و معنای مصدری_ و عدم التفات جناب سهروردی به آن باز می‌گردد که از حکیمی مانند سهروردی بسیار بعید و غیر قابل باور است و یا اینکه به تفاوت نظام اصطلاحی حکمت اشراق با سایر فلسفه‌ها باز می‌گردد که نیاز به رمز گشایی داشته و بدون تعمق در مبانی و مصطلحات وی نمی‌توان به مجرد اشتراکات لفظی با

سایر فلسفه های پیش از او مورد قضاوت قرار گیرد. با توجه به اینکه این مطلب بسیار از ادعای قبل قابل استدلال تر است و همچنین با توجه به تبیینات امثال جناب صدرالمتهلین و علامه طباطبایی از عبارات شیخ اشراق می توان دریافت که این احتمال اقوی و اصح از عدم آگاهی و التفات شیخ اشراق به دو معنای مصدری و اسم مصدری وجود بوده باشد.

می توان گفت که سهروردی به همان میزان که قائل به اصالت وجود نیست، قائل به اصالت ماهیت به معنای مشهورش نیز نیست. او قائل به اصالت نور است. در تعاریفی که سهروردی از نور ارائه داده اگر دقت نظر شود، خواهیم دید که نور در اندیشه وی دارای همان تعریفی است که وجود در اندیشه فلاسفه پیش از او دارد.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، تمهیدالقواعد، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳، چاپ هفتم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، بخش الهیات، ج ۱۰، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴، چاپ هشتم.
- ۳- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ دوم.
- ۴- خیام، عمر بن ابراهیم، دانشنامه خیامی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران، صدای معاصر/ علم و هنر، ۱۳۷۷، چاپ اول.
- ۵- سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم.
- ۶- صدرالمتهلین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی منهج السلوکیه، جلد ۱ و ۲، ترجمه و شرح یحیی کبیر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰، چاپ سوم.
- ۷- ، حکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، چاپ سوم.

- ۸- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۱۳۹۲، حکمه الاشراق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۹- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲، چاپ سوم.
- ۱۰- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۱- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۹۲، چاپ هفدهم.
- ۱۲- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن سهلان، جلد ۳، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳، چاپ اول.
- ۱۳- میرداماد، سید محمد بن باقر بن محمد، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، موسسه چاپ و نشر دانشگاه تهران، ۱۳۹۶، چاپ سوم.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Critique and Analysis of the Role of Absurdity in Life from Thomas Nagel's Perspective

Prasto Hatami Shafaq¹, Mehdi Akhvan^{2*}

- 1 PhD student of comparative philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
2 Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 12/04/2024</p> <p>Accepted: 12/06/2024</p>	<p><i>Absurdity is a subject that has long attracted the attention of philosophers and theorists, with Thomas Nagel being one of the prominent figures in this discourse. Nagel presents two main arguments in defense of life's absurdity. His first argument suggests that absurdity arises from the unbridgeable gap between human desires (the ideal world) and external reality (the external world). In this, he follows the path of thinkers like Albert Camus, and before him, Schopenhauer and others. However, what makes Nagel's view particularly significant is his second argument, which centers on the nature of human rationality. He questions whether humans can possess a stable rationality that remains defensible across various circumstances. Nagel answers this question negatively, arguing that human rationality is defensible only from a human perspective. If humans can detach from themselves and view their lives from an external perspective (a transcendent vantage point), they will realize that their rationality is not as solid or reliable as it first appears. What initially seems rational, valuable, and serious becomes less certain and trustworthy when seen from above. The lack of solid rationality leads to a lack of stable values, as values are based on a rational foundation. Without such a foundation, values cannot remain constant, leading to a state of absurdity. However, from Nagel's viewpoint, absurdity is not inherently negative; rather, it reflects the way humans live, and we must learn to accept it. Understanding life's absurdity simply reduces the seriousness with which we approach life, suggesting that we should engage with existence in a more tolerant and humorous way. This study uses a descriptive-analytical method, relying on library research to explore Nagel's views.</i></p> <p><i>. Keywords: Absurdity; Ethics; Life, Philosophy</i></p>

***Corresponding Author: Mehdi Akhvan**
Address: Associate Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.
E-mail: akhavan.m@proton.me



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



نقد و تحلیل نقش پوچی در زندگی از منظر توماس نیگل

پرستو حاتمی شفق^۱، مهدی اخوان^{۲*}

۱- دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

۲- دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پوچی از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه فلاسفه و نظریه پردازان مختلف بوده است. تامس نیگل از جمله این فلاسفه محسوب می شود. نیگل دو استدلال در دفاع از پوچی زندگی ارائه کرد. بر اساس استدلال نخست او، پوچی محصول فاصله پر ناشدنی میان آرزوهای بشر (جهان مطلوب) و واقعیت بیرونی (جهان بیرونی) است. او در این استدلال ادامه دهنده راه افرادی چون کامو (و پیش از او شوپنهاور و دیگران) بوده است. با این حال، آنچه دیدگاه نیگل را حائز اهمیت میکند، استدلال دوم از پوچی است که بر مسئله عقلانیت بشر استوار است. آیا انسان چنان است که میتواند عقلانیتی ثابت داشته باشد که در احوالات مختلف قابل دفاع باشد؟ نیگل به این سوال پاسخ منفی میدهد. او معتقد است عقلانیت بشر، تنها از یک زاویه بشری قابل دفاع است و اگر انسان بتواند از خود جدا شود و از زاویه دیگری به خود نگاه کند (قابلیت فراروی بشر) آنگاه خواهد یافت که عقلانیتش چندان استوار و قابل اتکاء نیست و آنچه در مرحله نخست، عقلانی، ارزشمند و جدی می یابد، با نگاه از بالا، چندان مطمئن و قابل اعتماد نیست. فقدان عقلانیت موجب فقدان ارزش میشود، زیرا ارزشها بر یک بنیان عقلانی استوار میشوند و اگر چنین بنیانی در دسترس نباشد، ارزشها نیز نمی توانند مبتنی بر امری ثابت باشند و این وضعیت پوچی است. البته از نگاه نیگل، پوچی به خوبی خود، امر ناپسندی نیست بلکه نحوه زیست ما انسانهاست که بایستی با آن کنار بیایم. فهم پوچی زندگی تنها از بار جدیت زندگی میکاهد و به ما میگوید که با رویکرد تساهل آمیزتر و طنزانه تری با هستی مواجه شویم. نوع روش تحقیق توصیفی - تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه ای است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۴	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳	
کلیدواژه: پوچی، زندگی، فلسفه، اخلاق	

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: akhavan.m@proton.me

۱- مقدمه

با آغاز دنیای مدرن و مواجهه بشر با مسائل جدید، پرسش از معنای زندگی نیز از اهمیت و شیوع بیشتری برخوردار شد. مسائلی چون افول باور دینی و گسترش نگاه سکولار، رشد سرمایه داری، نسبیّت اخلاق و تردید در اراده آزاد بشر و... همگی زمینه ایجاد دغدغه گسترده‌های در باب معناداری زندگی را فراهم کرد. گسترش این دغدغه عمومی زمینه نظریه پردازیهای مختلفی را نیز فراهم کرد به طوری که در طول قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم مسئله معنای زندگی بسامد بسیاری در میان فلاسفه، الهی دانان، روانشناسان و حتی ادبیات عامه و سینما یافت. نظریه های مختلفی درباره معناداری زندگی مطرح شد که شاید بتوان در یک نگاه آنها را به دو دسته تقسیم کرد. نظریه هایی که زندگی را معنادار می دانند. این نظریه ها به سه دسته طبیعت گرا، فراطبیعت گرا و ناطبیعت گرا تقسیم میشوند. در سوی دیگر نظریه هایی که زندگی را معنادار نمی دانند و بر اساس تقریرهای مختلف زندگی را پوچ تلقی میکنند. توماس یکی از فیلسوفانی است که به مسئله پوچی نگاه دقیقی داشته است و توانسته صورتبندی روشنی از پوچی به دست دهد. وی در ساحت‌های مختلفی فلسفی مانند فلسفه ذهن، فلسفه سیاسی، معرفت شناسی و اخلاق نظریه پردازی کرده و همواره در پی پاسخ به سوالات چالش برانگیز بوده است. یکی از این مسائل نیز بی معنایی و پوچی زندگی است. بسیاری از اندیشمندان به دیدگاه نیگل در باره پوچی توجه کرده اند. اگرچه، حجم آثار فارسی درباره دیدگاه او زیاد نیست ولی در فضای انگلیسی زبان ارجاعات بسیاری به نوشته های او در این زمینه وجود دارد. صورتبندی ویژه او از پوچی به دیدگاه وی اهمیت داده و آن را شایسته بحث و مذاقه علمی کرده است.

معنای پوچی در زندگی

برای مفهوم یابی پوچی در زندگی، باید مفهوم معناداری زندگی، روشن شود. زندگی معنادار، زندگی ای را می گویند که حرکت و سلوک آن بر اساس اهداف و آرمان های فرد باشد. شاید بتوان هدفدار بودن زندگی را معناداری آن در نظر گرفت.

بنا بر این، اگر زندگی، به هدف در نظر گرفته شده برای آن برسد، معنادار خواهد بود و طبعاً پوچی در زندگی، آن است که سلوک انسان، بر اساس اهداف و آرمان ها و به تبعیت از الگوی خاصی نباشد. بنا بر این، اگر زندگی، بی هدف باشد، پوچی، معنا خواهد یافت.

پوچ‌گرایی را می‌توان: نه‌گرایی، نیست‌گرایی، هیچ‌گرایی و بی‌گرایشی نامید؛ اما معنای اصطلاحی و معمول شده آن، عبارت است از نفی همه ارزش‌های ثابت، یا نپذیرفتن راه‌هایی که تا کنون در پاسخ سؤال «چه باید کرد؟» داده شده است. پوچ‌گرا کسی است که در اثر ناامیدی و سرخوردگی فراوان، به هیچ قدرت و ایینی، سر فرود نمی‌آورد. در نظر یک انسان پوچ‌گرا، ارزش‌ها سقوط می‌کنند و عظمت‌ها و پستی‌ها مخلوط می‌شوند.

نیچه (فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم) — که از بنیان‌گذاران مؤثر و مهم این مکتب فلسفی است — در تعریف آن می‌گوید: «بنیان بی‌ارزش شدن تمام ارزش‌ها» (نیچه، ۲۰۰۳).

به‌طور کلی، اساسی‌ترین ویژگی پوچ‌گرایی را می‌توان دگرگون شدن احساس زندگی طبیعی دانست. این نوع تفکر، نه تنها زندگی را از جوشش می‌اندازد، بلکه آن را در نظر انسان، به صورت یک جبر تنفرآور جلوه می‌دهد و واقعیات و قوانین و روابط حاکم بر آن را در نظر معتقدان به آن، بی‌ارزش و فاقد هر گونه اعتباری می‌نمایاند.

معنای زندگی

معنای زندگی با هدف زندگی متفاوت است. گاهی ممکن است هدف زندگی با معنای زندگی تا حدودی به یک معنا به کار رود؛ برای مثال اگر کسی هدف زندگی خود را گم کرده باشد و نتواند برای زندگی خود هدفی تعیین کند، ممکن است بگوید که زندگی من معنا ندارد؛ یعنی او هدفی در زندگی ندارد. اما در واقع، هدف زندگی غیر از معنای زندگی است، حتی در این مورد هم می‌توان گفت که زندگی او به این دلیل که هدف ندارد، معنا ندارد (سلیمانی‌امیری، ۱۳۹۸: ۱۰۲).

حال اگر کسی هدف زندگی خود را تشخیص داده باشد، خواه در واقع، آن را که هدف تشخیص داده و برگزیده واقعاً هدف او باشد یا هدف غیرواقعی را برگزیده باشد، بی‌درنگ، نمی‌توان گفت که زندگی او معنادار است، بلکه زندگی او وقتی معنادار است که مجموع یا بخشی از آن چه زندگی می‌نامیدیم در راستای آن هدف قرار گرفته باشد. براساس این گفته، هرچه بیشتر مجموعه‌ی زندگی ما در راستای هدف قرار بگیرد، زندگی ما معنادارتر می‌شود. بنابراین، هرچه بیشتر قسمت‌های مختلف زندگی ما در راستای رسیدن به هدف با هم هماهنگ باشند، آن زندگی معنادارتر خواهد بود. از این رو، می‌توان دم از بی‌معنا بودن بخشی از زندگی زد؛ یعنی می‌توان گفت که آن بخشی از زندگی که با هدف هم‌خوانی ندارد

و در راستای هدف نیست، بی‌معناست. معنای زندگی گاهی به معنای هدف زندگی است و بیشتر به معنای زندگی در راستای هدف است نه خود هدف (همان: ۱۰۲).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان برای معنای زندگی معنای سومی هم در نظر گرفت. منظور از معنای زندگی یا زندگی معنادار، زندگی‌ای است که در آن هدف واقعی از زندگی معلوم شده باشد و کل زندگی یا بخش معتناهی از آن در راستای هدف قرار گرفته باشد. بنابراین، اگر کسی برای زندگی‌اش هدف واقعی تشخیص نداده یا زندگی‌اش را به سمت هدف واقعی‌اش سوق نداده باشد، زندگی‌اش معنادار نیست. حتی ممکن است خودش احساس بی‌معنایی در زندگی نکند، بلکه گمان کند که زندگی‌اش خیلی هم با معناست، ولی در واقع، بامعنا نیست، زیرا اگر همین را دریابد که او باید برای زندگی‌اش هدفی واقعی تشخیص دهد، دریابد که تا حال زندگی‌اش به بطالت گذشته است؛ یعنی زندگی‌اش تاکنون معنا نداشته است، یا آنان که به زندگی معنادار رسیده‌اند، تشخیص می‌دهند که زندگی‌اش بی‌معناست (همان: ۱۰۲-۱۰۳). حال با توجه به آنچه گفته شد، هدف زندگی که در راستای آن، زندگی معنا پیدا می‌کند، چیست؟ در واقع اگر هدف زندگی را رسیدن به کمال یا سعادت بدانیم، از یک نظر پاسخ مثبت است که همه انسان‌ها دنبال کمال و سعادت خود هستند. اما باید توجه داشته باشیم که در این که چه چیزی برای انسان کمال یا سعادت است، بین مردم اختلاف وجود دارد. کسانی که زندگی‌اش جز زندگی مادی در همین دنیا نمی‌دانند و مردن را نابودی تلقی می‌کنند، کمال و سعادت خود را خوش‌گذرانی در این عالم خواهند دانست. حال ممکن است کسانی از این گروه خوش‌گذرانی یا سعادت خود را کسب مال و ثروت بدانند و کسانی دیگر شهرت و قهرمانی و گروهی دیگر چیز دیگری. اما کسانی که به خدا و عالم آخرت اعتقاد دارند، سعادت و کمال خود را در عالم دیگر جست و جو می‌کنند. بنابراین، نباید گمان کنیم که این دو گروه دارای هدفی مشترک‌اند. از این رو، پاسخ به این پرسش بستگی به میزان انتزاعی و کلی بودن مفهوم دارد، هر چه مفهومی که انتخاب می‌شود، انتزاعی‌تر باشد، پاسخ مثبت‌تر است و هر چه مفهومی که انتخاب می‌شود، عینی‌تر باشد، اختلاف اهداف نمایان‌تر می‌شود. بی‌شک انسان‌ها در زندگی‌شان هدف یا هدف‌هایی را تعقیب می‌کنند و بدان نایل می‌آیند. روشن است که بعضی از این اهداف، اهداف مقدماتی برای رسیدن به اهدافی بالاتر هستند، مانند تلاش و تحقیق برای رسیدن به دانش. تلاش و تحقیق خود هدف نیستند، بلکه مقدمه برای کسب دانش‌اند،

اما چرا انسان دانش می‌آموزد؟ ممکن است کسی اینگونه پاسخ دهد: برای آن که درآمدی کسب کند. در این صورت، دانش هدف مقدماتی برای کسب درآمد است (همان: ۱۰۵-۱۰۶).

ارایه‌ی نظریه‌هایی درباره‌ی معنای زندگی که بتوان به مدد آن اولاً نسبت میان معنای زندگی با دیگر مقوله‌های هنجاری مانند اخلاق و خوشبختی را مشخص کرد، ثانیاً بتوان با تکیه بدان بیشتر شهود انسان‌ها درباره‌ی معنای زندگی را تبیین کرد، از اهمیت زیادی برخوردار است. تدئوس متز، فیلسوف تحلیلی معاصر کوشیده است تا نظریه‌هایی ارائه دهد که دارای ویژگی‌های فوق باشند. طبق نظریه‌ی وی، معنای زندگی از مقوله‌ی خوشبختی جدا است، زیرا این مقوله متناسب با ارزش‌های ساخت حیوانی انسان است و این در حالی است که تنها ارزش‌های ساحت عقلانی انسان معنابخش هستند. همچنین از مقوله‌ی اخلاق نیز متمایز است و با ارزش‌های اخلاقی یکی نیست زیرا ارزش‌های دیگری غیر از ارزش‌های زیباشناختی، دینی و غیره نیز می‌توانند به زندگی معنا دهند. از سوی دیگر، وی با ارایه‌ی تقسیم‌بندی‌هایی از رویکردها و نظریه‌های معنای زندگی علاوه بر اینکه جغرافیای روشنی از رویکردها و نظریه‌های معنای زندگی عرضه کرده است، جایگاه نظریه‌ی خویش در میان آنها را هم نشان داده است. وی ابتدا رویکردها به معنای زندگی را به طبیعت‌گرا^۱، ناطبیعت‌گرا^۲ و فراطبیعت‌گرا^۳ تقسیم کرده سپس، نظریه‌های ذیل رویکرد طبیعت‌گرا را به نظریه‌های انفسی^۴ و آفاقی^۵ و نظریه‌های آفاقی را به محض^۶ و کامل^۷؛ و نظریه‌های آفاقی محض و کامل را به نتیجه‌گرا^۸ و غیرنتیجه‌گرا^۹؛ و نظریه‌های نتیجه‌گرا را به نظریه‌های فایده‌گرا^{۱۰} و غیرفایده‌گرا^{۱۱} تقسیم‌بندی کرده است که در ادامه به تفصیل بدان‌ها اشاره شده است. متز نظریه‌های فراطبیعت‌گرا را نیز به نظریه‌های مدافع ضرورت وجود

¹ Naturalistic

² Non naturalistic

³ Super naturalistic

⁴ Subjective

⁵ Objective

⁶ Pure

⁷ Complete

⁸ Consequential

⁹ Non consequential

¹⁰ Utilitarianistic

¹¹ Non utilitarianistic

خداوند برای معنای زندگی^۱ و مدافع ضرورت جاودانگی انسان برای معنای زندگی^۲ تقسیم می‌کند (بیات، ۱۳۹۹: ۴۹).

استدلال نیگل حول پوچی در زندگی

به موارد ذیل برمی‌گردد:

۱. کارهایی که ما الان انجام می‌دهیم، دارای اهمیت موقتی هستند و در یک میلیون سال آینده اهمیتی ندارند. و به همین دلیل کارهایی که در یک میلیون سال قبل اهمیت داشته‌اند، الان اهمیتی ندارد. نتیجه‌ای که این مقدمه می‌دهد این است که چیزی که اهمیت خود را از دست می‌دهد، نمی‌تواند از عبث بودن زندگی جلوگیری کند.

۲. اگر فرض کنیم کاری که الان انجام می‌دهیم، دارای اهمیت موقتی است و در یک میلیون سال آینده اهمیت داشته باشد، آیا می‌توان این کارها را به دلیل اهمیت داشتن یک میلیون ساله‌اش عبث ندانست؟ اگر علقه‌ی فعلی ما به این کار و دارای اهمیت بالفعل بودن کار، سبب نشود که این کار از پوچ و عبث بودن خارج شود، و انسان را وادار به انجام آن کند، اهمیت یک میلیون ساله‌اش نمی‌تواند کار را از پوچ بودن خارج کند، چرا که اهمیت یک میلیون ساله‌اش چه سودی می‌تواند داشته باشد. در واقع، معیار پوچ بودن یا نبودن این است که بینیم نفس کار اهمیت دارد یا ندارد، نه اهمیت موقتی داشتن یا غیرموقتی داشتن.

۳. غالباً گفتار ما برای فهماندن عبث بودن زندگی با زمان یا مکان سروکار دارد. ما ذرات ریزی در گستره‌ی بی‌کران جهان هستیم؛ ما همه هر لحظه ممکن است مرگ را تجربه کنیم.

۴. ولی محدودیت زمانی و مکانی نباید سبب احساس پوچی باشد، چرا که اگر به جای زندگی هفتاد ساله‌ی پوچ، زندگی جاوید هم می‌داشتیم، باز زندگی پوچ بود.

۵. ظاهراً تأمل در خُرد بودن و ناپایدار بودن ما کاملاً با این احساس مرتبط است که زندگی بی‌معناست، اما روشن نیست که این ارتباط چگونه است.

عبارت اخیر نیگل در مقدمه‌ی ۵ نشان می‌دهد که استدلال او ناقص است و خود در استدلال دوم با عبارت "یک استدلال ناقص دیگر" بدان اشاره کرده است. ذکر این نکته لازم است که مقدمه ۵ همان

¹ Pure God-centered theories

² Pure soul-centered theories

مقدمه ۳ است که مجدداً بدان تاکید شده است. ظاهراً علت نقصان این استدلال این است که مقدمه چهارم با مقدمه سوم ناسازگاری دارد، زیرا در مقدمه چهارم ادعا می‌شود که پوچی با محدودیت زمانی یا مکانی ارتباط ندارد، در حالی که مقدمه سوم، مثبت پوچی به دلیل محدودیت زمانی و مکانی است (همان: ۸).

اگر ناقص بودن استدلال فقط به دلیل ناسازگاری مقدمه چهارم با مقدمه سوم باشد، می‌توان به سود نیگل نقص این استدلال را با تفکیک میان مقام ثبوت و مقام اثبات برطرف کرد. توضیح مطلب این که اگر چیزی فی نفسه مهم است، باید برای ابد مهم باشد و گذر زمان نباید تغییری در اهمیت آن ایجاد کند، و اگر چیزی مهم نیست باید برای ابد مهم نباشد، و گذر زمان موجب اهمیت آن نخواهد بود. این دو حکم در مقام ثبوت درست است، اما در مقام اثبات می‌توانیم از تغییر اهمیت یک چیز در دو زمان نتیجه بگیریم که این چیز فی نفسه اهمیت ندارد. پس گذر زمان برای کشف مهم بودن یا مهم نبودن یک چیز مفید است. نیگل در این استدلال واژه‌ی "پوچی" را به کار می‌گیرد، بدون آن که آن را معنا کرده باشد که بعدها در همین مقاله در باب آن می‌گوید: "در زندگی عادی وقتی وضعی عبث و پوچ پیش می‌آید که حاوی تغایر فاحشی بین دعاوی بین دعاوی یا آرمان‌ها و واقعیات باشد"، "این احساس که زندگی در کل پوچ و بی‌معنی است وقتی بروز می‌کند که احتمالاً به طور مبهم، آرمان یا ادعای کاذبی را احساس کنیم که از استمرار زندگی بشر جدا نشدنی بوده و عبث بودن آن را گریز ناپذیر ساخته است" (نیگل، ۱۳۹۷). پس طبق این تبیین اگر واقعیات با دعاوی و آرمان‌ها تغایر فاحشی نداشته باشند، زندگی معنادار خواهد بود. مهم در نقد استدلال نیگل بررسی مقدمه‌ی اول اوست. در مقدمه‌ی اول، او مدعی می‌شود کار مهم اهمیت خودش را از دست می‌دهد و از دست دادن اهمیت سبب پوچی در زندگی می‌شود. آیا این مقدمه کلیت دارد؟ اگر این مقدمه کلی نباشد، استدلال او فایده‌ای ندارد، زیرا بر فرض اینکه بعضی از کارهای مهم ما اهمیت‌شان را از دست بدهند، معنایش این است که در زندگی ما کارهای پوچی اتفاق می‌افتد و آن بخش از زندگی را بی‌معنا و پوچ می‌کنند. اما معنایش این نیست که کل زندگی ما پوچ است و همه‌ی کارهای ما هم پوچ است. پس به ناچار باید این مقدمه را کلی در نظر گرفت تا استدلال بر پوچی باشد. اگر این مقدمه کلی است، کلیت این مقدمه از کجا به دست آمده است؟ آیا دلیل قیاسی و برهانی بر کلیت این مقدمه وجود دارد؟ صورت نخست آن است که پس از مدتی می‌فهمیم که این کار از اول اهمیتی نداشته و بی‌جهت گمان کرده‌ایم دارای اهمیت بوده است.

روشن است که ما با دلیل استقرایی نمی‌توانیم اثبات کنیم که تمام امور با اهمیت یک روزی کشف خواهند شد که در واقع، بی‌اهمیت بوده‌اند. اگر استدلال نیگل ناظر به این حالت باشد، گرچه پوچی موقت برای بخشی از زندگی بعضی از انسان‌ها قابل قبول است، و نتیجه‌ی آن پوچی نسبی است، ولی بر فرض اینکه پوچی کل زندگی و برای همه‌ی انسان‌ها را نتیجه دهد، باز پوچی مطلق و پوچی فلسفی را اثبات نمی‌کند، زیرا با این استدلال امکان زندگی معنادار نفی نشده است؛ یعنی می‌توان فرض کرد کاری با اهمیت باشد و هرگز اهمیت خودش را از دست ندهد. صورت دوم نیز آن است که بعد از مدتی می‌فهمیم که از این به بعد آن کار اهمیت ندارد و به اصطلاح، تاریخ مصرف آن تمام شده است. اما در استدلال نیگل با توجه به مقدمه‌ی سوم، احتمال دیگری برای پوچ بودن زندگی وجود دارد و آن این است که ما انسان‌ها همگی چند صباحی زندگی می‌کنیم و بعد نیست و نابود می‌شویم، بنابراین، زندگی پوچ است. به تعبیر نیگل:

"ما ذرات ریزی در گستره‌ی بی‌کران جهان هستیم؛ زندگی‌های ما حتی براساس مقیاس زمان زمین‌شناختی آنانی بیش نیست تا چه رسد براساس زمان کیهانی؛ ما همه هر لحظه ممکن است بمیریم." (همان: ۹-۱۱).

نیگل در استدلال دوم خود حول "مرگ پایان زندگی"، ضمن تصریح به ناقص بودن این استدلال، مرگ را دلیلی برای اثبات پوچی قرار می‌دهد، چرا که اگر بناست بمیریم، بنابراین، اعمال ما هدفی جز مرگ نخواهند داشت، چیزی که عاقبتش جز فنا و نابودی نیست، پوچ و بی‌معناست:

"چون بناست ما بمیریم، تمام زنجیره‌های توجیه باید پا در هوا باشد. مطالعه و کار می‌کنیم تا کسب درآمد کنیم؛ کسب درآمد می‌کنیم تا هزینه‌ی لباس، مسکن، سرگرمی و تفریح، و غذا را بپردازیم؛ این هزینه‌ها را می‌پردازیم تا خود را از این سال تا سال بعد زنده نگهداریم، و خودمان را زنده نگه می‌داریم احتمالاً برای این که از خانواده‌مان حمایت کنیم و کاری را دنبال کنیم. همه این کارها نهایتاً به چه هدفی صورت می‌گیرد؟ همه‌ی اینها سیری طولانی است که به هیچ جایی نمی‌انجامد. (ممکن است یک نفر تأثیری هم روی زندگی دیگران بگذارد، اما این نیز موجب همان اشکال است، چون آن دیگران نیز خواهند مُرد)" (نیگل، ۱۳۸۲: ۱۱).

نیگل در تقریری بر احتمالات وارده بر استدلال خود حول مرگ به عنوان پایان زندگی بر این است که هرکاری را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهیم و رسیدن به آن هدف نیز به نوبه‌ی خود برای رسیدن به هدف دیگری است و این سلسله، اگرچه محدود است، با فرارسیدن مرگ قطعاً به آخرین هدف در این مجموعه محدود نمی‌رسیم. حال فرض کنید که این هدف در واقع، آخرین هدف بوده باشد، پس اولین کار و تمام اهداف بعدی برای رسیدن به این هدف بوده است و این هدف هم به دست نیامد، پس کار و کارهایی که در پی هم برای رسیدن به این هدف انجام گرفته، به هدف نرسیده‌اند. بنابراین، همه‌ی این کارها پوچ‌اند. و اگر آخرین کاری که هدف واقع شده؛ واقعاً آخرین هدف نباشد، روشن‌تر است که ما زندگی می‌کنیم برای هدفی که هرگز دست‌یافتنی نیست، پس زندگی پوچ است. اگر این احتمال در تقریر استدلال درست باشد، که ظاهراً با توجه به پاسخ ذکرشده این احتمال تقویت می‌شود، پاسخ آن است که ما همیشه هر کاری را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهیم که به یک یا چند واسطه در یک زنجیره‌ی محدود به خودمان برمی‌گردد. بنابراین، این طور نیست که هر کاری که انجام می‌دهیم برای انجام کار بعدی باشد و آخرین کاری که انجام می‌دهیم و بعد می‌میریم، آن کار را برای انجام کار بعدی انجام بدهیم و چون آن کار به انجام نمی‌رسد، ما به هدف نمی‌رسیم، زیرا نباید فراموش کنیم که ما حبّ به ذات داریم، کسی از خودش گریزان نیست، حتی کسانی که به پوچی می‌رسند و دست به عمل انتحار می‌زنند، خود را می‌خواهند و از سر جهل دست به چنین عملی می‌زنند. ما خودمان را می‌خواهیم، بنابراین، آسایش خود را می‌خواهیم و آسایش ما در این است که زمستان لباس گرم و تابستان لباس خنک در تن داشته باشیم تا از سرما و گرما در امان باشیم، و برای آسایش مسکن می‌خواهیم و هکذا. ما خودمان را می‌خواهیم و چون خودمان را می‌خواهیم، علم و دانش را هم می‌خواهیم، چون دانش را برای خودمان مطلوب می‌دانیم. بنابراین، هر کاری را در نظر بگیرید به یک یا چند واسطه به خودمان برمی‌گردد. این گونه نیست که زندگی ما انسان‌ها از زنجیره‌ای از کارها پشت هم تشکیل شده باشد و هر یک از آنها برای کار دیگری و این زنجیره همچنان ادامه یابد تا زندگی به پایان رسد و انسان به هدف نرسد (عسکری سلیمانی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۲).

احتمال دوم در تقریر استدلال این است که اساساً مرگ و پایان زندگی، یعنی پوچ شدن زندگی. اگر انسان پس از چند صبحی می‌میرد، زندگی‌اش چه فایده‌ای دارد؟ او با چه انگیزه‌ای به زندگی‌اش ادامه دهد؟ بنابراین، زندگی پوچ است، چرا که چنین پایان غم‌انگیزی را به همراه دارد. اولاً در دلیل فرض

گرفته شده که مرگ پایان زندگی انسان و نیست و نابود شدن اوست، در حالی که دلیلی بر این مدعا ارایه نشده است. ثانیاً، صرف اینکه واقعاً زندگی محدود باشد، چگونه دلیل می‌شود که زندگی معنادار نیست؟ معناداری وصف زندگی است. هر زندگی که به هر اندازه کم یا زیاد ادامه یابد، باید بررسی شود که آیا کارها براساس اهداف و منطبق بر اهداف هست یا خیر؟ اگر کارها براساس اهداف و منطبق بر اهداف باشد، آن زندگی هدف‌دار و در نتیجه، معنادار است و در غیر این صورت، زندگی هدف‌دار و معنادار نیست. اما اگر زندگی در یک مقطعی به پایان رسد، در این صورت، دیگر زندگی‌ای وجود ندارد تا سخن از پوچی یا معناداری زندگی شود. نسبت دادن پوچی به زندگی‌ای که وجود ندارد، مانند نسبت دادن کوری به شخصی است که وجود ندارد. ممکن است استدلال بر پوچی براساس وقوع حتمی مرگ به این صورت بازسازی شود: ما انسان‌ها خواهان ابدیت هستیم، اگر مرگ محتوم فراروی ماست و ما پس از چندی دست و پا زدن به قعر عدمستان فرو خواهیم رفت، دیگر چه هدفی در زندگی می‌توانیم داشته باشیم، بنابراین، زندگی پوچ و بی‌معنا است. حال می‌توان این استدلال در دو سطح مورد بررسی قرار داد:

سطح یک: در پاسخ به این فرض انسان که خواهان زندگی ابدیت است می‌توان اینگونه گفت که ما نباید بی‌جهت توقع خود را گسترده کنیم. زندگی معنادار در این عالم این است که اهداف و خواسته‌های معقول و دست‌یافتنی را در نظر بگیریم و سراسر یا بخش اعظم این زندگی دنیایی‌مان را در راستای آن اهداف قرار دهیم و زندگی را معنادار کنیم؛ یعنی اعمال خودمان را براساس آن اهداف و خواسته‌ها تنظیم کنیم. روشن است چیزهایی دست‌نیافتنی اساساً جزء اهداف به حساب نمی‌آیند تا مستلزم پوچی باشند. اگر کسی هوس کرد که در کره‌ی خورشید زندگی کند، آیا معقول است به بهانه‌ی این که چون این امر دست‌یافتنی نیست، اثبات کند که زندگی پوچ و بی‌معناست؟!

پوچ بودن پوچی

وانگهی اگر احتمال تصادف و تردید سبب پوچی زندگی شود، به همین دلیل، سبب زندگی کاملاً معنادار می‌شود، چرا که ما می‌توانیم در این تأملاتی که زندگی را پوچ جلوه می‌دهند، تأملات دیگری داشته و احتمال تصادف و تردید را در آنها روا داریم، زیرا این تأملات نیز بخشی از زندگی ما را تشکیل می‌دهند، پس در این صورت، پوچی پوچ می‌شود. نیگل می‌گوید، ما وقتی به عقب برمی‌گردیم و زندگی خودمان

را به نقد می‌کشیم، به عنوان ناظر بی‌طرف به زندگی نگاه می‌کنیم. آیا واقعاً این گونه است؟ ظاهراً ما این گونه نیستیم. ما حتی در بازنگری نسبت به زندگی مان حساس هستیم، چرا که خودمان را می‌خواهیم، و زندگی ما را می‌سازد. ما انسان‌ها با زندگی‌های مختلف به گونه‌های مختلفی ساخته می‌شویم. قدرت بازنگری برای این است که بازگردیم و زندگی خود را با حساسیت کامل و وسواس تمام محک بزنیم و ببینیم که آیا زندگی ما آن گونه است که ما را به خوبی بسازد و در مجموع، رشد و بالندگی وجود ما بیشتر شود؟ او همچنین در پایان استدلال سوم خود بر این نکته است که؛ ما به عقب برمی‌گردیم تا ببینیم که کل نظام توجیه و نقد، که گزینش‌های ما را هدایت می‌کند و ادعای عقلانیت ما را تایید می‌کند، مبتنی بر واکنش‌ها و عاداتی است که هرگز زیر سوال شان نمی‌بریم، و علی‌القاعده نمی‌دانیم که چطور بدون ابتدای به دور باطل از آنها دفاع کنیم، و حتی بعد از این که زیر سوال می‌روند، ما به وفاداری بدان‌ها ادامه می‌دهیم (همان: ۲۱-۲۲).

بازنگری در زندگی یک عمل عقلانی است؛ یعنی انسان به عنوان موجود ناقصی که می‌تواند خود را بسازد و تحقق بخشد و به کمال برسد، چاره‌ای ندارد جز اینکه از نیروی عقل که در انسان به ودیعت نهاده شده، استفاده کند و کمالی را که فاقد است، بشناسد و راه وصول به آن را بیابد و زندگی را براساس آن تنظیم کند. اما گاهی کمال خود را عوضی می‌گیرد، لذا با نیروی عقل اهداف خود را بازنگری می‌کند. از این رو، بازنگری عملی عقلانی تلقی می‌شود. اگر کسی در این امر شک داشته باشد، برای او کاری نمی‌توان در این مسئله کرد، چرا که اگر کسی امری به این وضوحی و آشکاری را درک نکند، برای او کاری نمی‌توان کرد، مگر آن که مرتب این امر واضح را به او گوشزد کنیم، تا در صورتی که لجاجت نداشته باشد، وضوح آن را درک کند و یا اگر شبهه‌اتی فراروی ذهن او قرار گرفته، آنها را با صبر و حوصله تحلیل و بررسی کنیم و نقاط ضعف‌شان را برملا سازیم. اگر کسی در این امر تشکیک کند، کسی نمی‌تواند برای او استدلال قانع‌کننده‌ای اقامه کند. مانند کسی که لذت دانش را نچشیده و فقط به لذت‌های مادی، چون بازی و سرگرمی دلخوش کرده باشد، و بگوید که چه فرقی بین این لذت و لذایذ دیگر چون درس خواندن وجود دارد، هر دو برای انسان خوشایند است، یکی از این خوشایندها بر دیگری ترجیح ندارد. اگر کسی چنین استدلال کند، راهی برای نشان دادن برتری دانش بر بازی و سرگرمی وجود ندارد، جز این که او را وارد عرصه‌ی دانش کنیم و او خود بیاید و بفهمد که دانش برتر از سرگرمی است. فلذا انسان از سر عادت به عقب برنمی‌گردد و زندگی را از سر عادت محک نمی‌زند،

بلکه این بازگشت از سر عقلانیت است و در این بازگشت و محک زدن زندگی معیاری وجود دارد که باید علی الاصول عقلانی باشد و ممکن است در این مورد هم خطا کند، لذا حتی باید خود معیار را هم محک بزند و این محک زدن نیز با قوه‌ی عقل است (همان: ۲۳-۲۴).

نیگل بر این باور است که احساس پوچی از آن رو به انسان دست می‌دهد که اموری را که جدی می‌گیرد، اموری پست، حقیر، ناچیز و شخصی هستند، اگر به جای این امور غایات قصوایی بزرگ‌تر مانند خدمات‌رسانی به اجتماع، دولت، انقلاب، پیشرفت تاریخ، ارتقای علم یا دین و جلال الهی را هدف قرار دهیم که برگشت به عقب در آنها وجود ندارد، دیگر احساس پوچی نخواهیم کرد. وقتی انسان‌ها بخشی از چیز بزرگ‌تری باشند، نسبت به زندگی خصوصی‌شان احساس نگرانی ندارند، بلکه خود را آن قدر با امر بزرگ یکی می‌گیرند که احساس می‌کنند که نقش‌شان را ایفا کرده‌اند. او برای معناداری این معیار را بیان می‌کند:

"اما یک نقش در کاری بزرگ‌تر نمی‌تواند موجب معناداری شود، مگر این که آن کار خود معنادار و با اهمیت باشد. معناداری آن نیز باید به چیزی برگردد که بتوانیم آن را درک کنیم وگرنه حتی نخواهد توانست در ظاهر چیزی را که به دنبالش هستیم، به ما اعطا کند."

او در نقد این اشکال می‌گوید:

"هر هدف بزرگی را انسان در نظر بگیرد، تیر نقد شامل حال آن هم می‌شود و می‌تواند در آن اهداف هم تردید روا دارد."

حَبِّ ذات در سرشت هر انسانی نهفته است و انسان را وادار می‌کند که از نیروی عقل به سود خود کمک بگیرد. حَبِّ ذات انسان را وادار می‌کند که به عقب برگردد و زندگی خود را جدی بگیرد و زندگی را محک بزند. انسان به دلیل حَبِّ به ذات زندگی خود را محک می‌زند و دنبال اهداف بزرگ می‌گردد. بنابراین اهداف بزرگ باید در راستای تحقق خودیت انسان باشند، وگرنه انسان با توجه به اینکه این کارها خودیت او را متحقق نمی‌کنند، به پوچی می‌رسد. البته این حالت فقط در جایی قابل قبول است که انسان با خدای خود که مبداء هستی اوست، ارتباط برقرار کند، و در سایه‌ی این ارتباط کمالات بیشتری کسب کند، چرا که هر کمالی به هر کسی می‌رسد، رشحه‌ای از کمال لایزال اوست. بنابراین، انسان به دلیل حَبِّ ذات دنبال تحقق خود است و هر چیزی که او را متحقق کند، برای او مطلوب

است. از این رو، خدمت به اجتماع، کمک به انقلاب در برابر بیدادگری‌ها و ارتقای علم از مصادیق تحقق بخشیدن به خویشتن قرار می‌گیرند. نیگل در ادامه می‌گوید:

“وقتی تردیدهای بنیادین شروع شود نمی‌توان آنها را فرو نشانند. فرقی نمی‌کند هدفی که زیر سوال می‌رود، هدف خصوصی باشد یا عمومی، ما می‌توانیم به عقب برگردیم و در روند تاریخ بشر، . . . یا جلال الهی تجدیدنظر کرده و آنها را نیز زیر سوال ببریم.” (همان: ۲۴-۲۵).

نیگل در ادامه می‌پذیرد که پوچی در زندگی عادی مانند معناداری بدون معیار نخواهد بود و با معیا قابل فهم است. اما سعی و تلاش او این است که پوچی فلسفی را بدون معیار قابل فهم جلوه دهد. از نظر او، همین که از زندگی فاصله گرفته‌ایم و از بیرون و در مقام و فضایی بزرگ‌تر و وسیع‌تر به آن نگاه می‌کنیم، دیگر نباید آن معیارها را به کار گرفت، چرا که حکم فلسفی بستگی به تقابل دیگر دارد و از طرفی، معیار دیگری هم نمی‌توان در این مقام کشف کرد و این یعنی پوچی فلسفی. تمام کلام در این است که پوچی عدم معناداری است و معناداری در هر مقام و فضایی هر معنایی داشته باشد، پوچی مقابل آن همان معنا را از باب عدم ملکه داراست. اگر در زندگی عادی معناداری دارای معیار خاصی است، پوچی هم همان معیار را دارد و زندگی با همان معیار و محک سنجیده می‌شود، یک زندگی معنادار می‌شود و زندگی دیگر پوچ که می‌توان با همان معیار زندگی را از پوچی درآورد. و اگر فضا را وسیع‌تر قرار دادیم، متناسب با این فضای وسیع‌تر باید معیاری موجود باشد، تا زندگی براساس آن معنادار یا پوچ باشد (همان: ۲۷-۲۸).

نیگل در ادامه می‌گوید:

“می‌توان از طریق ایجاد شک‌های بدوی در نظام شواهد و توجیه‌هایی که می‌پذیریم، هم به شکاکیت معرفت‌شناختی و هم به احساس پوچی رسید، و می‌توان آن را بدون نقض تصورات عادی‌مان بیان کرد. نه تنها می‌توانیم بپرسیم که چرا باید باور کنیم که کف اتاق زیر پای ما قرار دارد، بلکه علاوه بر آن، می‌توانیم بپرسیم که چرا اصلاً باید گواهی حواس خود را باور کنیم - و در نقطه‌ای سوال‌های دارای چارچوب تعدادشان بیش از جواب‌ها خواهد شد. به همین شکل، نه تنها می‌توانیم بپرسیم که چرا باید آسپرین بخوریم، بلکه می‌توانیم بپرسیم که اصلاً چرا باید برای آسایش خودمان به زحمت بیافتیم.” (همان: ۳۲)

راه‌حل پوچی و معناداری زندگی از منظر نیگل

نیگل قبل از آنکه به راه حل پوچی بپردازد، می‌گوید: دو مولفه دست به دست هم می‌دهند و ما را به پوچی می‌رسانند:

۱. خودآگاهی فرارونده

۲. زندگی کردن

چون انسان به خودآگاهی می‌رسد و می‌تواند به زندگی به عنوان یک ناظر بی‌طرف نظر کند، و آن را زیر سوال ببرد و در عین حال، به زندگی ادامه بدهد، این عامل سبب می‌شود تا انسان در زندگی احساس پوچی کند. به گمان نیگل، منطقی‌اً وقتی می‌توان از پوچی پرهیز کرد که یکی از دو عامل پوچی محقق نشود، یا خودآگاهی فرارونده تحقق نیابد یا اگر محقق شد، فراموش شود و یا از اصل زندگی بگذرد (همان: ۳۶).

به گمان نیگل نمی‌توان عامل اول پوچی را از بین برد، چرا که:

"تنها راه برای پرهیز از خودآگاهی مطرح شده این است که یا هیچ‌گاه بدان دست نیابیم، یا آن را فراموش کنیم - و هیچ‌یک از این دو شق نیز با اراده قابل تحصیل نیست."

با توجه بدان چه گفته شد، توجه به این نکته ضروری می‌نماید که آگاهی فرارونده امری ضروری برای انسان نیست و همیشه انسان به خودش به عنوان ناقد نگاه کند، بلکه امر ممکن است و متأسفانه کسانی که در جامعه دارای نفوذ هستند و از اخلاق و انسانیت بهره‌ای نبرده‌اند، برای منافع شخصی خودشان سعی می‌کنند توده‌ی مردم را به گونه‌ای به زندگی ملکی مشغول و سرگرم کنند و چنان برای آنها میل‌های کاذبی فراهم آورند تا فرصت تامل در خود پیدا نکنند.

۱- ترک دنیا

نیگل اولین راه حل پوچی را در عدم تحقق مولفه‌ی دوم پوچی می‌داند. گذشتن از زندگی مادی سبب می‌شود عامل پوچی به وجود نیاید. نیگل در توصیف این راه حل می‌گوید: این راه حل ظاهراً آرمان برخی از ادیان شرقی است. اگر کسی توفیق بیابد تارک دنیا شود، دیگر لازم نیست که به آگاهی فرارونده دست یابد و این امر موجب کاهش پوچی می‌شود. نیگل این راه حل را ضمن اینکه منطقی‌اً مجاز می‌شمارد، نمی‌پسندد، چرا که مستلزم مشقت زیادی است و راه حل دیگری برای پرهیز از پوچی پیشنهاد می‌کند. در این راه حل نیگل می‌گوید:

"اگر انسان طبیعت حیوانی خود را به سائق‌ها بسپارد، و نیازهایش را آگاهانه نکند ممکن است به زندگی‌ای دست یابد که پوچی آن بسیار کم است." البته؛

"این یک زندگی بامعنا نیز نمی‌بود، اما متضمن ورود یک آگاهی فرارونده به تعقیب بی‌وقفه‌ی اهداف دنیوی هم نمی‌بود و این شرط اصلی پوچی است - اجبار یک آگاهی فرارونده که متقاعد نشده، به خدمت کردن به کاری محدود و درون ماندگار همانند یک زندگی بشری".

نیگل راهل ادیان شرقی را افراطی و راهل خودش را معتدل تر می‌داند. او با این راهل می‌خواهد افراطیون را از افراطی‌گری نجات دهد (عسکری سلیمانی، ۱۳۹۸: ۳۸).

۲- خودکشی

یکی دیگر از راهل‌های مطرح شده برای فرار از پوچی، خودکشی و پایان دادن به زندگی است. ظاهراً خودکشی مشکل پوچی را برطرف نمی‌کند، بلکه شاید می‌توان گفت که به لحاظ نظری بر مشکل پوچی می‌افزاید، زیرا اگر از کسی که به پوچی رسید، بپرسیم، چرا گمان می‌کنی که زندگی پوچ است؟ خواهد گفت: اهداف و آرمان‌های بلند با زندگی او منطبق نیست. و اگر از او بپرسیم که چگونه خودکشی راهل پوچی است، احتمالاً خواهد گفت که از زندگی و پوچی آن خلاص می‌شوم. حال اگر به او بگویم این تصمیم شما جزء زندگی شماست یا خیر؟ خواهد گفت: جزء زندگی من است و اگر از او بپرسیم که این تصمیم با اهداف و آرمان‌های بلند منطبق است یا خیر؟ به نظر می‌رسد که جواب قانع‌کننده‌ی مثبتی نداشته باشد. و این نشان می‌دهد که خودکشی راهل مناسبی برای درمان پوچی نیست (همان: ۳۸-۳۹).

۳- تحقیر و سرپیچی

کامو طبق نقد نیگل خودکشی و نظیر آن را راهل‌های واقع‌گرایانه می‌داند و در عوض، سرپیچی یا تحقیر را برای فرار از پوچی پیشنهاد می‌کند:

"کاری که او [کامو] پیشنهاد می‌کند سرپیچی یا تحقیر است. به نظر می‌رسد که او بر این باور است که ما می‌توانیم با تکان دادن مشت خود به دنیایی که چشم و گوش خود را در مقابل خواسته‌های ما بسته است، شأن و منزلت خویش را حفظ کنیم، و علی‌رغم آن به زندگی خویش ادامه دهیم. این کار زندگی ما را غیرپوچ نخواهد ساخت، اما شکوه خاصی بدان می‌دهد."

ظاهراً با این روش به تنهایی نمی‌توان کسی را که احساس پوچی می‌کند و دغدغه‌ی پوچی زندگی او را فراگرفته، متقاعد سازد و زندگی‌اش را از پوچی بیرون آورد. اما این راه‌حل برای ذهن کسانی که نسبت به پوچی دچار خلجاناتی شده‌اند و به جد به پوچی نرسیده‌اند، می‌تواند مفید افتد و سبب شود احساس پوچی در زندگی‌شان فراگیر نشود.

۴- رندی و طنز

نیگا اساساً پوچی را مشکل نمی‌داند تا در جست و جوی راه‌حل آن باشد، چرا که پوچی مانند شکاکیت از مترقی‌ترین خصوصیات انسانی است، زیرا در انسان ویژگی فرارفتن از خود در معرفت و در ارزش زندگی وجود دارد. و این واقعیت زندگی ما انسان‌هاست. بنابراین، چه دلیلی دارد که از واقعیت زندگی بگریزیم و یا از آن متنفر باشیم؟ ولی در عین حال، رندی و طنز را به عنوان سرپوشی برای پوچی مطرح می‌کند:

"... در لفافه ابدیت هیچ دلیلی نداریم که باور کنیم چیزی دارای اهمیت باشد، پس این نیز اهمیتی نخواهد داشت، و ما می‌توانیم به زندگی پوچ‌مان به جای اینکه با شجاعت یا یأس روی کنیم، با رندی و طنز نزدیک شویم" (همان: ۴۰).

اگر احساس پوچی امر ممکن است و اگر پوچی به این دلیل ممکن است که ما دارای یک نوع بینش خاصی، یعنی قابلیت فرارفتن از خویش در تفکر هستیم، پس ما با واقعیت‌هایی سروکار داریم، و به واقعیت‌ها دانا هستیم، پس ما دیگر شکاک نیستیم، اگر باید این واقعیات را بپذیریم، باید این واقعیت را هم بپذیریم که پوچی برای انسان ناخوشایند، تنفرآمیز و مشمئزکننده است. و نیز باید این واقعیت را هم بپذیریم که از ناخوشایندها گریزانیم. و اگر با رندی و طنز باید به زندگی نزدیک شد، معلوم می‌شود زندگی جدی است و نباید آن را شوخی گرفت. اگر احساس پوچی در واقع، شوخی کردن با زندگی‌ای است که واقعاً شوخی نیست، پس باید با شوخی پاسخ شوخی را داد تا زندگی همچنان جدی باقی بماند. اگر زندگی جدی است، بنابراین پوچی پوچ است و خودخور (همان: ۳۹-۴۰).

نیگل آگاهی فرارونده را از مترقی‌ترین ویژگی‌های انسان می‌داند. بنابراین، انسانی که به این مرحله رسید، به غایت قصوای انسانی رسیده است، پس دیگر نباید احساس پوچی کند. پس چرا او احساس پوچی می‌کند؟ به نظر می‌رسد، آگاهی فرارونده یکی از ابزارهای بسیار خوب برای محک زدن زندگی

است که آیا زندگی پوچ است یا معنادار. بنابراین، اگر کسی با آگاهی فرارونده به پوچی رسید، باید راه درمان آن را بیابد و طنز و رندی درمان پوچی نیست، بلکه صرفاً سرپوش گذاشتن بر روی پوچی است. ما می‌توانیم به خود برگردیم و دوباره صفحه‌ی وجود خودمان را بازخوانی کنیم. من چه کسی هستم، از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود، و به کجا می‌روم؟ آیا ما انسان‌ها خالق داریم؟ و آیا او ما را برای هدفی که به خودمان برمی‌گردد، آفریده است؟ آن هدف چیست؟ و چگونه قابل تحصیل است؟ آیا بشر قادر است خود به تمام این پرسش‌ها به صورت تفصیلی پاسخ دهد؟ (همان: ۴۰) از این رو، تلاش در جهت یافتن پاسخ برای تمامی این پرسش‌ها مستلزم رجوع به منابع متعدد و تحقیق و جستجوی مداوم و مدید دارد. فقط باید به این نکته اذعان داشت که ما عبث آفریده نشده‌ایم. در واقع افرادی که زندگی و جهان را در چهارچوب دین و گزاره‌های دینی برای خود معنا می‌کنند، پوچی را در غفلت از خدا و علاج آن را بازگشت به خدا می‌دانند.

نتیجه‌گیری

بر اساس فلسفه نیگل، اموری مانند «اعتبار عقلانیت بشر»، نقش «جدیت در معنای زندگی»، «اعتبار» داوری شهود انسان‌ها درباره معنای زندگی» و نیز بازاندیشی در «فراروی انسان» را مطرح می‌کند. به زعم نیگل، زندگی بدون توجه به ارزش‌های اخلاقی معنادار نبوده و کانون تنش‌ها و خودخواهی‌های انسانی خواهد بود که جایی برای اخلاق و کنش‌های اخلاقی به جای نمی‌گذارد. نیگل معناداری زندگی را در گرو ماندگاری دستاوردهای انسان می‌داند و بر این باور است که فعل و کنش انشان باید به گونه‌ای باشد که برای دیگران نیز خیر به همراه داشته باشد. او بر این باور است که باید معنا و معناداری را از میان خود زندگی جستجو کرد. از این رو، این معناداری زندگی فرد در کنار زندگی دیگر افراد اهمیت می‌یابد چون به زعم او افراد باید در کنار هم زیسته و به کار هم بیایند. البته باید اذعان داشت، درک و فهم این موضوع که خداوند و غایات او می‌توانند تبیین نهایی ارزش و معنای زندگی افراد باشد، برای نیگل سخت و دشوار است و آن را نمی‌پذیرد، که البته او خود نیز قایل به این موضوع است که شاید بدین خاطر که از درک عقاید دینی قاصر است و اعتقاد به خداوند و دیگر جهان را برای قابل فهم کردن جهان و معناداری آن کافی نمی‌بیند. او بیشتر اخلاق و وظیفه‌نگر و دیگرخواهی

و پیشگیری از خودتنها‌نگاری و توجه به خود را مذموم شمرده و بدان خُرده می‌گرفت. در نهایت، دلایل نیگل برای دفاع از پوچ‌انگاری کافی نیست و نمی‌توان بر اساس آنها دست از معناداری زندگی شست.

منابع

- بیات، محمد رضا (۱۳۹۹). ارزیابی نظریه‌ی تدئوس متز درباره معنای زندگی، مجله علمی پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۴، شماره ۳۳، زمستان ۱۳۹۹.
- عسکری، سلیمانی امیری (۱۳۹۸). خدا و معنای زندگی: نقد و بررسی مقاله‌ی آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه‌ی معنای زندگی باشد، نشریه نقد و نظر، سال هشتم، شماره سوم و چهارم.
- نیگل، تامس (۱۳۹۷). پوچی، ترجمه‌ی حمید شهریاری، مجله نقد و نظر، سال هشتم، شماره اول و دوم.
- نیگل، تامس (۱۳۸۲). در پی معنا، ترجمه‌ی سعید ناجی و مهدی معین‌زاده، ویراستاری مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات هرمس.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Evaluation of Taha Abderrahmane's View on the Relationship Between Reason and Ethics

Mohammad Saeed Abdullahi^{*1}, Mohammad Ali Abdullahi²

¹ PhD student, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Iran

² Associate Professor of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

13/06/2024

Accepted:

02/10/2024

*The analysis of the relationship between reason and ethics has a history as long as human thought itself, and philosophers from ancient times to the present have consistently been concerned with evaluating this relationship. Taha Abderrahmane, a renowned Moroccan philosopher and a key figure in contemporary Islamic thought, offers a fresh perspective on this issue. In his view, modern rationality is an element that often stands in opposition to ethics. Abderrahmane seeks to rethink the relationship between reason and ethics, particularly within the context of Islamic thought. His innovative categorization of reason into three types—*independent reason, guided reason, and enlightened reason*—is essential for understanding his ethical framework. According to him, what differentiates humans from animals is not reason, but ethics. Rationality that is grounded in ethics, and which continuously regards ethics as its supervisor and guide, holds value, as opposed to rationality divorced from ethical considerations. This article analyzes Abderrahmane's concepts of reason and ethics, and evaluates his approach to the relationship between the two.*

Keywords: Ethics; Rationality; Reason; Modernity; Taha Abderrahmane

***Corresponding Author: Mohammad Saeed Abdullahi**

Address: PhD student, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Iran.

E-mail: m.saied.abdollahi@ut.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



محمد سعید عبداللہی*^۱، محمدعلی عبداللہی^۲

۱- دانشجوی دکتری، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران

۲- دانشیار فلسفه، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ایران

تحلیل رابطه‌ی عقل و اخلاق قدمتی به درازای تاریخ اندیشه دارد و فیلسوفان از یونان باستان تا کنون همواره دغدغه‌ای جدی برای ارزیابی این رابطه داشته‌اند. طه عبدالرحمن فیلسوف نام‌آشنای مراکشی که در زمره‌ی متفکران جریان‌ساز جهان اسلام به شمار می‌رود نیز تلاش دارد با واکاوی مفهوم عقل و اخلاق و سنجدین نسبت میان این دو، طرحی نو درافکند. در اندیشه‌ی وی عقلانیت مدرن عنصری است که در برابر اخلاق قرار می‌گیرد. وی برای شناخت ماهیت عقل، از سه گونه عقل نام می‌برد که تحلیل آنها برای فهم رابطه عقل و اخلاق ضروری است. عقل مجرد، عقل مسدّد و عقل موید، تقسیم‌بندی ابتکاری عبدالرحمن است که می‌توان آن را زیربنای نظام اخلاقی وی دانست. در نظر وی آنچه میان انسان و حیوان فرق می‌نهد، اخلاق است نه عقل. عقلانیتی که مبتنی بر اخلاق باشد و پیوسته اخلاق را ناظر و حاکم بدانند، دارای ارزش است نه آن عقلانیتی که با اخلاق بیگانه است. در این مقاله پس از تحلیل دو مفهوم عقل و اخلاق در اندیشه عبدالرحمن به ارزیابی رویکرد وی در باب رابطه عقل و اخلاق می‌پردازیم.

عقل، اخلاق، طه عبدالرحمن، مدرنیته، عقلانیت

1 4 0 2

1 4 0 1

سخن از رابطه «عقل» و «اخلاق» از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. قرن‌ها از داوری یونانیان و فیلسوفی مانند سقراط، افلاطون و ارسطو در باب این رابطه می‌گذرد. با این همه، تا به امروز نیز پرسش از این رابطه پیوسته یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته است. بنابراین تحلیل و بررسی رابطه میان عقل و اخلاق از موضوعات گریزناپذیر در فلسفه‌ی اخلاق است. از طرفی، همواره یکی از پرسش‌های بنیادین میان فیلسوفان این بوده است که آیا عاقل بودن، اخلاقی بودن را در پی دارد و اخلاقی بودن مستلزم عاقل بودن است؟ پاسخ‌های گوناگونی پیرامون این پرسش طرح شده است. پاره‌ای از عقل‌گرایان، عقل را محور می‌دانند و پاسخ مثبت می‌دهند. هنری سیدجویک^۱ فیلسوف نامدار اخلاق، در کتاب تاریخ‌ساز خود «شیوه‌های اخلاق»^۲ اخلاق را به معنای پژوهشی در باب زندگی عقلانی می‌نامد و در تعبیری دیگر، آن را به عنوان پژوهشی درباره زندگی خوب یا زندگی اخلاقی یاد کرده است که در نهایت بازگشت به این معنا دارد که زندگی اخلاقی یعنی زندگی عقلانی (خزاعی، ۱۳۸۵، ص ۲۵).

در تاریخ فلسفه پیرامون رابطه عقل و اخلاق رویکردهای مختلفی وجود داشته است. برخی دیدگاهی یکسره عقل‌گرا داشته‌اند که از آنها به عقل‌گرایان حداکثری تعبیر می‌آورند و برخی نیز عقل‌گرایان اعتدالی و حداقلی‌اند. برای نمونه می‌توان سقراط و افلاطون، این دو قله فلسفه یونان را به عنوان دو متفکر برجسته‌ای نام برد که از عقلانیت خوانشی حداکثری دارند. درست به همین دلیل است که چنین جمله مشهوری به سقراط منسوب است: «هیچ کس خواسته و دانسته خطا نمی‌کند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳). در اندیشه افلاطون عقلانیت آن اندازه اهمیت دارد که اگر کسی بر پایه معرفت و درک و بهره عقلانی خود عمل کند، ناگزیر اخلاقی عمل نموده است. در نتیجه هرکس به اندازه‌ای که جهل دارد، غیر اخلاقی عمل می‌کند. در نگاه سقراط و افلاطون کنش‌های درست یک عامل اخلاقی تنها در پرتو عقل اتفاق می‌افتد.

کانت، دانای مغرب‌زمین و فیلسوف بزرگ آلمانی نیز کسی است که در زمره عقل‌گرایان حداکثری آورده می‌شود. اخلاق کانت یکسره بر ستون عقلانیت بنا شده است. وی در کتاب خود به آن عقلانیتی

¹ Henry Sidgwick

² Methods of Ethic

که اصل و پایه اخلاق است می‌پردازد. او بر این باور است که آدمی به عنوان موجودی آزاد، باید از سرِ وظیفه آنچه را که عقل می‌گوید و معقول می‌نماید، انجام دهد (Kant, 1991, p. 108). فاعل اخلاقی عاقل باید خودمختارانه و آزاد عمل کند و این نکته‌ای مهم برای کانت است که بتواند رابطه میان عقل و اراده آزاد را نیز برای مخاطبانش آشکار کند. از این رو، در اندیشه کانت انسانی که عاقل باشد با قواعد و اصول اساسی اخلاق همداستان است و بر این باور است که این اصول و قواعد تنها نیاز به التفات دارد تا بدان اقرار کرد و این هنر عقل بشر است، همان عقلانیتی که انسان چیزی جز آن نیست و اخلاقی بودن که به واسطه این عقلانیت پدید می‌آید همان انسانیت است.

از سویی، فیلسوفی مانند هیوم را نیز می‌توان در اردوگاه کسانی شماره کرد که در باب رابطه اخلاق و عقل، دیدگاهی حدافی نسبت به عقل دارند. بی‌گمان این جمله هیوم که عقل برده احساسات و عواطف است، از یادگارهای مهم و البته تلخ برای هواخواهان عقل در اخلاق است. باری، در اندیشه هیوم، عقل خادم عواطف است و یارای درک و شناسایی قواعد و غایات اخلاق را ندارد. (Hume, 1978, p. 455). به باور هیوم در باب رابطه عقل و اخلاق باید بگوییم که عقل تنها این توانایی را دارد که روابط میان وسایل و ابزار را روشن سازد، تلاش عقل می‌تواند درک رابطه میان داده‌ها و واقعیت را به ارمغان آورد و در پرتو آن عامل اخلاقی بتواند آن هدفی را که توسط عواطف پیدا شده است را به چنگ آورد (Hume, 1998, p. 162). در اندیشه هیوم اگرچه هدف تأملات اخلاقی وادار نمودن ما به وظیفه‌های ما است اما عقل نمی‌تواند شخص را به عمل ترغیب کند؛ عقل، حقایق را می‌فهمد اما توان برانگیختگی را ندارد. این تنها احساس رضایت یا نارضایتی حاصل از تأمل در یک فعل یا خصلت اخلاق است که توان برانگیختگی را دارد. از این رو عقل به تنهایی نمی‌تواند در فرد ایجاد انگیزه کند و او را به عمل وادارد (Hume, 1978, p. 412).

اما شاید بتوان ارسطو را فیلسوفی دانست که خوانشی اعتدال گونه از عقل دارد. وی با آن که سعادت را به فعالیت فضیلت‌مندانه تعریف و هیچگاه از نقش عقل در تشخیص فضایل اخلاقی غفلت نمی‌کند اما با این همه راه را برای ورود عواطف در اخلاق نیز فراهم می‌کند. هر چند عواطف تنها، تحت فرمان روایی عقل، خودنمایی می‌کنند و لحظه‌ای حق انحراف از مسیر متعادلی که عقل برایشان مشخص نموده است، ندارند. از آنجایی که ارسطو نفس را دارای دو جزء عقلانی و غیر عقلانی می‌داند، بنابراین

در زمینه فضایل نیز، ما دو گونه فضیلت اخلاقی^۱ و فضیلت عقلانی^۲ داریم. فضیلت عقلانی مربوط به جزء عقلانی نفس و فضیلت اخلاقی مربوط به جزء غیرعقلانی نفس است. فضیلت عقلانی به معنای آن حالت‌هایی است که نفس به وسیله‌ی آن‌ها به حقیقت می‌رسد. ارسطو خود در این باب، در انتهای کتاب اول اخلاق نیکوماخوس^۳ می‌گوید، فضیلت نیز باید بر دو نوع باشد، چون ما نوعی از فضایل را فضایل عقلانی می‌نامیم و نوع دیگر را فضایل اخلاقی. فضایل عقلانی عبارتند از حکمت نظری و حکمت عملی و فضایل اخلاقی گشاده‌دستی و خویش‌داری می‌باشند، چون وقتی ما درباره‌ی سیرت کسی سخن به میان می‌آوریم، نمی‌گوییم او دارای حکمت نظری است بلکه می‌گوییم، خویش‌دار یا با وقار است. البته مرد دارای حکمت نظری را نیز به سبب حالت روحی‌اش می‌ستاییم و حالت روحی‌ای را که ستایش ما را بر می‌انگیزد فضیلت می‌نامیم (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۴۹). در اندیشه ارسطو، فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند و به همین دلیل نیازمند تجربه و زمان است (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۵۳). ارسطو همچنین جایی که سخن از فضیلت‌های عقلانی به میان می‌آورد، عقل را به دو بخش علمی و حسابگر تقسیم می‌کند. «اکنون جزء بهره‌ور از خرد را نیز تقسیم می‌کنیم... یکی را جزء علمی می‌نامیم و دیگری را جزء حسابگر... اکنون باید ببینیم بهترین حالت هر یک از این دو جزء چگونه حالتی است زیرا این حالت فضیلت جزء آن است و فضیلت هر چیز با کار آن چیز ارتباط دارد» (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸)

در اندیشه ارسطو عقل عملی عهده دار شناسایی ارزش‌ها و ارزیابی رفتارها است و این به واسطه برخورداری از فضیلتی که از آن به حکمت عملی تعبیر می‌کند ممکن می‌شود. آن عقلانیت ابزاری‌ای نیز که ارسطو برای عقل آدمی در نظر دارد به این بیان است که عقل با توجه به غایت، درک می‌کند که کدام ابزار او را بهتر به مقصود می‌رساند. بنابراین در اندیشه ارسطو، انسان‌ها به دلیل عاقل بودنشان، اخلاقی عمل می‌کنند. وجود این فضیلت‌ها مانند شجاعت، تمایل فرد را به انجام عمل شجاعانه بیشتر می‌کند. از این رو، در چشم ارسطو فضیلت با آن که نه تمایل است نه احساس و تمایل را در فرد ایجاد می‌کند اما این تمایل ساختاری علاقلانه دارد. رابطه عقل و اخلاق پس از دوره یونان باستان و قرون

¹ Intellectual virtue

² moral virtue

³ Nicomachean Ethics

وسطی نیز مسیر پر تلاطمی را پیموده است و دوره معاصر نیز همچنان میان فیلسوفان بحثی چالش برانگیز است. برای نمونه یکی از کسانی که تلاش درخوری در جهت پیوند اخلاق و عقل کرده است، هری گنسلر^۱ فیلسوف اخلاق آمریکایی است. به عقیده افرادی مانند گنسلر از آنجا که بیشترین اشتراک ما انسان‌ها در عقلانیت است، اگر بتوان اخلاق را با عقلانیت پیوند داد، به این بیان که الگوهای عقلانی موجود در اندیشه اخلاقی خود را بازبیینیم و تمیز دهیم و آنها را مبنایی‌ای برای ارزیابی احکام اخلاقی قرار دهیم، شاید بتواند ما را در رسیدن به گونه‌ای همدلی در اخلاق یاری کند. گنسلر و فیلسوفانی مانند او بر این باورند که چنین کاری می‌توان کرد و در کتاب *اخلاق صوری*^۲ تلاش می‌کند با گرتہ برداری از منطق صوری، اصول صوری‌ای را در اخلاق بیابد که برخلاف اصول مادی اخلاق، و همچون اصول منطق صوری از عقل محض و پیشین به دست آید (Gensler, 1986, p.126).

حال پس از این مقدمه در باب رابطه عقل و اخلاق به دیدگاه یکی از متفکران جریان ساز اسلامی یعنی طه عبدالرحمن پرداخته و از منظر او به نظاره رابطه عقل و اخلاق می‌نشینیم. نخست به بررسی دیدگاه متفاوت او در باب عقل و گونه‌های مختلف آن می‌پردازیم و بعد نگاهی مفهوم اخلاق در تفکر او داریم و در نهایت به رابطه میان عقل و اخلاق در اندیشه او اشاره می‌کنیم.

۲. مفهوم «عقل» در نگاه طه عبدالرحمن

پیش از بررسی رابطه میان عقل و اخلاق در اندیشه فیلسوف مراکشی، باید به تعریف و جایگاه مفهوم عقل از منظر طه عبدالرحمن پرداخت. باید بدین نکته نیز توجه نمود که چه مکاتب و فیلسوفانی بر اندیشه عقلانی عبدالرحمن تاثیرگذار بوده‌اند. عبدالرحمن افزون بر بهره گرفتن از سنت اسلامی و عربی، از برخی رویکردهای فکری غربی و اندیشمندان غرب تاثیرهای بسیاری گرفته است. وی با آخرین و جدیدترین دستاوردهای فلسفه علم آشناست و از نتایج خیره کننده فیلسوفان علم در باب عقل آگاه است. برای نمونه او در آثار خویش، به کتاب فایرابند^۳ با عنوان «وداع با عقل^۴» اشاره می‌کند و یا

^۱ Gensler

^۲ Formal Ethics

^۳ Paul Feyerabend

^۴ Farewell to Reason, London: Verso, 1987

اینکه سخن از لاکاتوش^۱ به میان می‌آورد، جایی که او به ناتوانی عقل اشاره می‌کند و اینکه عقل یارای توجیه خودش را نیز ندارد (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۱۱۷). ناگفته پیداست که طه عبدالرحمن، با نگرش‌های دنیای جدید که از سلطه و زورگویی عقل می‌کاهند خود را همداستان می‌بیند و از آن‌ها به عنوان مویدی برای بی‌اعتمادی به عقل بهره برده و سعی دارد با نشان دادن نارسایی‌های عقل غربی راه را برای ایده‌های جدید خود در باب عقل فراهم سازد.

فلسفه تحلیلی، رویکرد دیگری است که عبدالرحمن و ام‌دار آن است و می‌توان ردپای تأثیرات این رویکرد را بر اندیشه وی به روشنی مشاهده کرد. نگاه عبدالرحمن به فلسفه کلاسیک همان نگاه فیلسوفان تحلیلی است. دیدگاه او در باب عقل و کاستن اهمیت آن نیز چنین اقتضا دارد که رویکرد خویش را با فلسفه کلاسیک و نقش پررنگ آن در جهان اسلام روشن سازد. در فلسفه تحلیلی، موضوع فلسفه مانند فلسفه کلاسیک مطرح نمی‌شود و از آن گمانه زنی‌های مابعدالطبیعی مرسوم، اثری نیست (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۲۶). عبدالرحمن در بحث اهمیت و نقش زبان، تحت تأثیر اردوگاه آکسفوردی‌هایی نظیر آستین^۲ و استراوسون^۳ است و از این رو برای او جنبه کاربردی زبان اهمیت دارد و زبان را نهادی اجتماعی می‌بیند (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۷۲). یورگن هابرماس^۴، دیگر فیلسوفی است که طه عبدالرحمن در زمینه عقلانیت از او بهره بسیار برده است. رویکرد انتقادی مکتب فرانکفورت در نقد مدرنیته و عقلانیت ابزاری، دستاویزی است که عبدالرحمن بارها بدان متوسل می‌شود و سعی دارد که نظریه جایگزینی برای نظریه عقلانیت هابرماس پدید آورد که با مدرنیته اسلامی و دیگر ایده‌های اسلامی او همخوانی داشته باشد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۲۷).

عبدالرحمن معتقد است از قرن گذشته تا کنون گفتگو در باب مفاهیمی مانند «عقل»، «عقلی»، «عقلانیت»، «رویکرد عقلی»، «تعقل»، «عقلانی سازی» در نوشته‌های عربی و اسلامی به شدت فزونی گرفته است و گفتمان مدعی عقلانیت که در پی ارزیابی میراث اسلامی بر اساس مقتضیات روش عقلی است، پیوسته بر گرایش پژوهش‌گران سیطره داشته است تا آنجا که برخی چنین ادعا کرده‌اند که می‌توان میراث اسلامی را تصفیه و با نگرشی نو و بر پایه قواعد عقلانی پایه ریزی کرد. اما به

¹ Lakatos

² John Langshaw Austin

³ Peter Fredrick Strawson

⁴ Jürgen Habermas

نظر عبدالرحمن عقل نظری یا همان چیزی که او از آن به عقل مجرد تعبیر می‌آورد، محدودیت‌های بسیاری دارد که او وظیفه خود را در وهله نخست آشکار ساختن این محدودیت‌ها می‌داند (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۳). در منظومه فکری طه عبدالرحمن سه گونه عقل مطرح می‌شود که آشنایی با این سه، برای شناخت ماهیت عقل در دستگاه فکری او و سپس فهم رابطه عقل و اخلاق ضروری است. عقل مجرد، عقل مسدد و عقل موید، تقسیم بندی ابتکاری عبدالرحمن است که می‌توان آن را زیربنای نظام اخلاقی وی دانست.

۱-۲ عقل مجرد

عبدالرحمن در کتاب مهم خود یعنی «کنش دینی و نوسازی عقل»^۱ به خوبی مراد خود را از عقل مجرد و محدوده خاص و عام آن بیان می‌کند. وی در کتاب نام برده، پروژه خویش در تقسیم بندی سه گانه عقل را مو به مو شرح و مرزهای هر یک را از دیگری باز می‌شناسد. «پرسش از اخلاق»^۲ کتاب دیگری است که عبدالرحمن در آن به این تقسیم بندی و ماجرای عقل و ارتباط آن با اخلاق می‌پردازد.^۳ نخستین و محوری ترین نکته‌ای که عبدالرحمن پیرامون عقل مجرد طرح می‌کند، «فعل» بودن آن است، او معتقد است عقل مجرد عبارت است از فعلی که صاحبش به وسیله آن بر بعدی از ابعاد شیئی معین آگاهی یابد، در حالی که به صدق این فعل باور داشته و این تصدیق را به دلیل معینی مستند سازد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۵). بنابراین برای عبدالرحمن عقل مانند سمع و بصر گونه‌ای فعل انسانی به شمار می‌رود و از این رو، وی با قرائت ارسطویی از عقل به شدت مخالف است. عبدالرحمن با شیئی انگاری عقل سر سازش ندارد و معتقد است که فرهنگ اسلامی متأثر از یونانیان است و برخی از شاخه‌های دانش را در اسلام بر این اساس پی ریزی کرده اند. در نگاه عبدالرحمن عقل چیزی بیش از

^۱ العمل الدینی و التجدید العقل، ۱۹۹۷، بیروت

^۲ عبدالرحمن، طه (۲۰۰۰) سوال الاخلاق، مرکز الثقافی العربی، بیروت

^۳ طه عبدالرحمن در کتاب دیگر خود که در سال ۱۹۹۸ منتشر نمود، «زبان و سنجش یا فزاینده‌گی عقلی» (اللسان و المیزان او التکوثر العقلی) نیز به گونه‌ای دیگر سخن از عقل به میان می‌آورد، اما از آنجایی که این نظریه در حقیقت پاسخی به ایده محمد عابد الجابری در کتاب «شکل گیری عقل عربی» (تکوین العقل العربی) است، اشاره‌ای بدان نمی‌کنیم. طه عبدالرحمن برخلاف عابد الجابری که برای عقل گونه‌ای از ثبات را در نظر دارد، قائل به فزاینده‌گی (تکوثر) عقل است.

فعلی از افعال و یا رفتاری از رفتارهای انسان نیست که وی در نفس و در افق خود به وسیله آن ها بر اشیاء آگاهی می یابد. همانگونه که دیدن و شنیدن در انسان منبع صدور دارند، عقل نیز منبع صدور دارد که آن «قلب» است. بنابراین، عقل برای قلب همانند دیدن است برای چشم (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ۴۷) البته به عقیده عبدالرحمن این معنای پویا از عقل در فرهنگ اسلامی عربی مورد غفلت نبوده است، وی به ابن تیمیة و اثر او اشاره می کند که در آن عقل را به مثابه فعل عقل در نظر گرفته است. طه عبدالرحمن، همچنین از آیه ۴۶ سوره حج^۱ و حدیث نبوی^۲ نیز به عنوان مویدی برای سخن خویش بهره می برد (عبدالرحمن، ۲۰۱۳، ص ۴۱ و عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۷)

با توجه به نکات پیش گفته در باب عقل مجرد، طه عبدالرحمن بر این باور است که اگر ثابت شود که عقل بر اساس اقتضای معنای یونانی خود، جوهر نیست و از طرفی، بنا بر آنچه در سنت اسلامی بدان رسیدیم، تنها فعلی از افعال یا وصفی از اوصاف است که قیام به قلب دارد، آنگاه می توان نکات زیر را نتیجه گرفت:

۱. عقل در پاره ای موارد تحسین و تقبیح می شود، همانطور که در افعال چنین است.
۲. عقل بر اصل دگرگونی استوار است، جهت دهی قلب و تاثیر گذاری بر آن نیز ممکن است.
۳. وصف عقلی که ویژگی معرفت نظری است، وصف ذاتی قلب و لازم برای آن نیست.
۴. اگر روش عقلی مجموعه ای از ابزارها، فرایندها و احکام باشد که به کارگیرنده را بر تحصیل گزاره های مدلل و صادق قادر سازد و عقل مجرد نیز نوعی ساخت جزئی و پذیرنده اوصافی است که قلب استعداد قبول آنها را دارد، بنابراین این امکان هست که در روش علمی دیگری مسیر را بپیماییم، روشی که نوعی از عقل را تولید کند که اوصاف عقل مجرد را نداشته باشد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۸-۵۰).

نقد عقل مجرد

۱ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

۲ آگاه باشید که در جسد انسان تکه ای وجود دارد که وقتی به صلاح باشد همه بدن به صلاح در آید و وقتی فاسد شود همه بدن فاسد می شود و آن قلب است. (البخاری، جزء اول ص ۲۰، مطبعة الحلبي، قاهره)

فیلسوف مراکشی، برای عقل مجرد محدودیت‌های بسیاری را در نظر می‌گیرد و این محدودیت‌ها را در شئون مختلف تحلیل و بررسی می‌کند. طه عبدالرحمن، همواره در کنار طرح ایده‌های خویش، نیم‌نگاهی نیز به مدرنیته غربی نیز دارد. وی خاستگاه مفهوم عقل در معنای مدرن آن را در یونانیان جست و جو می‌کند و بر این عقیده است که مدرنیته و تمدن غربی، در پروراندن و ساختارمند نمودن همین مفهوم عقلانیت نیز ناکام بوده است و از این رو تمدنی ناقص است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۶۰). وی از رهگذر نقد عقل مجرد به عقلانیت غربی حمله می‌کند و هم از نظر تعریف و هم از جهت کارکرد به نارسایی‌های آن می‌پردازد و محدودیت‌هایش را آشکار می‌کند.

نخستین اشکالی که عبدالرحمن به تعریف عقل مجرد می‌گیرد و مسیر او را از دیگر فیلسوفان و رویکردها جدا می‌سازد، مسئله ذات نبودن عقل و فعل بودنش است. پیشتر بیان شد که وی عقل را به مثابه فعل می‌داند، همچنین در اندیشه عبدالرحمن از ویژگی‌های بارز عقل، ویژگی تکامل است. از این رو، به عقیده او تعریف عقل در نگاه فیلسوفانی چون ارسطو و دکارت یکسره نادرست است و آن‌ها معیارهای اصیل را در تعریف عقل در نظر نگرفته‌اند و چنین عقلی یارای آن را ندارد که در اخلاق بکار گرفته شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۶۱-۶۲). از طرفی، عبدالرحمن در یک تقسیم بندی کلان محدودیت عقل مجرد را در سه دسته بیان می‌کند:

الف) محدودیت‌های منطقی

ب) محدودیت‌های واقعی

ج) محدودیت‌های فلسفی

محدودیت‌های منطقی به وسیله برهان ریاضی ثابت می‌شود، محدودیت‌های واقعی که علوم در تکوین و تطور خود شاهد آن است و گونه سوم محدودیت‌های با نگاه فلسفی به سرشت عقل مجرد بدان پی می‌بریم. برای نمونه، عبدالرحمن معتقد است که «بردگی» یکی از محدودیت‌های واقعی عقل مجرد است به این بیان که، انسان مدرن بر این اعتقاد است که تکنیک راه رسیدن به سعادت و خیر است چراکه نتایج این تکنیک وی را قادر می‌سازد که جهان را تسخیر کند و نیاز هایش را برآورده سازد. اما زمانی که نیک می‌نگریم در می‌یابیم که پا گرفتن این جهان تکنیکی بر اراده انسان حصار کشیده است و آفاق خود را از ادراک انسان خارج ساخته و به عبارتی او را به بردگی گرفته است. این طغیان تکنیک علیه آدمی به این دلیل است که در وهله نخست، اساس منطقی تکنیک محور، غیر عقلانی

است و مقتضای آن یعنی «هرچیزی ممکن است» نتیجه‌ای جز خروج از منطق و طبیعت ندارد و در وهله دوم آنکه اساس این رویکرد غیر اخلاقی است. این اصل رهایی از همه موانع اخلاقی را در پی دارد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۷۶-۷۷).

«مادی بودن عقلانیت مجرد» یکی دیگر از محدودیت‌هایی است که عبدالرحمن آن را در شما محدودیت‌های فلسفی می‌آورد و معتقد است، این باور که تجرید عقلی گسستن از وصف مادیت را در پی دارد تقریباً بر ذهن خاص عام غلبه دارد، گو اینکه عقل معانی کلی مطلق می‌سازد که هیچ پیوندی با محسوسات ندارند، اما پوشیده نیست که چنین باوری تا چه اندازه از حقیقت به دور است، به این دلیل که ما شاهد یک هم افزایی میان علوم صوری و علوم مادی هستیم، حال آن که باور خاص و عام این است که علوم صوری غیر مادی اند و علوم مادی اقتضای صوری بودن ندارند (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۷۸).

ارزیابی انتقادی طه عبدالرحمن از عقل مجرد و نشان دادن محدودیت‌ها و نارسایی‌های آن بیانگر این نکته است که وی گرچه عقل مجرد را گونه‌ای فعل در نظر دارد اما با این همه، چنین عقلانیتی را واجد شرایط لازم برای پرداختن به اخلاق نمی‌داند. بنابراین باید دید عبدالرحمن چگونه قرار است نظام هنجاری اخلاقی خویش را بر عقلانیت بنیان نهد. او نیازمند یک عقلانیت عملی است و از این رو دست به تعریف دو گونه دیگر از عقلانیت، یعنی «عقل مسدد» و «عقل موید» می‌زند.

۲-۲ عقل مسدد

پیش از هرچیز باید به این نکته توجه داشت که هر دو گونه عقل مسدد و موید در نگاه عبدالرحمن، زیرمجموعه عقل عملی تعریف می‌شوند. وی پس از بررسی و بیان نارسایی عقل مجرد به دنبال مسیری دیگر برای بیان عقلانیت مورد نظر خویش می‌گردد، عقلانیتی که بتواند با اخلاق همراه شود. او سخن از دو گونه عقل غیر مجرد به میان می‌آورد. نخست عقلانیت غیر مجردی که معانی ثابت و کلی را ادراک می‌کند، که عبدالرحمن این گونه عقل را، عقل مسدد می‌داند و دوم، عقل غیر مجردی که معانی متغیر و جزئی را ادراک می‌کند، که آن را عقل موید می‌نامد (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۷۱-۷۰). بنابراین می‌توان گفت با توجه به نکته‌ای که بیان شد، اخلاق ورزی را نیز می‌توان به دو شکل تصور نمود. عبدالرحمن همچنین مراد خود از عقل مسدد را در «کنش دینی و نوسازی عقل» اینگونه بیان می‌کند:

«عقل مسدد عبارت است از فعلی که فاعل به وسیله آن در پی رسیدن به منفعت یا دفع ضرری است، در حالی که در این باره به انجام اعمال تعیین شده توسط شرع توسل می‌جوید» (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۹۱)

از تعریف عقل مسدد چنین بر می‌آید که هر فعلی در آن معتبر نیست، بلکه تنها فعلی از اعتبار برخوردار است که در بردارنده سه ویژگی «موافقت شرع»، «به دست آوردن مصلحت» و «وارد شدن در اشتغال» باشد. (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۹۱) عقل مسدد، مقاصد دین را در می‌یابد و از آنجایی که در اندیشه عبدالرحمن یقینی‌ترین و مفیدترین مقاصد اند، یک عامل اخلاقی نیز باید مسیر ادراک مقاصد را از این طریق ببیند و راه را برای فهم ارزش‌های اخلاقی برای خویش هموار سازد. عبدالرحمن در ارزیابی خود از عقل مسدد، با آوردن دو بخش «ممارست فقهی و آسیب‌های اخلاقی عقل مسدد» و «ممارست سلفیه و آسیب‌های علمی عقل مسدد» به بررسی آسیب‌های اخلاقی و علمی این گونه عقل نیز می‌پردازد.^۱

۳-۲ عقل موید

عقل موید در اندیشه عبدالرحمن عبارت است از فعلی که فاعلش به وسیله آن در پی شناخت ذوات اشیا از طریق فرورفتن در مراتب اشتغال شرعی است، به طوری که علاوه بر انجام واجبات به کامل‌ترین صورت، مستحبات را نیز انجام می‌دهد» (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳) به عقیده عبدالرحمن عقل موید دو ویژگی اساسی دارد، یکی «عینیت» و دیگری «عبدیت». در باب وصف «عینیت» باید گفت که اگر عقل مجرد تنها در پی شناخت وصف‌های ظاهری اشیا است و اگر عقل مسدد افعال خارجی اشیا را می‌شناسد، عقل موید افزون بر این‌ها، اوصاف باطنی و افعال درونی اشیا را نیز مورد شناسایی قرار می‌دهد. (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴) در باب وصف «عبدیت» نیز باید اشاره کرد که عبدالرحمن معتقد است، عبدیت عبارت است از اینکه انسان ذات خود را در ملاحظه با پیروی‌ها و ارتباط‌هایش بشناسد. تبعیت به شکل عام به معنای ارتباط با چیزی در امری خاص است. شناخت تبعیت، مقتضای عبد بودن آدمی است. انسان باید ارتباطی را بشناسد که بهترین فایده را برای او دارد و برترین فایده چیزی نیست جز آنکه به وسیله اش تعیین وجودی و تحقق رفتاری بیابد. بنابراین عبد بودن

^۱ به کتاب «کنش دینی و نوسازی عقل» باب دوم، بخش‌های ۵ و ۶ بنگرید.

عبارت است از شناخت ارتباطی که به وسیله آن انسان تعین وجودی و تحقق اخلاقی یابد. عبدالرحمن برای این معنا، اصطلاح «تبعیت بنیادین» را وضع می‌کند. (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۷۳-۱۷۴)

باتوجه به مطالب پیش گفته در باب عقل موید، عبدالرحمن بر این باور است که برای پیمودن مسیر اخلاق، تنها شناخت مجموعه‌ای از مقاصد کافی نیست و افزون بر آن باید وسایل کارآمد شناخته شوند و از طرفی به کارآمدی این وسایل نیز یقین داشت. از این رو، عقل مسدود به جایی نمی‌برد، چراکه این گونه از عقل تنها به ادراک معانی کلی اهتمام دارد و در فهم معانی جزئی و متغیر کاری از پیش نمی‌برد. حال این پرسش پدید می‌آید که چگونه باید به شکلی یقینی و با افعالی که متغیر و جزئی اند، به مقاصد رسید؟ کدامین عقل یارای آن را دارد که شخص را به سوی وسایل کارآمد رهنمون سازد؟

عبدالرحمن پاسخ به این دو پرسش را در این می‌داند که یک شخص یا بهتر بگوییم، یک فاعل اخلاقی، از مرحله عقل مسدود نیز عبور کرده و به سه شرط محوری متعهد شود. در وهله نخست باید فعل یک فاعل اخلاقی از قول وی جدا نشود، همچنین شناخت خداوند نیز نباید از شناخت اشیاء جدا شود و در وهله سوم همواره باید میان بیشتر شدن معرفت و بیشتر شدن فائده هماهنگی باشد و میانشان جدایی نیفتد. بنابراین می‌توان گفت عقل موید در نظر عبدالرحمن، عقلی است که فاعل اخلاقی را یکسره به سوی وسایل کارآمد رهنمون می‌سازد (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۷۳).

۳. مفهوم «اخلاق» در نگاه طه عبدالرحمن

به باور طه عبدالرحمن بر اساس رویکرد معمول و رایج اخلاق گستره بسیار محدودی از افعال آدمی را در بر می‌گیرد و این رویکردی یکسره غلط است، به این دلیل که هر فعلی از افعال آدمی یا با ارزش‌های اخلاقی متعالی و بزرگی گره می‌خورد که به دنبال آن فعل رشد می‌کند و بالا می‌رود و از این رهگذر به هرچه بیشتر انسان بودن شخص کمک می‌کند و یا اینکه با ارزش‌های اخلاقی بیگانه است و ربط و نسبت کمتری دارد، که کم شدن رتبه فعل را در پی دارد و از انسانیت فاعل آن کم می‌کند. بنابراین باید توجه داشت که حد فاصل میان انسان و حیوان تنها اخلاق است (عبدالرحمن، ۱۳۹۶، ص ۶۴) یکی از مواضعی که طه عبدالرحمن بیش از هر جای دیگری در باب تحلیل و ارزیابی مفهوم اخلاق و رابطه آن با دیگر ساحات سخن گفته است، کتاب «پرسش از اخلاق»^۱ است. در نگاه وی، اخلاق به دو گونه

^۱ عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۰). سوال اخلاق، مرکز الثقافی العربی، بیروت

اسلامی و غیر اسلامی تقسیم می‌شود. از این رو، عبدالرحمن دیدگاه مشخص خود را با عنوان « نظریه اخلاق اسلامی » مطرح می‌سازد. همچنین باید دقت نمود که اخلاق در اندیشه عبدالرحمن، تنها به معنای مکارم اخلاق است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۲۹)

از طرفی، در زبان عربی و گستره ی فرهنگ اسلامی اگرچه تعریف اخلاق بسیار سهل می‌نماید، اما فهم و تبیین آن بسیار مشکل و دیریاب است، چراکه اخلاق اسلامی زیر نفوذ نظریه ی اخلاقی یونان، ایران و چه بسا هند قرار گرفته است. به عقیده عبدالرحمن اخلاق، مجموعه‌ای از هیئت هاست که محصول افعالی نفسانی است، چنان که خَلق نیز بر مجموعه‌ای از هیئت هایی دلالت می‌کند که نتیجه افعال جسمانی است (عبدالرحمن، ۱۳۸۴، ص ۲۰) برای عبدالرحمن، اخلاق به دین باز می‌گردد، حال چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم. در نظریه اخلاقی طه عبدالرحمن «دین» جایگاه ویژه‌ای دارد و تا بدان جا پیش می‌رود که تعریف انسان را موجود زنده دین دار می‌داند. بنابراین وی آشکارا با رویکرد سکولار و هر رویکردی که میان اخلاق و دین فاصله می‌نهند، زاویه می‌گیرد. در نظریه اخلاقی وی اخلاق بدون دین، رنگ می‌بازد و معنایی ندارد. از این رو، اخلاق و انسان، هر دو، مفهومی اند که برای معنا پیدا کردن به دین نیاز دارند. در اندیشه عبدالرحمن، پر رنگ ترین هدف دین، فراهم آوردن مصالح اخلاقی انسان ها بوده است، بنابراین اخلاق، ضروری ترین مصلحت دین است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۵۲). در نگاه عبدالرحمن، انسان و اخلاق آن گونه با یکدیگر ممزوج می‌شوند که دشوار بتوان انسان بدون اخلاق تصور کرد. وی تا آنجا پیش می‌رود که در نظرش انسان به اندازه‌ای که اخلاقی است، انسانیت دارد و به همین دلیل، آدمیان در برهه‌های مختلف زندگی خود، به مرتبه‌های مختلفی متصف به صفت انسانیت می‌شوند (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۱۴۷). اخلاق اسلامی به معنای مکارم و ارزش‌های اخلاقی‌اند. مکارمی و ارزش‌هایی که مهم ترین بخش هویت انسان اند و آدمی تفاوت خود با حیوان را مدیون این ویژگی‌های اخلاقی است.

عبدالرحمن در آثار گوناگون خود، تلاش می‌کند پس از نقد مبانی اخلاق مدرن و بنیادی تر از آن، مدرنیته غربی، زیرساخت‌های اساسی تاسیس مدرنیته اسلامی را پایه ریزی کند. او موانعی را در مسیر به ثمر نشستن مدرنیته اسلامی بر می‌شمرد. پیش از نام بردن برخی موانع، نخست باید دید مدرنیته در اندیشه عبدالرحمن چه معنا و صورت بندی‌ای دارد. عبدالرحمن بر این باور است که ورود معانی و

اصطلاح‌های تمدن و فرهنگ‌های بیگانه به فرهنگ اسلامی بدون بومی‌سازی این مفاهیم، فراهم کننده پدید آمدن نارسایی‌های بسیاری است (عبدالرحمن، ۱۹۹۵، ص ۲۲-۲۳).

طه عبدالرحمن در کتاب‌های خود چه آن‌ها که در زمینه اخلاق نگاشته و چه پیرامون دیگر موضوعات، پیوسته مدرنیته را به سختی به نقد می‌کشد. به عقیده عبدالرحمن، نظریه اخلاق وی زمانی سامان می‌یابد که بتوان موانعی را که اخلاق مدرن پیش پای انسان مدرن نهاده است را مرتفع نمود. موانعی که آن اندازه در فرهنگ اسلامی، عربی رسوخ پیدا نموده است که بسیاری از متفکران اسلامی آن‌ها را به عنوان اصولی اساسی می‌پندارند. برای عبدالرحمن، مدرنیته برآیند اتفاقاتی است که نقطه آغاز آن را می‌توان نهضت اصلاح اندیشه دینی در قرن شانزدهم در نظر گرفت. عبدالرحمن، یکی از مشکلات بنیادین مدرنیته غربی را پیشی گرفتن وجه تکنولوژیک آن و در آمدن این وجه به شکلی غایتی برای هر گونه معرفت می‌داند. پیامد چنین اتفاقی تهی شدن معرفت و استفاده ابزاری از آن است. ابزاری که قرار است بشر امروز را تنها و تنها به سمت تکنولوژی و علم‌گرایی هدایت کند. در چنین شرایطی است که نه تنها آن بعد معرفتی، که حتی همان بعد تکنولوژیک نیز کارکرد خود را از دست می‌دهد و با نا بسامانی‌ها و مشکلات بسیاری دست و پنجه نرم می‌کند. اما مدرنیته غربی به رغم همه مشکلاتی که دارد، آیا توان آن را دارد که در باب اخلاق نیز ما را به مقصدی رهنمون سازد؟ به اعتقاد عبدالرحمن، در پایگاه علمی مدرنیته، هیچ جایگاهی برای اخلاق به طور کلی و دیگر ارزش‌های معنوی در نظر گرفته نشده است. در این رویکرد تمام آنچه مهم است یکسره در گرو اصول و روش‌های علمی است. از طرفی، اخلاق اسلامی که گذشته‌ای استوار دارد و از گذر سالها و رنج بی اندازه به امروز رسیده، ویژگی‌ها و عناصری دارد که به ما امکان غلبه بر مشکلات و نا به سامانی‌های دوره مدرن و مدرنیته را می‌دهد. بزرگان ما در اخلاق اسلامی توانسته‌اند میان علم و ارزش‌های اخلاقی جمع کنند و این درست همان چیزی است که رهاورد آن عمل صالح است و در ادبیات دینی ما اهمیتی چشم‌گیر دارد. یکی دیگر از ویژگی‌هایی که اخلاق اسلامی برای برون رفت ما از مشکلات عصر دارد، بحث عقل است. اما نه آن عقل مدرن، بلکه عقلانیتی کامل که در آن میان عقل و پاره‌ای از امور دینی و غیبی برآیندی پدید می‌آید که حاصل ارتباط بیشتر با خداوند است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۹۷).

۴. رابطه عقل و اخلاق

در اندیشه عبدالرحمن تفکیک بین عقل و اخلاق و همچنین عقل و احساس، دو پندار اشتباه است که نابسامانی‌های مهمی را برای تفکر و اندیشه غرب به بار آورده است. این درست همان جایی است که اگر غفلت نماییم از جوهره و اساس اخلاق اسلامی دور خواهیم شد (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۶۶). برای فیلسوف مراکشی عقلانیت مدرن ویژگی مهمی است که در تقابل با اخلاق واقع می‌شود. او به مدد راه‌های گوناگون به این عقلانیت مدرن می‌تازد. در نگاه او عقلانیت دوره مدرن درست نقطه مقابل عقلانیت پالوده و صحیح است و این امر به دلیل پاره‌ای از شالوده‌ها و مبانی مدرنیته مانند توجه به لذت، خودخواهی و اموری این چنینی است که آدمی را از آرمان‌های خود دور ساخته و به درجه حیوانی می‌رساند. عقلانیت دوران مدرن، خود آبروی خویش را می‌برد و از درون فرو می‌شکند، گستردگی و تشتت مکاتب فلسفی و آراء فیلسوفان و رهیافت‌های عقل مدرن خود گواهی بر این امر است. این اختلاف تا جایی است که خود واژه «اخلاق» نیز در فرهنگ مغرب زمین از آن بی نصیب نمانده است. در نظر عبدالرحمن آنچه ممیز میان انسان و حیوان است نه عقل که اخلاق است. برای برخی رویکرد او بیگانه و دور از نظر است، چراکه در تفکر آنان این اخلاق است که به عقل تکیه کند و مبتنی بر عقل باشد و عقل حسابگر و باید به یاری اخلاق بیاید. وی عقلانیتی را که مبتنی بر اخلاق باشد و در همه جا اخلاق را ناظر و حاکم بداند، دارای ارزش می‌داند نه آن عقلانیتی که سر و کاری با اخلاق ندارد (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۱۴).

بنابراین اگر کسانی به دنبال آن هستند که «عقل» را فارغ میان انسان و حیوان بدانند، باید توجه کنند که آن عقلانیتی می‌تواند رهگشا باشد و این مهم را به ارمغان آورد که پایگاه و جایگاهی مانند اخلاق را در خود دارد. طه عبدالرحمن برای عقل به تنهایی ارزشی قائل نیست و اخلاق را در برابر چنین عقلی بر صدر می‌نشانند. این مسئله‌ای محوری در اندیشه و ایده‌های فیلسوف مراکشی است.

طه عبدالرحمن همچنین در مقاله‌ای با عنوان «اثر آزادی در نوزایی عقل اسلامی»^۱ بیان می‌کند که عقل آدمی یارای آن را ندارد که در باب مطلوب بودن مقاصد و کارآمدی وسایل، به خودی خود و بدون یاری، به یقین برسد. بنابراین این تنها وحی است که می‌تواند چنین یقینی را برای او به بار آورد. او برای

^۱ عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۰) اثر آزادی در نوزایی عقل اسلامی، ترجمه مهدی مروانی، سوره

توضیح بیشتر دغدغه خویش به مسئله استنتاج «باید» از «است» اشاره می‌کند و معتقد است ارزش‌های اخلاقی از جنس «بایدها» هستند، حال آنکه واقعیت چیزی است که پدید آمده، از این رو و از آنجایی که امکان گذار از واقعیت به ارزش و یا به دیگر بیان امکان استنتاج باید از است وجود ندارد، عقل مجرد نمی‌تواند در باب بایدها ایجاد یقین کند. (عبدالرحمن، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که آورده شد، نکات زیر را می‌توان به عوان نتیجه بر شمرد:

۱. همواره یکی از پرسش‌های بنیادین میان فیلسوفان این بوده است که آیا عاقل بودن، اخلاقی بودن را در پی دارد و اخلاقی بودن مستلزم عاقل بودن است؟ در تاریخ فلسفه پیرامون رابطه عقل و اخلاق رویکردهای مختلفی وجود داشته است. برخی دیدگاهی یکسره عقل‌گرا داشته‌اند که از آن‌ها به عقل‌گرایان حداکثری تعبیر می‌آورند و برخی نیز عقل‌گرایان اعتدالی و حداقلی‌اند. طه عبدالرحمن سعی دارد تا با واکاوی مفهوم عقل و اخلاق و سنجیدن نسبت میان این دو، طرحی نو در افکند. وی برای شناخت ماهیت عقل، از سه گونه عقل نام می‌برد که تحلیل آن‌ها برای فهم رابطه عقل و اخلاق ضروری است. عقل مجرد، عقل مسدود و عقل موید.

۲. عبدالرحمن بر این باور است که عقل مجرد عبارت است از فعلی که صاحبش به وسیله آن بر بعدی از ابعاد شیئی معین آگاهی یابد، در حالی که به صدق این فعل باور داشته و این تصدیق را به دلیل معینی مستند سازد. بنابراین برای عبدالرحمن عقل مانند سمع و بصر گونه‌ای فعل انسانی به شمار می‌رود و از این رو، وی با قرائت ارسطویی از عقل به شدت مخالف است. حال اگر ثابت شود که عقل بر اساس اقتضای معنای یونانی خود، جوهر نیست و از طرفی، بنابر آنچه در سنت اسلامی بدان رسیدیم، تنها فعلی از افعال یا وصفی از اوصاف است که قیام به قلب دارد، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که عقل در پاره‌ای موارد تحسین و تقبیح می‌شود، همانطور که در افعال چنین‌اند. عقل بر اصل دگرگونی استوار است، جهت‌دهی قلب و تاثیر گذاری بر آن نیز ممکن است. وصف عقلی، که ویژگی معرفت‌نظری است، وصف ذاتی قلب و لازم برای آن نیست. اگر روش عقلی مجموعه‌ای از ابزارها، فرایندها و احکام باشد که به کارگیرنده را بر تحصیل گزاره‌های مدلل و صادق قادر سازد و عقل مجرد نیز نوعی ساخت جزئی و پذیرنده اوصافی است که قلب استعداد قبول آن‌ها را دارد، بنابراین این امکان هست که در

روش علمی دیگری مسیر را بیماییم، روشی که نوعی از عقل را تولید کند که اوصاف عقل مجرد را نداشته باشد. ارزیابی انتقادی طہ عبدالرحمن از عقل مجرد و نشان دادن محدودیت ها و نارسایی های آن بیانگر این نکته است که وی گرچه عقل مجرد را گونه ای فعل در نظر دارد اما با این همه، چنین عقلانیتی را واجد شرایط لازم برای پرداختن به اخلاق نمی داند.

۳. هر دو گونه عقل مسدود و موید در نگاه عبدالرحمن، زیرمجموعه عقل عملی تعریف می شوند. نخست عقلانیت غیر مجردی که معانی ثابت و کلی را ادراک می کند، که عبدالرحمن این گونه عقل را، عقل مسدود می داند و دوم، عقل غیر مجردی که معانی متغیر و جزئی را ادراک می کند که آن را عقل موید می نامد. از تعریف عقل مسدود چنین بر می آید که هر فعلی در آن معتبر نیست، بلکه تنها فعلی از اعتبار برخوردار است که در بردارنده سه ویژگی «موافقت شرع»، «به دست آوردن مصلحت» و «وارد شدن در اشتغال» باشد. عقل مسدود، مقاصد دین را در می یابد و از آنجایی که در اندیشه عبدالرحمن یقینی ترین و مفیدترین مقاصد اند، یک عامل اخلاقی نیز باید مسیر ادراک مقاصد را از این طریق پیوید و راه را برای فهم ارزش های اخلاقی برای خویش هموار سازد. به عقیده عبدالرحمن عقل موید نیز دو ویژگی اساسی دارد، یکی «عینیت» و دیگری «عبدیت». وی بر این باور است که برای بیمودن مسیر اخلاق، تنها شناخت مجموعه ای از مقاصد کافی نیست و افزون بر آن باید وسایل کارآمد شناخته شوند و از طرفی به کارآمدی این وسایل نیز یقین داشت. از این رو، عقل مسدود به جایی نمی برد، چراکه این گونه از عقل تنها به ادراک معانی کلی اهتمام دارد و در فهم معانی جزئی و متغیر کاری از پیش نمی برد. عبدالرحمن پاسخ به این دو پرسش را در این می داند که یک شخص یا بهتر بگوییم، یک فاعل اخلاقی، از مرحله عقل مسدود نیز عبور کرده و به سه شرط محوری متعهد شود. در وهله نخست باید فعل یک فاعل اخلاقی از قول وی جدا نشود، همچنین شناخت خداوند نیز نباید از شناخت اشیاء جدا شود و در وهله سوم همواره باید میان بیشتر شدن معرفت و بیشتر شدن فائده هماهنگی باشد و میانشان جدایی نیفتد. بنابراین می توان گفت عقل موید در نظر عبدالرحمن، عقلی است که فاعل اخلاقی را یکسره به سوی وسایل کارآمد رهنمون می سازد.

۴. در اندیشه عبدالرحمن تمایز بین عقل و اخلاق و همچنین عقل و احساس، دو پندار اشتباه است که نا به سمانی های مهمی را برای تفکر و اندیشه غرب به بار آورده است. آنچه ممیز میان انسان و حیوان است نه عقل که اخلاق است. وی عقلانیتی را که مبتنی بر اخلاق باشد و در همه جا اخلاق را ناظر و

حاکم بداند، دارای ارزش می‌داند نه آن عقلانیتی که سر و کاری با اخلاق ندارد. اگر کسانی به دنبال آن هستند که عقل را فارغ میان انسان و حیوان بدانند، باید توجه کنند که آن عقلانیتی رهگشاست و چنین است که پایگاه و جایگاهی مانند اخلاق دارد. عبدالرحمن برای عقل به تنهایی ارزشی قائل نیست و اخلاق را در برابر چنین عقلی بر صدر می‌نشانند.

منابع

قرآن کریم

افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ج

۱

ارسطو (۱۳۸۱) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو

عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۷) *کنش دینی و نوسازی عقل*، ترجمه هادی بیگی، نشر ترجمان، تهران.

عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۰) *اثر آزادی در نوزایی عقل اسلامی*، ترجمه مهدی مروانی، سوره مهر، ش

۵۶، ۵۷، بهمن و اسفند، صص ۸۰-۸۲

عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۶). *پرسش از روش، حرکت به سوی الگوی نوینی از اندیشه*، ترجمه نرگس

خسروی، تهران: انتشارات ترجمان

عبدالرحمن، طه. (۱۳۸۴). *«مدرنیته و چالش‌های دین باوری در گفتگو با طه عبدالرحمان فیلسوف نو*

اندیش مراکشی»، مجله پگاه حوزه نوزدهم آذر، شماره ۱۷۳

عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۰). *سوال الاخلاق*، مرکز الثقافی العربی، بیروت

عبدالرحمن، طه. (۱۹۹۸). *اللسان و میزان او التکوثر العقلی*، مرکز الثقافی العربی، بیروت

_____ (۱۹۹۵) *فقه الفلسفه*، جلد ۱، مرکز الثقافی العربی، بیروت

_____ (۲۰۱۳) *الحوار افقا للفکر*، الشبکه العربیه للابحاث و النشر، بیروت

مشروح، ابراهیم. (۲۰۰۹) *طه عبدالرحمن، قرايه فی مشروعہ الفکری*، مرکز الحضاره لتنمیة الفکر

الاسلامی، بیروت

خزاعی، زهرا (۱۳۸۵) *عقلانیت اخلاق*، مجله اندیشه دینی شیراز، شماره ۲۱، صص ۲۳-۵۰

Hume, D (1978) A Treatise of Human Nature, Selby Bigge, 2nd ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press

_____ (1998) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, ed. Tom, L. Beachamp, Oxford: University Press.

Kant, I (1991) MS = The Metaphysics of Morals, trans. Mary Gregor, Cambridge University Press

Gensler, Harry J. (1986), Ethics is based on Rationality, The Journal of Value Inquiry, 20: 251-264.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Philosophical Foundations of Wisdom-Based Education Focused on Supra-Rationality for the Realization of the Wise Human

Zahra Jameh Bozorg

Associate Professor of the Department of Educational Technology and Secretary of the Research Core of Design and Production of Digital Media Based on Iranian-Islamic Culture, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
04/08/2024
Accepted:
02/10/2024

ABSTRACT

A wisdom-based instructional design model was developed. This research-oriented model provides conditions for instructional designers to review and reconsider their assumptions, habits, and mental patterns in every educational design according to desirable learning dimensions. The goal is to create a learning model tailored to the specific situation and ideal conditions. The wisdom-based instructional design begins with the explanation and interpretation of the ideal human and continues with the elaboration of the realized human. Each stage is implemented using qualitative research methods, exploring sources that explain both the ideal and the realized human. The transformation of the realized human into the ideal human is then examined by comparing their characteristics, leading to a deduction of the changes needed to move from the realized human to the ideal one. Finally, the dimensions of wisdom-based instructional design are organized. In this study, the ideal human is defined as the wise human, and the elements of instructional design include the explanation and interpretation of wise learning dimensions (wisdom acquisition), the goals of wise learning, content production, the role and expertise of the teacher (wise practitioner) and student (wise learner), wise teaching methods (wisdom practice), and wise assessment and evaluation to achieve the wise human. This research represents the first attempt to design an educational model based on an indigenous approach, offering a novel perspective on learning dimensions. It diverges from all existing paradigms and approaches, as it is grounded in wisdom and supra-rationality, a fusion of mysticism and philosophical reasoning. The elements of instructional design are thus distinctly tailored to realize these unique learning dimensions.

Keywords: Education; Rationality; Wisdom

***Corresponding Author: Zahra Jameh Bozorg**

Address: Associate Professor, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

E-mail: zahra.jamebozorg@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



مبانی فلسفی آموزشی حکمی مبتنی بر فرا عقلانیت برای تحقق انسان حکیم زهرا جامه بزرگ

دانشیار گروه تکنولوژی آموزشی و دبیر هسته پژوهشی طراحی و تولید رسانه های دیجیتال مبتنی بر فرهنگ ایرانی -

اسلامی، دانشکده روان شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	طراحی آموزشی حکمی (حکمت بنیان) مدل سازی شد . این مدل طراحی آموزشی پژوهش محور ، برای طراح آموزش شرایطی فراهم می کند تا مطابق با ابعاد یادگیری مطلوب، مفروضات ، عادات و الگوهای ذهنی خود را در هر طراحی آموزشی مورد بازبینی و تجدید نظر قرار دهد و به خلق مدل یادگیری متناسب با موقعیت و شرایط مطلوب بپردازد مدل طراحی آموزشی حکمی ابتدا از تبیین و تفسیر انسان مطلوب شروع و با تبیین و تفسیر انسان محقق ادامه می یابد. هر مرحله مبتنی بر متدهای پژوهشی کیفی با کاوش در منابعی که می تواند انسان مطلوب و انسان محقق را تبیین نماید، اجرا می گردد و سپس برای تبیین و تفسیر تغییر انسان محقق به انسان مطلوب عناصر طراحی آموزشی با طرح سوال از مطلوبیت ها و قیاس آن با انسان محقق ، تغییر انسان محقق از انسان محقق مطلوب استنتاج و استنتاج می شود و در نهایت ابعاد طراحی آموزشی حکمی سازماندهی می گردد. انسان مطلوب در این بررسی انسان حکیم تبیین گردید و عناصر طراحی آموزشی شامل تبیین و تفسیر ابعاد یادگیری حکیمانه (حکمت آموزی)، اهداف یادگیری حکیمانه، تولید محتوا، نقش و تبحر معلم (حکمت ورز) و شاگرد (حکمت آموز) حکیم، تدریس (حکمت ورزی)، سنجش و ارزشیابی حکیمانه برای رسیدن به انسان حکیم طراحی گردید. این پژوهش اولین تلاش برای طراحی آموزشی مبتنی بر یک رویکر بومی است و در حد یک نظریه جدید نگاه متفاوت به ابعاد یادگیری دارد چرا که مبتنی بر ابعاد حکمت، فرا عقلانیت که تلفیق عرفان و فلسفه استدلالی است، طراحی شد و عناصر طراحی آموزشی نیز برای تحقق چنین ابعادی از یادگیری نسبت به تمام پارادایم ها و رویکردهای موجود کاملاً متفاوت طراحی شد.
دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۴	
پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۱	
کلیدواژه: آموزش، حکمت، عقلانیت	

۱- مقدمه

ماهیت جهان علم در علوم طبیعی با جهان علم در علوم انسانی متفاوت است. یافته‌ها در علوم طبیعی مبتنی بر روش علمی و حاصل دخالت حس و تجربه است، مطالعه در علوم طبیعی، مطالعه سوژه بر ابژه است که سوژه به عنوان فاعل شناسای انسانی بر طبیعت به عنوان ابژه تسلط دارد. در مورد نتایج تحقیق و بیان نظریه‌ها، اندیشمندان می‌توانند به اجماع نظر برسند مانند قانون نیوتن، اما در علوم انسانی، یافته‌ها در مورد انسانی است که فرهنگ، تاریخ و رویدادهای اجتماعی متفاوتی را تجربه نموده و مطالعه سوژه بر سوژه است، به عبارتی هیچ‌گاه سوژه انسانی در حد تسلط قادر به مطالعه سوژه دیگر انسانی نیست، اندیشمندان در علوم انسانی به اجماع نظر جهانی نمی‌رسند. دانش و تولید علم در علوم انسانی به لحاظ هستی‌شناسی ماهیتی موقعیتی دارد که از درون حقیقت فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی هر بوم و موقعیت رشد می‌کند. به عبارتی در علوم انسانی به جای جهان علم، جهان پارادایم‌ها مطرح است. پارادایم، الگوی فکری اندیشمندان یک مکتب برای پاسخگویی به سوال‌های اساسی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی در زندگی بشر است. در منابع مختلف تقسیم‌بندی‌های متفاوتی در مورد انواع پارادایم‌ها در علوم انسانی مطرح شده است (کوهن و همکاران ۲۰۱۸):

- دو دسته: عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی

- دو دسته: هنجاری و تفسیری (غیر هنجاری)

- سه دسته: اثبات‌گرایی، تفسیری، انتقادی (بست و کوهن، ۲۰۱۶)

فلسفه علم نیز از مبانی فلسفی نشات می‌گیرد، علومی مانند روانشناسی، علوم تربیتی و تکنولوژی آموزشی که یکی از گرایش‌های علوم تربیتی است، مبانی فلسفی خاص خود را دارد. طبق آخرین تعریف انجمن تکنولوژی و ارتباطات آموزشی ۲۰۲۱ از تکنولوژی آموزشی "مطالعه و کاربرد اخلاقی نظریه، پژوهش و بهترین شیوه برای پیشبرد دانش و همچنین میانجی‌گری و بهبود یادگیری و عملکرد از طریق طراحی استراتژیک، مدیریت و اجرای فرآیندها و منابع یادگیری و آموزشی^۳. "نسبت به تعاریف

¹ Cohen, Manion, Keith Morrison

² Association for Educational Communications and Technology (<https://www.aect.org>)

³ <http://www.aect.org>

قبلی، کلید واژه پژوهش و طراحی با نگاه استراتژیکی به آن اضافه شده و این نشان می دهد پژوهش محوری و نگاه راهبردی به فرآیند های یادگیری و آموزش مورد تاکید و با اهمیت است. به عبارتی تلاش های کاوشگرانه روشمند با تدابیر راهبردی در توسعه علم تکنولوژی آموزشی موثر می باشد. یکی از راهبرد های تکنولوژی آموزشی برای اندیشیدن در توسعه ابعاد یادگیری و دستیابی به راهکارهای مناسب برای آموزش، طراحی آموزشی است. طراحی در لغت به معنی ابداع، اندیشیدن یا تنظیم نظریه ای ذهنی، ترسیم، و آماده کردن پیش نویس برنامه ها است. در نگاه تخصصی، اختصاص دادن یا به کار بستن منابع برای دستیابی به یک هدف و سرانجام تهیه برنامه ای صحیح برای حصول آنچه از پیش تعیین شده، تعریف می شود. امروزه طراحی آموزشی فقط به محتوا یا یک اثر یادگیری تکنولوژیکی محدود نمی شود، بلکه طراحی آموزشی یک تکنولوژی اجتماعی است که چند قدرت مهم را در اختیار دارد و می تواند ماهیت و هویت انسانی را شکل می دهد، درهم تنیدگی طراحی آموزشی با افراد(انسان)، قدرت اجتماعی و تکنولوژی، اهمیت و جایگاهی به او داده است، تا به عنوان یک تکنولوژی اجتماعی ماهیت و هویت انسانها را شکل دهد و روابط انسانی هماهنگ تر، متناسب با فرهنگ و ارزش های هر جامعه طراحی و پیاده سازی کند(ایونز^۱، ۲۰۲۳). طراحی آموزشی فعالیتی عمدی و جدی است که نیاز به طراحی و پیش اندیشی دارد. طراحی آموزشی فرآیند پیچیده و یک موقعیت منحصر به فرد، برای طراح است. که این فرآیند تحت تاثیر تفکر، قضاوت و تصمیم گیری هایی است که با ارزش ها، باورها و دانش تجربی طراحان آغشته است. به عنوان بخشی از این فرآیند پیچیده، طراحان بارها و بارها درگیر مقابله با مشکلات و ایجاد راه حل هایی هستند که دیدگاه های طراحی خود را در آن گنجانده اند. تاکنون طراحی آموزشی به عنوان یک فرآیند حل مسئله سیستماتیک در نظر گرفته می شد اما به نظر می رسد این گونه نیست. طراحی آموزشی یک فرآیند تصمیم گیری پیچیده است که باورها و تجربیات شخصی طراح در آن دخیل است. این مفهوم به عنوان "انعطاف پذیری انتقادی"^۲ طراحان تعریف می شود که نوعی مطالعه موضع انتقادی طراح نسبت طراحی موجود و ارایه نظرجایگزین است (دمیرال و بولینگ^۳، ۲۰۲۴). تغییر در اصول و مبانی طراحی آموزشی به عنوان جزیی از علوم انسانی

¹ Ivense

² critical flexibility

³ Demiral & Boling

رویکرد	عناصر طراحی	فعالیت های یادگیری
رفتارگرایی (عینیت گرایی) • دانش مستقل از یادگیرنده وجود دارد. • حقایق مطلق وجود دارد.	یادگیری تغییر در رفتار قابل مشاهده و قابل اندازه گیری یادگیری را به شکل فرایند محرک - پاسخ تبیین می کند. • شرایط درونی یادگیرنده مورد نظر نیست، بلکه محرکهای خارجی تعیین کننده کیفیت آموزش است محیط به منظور ارتقاء مقاصد خاص مرتب می شود. • انواع یادگیری به شکل تشخیص، تممیم، تداعی و زنجیره ای • مسیر یادگیری توسط معلم چیدمان می شود • راهبرد یادگیری: تمرین و تکرار	طراحی آموزشی با رویکرد مسقیم و نظامند: • موضوع آموزش بر اساس تحلیل رفتار اولیه یادگیرنده به منظور اصلاح رفتار قابل مشاهده و اندازه گیری مشخص می شود • اهداف درس بر اساس موضوع آموزش پیش بینی می شود • اینکه چه چیزی و چگونه تدریس شود، بر ساختار موضوع و فعالیت های معلم تکیه دارد. • یادگیرنده منفعل • موضوع درس باید به گام های مشخص و قابل تدریس تحلیل می شود. • اهداف به اهداف رفتاری کامل تعریف شده • محتوای درسی بایستی به عناصر تشکیل دهنده یا به زنجیره محرک - پاسخ تحلیل شود. • رویدادهای آموزشی به شکل نمایشی و توضیحی، محتوای ضروری را در گامهای مشخص و متوالی و در زمان معین ترتیب می شود. • تدریس معلم بر اساس محرک و پاسخ و تقویت کننده ها • فرایند ارزشیابی به شکل پاسخ به محرک ها تعریف می شود. محصول محور و ملاک محور است
شناخت گرایی • دانش مستقل از یادگیرنده وجود دارد. • حقایق مطلق وجود دارد.	یادگیری بازمانی صحیح از مفاهیم و تغییر در ساختار ذهنی سطوح تغییر در ساختار ذهنی شامل: شناسایی مفهوم، سازماندهی مفهوم، پردازش مفهوم، ذخیره سازی مفهوم، بازیافت مفهوم سطوح یادگیری شامل شناختی، عاطفی و روانی حرکتی • دانش خارج از یادگیرنده به درون او منتقل می شود. • چگونگی پردازش اطلاعات و تثبیت آن در حافظه کوتاه مدت و بلند مدت اهمیت پیدا می کند. • تمام متغیرها و عوامل آموزشی در ساختار سیستمی که شامل سه عنصر درون داد، فرایند و برون داد است، قرار می دهد. • راهبردهای یادگیری یادگیرنده مبتنی بر مهارت های شناختی است	طراحی آموزشی با رویکرد سیستمی و نظامند: • اهداف یادگیری طبق نیاز یادگیرنده تعیین می شود • معلم دانای کل • یادگیرنده محور برای تعیین اهداف یادگیری و اجزای آموزش است • اهداف از قبل تعیین شده • در رویکرد سیستمی باز و انسان ساخته (نه سیستم کلاسیک) می توان با روش یادگیری مشارکتی و مباحثه به شرح و بسط مطالب یادگیری اقدام نمود. • در مراحل تدریس مهارت شناسایی مفهوم سازماندهی مفهوم پردازش اطلاعات ذخیره سازی و بازیافت روش تدریس معلم مبتنی بر ارائه توضیح مثال غیر مثال تمرین تکلیف و بازخورد می باشد • فعالیتها، رسانه و محتوا و سنجش و ارزشیابی توسط معلم تنظیم می شود. • تکالیف برای ارزشیابی به معلم ارائه می گردد. ارزشیابی محصول محور و فرآیند محور است
سازنده گرایی • دانش توسط یادگیرنده ساخته می شود. • حقیقت زمینه مند است.	یادگیری خلق معنا و دانش توسط یادگیرنده مبتنی بر اکتشاف شخصی • یادگیرنده برای ساختن معنا و دانش هدایت می شود.	طراحی سازنده با رویکرد اکتشافی و حل مسئله: • محیط یادگیری (منعطف و باز) • یادگیرنده فعال است • معلم هدایت گر است و برای یادگیری سکو سازی می کند از طریق مربی گری شناختی و پرسشگری، یادگیری حل مسئله را تسهیل می کند. • ابعاد تدریس شامل درگیر سازی، تعامل و ارائه بازخورد احساسی، دانشی و تأییدی یادگیرنده خود راهبر است

<p>محتوا توسط یادگیرنده با همکاری و همیاری همتایان ارایه و ساخته می شود</p> <ul style="list-style-type: none"> • پیامد های یادگیری منطبق بر بهبود عملکرد در ساخت دانش است • مسائل و زمینه های یادگیری اصیل هستند. • فعالیت ها، مواد و ارزیابی از زمینه نشأت گرفته و شخصی سازی شده است • محصولات و دانش به اشتراک گذاشته می شوند و درباره آنها به بطور انفرادی و گروهی اندیشیده می شود. <p>سنجش مخفی و پروژه محور است</p> <p>روش های مهم سنجش پوشه کار، همتا ارزیاب و گزارش اتمام پروژه است</p>	<ul style="list-style-type: none"> • زمینه ای غنی برای گفتگو و ساختن معنا فراهم می شود. و دانش در درون فرد ساخته می شود. • مسئله نقطه شروع آموزش است. رویکرد یادگیری حل مسئله مشتمل بر فرد یا گروهی است که در یک محیط هوشمندانه به حل مسائل معنی دار، مربوط و زمینه ای شده می پردازد. معلم محیطی غنی شده با ابزار های شناختی، مباحثه ای و همکاری برای یادگیرندگان فراهم می کند سه مهارت مهم معلم در تدریس درگیر سازی، تعامل و بازخورد است تعبیه راهبردهای یادگیری مبتنی بر تقویت مهارت های شناختی و فراشناختی در محیط های پاسخگو و پشتیبان 	
<p>طراحی یادگیری مبتنی بر شبکه و زیست بوم و متناسب با تکنولوژی های نوین ارتباطی</p> <ul style="list-style-type: none"> - تسهیل دسترسی به شبکه های جهانی و محلی - درگیر سازی شناختی، عاطفی و اجتماعی در گره ها و شبکه های ارتباطی - تعامل و یکپارچه سازی بین شاگرد، معلم، محتوا و محیط و تکنولوژی - توسعه سطوح واکاوی در یادگیری انطباقی و شخصی شده - تدارک محیط پشتیبان مبتنی بر تکنولوژی های نوین ارتباطی شامل: <p>ابزار های مساله یابی، ابزار مباحثه، ابزار پرسشگری، ابزار جستجوگری، ابزار تحلیل و جمع آوری اطلاعات، ابزار نمایش اطلاعات، دسترسی به منابع تکنولوژیکی</p>	<p>یادگیری: تغییر در توانایی ایجاد شبکه و گره های ارتباطی</p> <p>تغییر در فرآیند ایجاد شبکه و گره های ارتباطی</p> <p>یادگیری انطباقی و شخصی شده در بستر تکنولوژی های نوین ارتباطی</p> <p>تحلیل زیست بوم اطلاعاتی</p> <p>-تحلیل توانایی تحلیل گری، مساله یابی، واکاوی داده کاوشگری، جستجوگری، جمع آوری اطلاعات، اعتبار یابی یافته ها، کار گروهی و گزارش نتایج یادگیرنده در مواجهه با هر گره ارتباطی و شبکه های جهانی</p> <p>تربیت شهروند جهانی</p> <p>تحلیل زیست بوم اطلاعات، تشکیل شبکه واکاوی یادگیری بسترهای تکنولوژی ارتباطی و شبکه ها اجتماعی، داده کاوی و حمایت داده محور از معلم و شاگرد</p>	<p>ارتباط گرایی</p> <p>دانش مبتنی بر خرد جمعی حاصل می گردد</p> <p>دانش توزیع شده در شبکه یادگیری است</p> <p>تشکیل شبکه ارتباطی مبتنی بر تکنولوژی</p>

تحت تاثیر تحول در پارادایم ها است. جدول ۱ مهمترین پارادایم ها و تحول در ابعاد طراحی آموزشی

متناسب با هر پارادایم نمایش داده شده است

جدول ۱: انواع پارادایم‌های تاثیر گذار در حوزه طراحی آموزشی

همان طور که در جدول ۱ آمده، متناسب با اصول حاکم بر هر یک از پارادایم‌ها و رویکردها، اصول طراحی آموزشی متفاوت تدوین شده و اینک دغدغه محقق این است که طبق مبانی معرفتی حکمت بنیان که یک فلسفه ایرانی - اسلامی است، ابعاد طراحی آموزشی را تبیین و تفسیر نماید، بومی‌گرایی^۱ در طراحی آموزشی مبتنی بر یک رویکرد فلسفی بومی نشان از قابلیت، انعطاف پذیری و چابکی این رشته علمی دارد که می‌توان عناصر آن را متناسب با مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی یک رویکرد بومی چیدمان کرد. الگوها و اصول طراحی آموزشی موجود، حاصل تلاش علمی اندیشمندان یک زیست بوم خاص برای پاسخ به دغدغه‌ها و چالش‌های خاص آن زیست بوم بوده و بسیار ارزشمند است و می‌توان از آن بهره گرفت اما نکته اینجاست که مبنا قرار دادن این الگوها و پارادایم‌ها برای طراحی آموزشی باعث شده است که ذهن طراح به این اصول و مبانی گره بخورد و خارج از این چارچوب و به گونه‌ای دیگر اندیشه نشود، این در حالی است که اصول حاکم بر این الگوها و طراحی آموزشی موجود از مطلوبیت‌ها بی‌منشا گرفته است که مربوط به افرادی با عناصر فرهنگی خاص، تاریخی خاص، ایدئولوژی و ارزش‌هایی خاص، سبک زندگی خاص، عادات رفتاری خاص در منطقه‌ای خاص، متون علمی خاص، سرزمینی خاص، مکان و زمانی خاص، است. حال این سوال مطرح می‌شود که آیا مطلوبیت‌های در نظر گرفته شده در طراحی آموزشی و یادگیری مبتنی بر ارزش‌ها، فرهنگ و آداب و رسوم افراد با زیست بوم متفاوت می‌تواند برای زیست بومی دیگر کافی باشد؟ در این پژوهش با پنجره دیگری به مفهوم یادگیری و عناصر طراحی آموزشی نگریسته می‌شود و ساحت‌های بومی و ارزشی یک فرد ایرانی در این پدیده دخالت داده می‌شود. بنابراین سوال مهم این است که طراحی آموزشی حکمی چه عناصری دارد و چگونه طراحی می‌شود.

روش شناسی پژوهش: روش پژوهش از نوع کیفی است. از روش شناسی حکمی اجتهادی^۲ استفاده شده است که الگوی مستقلی است و جزء پارادایم‌های تبیینی، تفهیمی و انتقادی نیست اما به نوعی از هر پارادایم بهره‌ای دارد و استراتژی ترکیبی دارد چهار اصل مهم در روش شناسی حکمی اجتهادی شامل:

^۱ Indigenization

^۲ مبدع آن حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسرو پناه است

اصل اول: شان تغییر در علوم انسانی: علوم انسانی فقط شان توصیف ندارد بلکه شان تغییر نیز دارد. پس مراحل آن توصیف انسان مطلوب ۲- توصیف انسان محقق ۳- تغییر انسان محقق به انسان مطلوب

اصل دوم: ابعاد طبیعی و فرا طبیعی انسان: انسان هم بخشی از طبیعت و هم بخشی از ماوراء طبیعت است یعنی ساحت جسمی و روحی دارد.

اصل سوم: ابتدای معرفت های تجربی بر معرفت های غیر تجربی: مبنای معرفت شناختی در الگوی حکمی اجتهادی رئالیسم پنجره ای و شبکه ای است.

اصل چهارم: انطباق ارزش ها و اعتبارات با مقاصد عقلی و دینی: نظریه های علوم انسانی علاوه بر کشف روابط در پدیده های انسانی به دنبال کشف معنا از دل این روابط هم هستند. ارزش ها یعنی بایدها و نبایدها در ساخت تغییر انسان محقق به انسان مطلوب به کار می رود مجموعه این ارزش ها از منظر حکمت اسلامی اعتبارات هستند از طرفی بایدها و نبایدها وجود های اعتباری هستند اما آن اعتبارات از چند جهت منشا حقیقی هستند اول اینکه ما باید نبایدها را با بدیهیاتی مانند حسن عدالت و قبح ظلم بسنجیم. یعنی هر باید نبایدی را که می خواهیم بسنجیم باید ببینیم به عدالت منتهی می شود یا به ظلم؟ اگر به عدالت منتهی شود "باید" و اگر به ظلم "نباید" است.

مراحل پژوهش در روش الگوی حکمی — اجتهادی، شامل توصیف انسان مطلوب مبتنی بر روش استدلالی و استنتاجی و توصیف انسان محقق یافته مبتنی بر روش تبیینی — تفسیری و تغییر انسان محقق به انسان مطلوب در این الگو مبتنی بر روش تبیینی — تفسیری و استدلالی است. در هر مرحله سوال های مهم پژوهش به این شرح است

۱. مبانی معرفتی طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر رویکرد حکمی - اجتهادی چگونه تفسیر می شود؟
۲. مدل طراحی آموزشی مبتنی بر مبانی معرفت شناسی رویکرد حکمی اجتهادی چگونه تفسیر می شود؟

۳. ابعاد یادگیری در طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر رویکرد حکمی - اجتهادی چگونه تفسیر می شود؟

۴. عناصر طراحی آموزشی چگونه تبیین و تفسیر می شود

۵. اعتبار مدل طراحی آموزشی حکمی چگونه بررسی شد؟

برای پاسخ به سوال اول و دوم ابتدا مبانی رویکرد حکمی اجتهادی مورد مطالعه قرار گرفت و مبانی عام معرفتی شامل معرفت شناسی، انسان شناسی، ارزش شناسی رویکرد حکمی اجتهادی مشخص شد سپس متناسب با آن مبانی عام معرفتی مدل طراحی آموزشی حکمی استدلال و قیاس شد و مبانی به صورت تلفیقی ارایه گردید.

برای پاسخ به سوال ۳ و ۴ پژوهش طبق مدل طراحی آموزشی حکمی مراحل به شرح زیر انجام شد:

۱- ابتدا انسان مطلوب، مطابق منابع مطلوبیت انتخاب شد شامل تفسیر قرآن المیزان، تسبیح و منیه المرید و کتب کهن ایرانی مانند دیوان حافظ و نظر اندیشمندان شناسایی و برای مشخص نمودن عناصر طراحی آموزشی مطابق با آن منابع مطلوبیت مانند ابعاد یادگیری، نقش و تبحر معلم و شاگرد و... استنتاج و استنتاج انجام شد.

۲- سپس انسان محقق شده طبق مبانی و الگوهای طراحی های آموزشی موجود برای رویکردهای مختلف به روش مرور نظام مند و کد گذاری منابع معتبر مشخص گردید. عناصر طراحی آموزشی در رویکرد های موجود شامل تعریف یادگیری، اهداف یادگیری، محتواسازی، کاربرد رسانه ها و فرارسانه ها، روش تدریس، ارزشیابی در قالب سوال های جدا گانه مورد بررسی قرار گرفت. واحد تحلیل در این کدگذاری عبارت و جمله بود برای هر رویکرد مفاهیم دسته بندی و نمایش داده شد

۳- در نهایت برای تغییر انسان محقق به انسان مطلوب از روش تبیینی - تفسیری و استدلالی استفاده شد منجر به ارایه نظریه و شرح نظریه گردید به این شرح که انسان مطلوب و انسان محقق تبیین و تفسیر شده مورد قیاس و استدلال قرار گرفت و نظریه ساخت انسان محقق به انسان مطلوب ارایه گردید و سپس شرح داده شده است. برای این منظور مراحل آیه معنایی، مفهوم سازی و تشکیل شبکه مفاهیم با نمایش عبارت های استنتاج شده اجرا شد. به عبارتی ابتدا مفاهیم تجمع و سپس تلفیق انجام شد.

— مرحله جمع شامل آیه معنایی و کدگذاری است به این شرح که سوال پژوهش به آیات قرآن و تفاسیر عرضه و طبق قاعده استنتاج آیات مشخص شده کدگذاری و دسته بندی شد.

— مرحله تلفیق شامل گروه معنایی و مفهوم سازی است به این شرح مفهوم یا پدیده مورد سوال در پژوهش منطبق با آیات دسته بندی شده در مرحله جمع، تلفیق شد و طبق استدلال

انسان مطلوب مشخص شد ویژگی های انسان مطلوب طبق آیات قرآنی تعیین شد با توجه به اینکه محقق علم اجتهاد نمی داند از تفسیر علامه طباطبائی و آیت اله جوادی آملی و کتاب منیه المرید و کتاب های مختلف جناب آقای دکتر خسرو پناه و کتب کهن ایرانی مانند دیوان شعر حافظ استفاده گردید

برای پاسخ به سوال ۵ پژوهش و تعیین اعتبار طراحی آموزشی حکمی سه نشست علمی در جلسه تحول علوم انسانی در حضور اساتید متخصص سراسر کشور در دانشگاه علامه طباطبائی و به نام برگزار گردید و ابعاد طراحی آموزشی حکمی مورد بحث و انتقاد قرار گرفت و اصلاحات انجام شد. جلسات درون گروهی در کارگروه تکنولوژی آموزشی انجام و دو جلسه کرسی نظریه پردازی برگزار شد یافته های به دست آمده در قالب پاسخ به سوال های مهم ارایه می گردد: تلفیق مبانی طراحی آموزشی و مبانی حکمت با استفاده از رویکرد حکمی - اجتهادی انجام شد. مبانی طراحی آموزشی از کتب و مقالات طراحی آموزشی (فردانش، ۱۳۹۵، Ivense, 2023, Demiral, 2020, Reigeluth & Boling, 2024, و حاتمی (۱۴۰۱) مبانی حکمت از کتب این حوزه خصوصا خسرو پناه (۱۴۰۲، ۱۴۰۱، ۱۴۰۰، ۱۳۹۹) استفاده شد.

سوال اول : مبانی معرفتی طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر رویکرد حکمی - اجتهادی تفسیرش چیست؟

هستی شناسی : طبق مبانی حکمت، هستی به دوشکل مستقل و وابسته است به عبارتی می توان به دو صورت غنی و فقیر هم در نظر گرفت. هستی وابسته مانند انسان، حیوان، نبات، جماد و هستی مستقل همه کمالات حیات، علم و قدرت را دارد. حقیقتی در جهان هست که متجلی حیات، علم و قدرت است هر چه موجودات وابسته به او نزدیک شوند از این حیات، علم و قدرت بهره می برند انسان در تعامل با این منبع به حیات، علم و قدرت می رسد و مراتبی را طی می کند. هر موجود و پدیده ای دارای ذاتی است که متناسب با ذات خود با حقیقت و جهان پیرامون ارتباط برقرار می کند بنابراین ذات، حقیقتی شبکه ای است، ارتباط با مصنوعات بشری مانند تکنولوژی ها و مخلوقات در جهان هستی که هرکدام ذات مشخص و معینی دارند. نقش مهمی در هویت سازی و ذات سازی انسان ها و اشیا دارند. انسان با ذاتی مشخص تکنولوژی تولید می کند که ذاتی دارد آن ذات انسانی بر

چگونگی تولید آن تکنولوژی تأثیر دارد و ذات تکنولوژی نیز بر روابط انسانی موثر است. با این نگاه هستی‌شناسی در طراحی آموزشی حکمی، انسان خود را وابسته به یک منبع حیات بخش عالم و قدرتمند می‌داند. بنابراین با ذات خود با این منبع انرژی و علم نامنتهائی ارتباط برقرار می‌کند تا به درک و فهم بیشتری از خود و جهان هستی برسد از جهل و ظلمت فاصله بگیرد و متناسب با نظام هستی هویت‌سازی و ذات‌سازی کند. پدیده یادگیری به انسان کمک می‌کند تا هرچه بیشتر از این حیات، علم و قدرت حقیقی مطلق در جهان بهره‌برد. برای مثال اگر هستی‌شناسی در یک نظام آموزشی بر این اساس باشد افراد برای یادگیری از درون مشتاق هستند تا هر چه بیشتر بر توانمندی و قدرت خود بیفزایند چون ورود به هر نادانی و ظلمت را دور شدن از نظم و آن انرژی بی‌نهایت در جهان هستی می‌دانند. بنابراین در یادگیری انسان دایم از وضعیت تحقق یافته و موجود به سمت مطلوبیت در حال حرکت و محقق شدن است. یادگیری تلاش انسان محقق برای کسب شایستگی‌های انسان مطلوب است. به عبارتی یادگیری تلاش برای تغییر دادن و معنا بخشیدن به زیست و هستی انسانی برای متصل شدن به منبع حیات بخش هستی، مبتنی بر دانایی است و آموزش روشی علمی است که راهبردهایی برای تحقق کیفیت این نوع زیست و هستی فراهم می‌کند استفاده از واژه زیست به این دلیل است که هستی انسان شامل تعامل ابعاد روحی، روانی و جسمانی است

سوال‌های مهم هستی‌شناسی در خصوص یادگیری به این شرح است:

- یادگیری چیست؟ یادگیری به دنبال ایجاد چه تغییری است؟، وضع موجود (انسان محقق) برای یادگیری چیست؟، وضع مطلوب (انسان مطلوب) برای یادگیری چیست؟، تغییر از وضع محقق به وضع مطلوب چیست؟

انسان‌شناسی: انسان در طراحی آموزشی حکمی از ابعاد روحانی و جسمانی برخوردار است. سطوح تفکر و یادگیری متأثر از تعامل بین ساحت مادی و معنوی انسان است. ابعاد معنوی و فطری انسان مانند حقیقت جوئی، خداجویی، میل به عبادت، زیباشناسی، کمال طلبی مورد توجه است در حکمت اسلامی، عقل انسان مراتبی از هیولانی، بالقوه، بالفعل و مستفاد و نفس انسان نیز مراتبی اماره لوازمه مطمئنه راضیه و مرضیه و روح نفخه الهی و اتصال دهنده به خداوند است. در طراحی آموزشی حکمی ابعاد معنوی و فطری انسان مانند حقیقت جوئی، خداجویی، میل به عبادت، زیباشناسی، کمال طلبی با ابعاد جسمی در هم تنیده است بر خلاف نگاه مازلو که ساحت‌های جداگانه و طبقه بندی شده‌ای برای

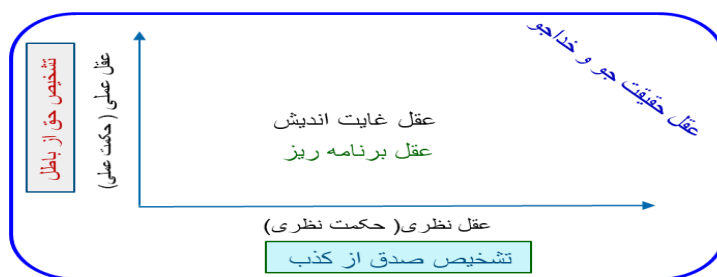
نیاز انسان مطرح می‌کند در این رویکرد انسان مملو از نیازهایی است که با یکدیگر ارتباط شبکه‌ای دارند همچنین انسان دارای ساحت‌های فردی، اجتماعی و تاریخی است که هویت و بنیان اصلی آن را می‌سازد در طراحی آموزشی حکمی هم به اصالت فرد و هم به اصالت جامعه و هم به اصالت تاریخ توجه می‌گردد اصالت به معنی توجه به بنیان اصلی انسان و تحلیل بر اساس آن است علاوه بر اینکه انسان فردیتی دارد و در محیط اجتماعی با جامعه در تعامل است هر انسانی سیر تاریخی خاصی دارد. انسان ایرانی بستر تاریخی متفاوتی را نسبت به انسان اروپایی تجربه نموده است آنچه تاکنون نادیده گرفته شده، نیاز بومی انسان ایرانی با ویژگی‌های فردی و اجتماعی و تاریخی است. در طراحی آموزشی حکمی برای تحقق یادگیری ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی مطلوبیت‌ها (انسان مطلوب) تبیین و سپس ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی انسان تحقق یافته و موجود (انسان محقق) تفسیر و سپس مراحل تغییر از انسان محقق به انسان مطلوب ترسیم و تفسیر گردد. سوال‌های مهم انسان شناسی به این شرح است:

- ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی وضع موجود (انسان محقق) برای یادگیری چیست؟
- ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی وضع مطلوب (انسان مطلوب) برای یادگیری چیست؟
- ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی تغییر از انسان محقق به انسان مطلوب برای یادگیری چیست؟

معرفت شناسی: معرفت شامل علم حصولی و حضوری است، علم حضوری، علم انسان از خود است، علم حصولی حاصل تصور و تصدیق عقلی است، برای مثال: علم حضور گرسنگی من الان علم دارم گرسنه هستم و علم حصولی گرسنگی را تصور می‌کند، گرسنگی می‌تواند صادق یا کاذب باشد (جمله خبری). ابزار کسب معرفت: حس، عقل (قوه خیال و قوه عاقله) و عرفا قلب را نیز ابزار معرفت می‌دانند. در واقع قلب ابزار شناخت روح است. ابزار حس جسمانی گوش و چشم و... ابزار روح قوای باصره، قوای سامعه، شامه، لامسه و ذائقه چشم ابزار قوه باصره است. حس، نازل‌ترین ابزار ادراکی و بعد خیال، انسان با آن تخیل می‌کند که نقش بسیاری در زیباشناسی و هنر دارد و بعد قوه عاقله برای درک قوانین و کلیات به کار گرفته می‌شود مانند قوانین. با قلب نیز انسان به درک معارف باطنی و اسرار

عالم دست می‌یابد مطابق شکل ۱، عقل کار کرد هایی دارد: عقل نظری (حکمت نظری)، عقل عملی (حکمت عملی)، عقل برنامه ریز، عقل غایت اندیش، عقل حقیقت جو و خدا جو

– تشخیص صدق از کذب مبتنی بر بدیهیات (اجماع نقیضین محال) کار کرد عقل نظری است (هستی شناسی و معرفت شناسی)، تشخیص حق از باطل مبتنی بر بدیهیات (عدالت خوب است) (کار کرد عقل عملی است (ارزش شناختی)، عقل حقیقت جو و خدا جو، عقل برنامه ریز کارش تدبیر امور دنیوی است، عقل غایت اندیش



شکل ۱ : نمودار فرا عقلانیت تلفیقی از عرفان و فلسفه استدلالی

شخصیت و وجود انسان با بینش، منش و کنش پایدار شکل می‌گیرد. بینش؛ فهم انسان از خود، منش، خوی و خصلت ذاتی و کنش؛ هر فعل معنا دار انسانی است. از آنجایی که مبنای معرفت شناسی در حکمت اسلامی واقع گرایی، عینی گرا است. اصل با واقعیت خارجی است اما تعامل ذهن با عین منجر به کشف ابعاد مختلفی از عین واقعیت است نه تقرب به واقعیت، بلکه عین واقعیت است. بنابراین دو وجود عین و ذهن در نظر است معرفت صادق مطابق با واقع وجود دارد و وجود او وابسته به وجود ما نیست. در حوزه تصورات و ذهن اصالت با حواس است و در حوزه تصدیقات اصالت با عقل است و عقل از طریق معقولات اولیه و ثانویه و رابطه علت و معلولی بین واقع را دقیق تر کشف می‌کند و گاهی معرفت های اعتباری می‌سازد (مالکیت). راه شناخت واقع از طریق بدیهیات اولیه و ثانویه است، بدیهیات اولیه: گزاره هایی که تصور موضوع و محمول آن ها برای تصدیق کافی است و به

¹ objectivism

استدلال نیازی نیست مانند اصل استحاله اجتماع نقیضین، اصل علیت، بدیهیات ثانویه: گزاره‌هایی که نیاز به استدلال دارند و از بدیهیات اولیه استنتاج می‌شوند تا واقع آن گونه که هست کشف شود. سه اصل مهم در معرفت‌شناسی در رویکرد حکمی اجتهادی: تعامل ذهن و عین، رئالیسم پنجره‌ای، رئالیسم شبکه‌ای

در مبنای تعامل ذهن و عین دو نظریه مهم اصالت عین و اصالت ذهن مطرح است که شامل: نظریه اصالت عین: واقعیت‌های خارجی وجود دارند و ذهن ما باید تابع واقعیت‌ها باشد. نظریه اصالت ذهن: هر فرد با ظرفیت شناختی واقعیت خارجی را شناخته و واقعیت خارجی تابع ظرفیت شناختی افراد است. بنابراین ذهن در تعامل با عین به کشف واقع می‌پردازد.

اصل بعدی در معرفت‌شناسی در طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر رئالیسم پنجره‌ای است. به این مفهوم که حکایت‌گری مفاهیم از واقعیت خارجی به شکل پنجره‌ای اتفاق می‌افتد هر پنجره ساحتی از یک واقعیت را بیان می‌کند پنجره‌ای نیست که کل واقعیت خارجی را شرح دهد بلکه بخشی از واقعیت را به نمایش می‌گذارد چون واقعیت‌های خارجی لایه لایه هستند و ساحت‌های مختلفی دارند واقعیت یک کلیت است که از ساحت‌های مختلف می‌توان آن را بررسی و به نمایش گذاشت هر لفظ یک مفهوم دارد و هر مفهوم یک معنا و هر معنا بر یک مصداق دلالت می‌کند برای مثال هر انسان مشتمل بر ده‌ها مصداق است که همین مصداق مدلول یک معنا و هر معنا یک مفهوم و هر مفهوم مدلول یک لفظ است. رفتارگرایان، شناخت‌گرایان، سازنده‌گرایان و ارتباط‌گرایان هر کدام با پنجره‌ای خاص به مفهوم یادگیری و ابعاد طراحی آموزشی می‌نگرند و هر یک ساحتی برای آن متصور هستند طراحی آموزشی حکمی نیز با پنجره دیگری به مفهوم یادگیری و عناصر طراحی آموزشی می‌نگرد و ساحت‌های بومی و ارزشی یک فرد ایرانی را در این واقعیت دخالت می‌دهد. اصل بعدی، رئالیسم شبکه‌ای نیز به این نکته اشاره دارد که چندین مفهوم برای یک ساحت از واقعیت وجود دارد شبکه‌ای از مفاهیم جمع می‌شوند تا یک ساحت از یک واقعیت را به نمایش بگذارند این رویکرد بر نظریه بداهت منسجم کارآمد دلالت دارد به این مفهوم که با بدیهیات، قواعد استنتاج و استنتاجات مجموعه‌ای از گزاره‌ها

حاصل می‌شود. انسجام بین این گزاره‌ها قطعاً یک شبکه گزاره‌ای تشکیل می‌دهد که می‌تواند معیار صدق برخی از گزاره‌های دیگر باشند. سوال‌های مهم در معرفت‌شناسی:

– عناصر منش، کنش و بینش در ابعاد یادگیری چگونه دیده شده است؟، کارکرد‌های عقل مبتنی بر فرا عقلانیت در ابعاد یادگیری چگونه دیده شده است؟، ابزار کسب معرفت برای پژوهش و مطالعه در مورد تغییر از انسان محقق به انسان مطلوب چیست؟، رئالیسم پنجره‌ای و رئالیسم شبکه‌ای در طراحی آموزشی حکمی چگونه بهره‌بردار می‌شود؟

ارزش‌شناسی: ارزش به معنی مطلوبیت، به دو قسم مطلوبیت ذاتی و مطلوبیت وابسته است. عدالت مطلوبیت ذاتی و بدیهی دارد. مطلوبیت ذاتی یعنی به اعتبار معتبر دیگری نیاز ندارد از بدیهیات است. مطلوبیت وابسته مانند قوانین راهنمایی و رانندگی نیاز به اعتبار دهی معتبر دارد به نوعی مصادیق عدالت است که ممکن است تغییر کند. عدالت دو معنی دارد اول اینکه چیزی را در جایگاه خودش قرار دادن و دیگری، حق را به صاحب حق دادن است در مورد انسان، جایگاه اصلی انسان خلیفه الهی و این کمال انسانی است. حق انسان رسیدن به کمال است. بنابراین فعلی که ما را به کمال برساند مصداق عدل، اگر نرساند مصداق ظلم است. کمال از هستی‌شناسی معنا می‌شود و گفته شد خداوند منشا نور حقیقت و دانایی، انرژی حیات و هستی بخش است و دارای بی‌نهایت اسماء الهی. انسان در تعامل با این منبع به حیات، علم و قدرت می‌رسد و ذات و اسما الهی در آن متجلی می‌شود. عقل انسان ذاتاً و ماهیتاً می‌تواند عدالت و ظلم و مطلوبیت را تشخیص دهد و تجربیات نیز مهم است اما استفاده از منبع وحی کامل‌کننده است. ارزش یک فعل در طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر تعیین مصداق عدالت و ظلم سنجش می‌شود. یک فعل اگر در جهت کمال و توسعه ابعاد انسانی کاربست داشته باشد، آن مصداق عدالت دارد و عدالت مصداق اعتدال است تعادل در رشد و توسعه ابعاد انسانی مصداق عدالت و مبنای طراحی آموزشی حکم است. همچنین جایگاه اصلی انسان خلیفه الهی و رسیدن به علم، حیات و قدرت است و این کمال انسانی است و حق انسان این است که به این کمال برسد. آزادی حق انسان است این عدل است. اسارت مصداق ظلم است. مبنای سنجش و ارزش‌گذاری در طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر میزان قربت به عدالت و دوری از ظلم تعیین می‌شود. در زیست و هستی‌یادگیری آنچه ارزشمند است که عدالت را در جهان هستی تقویت کند و هرآنچه هستی را از عدالت دور کند ظلم است. چون نظم را به هم می‌زند انسان را از محور رضایت‌مندی، میزان

پاسخگویی و تعامل دور می کند. برای مثال ساختار تعلیم و تربیت حافظه محور مبتنی بر عدالت نیست چون تمام ابعاد انسان دخیل در یادگیری قابل آزمایش نیست و نباید مانند علوم طبیعی اعمال آن را اندازه گیری کرد و او را در معرض آزمون قرار داد این نحوه ارزشگذاری با قوانین جهان هستی هم خوان نیست و عدالت را تقویت نمی کند. سوال مهم در ارزشناسی:

- تغییر از وضع محقق به وضع مطلوب چه تغییری در ارزش های انسانی در بعد فردی دارد ؟
- تغییر از وضع محقق به وضع مطلوب چه تغییری در ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی ارزش های انسانی در تعامل با دیگران دارد ؟
- تغییر از وضع محقق به وضع مطلوب چه تغییری در ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی ارزش های انسانی در هویت بخشی دارد ؟
- تغییر از وضع محقق به وضع مطلوب چه تغییری در ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی ارزش های انسان در تعامل با جهان هستی و جهان علم دارد ؟

سؤال دوم : مدل طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر رویکرد حکمی اجتهادی چگونه است؟
طراحی آموزشی حکمی پژوهش محور است. نگاه تخصصی و چندوجهی به یادگیری دارد مراحل آن در شکل ۲ ترسیم شده است.



شکل ۲: مدل طراحی آموزشی حکمی

همان‌طور که در شکل ۲ نمایش داده می‌شود، مدل کلی طراحی آموزشی حکمی شامل سه مرحله مهم است: تبیین و تفسیر شایستگی‌های انسان مطلوب، تبیین و تفسیر شایستگی‌های انسان محقق شده و تلاش برای تحقق یافتن شایستگی‌های انسان مطلوب است. در مرحله نخست طراحی مدل: مراحل تبیین و تفسیر شایستگی‌های مطلوب مبتنی بر ابعاد طراحی آموزشی به این شرح است: سؤال مهم این است که چرا به دنبال انسان مطلوب در طراحی آموزشی هستیم و مسئله اصلی طراح آموزش برای یافتن انسان مطلوب چیست؟

- شناسایی مطلوبیت‌ها: تلفیقی از منابع مطلوب برای تبیین انسان مطلوب بر حسب دغدغه طراح آموزش می‌توان استفاده کرد. منابع می‌تواند شامل: کتب الهی و آسمانی (قرآنی)، کتب علوم قرآنی و دینی، کتب کهن تاریخی، ارزش‌های جامعه، فرهنگ جامعه، مصاحبه با اندیشمندان محلی در حوزه علوم قرآنی و دینی روان‌شناسی، فلسفوی، جامعه‌شناسی، ارتباطات و تاریخ، نتایج پژوهش‌های بومی در حوزه علوم قرآنی و دینی، فلسفوی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ارتباطات و تاریخ، مصاحبه با متخصصان و خبرگان و ذی‌نفعان بومی

- تبیین انسان مطلوب: تلفیقی از چند روش کیفی می‌توان در این مرحله به کار برد شامل:

۱- روش اسنادی ۲- استفهامی ۳- روش استنباطی ۴- روش استنتاجی ۵- روش شبکه‌ای ۶- روش انطباقی

- تبیین و تفسیر ابعاد انسان مطلوب در طراحی آموزشی: از تلفیق چند روش تحلیل با سه نوع کد گذاری می‌توان استفاده کرد. مراحل آن به این شرح است: طرح سؤال‌های مهم برای طراحی: عناصر طراحی آموزشی متناسب با انسان مطلوب چگونه تبیین می‌شود مانند ابعاد یادگیری و سایر

عناصر طراحی آموزشی تبیین می‌شود. برای این تبیین لازم است، ابتدا کدگذاری معنایی و سپس تجمیع کدها و درنهایت تلفیقی از مفاهیم انجام شود.

مرحله دوم طراحی مدل: مراحل تبیین و تفسیر انسان محقق مبتنی بر ابعاد طراحی آموزشی به این شرح است:

- سؤال مهم این است: مسئله اصلی طراح آموزش برای یافتن انسان محقق چیست؟
- منابع تبیین انسان محقق بر حسب دغدغه طراح آموزش متفاوت است اما منابع می‌تواند شامل: بررسی نتایج پژوهش‌ها در سطح جهانی و ملی، مصاحبه با متخصصان و خبرگان و ذی‌نفعان، بررسی ارزش‌ها و فرهنگ جامعه، - تبیین انسان محقق: استفاده از پژوهش کیفی شامل: روش منظومه‌ای، بررسی نظام مند با استفاده از روش تبیینی، روش مفهومی، روش پدیدار شناسی
- تبیین و تفسیر ابعاد انسان محقق در طراحی آموزشی: طرح سؤال‌های مهم مانند ابعاد یادگیری متناسب با انسان محقق چگونه تبیین می‌شود؟ اهداف یادگیری و سایر عناصر طراحی آموزشی. برای تفسیر و تبیین انسان محقق متناسب با عناصر طراحی آموزشی: ابتدا کدگذاری و تجمیع مفاهیم تشکیل شود.

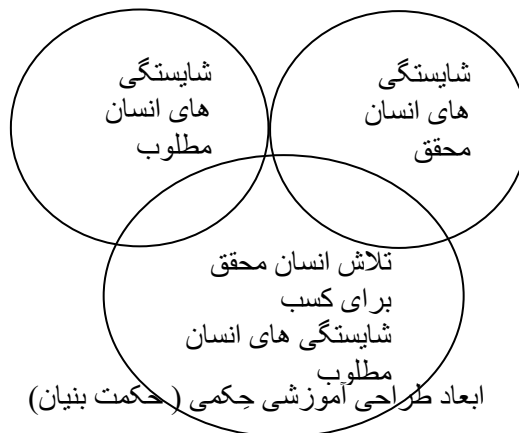
مرحله سوم مدل: مراحل تبیین و تفسیر تغییر انسان محقق به انسان مطلوب مبتنی بر ابعاد طراحی آموزشی به این شرح است: - سؤال مهم این است که چرا به دنبال تغییر انسان محقق به انسان مطلوب در طراحی آموزشی هستیم و مسئله اصلی طراح آموزش برای تغییر چیست.

- تفسیر و تبیین تغییر انسان محقق به انسان مطلوب: تلفیقی از چند روش تحلیل شامل: طرح سؤال و استنتاج برای ابعاد تغییر، قیاس و استنتاج نتایج، مرحله تجمیع با کدگذاری مفاهیم، مرحله تلفیق مفاهیم، تشکیل شبکه و منظومه‌ای از ارتباط مفاهیم، ارائه نظریه و الگوی نهایی
- روش تفسیر و تبیین تغییر انسان محقق به انسان مطلوب

* طرح سؤال مهم مانند ابعاد یادگیری متناسب با تغییر انسان محقق به انسان مطلوب چگونه تبیین می‌شود؟ اهداف یادگیری متناسب با تغییر انسان محقق به انسان مطلوب چگونه تبیین می‌شود؟ و... مطرح و به هر یک پاسخ داده شود و تفسیر برای هر سؤال ارائه شود.

نتایج به دست آمده از مرحله اول با نتایج به دست آمده از مرحله دوم برای هر سؤال به صورت جداگانه مقایسه شده و نتایج استنتاج و تفسیر می‌شود.

*برای تفسیر ابتدا کدگذاری و تجمیع مفاهیم انسان محقق و انسان مطلوب قیاس می گردد، سپس تلفیق مفاهیم انجام می شود و درنهایت تشکیل شبکه معنایی مفاهیم تشکیل شود. درنهایت: «طراحی آموزشی حکمی تلاشی هدفمند و پژوهش محور برای محقق نمودن شایستگی های انسان مطلوب است به عبارتی عناصر طراحی آموزشی برای محقق نمودن انسان مطلوب کاوشگری و تدبیر می شود».



سؤال سوم: طراحی یادگیری حکیمانه در طراحی آموزشی حکمی مبتنی بر رویکرد حکمی - اجتهادی چگونه تفسیر می شود؟

انسان محقق: ابعاد یادگیری در انسان محقق مبتنی بر رویکرد های مختلف در طراحی آموزشی برای پاسخ به این سوال مرور نظام مند در منابع انجام شد. در فصل دوم توضیح مبسوط ارائه شد. تعابیر رویکردهای مختلف از "یادگیری" این گونه جمع بندی شد: رفتارگرایی یادگیری را تغییر قابل مشاهده و قابل اندازه گیری در رفتار می داند و آن را به شکل فرایند محرک - پاسخ تبیین می کند. در شناخت گرایی، یادگیری بازنمایی صحیح از مفاهیم است؛ سازنده گرایی استعمال مفاهیم در موقعیت های واقعی را یادگیری معنادار می انگارد. یادگیری در رویکرد ارتباط گرایان توسعه و عقد پیوندهای ارتباطی و تشکیل شبکه ارتباطی تعبیر می شود.

انسان مطلوب در مرحله تجمیع: کدگذاری، آیه معنایی برای تعریف یادگیری مبتنی بر حکمت

این قسمت متن قرآن کریم، تفسیر المیزان و تفسیر تسنیم بررسی و تحلیل گردید:

حکمت، مشتقات و واژگان همراه:

واژه حکمت ۱۷ بار و الحکیم ۹۷ بار در قرآن آمده و در آیاتی از قرآن با اسما دیگر الهی ذکر شده است: عزیز حکیم (۴۷ بار)، علیم حکیم (۳۹ بار)، الحکیم الخبیر (۴ بار) تواب حکیم (۱ بار در سوره نور / ۱۰) علی الحکیم (۱ بار در سوره شوری / ۵۱)، حکیم حمید (۱ بار سوره فصلت / ۴۲) واسعا حکیم (۱ بار سوره نسا / ۱۳۰).

- خود حسابگری و پاسخگویی:

انسان حسابگر خویش، مسئول در برابر اعمال است، (سوره اسرا آیه ۱۴ و ۳۴)

- حکمت و اصلاح:

«در باره آنچه به صلاح دنیا و آخرت است، بیندیشید، اصلاح امور بهتر است، خدا افسادگر از اصلاح گر بازمی شناسد و خدا توانا و حکیم است (بقره ۲۲۰)». اصلاح در قرآن، در مقابل افساد است. افساد یعنی نابسامانی ایجاد کردن و از حالت تعادل بیرون بردن و حکیم سامان دادن و ایجاد تعادل است.

- حکمت و روشنگری:

سوگند به قرآن حکیم (یس / ۲) در سوره یس قرآن به لقب حکیم معرفی می‌شود و در همین سوره ۷ بار واژه مبین یا روشن کننده آمده (آیات ۱۷، ۱۲، ۲۴، ۴۷، ۶۰، ۶۹، ۷۷) بنابراین فرد حکیم باید شفاف و روشنایی بخش باشد.

کسی که مرده (جهل و ضلالت) بود ما او را زنده کردیم و به او روشنی (علم و حکمت) دادیم تا برای روشنی بخشی میان مردم رود (انعام / ۱۲۲).

- حکمت و تعالی:

مسیر پیشرفت برای سیر تکامل انسانی در دو بعد جسمی و فطری است؛ انسان در رسیدن به تعالی بر اساس اختیار قادر است تا به صورت حکیمانه راه درست را انتخاب نماید و در جهت مقتضیات فطرت الهی و دستیابی به کرامت اکتسابی طی طریق نماید:

پیامبری از خودتان فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاکیزه سازد و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه نمی دانستید به شما یاد دهد (بقره آیه ۱۵۱).

دانش و حکمت را به هر کس بخواهد و شایسته بداند می‌دهد و کسی که به او حکمت داده شود، خیر فراوانی داده شده است (۲۶۹ بقره).

ای رسول ما خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه خدایت دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل مناظره کن (نحل / ۱۲۵).

-ویژگی افراد حکیم

سوره لقمان (۱۲ تا ۳۳) و اسراء (۲۲ تا ۳۹) ابعاد و ویژگی حکیم به این شرح بیان شده است: شاکر (اسراء / ۲۷، لقمان / ۱۲)، جهان بینی توحیدی (اسراء / ۲۲، لقمان / ۱۳)، کاشف حقیقت و روشنگری درجهان هستی (اسراء / ۳۳، لقمان / ۲۰ و ۱۶، ۲۵، ۲۶)، متعادل و مخلص (اسراء / ۲۶، لقمان / ۱۹ و ۳۲)، رعایت حرمت و شایستگی (اسراء / ۲۸ لقمان / ۱۵)، نیکویی (اسراء / ۲۳، لقمان / ۱۴)، خیرخواهی (اسراء / ۲۵، تواضع (اسراء / ۲۴ و ۳۷، لقمان / ۱۸)، تکریم، انفاق (اسراء / ۲۹)، صبوری (اسراء / ۳۱، لقمان / ۱۷ و ۳۱) امانتداری (اسراء / ۳۴ و ۳۵)، توسل و اعتماد به خداوند (لقمان / ۲۲ و ۲۳ و ۲۷ و ۲۸) رعایت تقوا و پاکی (لقمان / ۳۳).

-حکمت و ارتباط زبانی:

ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم؛ تا (حقایق را) برای آن‌ها آشکار سازد... (ابراهیم / ۴). ارتباط دو سویه و گفتگو محور (سوره حجرات / ۲ و ۳ و ۱۰) برای کشف اندیشه‌ها و ایده‌های مختلف و رسیدن به خرد جمعی است.

-گویی:

خدای بخشنده، قرآن آموخت. انسان را خلق کرد به او تعلیم نطق و بیان فرمود (الرحمن / ۴ آیه اول). همیشه به حق و صواب سخن گویند (سدید؛ محکم منطقی و حساب شده، احزاب / ۷۰). درست و نیکو سخن گویند (معروف؛ شایسته و مناسب احزاب / ۳۲).

-نگارش:

قسم خداوند به نوشتن و نگارش (سوره قلم / ۱). تکرار ۸ بار واژگان مربوط به نگاشتن و نگارش در سوره بقره آیه ۲۸۲. -دعوت به تفکر و اندیشیدن:

لعلهم یتفکرون (انعام/۵۰)، افلاتعقلون (آل عمران/۶۵)، اعراف/۱۶۹، هود/۵۱، انبیاء/۶۷، ۱۰، صافات (۱۳۸)، افلم تکونوا تعقلون (یس ۶۲)، لعلکم تعقلون (بقره/۷۳)، ان کنتم تعقلون (آل عمران/ ۱۱۸)

- ویژگی افراد متفکر (آل عمران از ۱۹۰ تا ۱۹۴)

کاوشگری در خلقت جهان هستی، ذکر و یاد خداوند در هر حال، اندیشه در خلقت (۱۹۰) اقرار در دعا به بیهوده نبودن جهان، پاک و منزّه بودن پروردگار، مهربانی و لطف خداوند، خواری و عزت به دست خداوند، ستمکار و ظلم به نتیجه نمی‌رسد و خداوند از ظلم و ظالم حمایت نمی‌کند (۱۹۱). ایمان به خداوند (۱۹۲) خداوند پرده پوش گناهان و دارای عفو و بخشش، همنشینی با نیکان و صالحان (۱۹۳) اعتماد به وعده الهی و اعتقاد به رسولان (۱۹۴).

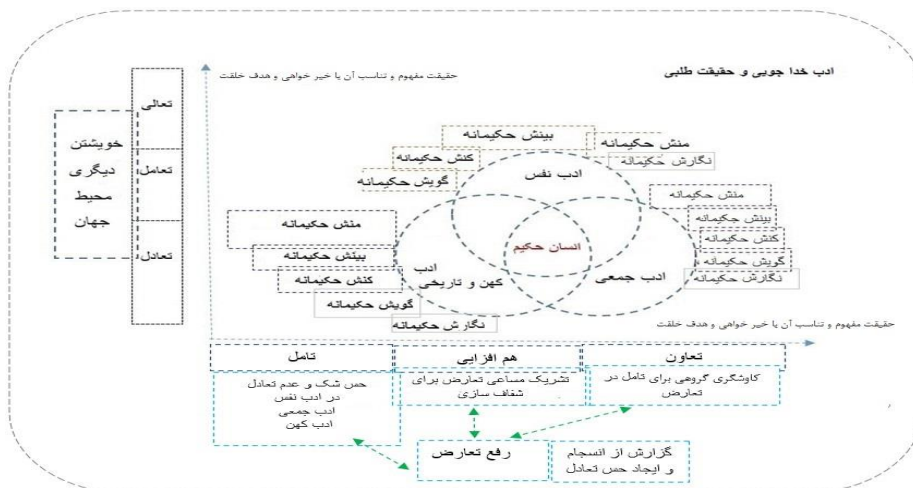
در این مرحله واحد‌های معنایی از قرآن کریم و تفاسیر آن برای مشخص نمودن مفهوم حکمت، اهمیت آن، چرایی پرداختن به آن، ابعاد حکمت و ویژگی انسان حکیم به عنوان انسان مطلوب یادگیری تجمیع شد.

در مجموع با توجه موارد کاربرد واژه حکمت، مشتقات و واژگان همراه آن‌ها، به تعبیری از استاد خسروپناه نزدیک می‌شویم؛ جایی که او واژه حکمت را جامع معانی معرفت و رفتار مبتنی بر فضیلت شامل: ادب، تواضع و خدمت به خلق، رعایت حد اعتدال قوه فکریه، میانه روی، تعادل در ابعاد جسمانی-عقلانی با فطری مبتنی بر فضیلت جویی، و کسب معرفت روشمند و دعوت جامعه به فضیلت با نهی از منکر و امر دانسته است (سخنرانی).^۱

انسان مطلوب در مرحله تلفیق: گروه معنایی و مفهوم سازی در مرحله تلفیق دو مفهوم یادگیری و حکمت مبتنی بر آیه معنایی و مبانی معرفتی: هدف: ساری سازی ابعاد حکمت در یادگیری:

- یادگیری برای رسیدن به تعالی، تعادل و هماهنگی با جهان هستی
- تعالی بر اساس ابعاد فطری و هویتی و تاریخی
- تعادل بر اساس تأمل در نفس، فطرت و جهان هستی و هویت
- تعامل با جهان هستی به منظور بهسازی خویشتن و آن
- هماهنگی با جهان هستی مطابق معیارهای گزینش صحیح و بهسازی

¹ <https://www.rajaneews.com/>



— تعاون و هم‌افزایی با انسان‌ها برای رسیدن به تعالی، تعادل و هماهنگی

— ابعاد یادگیری مبتنی بر کارکردهای فرا عقلانیت

— منش، کنش، بینش، نگارش و گویش یادگیری در ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی

مرحله ارائه نظریه : ساخت انسان محقق از مطلوب : شبکه معنایی و ارائه نظریه در مرحله تفسیر دو

مفهوم یادگیری و حکمت مبتنی بر آیه معنایی و مبانی معرفتی در قیاس با انسان محقق

یادگیری حکیمانه تلاشی معنا دار و چند بعدی برای کشف حقیقت و تحقق انسان حکیم مبتنی

بر حکمت آموزشی است.

نمودار ۱: ابعاد کلی یادگیری در طراحی آموزشی حکمی

الف: ابعاد فراعقلانیت: نمودار ۱ الگوی ابعاد یادگیری در طراحی آموزشی حکمی بر اساس ابعاد فراعقلانیت نمایش داده شده است. فراعقلانیت^۱، روش معرفت‌شناسی در رویکرد حکمت بنیان است که این روش تلفیق عرفان و فلسفه استدلالی است. در این الگو ابعاد استدلالی و عقلی برای یادگیری شامل تأمل، هم‌افزایی با گفتگو و مذاکره و تعاون که با همیاری و کاوش محقق می‌شود و ابعاد عرفان با تلاش برای تعادل، تعامل و تعالی برای کشف حقیقت و خیر خواهی تحقق می‌یابد، به عبارتی عرفان تلاشی هدفمند و پویا برای کشف شایستگی‌ها و درستی در جهان هستی مطابق هدف خلقت است. *الگوی یادگیری که بر اساس ابعاد فراعقلانیت طراحی شده یک الگوی تفکر موضوع محور برای تحقق انسان حکیم است. مدل تفکر حکیمانه به فرد کمک می‌کند به ارزش و اهمیت هر مفهوم و پدیده متناسب با حقیقت و ذات اصلی آن در جهانی هستی برای خیر خواهی و خیر جمعی بهره‌بردار. مطابق نمودار، «انسان حکیم» سه بعد وجودی خود را که شامل ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن است خردورزانه در مسیر تعادل، تعامل و تعالی برای کشف حقیقت و خیر خواهی قرار می‌دهد. به عبارتی «انسان حکیم» انسان مطلوبی است که تلاش معنا دار و چند وجهی برای تحقق مجموعه‌ای از شایستگی‌ها که شامل تعادل، تعامل و تعالی در ادب نفس، جمعی و کهن برای کشف حقیقت و خیر خواهی برای هر مفهوم یا پدیده مبتنی بر استدلال ورزی، هم‌افزایی و تعاون دارد که به شرح آن پرداخته می‌شود.*

الف-۱- شایستگی اول: یادگیری تعادل^۲: اولین تلاش معنا دار و چند وجهی برای کشف حقیقت هر مفهوم یا پدیده، کسب تعادل است. تعادل در ادب نفس، جمعی و کهن که در منش، کنش و بینش با استدلال ورزی و کاوش حاصل می‌شود. ادب نفس: خردورزی و کاوش با مراقبت و نظارت بر خود در کشف حقیقت برای خیر خواهی و خیر جمعی است. ادب جمعی: خرد ورزی و کاوش با مراقبت و نظارت در خود در همیاری با دیگران در کشف حقیقت برای خیر خواهی و خیر جمعی است. ادب کهن: خرد

¹ Transrationality

² learning to Balance

ورزی و کاوش با مراقبت و نظارت بر خود در توجه به ارزش‌های فردی، فرهنگی و اصالت تاریخی در کشف حقیقت برای خیرخواهی و خیر جمعی است.

مراحل استدلال‌ورزی و کاوش برای کسب تعادل شامل تأمل، هم‌افزایی و تعاون است که به شرح آن پرداخته می‌شود:

مرحله تأمل^۱ در منش برای یادگیری تعادل: کسب شناخت و آگاهی روشمند، اولین مرحله پذیرش ارزش‌ها و کسب شایستگی‌هاست. اگر ارزش‌ها سودمند تشخیص داده شوند به فرهنگ تبدیل می‌شوند و فرهنگ‌های مطلوب و کارآمد می‌توانند تبدیل به قانون شوند؛ بنابراین در این مرحله قصد بر این است تا افراد در خصوص ارزش‌های هر مفهوم و پدیده تأمل و کاوشگری کنند به همین دلیل این مرحله با ایجاد حس شک و تردید شروع می‌شود چون در فلسفه حکمت، هستی‌شناسی مبتنی بر پذیرش حقیقت ثابت است بنابراین برای هر مفهوم و پدیده حقیقتی موجود است که باید کشف شود. برای این منظور می‌توان با برهم زدن تعادل شناختی فرد نسبت به آنچه هست و آنچه باید باشد، به او امکان داده شود که بیشتر تدبیر کند. به عبارتی در خصوص وجود یا عدم وجود تعادل در ابعاد ادب، نفس، جمعی و کهن در خصوص یک مفهوم یا یک پدیده با تردید بنگرد و به استنتاج و سؤال بپردازد. منش حکیمانه به این معنی است که فرد با ذات و ویژگی‌های وجودی، با تفکر و کاوش، سعی در کشف حقیقت برای خیرخواهی و خیر جمعی دارد و تلاش می‌کند چالش‌های وجودی خود را با خردورزی شناسایی و در مواجهه با تردیدها و تضادها به کاوش بپردازد تا به تعادل برسد. تلاشی هدفمند برای کشف حقیقت در هر پدیده و مفهوم دارد.

○ ابعاد تأمل در منش برای یادگیری تعادل شامل:

- سؤال از خود در خصوص:
- چیستی حقیقت مفهوم یا پدیده در حال یادگیری
- چرایی یادگیری حقیقت مفهوم یا پدیده
- اهمیت و ارزش یادگیری مفهوم یا پدیده
- چگونگی احساس و تمایل به کشف حقیقت مفهوم

¹ Reflection

- چيستی خیر جمعی و خیرخواهی در کشف حقیقت مفهوم یا پدیده
- کشف موقعیت‌ها برای به‌کارگیری مفهوم و تناسب آن با خیرخواهی
- کشف نوع توانایی و ارزش نهفته در حقیقت مفهوم
- کشف تضادها و فرصت‌ها: در ذهن من چه می‌گذرد؟
- درک محدودیت‌ها در پذیرش و عدم پذیرش مفهوم: اگر مخالف باشم چرا؟ اگر موافق باشم چرا؟ آنچه فکر می‌کنم و بیان نشد و اکنون مساله و چالش اصلی

چيست

- ترسیم تداعی مفهوم در ذهن و بیان مساله
- **مرحله هم‌افزایی^۱ در کنش برای یادگیری تعادل:** در این مرحله افراد با دوستان و هم‌گروهی‌ها به هم‌اندیشی و شفاف‌سازی ابعاد تعارض می‌پردازند. بیان زاویه‌دها و نقطه نظرات مختلف و تشویق معلم حکیم و بسترسازی برای دسترسی به منابع مناسب، معتبر و ایجاد شرایط مباحثه، گفتگو در شفاف‌سازی مؤثر است. در مرحله کاوشگری برای رفع تعارض شرایط پرسشگری، جستجوگری و همیاری افراد برای حل تعارض با تقسیم کار و کمک به یکدیگر فراهم شود. در هم‌افزایی کنش حکیمانه محقق شود. کنش حکیمانه، به این مفهوم است که در مواجهه با عملکرد دیگران و عکس‌العمل آن‌ها به دنبال کشف حقیقت باشد. نیازها و اندیشه دیگران را در راستای کشف حقیقت فهم کند. چالش‌ها و تضادها را با تأمل و هم‌اندیشی به منظور هم‌افزایی با دیگران بر طرف و در برقراری ارتباط با دیگران به تعادل برسد بنابراین با علاقه و لذت در ارتباط با دیگران تلاشی مستمر برای کشف حقیقت هر پدیده و مفهوم دارد.

— ابعاد هم‌افزایی در کنش برای یادگیری تعادل شامل:

- سؤال از دیگری و هم‌فکری در خصوص:
- چيستی حقیقت مفهوم یا پدیده در حال یادگیری برای دیگری
- چرایی یادگیری حقیقت مفهوم یا پدیده برای دیگری
- اهمیت و ارزش یادگیری مفهوم یا پدیده برای دیگری
- چگونگی احساس و تمایل به کشف حقیقت مفهوم برای دیگری

¹ Synergy

- چپستی خیر جمعی و خیرخواهی در کشف حقیقت مفهوم یا پدیده برای دیگری
- کشف موقعیت‌ها برای به‌کارگیری مفهوم و تناسب آن با خیرخواهی برای دیگری
- کشف نوع توانایی و ارزش نهفته در حقیقت مفهوم برای دیگری
- کشف تضادها و فرصت‌ها: در ذهن فرد چه می‌گذرد؟
- درک محدودیت‌ها در پذیرش و عدم پذیرش مفهوم: اگر مخالف است چرا؟ اگر موافق است چرا؟ آنچه فکر می‌کند و بیان نشد و اکنون مساله و چالش اصلی چیست

▪ ترسیم تداعی مفهوم و بیان مساله از نظر فرد

— **مرحله تعاون در بینش برای یادگیری تعادل:** این مرحله با هم ساختن و ایجاد نمودن است. در این مرحله برای رفع تعارض، افراد ابعادی که برایشان روشن شده را بیان می‌کنند و نتایج کاوش را به اشتراک می‌گذارند و به بینش حکیمانه با حس اعتدال در کشف حقیقت می‌رسد. بینش حکیمانه بصیرت و زوایه دید ایجاد شده در نتیجه تأمل در خود و هم‌افزایی با افراد دیگر و در میان‌گذاری آنچه به دست آمده برای دست‌یابی به تعاون و همیاری جمعی برای رفع چالش‌های موجود در درک و نمایان‌سازی حقیقت با ساختن و ایجاد نمودن زوایه دید گروهی است به‌عبارتی کسب بصیرت و بینش حکیمانه حاصل منش و کنش حکیمانه است.

— **ابعاد تعاون در بینش برای یادگیری تعادل:**

- پاسخ به خود و دیگری در رسیدن به تعاون اندیشه در خصوص:
- دید و نگاه جدید در درک حقیقت مفهوم
- ارائه دلایلی برای درک حقیقت مفهوم یا پدیده در حال یادگیری
- واضح شدن اهمیت و میزان مهم بودن یادگیری این مفهوم و ارتباط آن با ارزش‌ها
- فهم اندیشه و قالب تفکر در خصوص مفهوم و پدیده و تناسب آن با خیرخواهی
- لیست تضادها و فرصت‌ها در رابطه با خیرخواهی و خیر جمعی مفهوم یا پدیده
- ترسیم ماتریس موقعیت‌ها برای به‌کارگیری مفهوم و تناسب آن با خیرخواهی و خیر جمعی

- تدوین دلایل محدودیت‌ها در پذیرش و عدم پذیرش مفهوم
- تدوین دلایل بروز احساس و بیان "چه چیز دیگر" در کشف حقیقت مفهوم برای خیرخواهی

- ترسیم واضح‌تری از مفهوم و پاسخ به چالش و بیان "چه چیز دیگر"

الف-۲- شایستگی دوم: یادگیری تعامل^۱ برای روشنگری^۲: دومین تلاش معنادار و چندوجهی برای کشف حقیقت هر مفهوم یا پدیده مرحله تعامل و روشنگری است. به عبارتی آنچه در مرحله تعادل به دست آورده را با گویشی حکیمانه بیان کند. انسان زمانی می‌تواند گویش حکیمانه داشته باشد که در خصوص حقیقت مفهوم یا پدیده روشمند به نتایج قابل ارائه و باثباتی رسیده باشد. به عبارتی منش، کنش و بینش متعادل، در خصوص هر مفهوم یا پدیده زمانی حاصل می‌شود که فرد سؤال جدیدی ندارد و تضادی حس نمی‌کند، از یافته‌های خود دفاع می‌کند و در خصوص آن گویش جسورانه و زیبا دارد. گویش حکیمانه یعنی صبوری و تأمل در بیان زبانی به صورت زیبا، شفاف و صریح برای حقیقت، که نشانی از تعامل روشنگرانه است. تأمل، هم‌افزایی و تعاون برای روشنگری همراه با گویش انجام می‌شود. هدف اصلی گویش حکیمانه برای روشنگری شامل:

- دفاع از آنچه با کاوشگری و هم‌افزایی به دست آمده
- سوال اساسی در مواجهه با نقد: اگر به این «نه» می‌گویید به چیزی «بله» می‌گویید
- گفت و شنود در مورد «چه چیزی ارزشمند و مفید تر است»
- ابعاد یادگیری تعامل برای روشنگری شامل:
 - سازمان‌دهی دانش و تجربه اتخاذشده برای گویش و گفتگو
 - منسجم و قابل دفاع نمودن یافته‌ها
 - سازمان‌دهی یافته‌ها برای ارائه
 - بحث و مذاکره در کلاس و هر موقعیتی برای روشنگری حقیقت مفهوم و تناسب آن با خیرخواهی
- پذیرش نقدها و نظرات تکمیلی

¹ Learning to Interactive

² Enlightenment

▪ مباحثه و گفتگو

الف ۳- شایستگی سوم: یادگیری تعالی^۱: سومین مرحله تلاش معنادار و چندوجهی برای کشف حقیقت هر مفهوم یا پدیده مرحله تعالی و اثربخشی است. پس از طی نمودن مراحل تعادل و تعامل برای مشخص نمودن اثربخشی و تعالی، فرد می‌تواند در خصوص تغییرات حاصل شده در منش، کنش، بینش خود در تعامل با دیگران برای کشف حقیقت هر مفهوم نگارش حکیمانه داشته باشد و اینکه یافته‌های به‌دست آمده و نگاه جدید او چگونه در سبک زندگی و خلیقات او ممکن است اثرگذار باشد. همچنین برحسب حس مسئولیت و پاسخگویی تمایل به کمک و همراهی با جامعه دارد و با نگارش تجربیات کاوشگرانه ابعادی از حقیقت را به جامعه نمایان می‌کند و به آنان در کشف حقیقت با توجه به تجربه‌های دانایی محور خودکمک کند. به عبارتی انسان حکیم نگارش حکیمانه، شجاعت و اطمینان در نگارش حقیقت با نگارشی زیبا، منسجم و بدون سوءگیری دارد. از برای من به سمت برای ما و آنچه باید باشد حرکت عالمانه نماید. هم خود به رضایت و آرامش می‌رسد و هم تلاش می‌کند رضایت و آرامش برای دیگران درسایه کشف حقیقت مهیا کند. به عبارتی انسان حکیم به منافی توجه دارد که با نمایان و پدیدار شدن حقیقت و حمایت از آن برای سایر انسان‌ها و جهان هستی حاصل می‌شود.

ابعاد یادگیری تعالی و مراحل ثبت و ضبط گام‌های فرایند یادگیری برای اثربخشی شامل:

- سازمان دهی دانش و تجارب به دست آمده برای اثرگذاری بر دیگران از طریق نگارش
- ترسیم سیر مراحل یادگیری و کشف حقیقت ارتباط آن با خیرخواهی و خیر جمعی
- ترسیم نقشه ذهنی چالش‌ها و تضادها برای کشف حقیقت مفهوم، خیر جمعی و خیرخواهی
- ترسیم نقشه ذهنی مراحل رفع تضاد و کشف فرصت برای کاوش در حقیقت مفهوم، خیر جمعی و خیرخواهی
- ترسیم نقشه تغییرات در نگاه و زوایه دید برای کشف حقیقت مفهوم، خیر جمعی و خیرخواهی
- نگارش سیر داستانی مراحل یادگیری تعادل و تعامل
- نگارش گزارش مراحل یادگیری و کشف حقیقت

¹learning to Transcendence

- نگارش مراحل ارتباط با دیگران و رفع تضادها و کشف حقیقت مفهوم، خیر جمعی و خیرخواهی
- نگارش در خصوص حس شادی و آرامش در کشف حقیقت مفهوم، خیر جمعی و خیرخواهی
- شاکر بودن برای کشف حقیقت مفهوم، خیر جمعی و خیرخواهی

«حکمت آموزی تلاشی معنا دار و چند بعدی برای کشف حقیقت و تحقق انسان حکیم است.» «انسان حکیم مجموعه ای از شایستگی ها است که می تواند به او کمک کند تا تعادل درونی خود را خردمندانه در کشف حقیقت برای خیرخواهی و خیر جمعی کنترل و نظارت کند، تعامل اندیشمندانه با محیط واقعی برای روشنگری حقیقت داشته باشد و با کسب رضایت و آرامش برای خود و دیگران تعالی را به ارمغان آورد.» حکمت آموزی (یادگیری حکیمانه) تلاشی معنا دار مبتنی بر کسب معرفت و دانایی برای کسب تعادل، تعامل و تعالی با تأمل در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، هم افزایی و تعاون با دیگران، تامل، کنش، بینش، گویش و نگارش حکیمانه شود و به ادب حقیقت جویی و خداجویی نایل شود و بر محیط زیست و جهان تأثیرگذار باشد.

تدوین اهداف یادگیری حکیمانه برای تحقق انسان حکیم، چند وجهی است و اهداف یادگیری حکمی از تعادل به سمت تعامل و درنهایت تعالی سیر می کند. هدف مبنایی در انسان حکیم کسب تعادل و رسیدن به نظم درونی و خلقی است که یک وجه اساسی و مبتدی است. تعادل در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن با تأمل، هم افزایی و تعاون برای کسب منش، کنش و بینش حکیمانه. هدف بعدی سطح تعامل برای روشنگری است افراد اگر بر تعارض های خود آگاه نباشند و به تعادل نرسند هیچگاه نمی تواند با دیگران و محیط تعامل مناسب و آگاهانه ای داشته باشند پس از کسب تعادل می تواند به مرحله تعامل رشد و حرکت نماید و با گویش حکیمانه به روشنگری بپردازد. هدف پیشرفته و نهایی تعالی برای اثربخشی است تا این مرحله زمینه برای تعالی فرد و دیگران و محیط فراهم شده است. ابعاد گوناگونی از حقیقت را کشف نموده و به منبع دانایی و علم حقیقی نزدیک تر است و می تواند از ارزش ها و دانایی خود دفاع کند و به تولید نظر بپردازد و نگارش حکیمانه داشته باشد و به دیگران برای کشف حقیقت کمک کند بنابراین به حس رضایت و آرامش می رسد.

تفسیر ابعاد معلم حکیم برای حکمت ورزی: معلم حکیم کاوشگری، پرسشگری و پاسخگویی را در منش، کنش، بینش، گویش و نگارش برای کسب تعادل در انسان حکیم هدایت و تشویق می کند و

خیرخواه است. او سعی دارد چگونگی تأمل، هم‌افزایی و تعاون را در روش حکمت‌ورزی خود پیاده‌سازی کند تا بتواند تعادل در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن فرد را تقویت و پایدار کند. بسترسازی می‌کند تا افراد حس تعادل را در تعامل با محیط واقعی هر پدیده و مفهوم تجربه کند و هر لحظه عشق حکمت‌آموزی و لذت کشف حقیقت را لمس کنند. تمرین‌گویی و نگارش حکیمانه در لحظه‌لحظه حکمت‌آموزی از اصول تدریس معلم حکیم است. همچنین تعالی بخشی برای کشف حقیقت و نگاه همه‌جانبه به جهان هستی از تبحر معلم حکیم است. ایجاد حس رضایتمندی و آرامش در افراد با تدبیر فراهم نمودن شرایط برای سنجش توانمندی‌های کسب‌شده در موقعیت‌های گوناگون. تبحر معلم حکمی برای حکمت‌ورزی شامل: تعالی بخشی در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و شاگردان با تأمل، هم‌افزایی و تعاون برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه، تعامل با شاگردان به‌منظور تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه، اعتدال‌دهی برای ایجاد تعادل در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن با تأمل، هم‌افزایی و تعاون برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه خود راهبری در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش با تأمل، هم‌افزایی و تعاون برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه، کنشگری با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و شاگردان برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه پاسخگویی با اتخاذ روش‌های مناسب برای تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و شاگردان برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه، ناقد و نقدپذیر با بازنگری در نحوه برنامه‌ریزی و روش‌های اتخاذ‌شده برای تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و شاگردان برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه، کاوشگر برای کسب تبحر و توانمندی بیشتر در نحوه تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و شاگردان برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه، آینده‌نگری و آینده‌پژوهی مبتنی بر مطالعه و نگاه علمی برای چگونگی تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و شاگردان برای کسب منش، بینش و کنش نگارش و گویش حکیمانه

تبحر شاگرد حکمی به عبارتی حکمت‌آموز: طالب تعادل، تعامل و تعالی با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، دیگران با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است. روشنگری در تعامل برای کشف حقیقت هر مفهوم یا پدیده متناسب با خیرخواهی و هدف خلقت انجام می‌دهد. اندیشمند و کاوشگر برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، دیگران با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است. مشورت برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، دیگران با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه دارد. خود راهبر برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است. شاگرد برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش و گویش حکیمانه است. پاسخگو و همیاری برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است. نقاد و نقدپذیر برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، دیگران با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است. تبیین‌کننده و نگارنده مبتنی بر مطالعه و نگاه علمی برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، دیگران با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است. رهرو با معرفت برای تعالی، تعامل و تعادل با تأمل، هم‌افزایی و تعاون در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، دیگران با کسب منش، کنش، بینش، نگارش و گویش حکیمانه است.

روش تدریس حکیمانه: تلاش معلم و شاگرد در کسب تبحر حین حکمت‌آموزی با تأمل در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، با شیوه ایجاد تفکر و تأمل با حس تردید، تعارض با طرح سؤال و شفاف‌سازی ابعاد تعارض با هم‌افزایی و تعاون با دیگران به شیوه کاوشگری گروهی برای تأمل در تعارض و رفع آن و رسیدن به انسجام شناختی برای کسب تعادل، تعامل و تعالی، تا منش، کنش، بینش، گویش و نگارش حکیمانه شود و به ادب حقیقت‌جویی و خداجویی نایل شود و بر محیط زیست و جهان تأثیرگذار باشد در سطح مبتدی متوسطه و پیشرفته است.

روش حکیمانه برای یادگیری تعادل :

اندیشیدن در ادب نفس برای یادگیری تعادل: معلم حکیم بر مبنای پرسشگری عمل می کند و سعی دارد با طرح سؤال هایی هدفمند تأمل در منش، هم فزایی در کنش و تعاون در بینش برای یادگیری تعادل را هدایت، همیاری و همراهی کند و سؤال های مهم حکمت آموزی را مطرح کند. تکالیف و وظایفی برای تحقق طالب و ساعی بودن، ایجاد عشق و لذت یادگیری و جهت گیری های انگیزشی و خود راهبری و شاکر بودن برای کشف حقیقت در فرد به منظور خیرخواهی دنبال نماید:

منش: تشویق افراد و ایجاد چالش در فرد با سؤال از خود در خصوص: به شکل گیری زیست و هستی یادگیری خود فکر می کنم؟ آنچه در حال یادگیری آن هستم چه کارایی و اهمیتی دارد و برای چه باید آن را یاد بگیرم تا کنون من در خصوص این مفهوم و پدیده چگونه فکر می کردم به رشد و تعالی من چه کمک می کند با دانستن آن من چگونه می توانم برای خودم دیگران و جهان هستی و طبیعت مفید باشم و حقیقت نهفته و اصلی در یادگیری این مفهوم و پدیده و تناسب آن با خیرخواهی چیست. محدودیت های خود را در کشف حقیقت می فهمم. برای رفع محدودیت ها چاره اندیشی می کنم. با کاوشگری شک ها و تردید را شناسایی و مدیریت می کنم. توانایی درک مسئله اصلی در رابطه با کشف حقیقت دارم. چقدر حقیقت در تصمیم گیری من الویت دارد. چگونه تشکر کنم.

کنش: تشویق افراد به هم فکری با دیگری با طرح سؤال از دیگری و هم اندیشی: دانستن این مفهوم و پی بردن به این پدیده در ارتباط با دیگران چه کارایی و اهمیتی دارد، افراد دیگر در خصوص یادگیری این مفهوم یا پدیده چگونه اندیشه می کنند؟ یادگیری این مفهوم یا پدیده چه کمکی به آنان می کند، زیست و هستی یادگیری آنان چگونه شکل می گیرد؟ حقیقت نهفته و اصلی در یادگیری این مفهوم و پدیده و تناسب آن با خیرخواهی برای آنان چیست و محدودیت های آنان را در کشف حقیقت می فهمم چگونه تشکر کنم؟

بینش: همیاری و کمک به افراد برای تعاون در بینش و رسیدن به پاسخ به خود و دیگری برای سؤال ها و چالش های مطرح شده:

زاویه دید و نگاه من در ارتباط با دیگران برای یادگیری این مفهوم یا پدیده چه تغییری کرد؟ کاوشگری و حس تردید و تعارض نسبت به آنچه قبلاً فکر می کردم چه نتیجه ای داشت، آیا من به تعادل رسیدم

شک‌ها و تردید همچنان باقی است یا به ثبات رسیدم اگر تردید و مسئله باقی است، تضاد در کجاست آیا می‌توانم آن را شفاف بیان کنم و با دیگران و معلم در خصوص آن گفتگو کنم؟

روش‌های حکمت‌ورزی برای اندیشیدن در ادب نفس می‌تواند شامل گزارش از خود در قالب ترسیم شکل از حالت‌هایی که در حین یادگیری دارد (می‌تواند به شکل سرگرمی و طنز هم باشد)، ترسیم نقشه روزانه از خود در ارتباط با دیگران (می‌تواند به شکل سرگرمی و طنز هم باشد)، طراحی نقشه مفهومی، طراحی مراحل و نحوه اندیشیدن در خصوص حقیقت، قیاس آنچه که خود می‌اندیشد با بعد از ارتباط با دیگران و آنچه در مرحله تعاون به دست آمد. تحلیل چگونگی انتخاب و ترجیحات خود و دیگران منطبق با حقیقت

اندیشیدن در ادب جمعی برای کسب تعادل: معلم حکیم می‌تواند سؤال‌های مهم حکمت‌آموزی را مطرح کند. در این مرحله فرد با علاقه و لذت در ارتباط با دیگران آزاداندیشی، انعطاف‌پذیری، انصاف، ایثار، نقادی، همیاری و مشورت‌کنندگی برای کشف حقیقت را دنبال نماید:

منش: برای کشف حقیقت چگونه با دیگران ارتباط برقرار کنم چرا در خصوص کشف حقیقت مفهوم یا پدیده با دیگران ارتباط برقرار کنم؟ یادگیری این مفهوم و پدیده چه کمکی در نحوه ارتباط با دیگران دارد. آیا در ارتباط با دیگران می‌توان به ارزش‌ها و قوانین مشخصی در خصوص پدیده یا مفهوم مورد بحث رسید؟ در ارتباط با دیگران چگونه ابعاد حقیقت روشن و شفاف می‌شود؟ نیازهای دیگران در مسیر کشف حقیقت چیست. در مواجهه با دیگران صریح، منصف و خیر خواه هستم، الویت و نیاز دیگران در رابطه با کشف حقیقت درک می‌کنم. محدودیت دیگران برای اولویت دادن به حقیقت در تصمیم‌گیری درک می‌کنم. توانایی مدیریت و شناسایی شک و تردیدها در ارتباط با دیگران در کشف حقیقت دارم. سعی می‌کنم در ارتباط با دیگران واقعی خود را نمایش دهم و شجاع باشم. چگونه تشکر کنم.

کنش: برای رسیدن به فهم در خصوص سؤال‌های قسمت منش با افراد گفتگو می‌کنم و سعی می‌کنم با همیاری دیگران پاسخ‌های مناسب با کاوشگری به دست آید. برای کاوشگری در خصوص ابعاد حقیقت چگونه تقسیم کار انجام شود و همراهی انجام شود چگونه کاوشگری کنیم و سپس آنچه را به دست آمده تحلیل و ارزیابی کنیم و چگونه گزارش دهیم.

بینش: نگاه من در همراهی با دیگران، کاوش گروهی، بحث و گفتگوی انجام شده چه تغییری نموده است عمق اندیشه من نسبت به قبل چه تفاوتی نموده است آیا حقیقت را بهتر درک می‌کنم می‌توانم خیر خواه باشم.

روش‌های حکمت ورزی برای اندیشیدن در ادب جمعی می‌تواند شامل: تفکر گروهی، با هم فکر کردند و با هم ایجاد کردند، مشاهده، مصاحبه، روایت پژوهی، واکنش به فیلم، نمایش و تاتر، ایفای نقش، نمایشنامه نویسی، داستان نویسی، گزارش نویسی گروهی بهتر است از روش‌های سرگرم کننده، طنز و بازی‌وارسازی در کارهای گروهی و تیمی استفاده شود.

اندیشیدن در ادب کهن برای کسب تعادل: معلم حکیم می‌تواند سؤال‌های مهم حکمت‌آموزی را مطرح کند. در این مرحله فرد ارزش‌های فردی، جهت‌گیری‌های ارزشی، اصالت تاریخی و کهن با نگاه آینده‌نگری، پاسخگویی، رهرو با معرفت، اشتیاق و افتخار برای کشف حقیقت را دنبال نماید:

منش: به آداب و رسوم و ارزش‌های فرهنگی و هویتی فکر می‌کنم این یادگیری به رشد و تعالی آن چه کمکی می‌کند آداب و رسوم و ارزش‌های فرهنگی و هویتی در یادگیری این مفهوم و پدیده و تناسب آن با خیرخواهی چیست و آن را چگونه کشف کنم و تحلیل انتخاب و ترجیحات فرهنگی و ارزشی برای تصمیم‌گیری چگونه است. ارزش‌های دینی چه کمکی من می‌کند. پذیرش ارزش‌ها و تضادها را چگونه مدیریت کنم چگونه تشکر کنم.

کنش: دیگران به آداب و رسوم و ارزش‌های فرهنگی و هویتی چگونه فکر می‌کنم این یادگیری به رشد و تعالی آنان چه کمکی می‌کند آداب و رسوم و ارزش‌های فرهنگی و هویتی در یادگیری این مفهوم و پدیده و تناسب آن با خیرخواهی را چگونه دریافت می‌کنند و آن را چگونه کشف کنند چگونه با آنان ارتباط برقرار کنم و چگونه کار گروهی انجام شود و چگونه با یکدیگر همراهی کنیم.

بینش: نگاه من در همراهی با دیگران، کاوش گروهی، بحث و گفتگوی انجام شده در خصوص آداب و رسوم و ارزش‌های فرهنگی و هویتی چه تغییری نموده است، عمق اندیشه من نسبت به قبل چه تفاوتی نموده است؟ آیا حقیقت را بهتر درک می‌کنم می‌توانم خیر خواه باشم.

روش‌های حکمت‌ورزی برای اندیشیدن در ادب کهن می‌تواند شامل تهیه فهرستی از ارزش‌ها، چالش‌ها و تضادها، قیاس آن با بعد از رسیدن به بینش، مسابقه و تحلیل کتاب‌های کهن و دینی،

مصاحبه، روایت‌پژوهی، موردپژوهی در محیط‌های واقعی، پیمایش ارزش‌ها، واکنش به فیلم، نمایش و تأثیر، ایفای نقش، نمایشنامه‌نویسی، داستان‌نویسی، گزارش‌نویسی گروهی، بهتر است از روش‌های سرگرم‌کننده، طنز و بازی‌وارسازی در کارهای گروهی و تیمی استفاده شود.

اندیشیدن برای تعامل و روشنگری: معلم حکیم می‌تواند سؤال‌های مهم حکمت‌آموزی را مطرح کند. در این مرحله فرد مرحله تعادل را طی نموده و آماده پاسخگویی و روشنگری برای دفاع از یافته‌های خود در کشف حقیقت است. گویش حکیمانه را تمرین می‌کند، یعنی صبوری و تأمل در بیان زبانی به صورت زیبا، شفاف و صریح برای حقیقت، که نشانی از تعامل روشنگرانه است.

- کمک و راهنمایی معلم برای نحوه ارائه.
- کمک و راهنمایی معلم برای انسجام بخشی یافته‌ها.
- کمک و راهنمایی معلم برای بسترسازی شرایط بحث و گفتگو
- کمک و راهنمایی معلم برای بیان تضادها و نحوه برخورد با نقدها.
- کمک به رعایت اصول مباحثه و راهنمایی برای صبوری و هم‌فکری.

اندیشیدن برای تعالی و اثربخشی: معلم حکیم می‌تواند با ارائه سؤال‌های مهم راهنمایی و کمک کند تا فرد مرحله اثربخشی را طی کند، پس از طی نمودن مراحل تعادل و تعامل برای مشخص نمودن اثربخشی و تعالی، فرد می‌تواند به کمک و راهنمایی معلم در خصوص تغییرات حاصل شده در منش، کنش، بینش خود در تعامل با دیگران برای کشف حقیقت هر مفهوم نگارش حکیمانه داشته باشد و اینکه یافته‌های به دست آمده و نگاه جدید او چگونه در سبک زندگی و خلیقات او ممکن است اثرگذار بوده است. همچنین نگارش تجربیات کاوشگرانه از کشف حقیقت برای جامعه انجام دهد معلم کمک می‌کند تا نگارش حکیمانه، یعنی شجاعت و اطمینان در نگارش حقیقت با نگارشی زیبا، منسجم و بدون سوگیری را تمرین کند. تکالیف و وظایفی که می‌توان برای این مرحله انجام داد:

- مراحل یادگیری و کشف حقیقت را نگارش کند.
- نقشه روزانه و چالش‌ها و تضادهای خود را ترسیم کند.
- مراحل ارتباط با دیگران و رفع مراحل تضاد و فرصت‌ها را تحلیل کند.
- نقشه تغییرات در نگاه و زوایه دید خود و دوستان و دیگران را ترسیم کند.
- در خصوص مراحل یادگیری و کشف حقیقت گزارش بنویسد.

- در خصوص مراحل ارتباط با دیگران و رفع تضادها و کشف حقیقت بنویسم.
- در خصوص حس شادی و آرامش در کشف حقیقت مفهوم گزارش دهد.
- مفهوم شاکر بودن در کشف حقیقت مفهوم را گزارش دهد.

معلم متناسب با هر کدام از تکالیف قالب نگارش، نحوه نگارش، چگونگی طراحی نقشه فعالیت، درست‌نویسی، زیبانویسی و نحوه انتشار تجربیات و در دسترس قرار دادن آن برنامه‌ریزی و پیاده‌سازی کند.

سنجش حکیمانه: تلاش برای بررسی تحقق ابعاد یادگیری حکیمانه در حکمت آموزی و حکمت ورزی است. سنجش در حکمت آموزی (یادگیری حکیمانه) میزان تلاش معنا دار شاگرد برای کشف حقیقت و پیاده سازی آن در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن در نحوه مشارکت، طالب بودن، میزان کنشگری (ساعی بودن در تفکر، تعامل و تعادل برای آنچه خود می‌خواهد و آنچه از او خواسته شده با کنترل هیجان)، نحوه همیاری، مهارت خود راهبری، کاوشگری، تمایل به مشورت و هم فکری، شاکر بودن، پاسخگو و مسولیت پذیر بودن و خیرخواهی، میزان هدایت پذیری، میزان پذیرش نقادی و نقد پذیری، نگاه آینده نگری و پژوهش محوری، سازگاری و تمایل به کمک و همراهی در شاگرد است که در نحوه تامل، میزان هم افزایی و چگونگی تعاون او در مراحل مختلف حکمت آموزی به صورت فرایندی و غیر مستقیم مورد توجه قرار می‌گیرد و براین اساس معلم می‌تواند میزان رضایتمندی و موفقیت شاگرد را گزارش دهد. معیارهایی نیز می‌توان برای تلاش شاگرد لحاظ نمود مانند

- تلاش برای کسب منش حکیمانه: میزان تلاش فرد برای عشق به کشف حقیقت هر پدیده و یا مفهوم
- تلاش برای کسب کنش حکیمانه: میزان تلاش فرد برای بالا بردن انگیزه و کسب لذت برای کشف حقیقت هر پدیده و یا مفهوم
- تلاش برای کسب بینش حکیمانه: میزان تلاش فرد برای تغییر در منش و کنش برای رسیدن به بصیرت و زوایه دید جدید در کشف حقیقت هر پدیده و یا مفهوم
- تلاش برای کسب گویش حکیمانه: رعایت صبوری و تامل در بیان در کشف حقیقت هر پدیده و یا مفهوم

— تلاش برای کسب نگارش حکیمانه: رعایت شجاعت و اطمینان در نگارش در کشف حقیقت

هر پدیده و یا مفهوم

سنجه‌های تلاش حکیمانه:

سنجه‌های تلاش در ادب نفس: میزان طالب و ساعی بودن، عشق به یادگیری و فهم جهت گیری های انگیزشی و خود راهبری و خیرخواهی برای کشف حقیقت در منش، کنش، بینش، گویش و نگارش برای رسیدن به تعادل، تعامل و تعالی. شامل: گزارش از خود، طراحی نقشه مفهومی، طراحی مراحل و نحوه اندیشیدن در خصوص حقیقت، قیاس آنچه که خود می اندیشد با بعد از ارتباط با دیگران و آنچه در مرحله تعاون به دست آید، تحلیل چگونگی انتخاب و ترجیحات خود و دیگران منطبق با حقیقت، انجام فعالیت‌های خلاقانه و نوآور

سنجه‌های تلاش در ادب جمعی میزان علاقه و لذت در ارتباط با دیگران با آزاد اندیشی، انعطاف پذیری، انصاف، ایثار، نقادی، همیاری و مشورت کنندگی و خیرخواهی برای کشف حقیقت در منش، کنش، بینش، گویش و نگارش برای رسیدن به تعادل، تعامل و تعالی. شامل مشاهده، مصاحبه، روایت پژوهی، واکنش به فیلم، نمایش و تئاتر، ایفای نقش، نمایشنامه نویسی، داستان نویسی، گزارش نویسی گروهی و بررسی میزان آزاداندیشی جزم اندیشی، انعطاف پذیری و رعایت انصاف و... در کار گروهی و حین مذاکره و گفتگو، گزارش نویسی از نحوه کنترل و نظارت بر خود در گروه

سنجه‌های تلاش در ادب کهن: رغبت و شوق به ارزش‌های فردی، جهت‌گیری‌های ارزشی، اصالت تاریخی و کهن با نگاه آینده‌نگری، پاسخگویی، رهرو با معرفت، اشتیاق و افتخار برای کشف حقیقت در منش، کنش، بینش، گویش و نگارش برای رسیدن به تعادل، تعامل و تعالی. شامل: مسابقه کتاب‌خوانی، نمایشنامه نویسی و تحلیل کتاب‌های کهن و دینی، مصاحبه، روایت پژوهی، مورد پژوهی در محیط‌های واقعی، پیمایش ارزش‌ها، واکنش به فیلم، نمایش و تئاتر، ایفای نقش، نمایشنامه نویسی، داستان نویسی، گزارش نویسی گروهی، گزارش نویسی

سنجش حکیمانه به شکل مرحله‌ای است همراه با دادن فرصت برای رفع نواقص و جبران اشتباه است که به کسب رضایت‌مندی و آرامش شاگرد، معلم، ذی نفع، ذی حق، خانواده و جامعه منتهی شود.

ارزشیابی حکیمانه تلاشی هدفمند برای بررسی، جمع‌آوری اطلاعات، تحلیل، ارائه گزارش و تصمیم‌گیری در خصوص تبحر معلم، شاگرد، نحوه تولید محتوا، چگونگی انتخاب و به‌کارگیری رسانه / تکنولوژی، روش تدریس معلم و شاگرد برای تحقق اهداف حکمت‌آموزی و حکمت‌ورزی است.

بحث و نتیجه‌گیری

مدل طراحی آموزشی حکمی شامل تبیین و تفسیر انسان مطلوب، تبیین و تفسیر انسان محقق و تغییر از انسان محقق به انسان مطلوب است. در این مدل پژوهش محور، طراح آموزش مفروضات، عادات و الگوهای ذهنی خود را در هر طراحی آموزشی مورد بازبینی و تجدید نظر قرار داده و به خلق مدل یادگیری متناسب با موقعیت و شرایط می‌پردازد و نسبت به طراحی‌های آموزشی موجود مبانی معرفتی متفاوتی دارد و مبتنی بر رویکرد بومی کشور ایران با عنوان رویکرد حکمی - اجتهادی طراحی شده است. هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی مبتنی بر رویکرد توحیدی است. با نگاه شبکه‌ای به نیاز انسان، سعی در توجه به ابعاد روحی، جسمی و معنوی انسان در یادگیری دارد. ارزش انسان را در رسیدن به کمال و تعالی انسانی در نظر می‌گیرد. انسان مطلوب و انسان محقق در تمام ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی در تعامل با یکدیگر مورد کاوشگری قرار می‌گیرد. ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی در تعامل با یکدیگر برای یادگیری لحاظ می‌شود. انسان مطلوب و ابعاد یادگیری برای تغییر با پژوهش در منابع مطلوبیت یک جامعه مانند فرهنگ، تمدن، باورهای دینی و ارزشی، یافته‌های پژوهشی، نظرات نخبگان به دست می‌آید. معیارسنجش آن عدالت و ظلم، برای رسیدن انسان به کسب آرامش و رضایتمندی در طی کمال انسانی است. ابعاد یادگیری در انسان حکیم مبتنی بر سطوح فرا عقلانیت حکمت که تلفیقی از عرفان و فلسفه استدلالی بنا شده است. بنابراین یادگیری تلاشی معنا دار برای تامل در ادب نفس، ادب جمعی و ادب کهن خویش، هم‌افزایی و تعاون با دیگران برای کسب تعادل، تعامل و تعالی، تائینش، منش، کنش، نگارش و گویش حکیمانه شود و به ادب حقیقت‌جویی و خداجویی نایل شود و بر محیط زیست و جهان‌ناظر گذار باشد. این تلاش اولیه محقق برای به دست آوردن مدل طراحی آموزشی مبتنی بر مطلوبیت‌های ملی و ارزشی است پیشنهاد می‌شود سایر محققین که عشق به وطن و ارزش‌های دینی و فرهنگی دارند این

مدل را برای طراحی انسان‌های مطلوب دیگر استفاده کنند مانند انسان صلح طلب، انسان متعهد، انسان مسولیت پذیر و انسان کار آفرین، انسان ارزش آفرین و...

کتابنامه

- اشرفی، عباس، آخوندی، فاطمه (۱۳۹۰). آسیب شناسی آموزش دینی در دانشگاه از دیدگاه اساتید، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۳، ص ۵۳.
- باقری، خسرو (۱۳۹۲)، واقع گرایی سازنده و آموزش علوم. مطالعات برنامه درسی: بهار، دوره ۷، شماره ۲۸.
- باقری، خسرو (۱۳۹۹) عاملیت انسان رویکردی دینی و فلسفوی. تهران: انتشارات نشر و کاوش.
- بختیار نصرآبادی؛ حسنعلی، نوروزی؛ رضا علی؛ نصرتی هشی، کمال؛ چراغیان رادی، امین؛ زینب رضایی (۱۳۹۲)، پیش بینی و تبیین رابطه بین عوامل دینداری با راهبردهای نوین یاددهی - یادگیری. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و یکم، دوره جدید، شماره ۱۹، تابستان. صص ۱۲۶-۱۰۳.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۵). "رهیافت بومی سازی علوم سیاسی". تهران دانشگاه علامه طباطبائی.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۹). پارادایم های تحقیق در علوم انسانی. ترجمه حسنی، حمیدرضا، ایمان محمد تقی ماجدی سید مسعود. تهران: انتشارات حوزه و دانشگاه.
- تفسیر المیزان علامه سید محمد حسین طباطبائی
- تفسیر تسنیم آیت الله جوادی آملی
- جامه بزرگ، زهرا (۱۴۰۳). طراحی آموزشی حکمی (حکمت بنیان) مبتنی بر فرا عقلانیت برای تحقق انسان حکیم. تهران انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- حاتمی، جواد (۱۴۰۱) "تکنولوژی آموزشی". تهران انتشارات سمت

- حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۹۶). آداب تعلیم و تعلم در اسلام: ترجمه گزارش گونه کتاب "منیه المرید فی آداب المفید و المستفید" از شهید ثانی. چاپ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سی و هفتم
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). الگوی حکمی اجتهادی علوم انسانی. جاویدان خرد، دوره جدید، شماره ۱۹، تابستان
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). انسان شناسی. دفتر نشر معارف
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). در جستجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی. دفتر نشر معارف
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۸). بیست گفتار. مرکز چاپ و نشر انتشارات حوزه
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۴۰۰). نظریه پردازی در علوم انسانی حکمی. تهران انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی
- رشیدی، شیرین؛ کشاورز، سوسن؛ بهشتی، سعید؛ صالحی. (۱۳۹۶). تبیین دیدگاه معرفت شناسی علامه طباطبایی (ره) و دلالت های آن در محتوا و روش های تربیتی. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره 43.
- رستگارپور، حسن، احمدی گل، جعفر (۱۳۹۳). "مطالعه تحلیلی فلسفه و ماهیت تکنولوژی آموزشی". مهندسی آموزشی: تکنولوژی و طراحی آموزشی. دوره ۳، شماره ۴؛ تابستان.
- رضایی، مهدی. (۱۳۹۱)، تأثیر شیوه آموزش ارزش های دینی بر تربیت منش عفاف در دانش آموزان مبتنی بر دیدگاه منش پروری توماس لیکن. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیستم، دوره جدید، شماره ۱۶، پاییز. صص ۱۱۷-۱۳۵.
- فردانش، هاشم. (۱۳۹۸)، طراحی آموزشی مبانی، رویکردها و کاربردها، انتشارات سمت: تهران.
- محمدزاده، زینب و صالح، کیوان. (۱۳۹۶)، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و پنجم، دوره جدید، شماره ۷۳، زمستان، صص ۱۰۰-۷۹.

- محمدی، یحیی، کیخا، علیرضا و علیپور مقدم، خدیجه. (۱۳۹۵)، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و چهارم، دوره جدید، شماره ۲۳، پاییز.
- ملکی، حسن. (۱۳۹۶)، هویت دینی برنامه درسی (جستاری در نظریه اسلامی برنامه درسی)، تهران: انتشارات آبیژ.
- نوروزی فر، کیانوش (۱۳۹۵). "بررسی مبانی فلسفی تکنولوژی آموزشی". دانش انتظامی کرمانشاه، سال هفتم، زمستان، شماره ۲

- Bates, Bob (2019). *Learning Theories Simplified ...and how to apply them to teaching*. SAGE Publications Ltd. <https://uk.sagepub.com/en-gb/eur/learning-theories-simplified/book261881>
- Best, W.J. & Kahn, V.L. (2016). *Research in Education*. Pearson India.
- Bilyalova, A. (2017). ICT in teaching a foreign language in high school. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 237, 175-181. Elsevier.
- Branch, R. M., & Kopcha, T. J. (2014). Instructional design models. In *Handbook of Research on Educational Communications and Technology* (pp. 77-87). Springer New York.
- Cohen L., Manion L. & Morrison K. (2018). *Research Methods in Education*. Routledge.
- Demiral-Uzan, M., Boling, E. (2024). Instructional design students' design judgment development. *Education Tech Research Dev* 72, 1813-1849. <https://doi.org/10.1007/s11423-024-10361-1>.
- Ham, Y; Eguizabal, o. (2010). An exploratory study of the relationship between learning styles and religious motivation among Presbyterian Church adolescents in South Korea. *Talbot school of theology, Biola University*: 344-371.

- Holt, R. (2010). An analysis of contemporary adult learning theories and the implications for teaching in the local church for spiritual maturity. Talbot school of theology, Biold university : 3431780.
- <https://ctlt.illioisstate.edu/pegagogy/modules/design/moudle4/>.
- Ivens J. P. (2023). Instructional design, technological design, and cultural politics. Education and Information Technologies. 28:12823-12843.
- <https://doi.org/10.1007/s10639-023-11726-4>
- Franssen, M. (2022). Philosophy of technology and the continental and analytic traditions. The Oxford Handbook of Philosophy of Technology, 55-77.
- Kurt, S. (2015). "Instructional Design Models and Theories," in Educational Technology, December 9,. Retrieved from <https://educationaltechnology.net/instructional-design-models-and-theories/>
- Merkle, A. C., Ferrell, L. K., Ferrell, O. C., & Hair Jr, J. F. (2022). Evaluating E-Book Effectiveness and the Impact on Student Engagement. Journal of Marketing Education, 44(1), 54-71.
- Phillips, D.C. (2014). Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy. Los Angeles, CA: SAGE Publications. p. 22. ISBN 9781452230894.
- Reigeluth, Charles (2013). Instructional-design Theories and Models : A New Paradigm of Instructional Theory, Volume 2. New York: Routledge. p. 669. [ISBN 9780805828597](https://doi.org/10.1080/00131801.2013.788888).

- Reigeluth, C. M., & An, Y. (2020). Merging the instructional design process with learner-centered theory : The holistic 4D model. Routledge.
- Reigeluth, C. (Ed.) (2009). Instructional-design theories and models : Building a common knowledge base. Routledge
- Reiser, R. A., Dempsey, J.V. (2007). Trends and Issues in Instructional Design (2nd ed). Upper Saddle River, NJ : Pearson Education, Inc.
- Richey, R. c., & Klein, J. D. (2007). Design and development research : Methods, strategies and issues. Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates (LEA).
- Romero-Hall, E. J. (2020). Research methods in learning design and technology : A historical perspective of the last 40 years. In E. J. Romero-Hall (Ed.), Research methods in learning design and technology. Abingdon : Routledge.
- Siemens, G. & Tittenberger, P. (2009). Handbook of Emerging Technologies for Learning. University of Manitoba.
- Tatnall, A. (Ed.). (2019). Encyclopedia of Education and Information Technologies. Smore okger
- Toker, Sacip (2021). The progress of 21st-century skills throughout instructional design projects : a quasi-experimental comparison of rapid prototyping and dick and carey models. Education and Information Technologies. doi:10.1007/s10639-021-10673-
- Vial, G. (2019). Understanding digital transformation : A review and a research agenda. The Journal of Strategic Information Systems, 28(2), 118-144. Elsevier.

- Wasson, Barbara, Kirschner, Paul, (2020). Learning Design : European Approaches. TechTrends 64(2). DOI:10.1007/s11528-020-00498-0
- Zamani, M., Yalcin, H., Naeini, A. B., Zeba, G., & Daim, T. U. (2022). Developing metrics for emerging technologies: identification and assessment. Technological Forecasting and Social Change, 176, 121456.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 3, No.2, Autumn2024



Free Will from Mulla Sadra's Perspective and Causal Determinism

zohre salahshur sefidsangi

Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Qom, Iran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
27/10/2023
Accepted:
29/11/2023

ABSTRACT

Free will is one of the most significant issues discussed in philosophy. Every human being, through introspection, perceives the self-evident nature of free will. Free will refers to the capacity of a rational being to choose one option from among several alternatives. Mulla Sadra explains free will by considering rational perception and the human soul, arguing that, based on these, humans possess the condition of alternative possibilities. However, some philosophical schools, such as causal determinism, have put forward arguments that deny the condition of alternative possibilities, thus rejecting human free will. Therefore, this paper seeks to compare Mulla Sadra's view with determinism regarding free will and volition through a descriptive-analytical method. Additionally, the foundations of determinism will be reviewed and examined. It appears that the principles of determinism, such as the law of causal necessity, cannot negate human free will.

Keywords: Causal necessity; Determinism; Free will; Materialism; Mulla Sadra

***Corresponding Author: zohre salahshur sefidsangi**

Address: Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Qom, Iran

E-mail: z.salahshur88@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



اختیار از دیدگاه ملاصدرا و تعیین گرایی علی

زهرة سلحشور سفیدسنگی

استادیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران

z.salahshur88@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	اختیار از مهم ترین مسائلی است که در فلسفه مطرح شده است. هر انسانی با رجوع به ذات خود به بدهت اختیار را درک می کند. اختیار به معنای توانایی موجود عاقلی است که از میان گزینه های متفاوت، یکی را انتخاب می کند. ملاصدرا اختیار را با توجه به ادراک عقلانی و نفس انسان تبیین می کند و معتقد است با توجه به این امر انسان شرط امکان های بدیل را داراست.
دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۵	این در حالی است که برخی مکاتب فلسفی مانند تعیین گرایی علی، استدلال هایی را مطرح کرده اند که نافی شرط امکان های بدیل است و بر این اساس اختیار انسان را نفی می کند. بنابراین در این نوشتار سعی بر این است با روش توصیفی تحلیلی به مقایسه دیدگاه ملاصدرا و تعیین گرایی در مورد اختیار و اراده پرداخته شود و مبانی تعیین گرایی نیز مورد بازبینی و بررسی قرار گیرد. بدین ترتیب به نظر می رسد مبانی تعیین گرایی مانند قانون ضرورت علی و معلولی نمی تواند نافی اختیار در انسان باشد.
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸	کلیدواژه: اختیار، تعیین گرایی، ملاصدرا، ضرورت علی، مادیت

۱- مقدمه

اختیار از جمله موضوعات مهمی است که همواره نظر فیلسوفان و دانشمندان را به خود جلب نموده است. از این‌رو کوشیده‌اند تا به تبیینی جامع از اختیار دست یابند. منظور از اختیار نوعی توانایی روانی ویژه‌ی انسان است که فرد بر اساس آن می‌تواند در قلمرو خاصی، بر تأثیرات زیستی و محیطی مسلط شود و رفتار و مسیر رشد خویش را آگاهانه انتخاب کند. اختیار و اراده به این معنا در برابر دیدگاه‌های جبرگرایانه نسبت به انسان و رفتارهای او قرار می‌گیرد، که در این صورت جبر در مقابل اختیار قرار می‌گیرد (مصباح و همکاران، ۱۳۷۴: ص ۲۴۵).

پرداختن به مباحث مرتبط به اختیار، به جهت بنیادی بودن این مباحث برای بسیاری از مباحث فلسفی از اهمیت بسزایی برخوردار است. ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که به طور مبسوط به این مسأله پرداخته است و اختیار را مختص موجود مجرد می‌داند و معتقد است نفس انسانی به دلیل تجرد واجد اختیار می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴). بر این اساس ملاصدرا معتقد است اگر انسان اراده عمل خاصی را داشته باشد آن عمل را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۰۲/۱) به این معنا انسان امکان انتخاب‌های بدیل را دارد.

لیکن در سال‌های اخیر، نظریاتی را بر خلاف آنچه که ملاصدرا از اختیار تلقی می‌کند مطرح شده است. از جمله‌ی این نظریات، تعین‌گرایی علی است. تعین‌گرایی علی مدعی است که تمام رویدادهای عالم، از جمله آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، از قوانین دائمی و جهانی طبیعت پیروی می‌کنند. در این دیدگاه، علت تامه و منبع اصلی اعمالی که انجام می‌دهیم، درون خود ما نیست و ما صرفاً حلقه‌ای از زنجیرهٔ علل هم اتفاق هستیم و در نتیجه مسئول آنچه انجام می‌دهیم، نخواهیم بود. از این‌رو با در نظر گرفتن تعین‌گرایی علی، اگر گذشتهٔ انسان، آیندهٔ او را رقم بزند و این گذشته را برای انتخاب‌های انسان هم در نظر بگیریم، انتخاب‌های او را نه خودش آزادانه، بلکه گذشته‌اش معین کرده است (مروارید، موحدی، ۱۳۹۵: ۸۸).

از این‌رو در این نوشتار سعی بر این است که استحکام نظریات ملاصدرا در باب اختیار با استدلال‌ها و مبانی تعین‌گرایی مقایسه و بررسی شود.

۲. پیشینه بحث

در باب پیشینه‌ی این بحث، می‌توان به «اراده آزاد؛ تقریر امروزین نظریه اختیار»، محمد حسین زاده، (حکمت اسلامی، ۱۳۹۷)، «اختیار، قانون علیت و دترمینیسم»، قدردان قراملکی (انسان‌پژوهی دینی، ۱۳۸۹)، «اراده آزاد، دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد»، بهرام علیزاده (نقد و نظر، ۱۳۸۹)، «نسبت اختیار و تعین‌گرایی علی در نگاه فیلسوفان تحلیلی»، جعفر مروارید، روح الله موحدی، (فلسفه و کلام،

۱۳۹۵)، «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»، پیترو ون ان واگن، (ارغنون، ۱۳۹۴)، اشاره کرد که به بررسی اختیار از دیدگاه تعیین‌گرایی علی پرداخته‌اند.

هم‌چنین مقالاتی مانند «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتهلین»، محمد حسین زاده، (حکمت معاصر، ۱۳۹۳)، «ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه»، سیدحسن حسینی، جمال کدخدایپور، (فلسفه، ۱۳۹۹)، به اختیار در حکمت متعالیه اشاره کرده‌اند. پژوهش حاضر با توجه به این پژوهش‌ها صورت گرفته است و اختیار را از دیدگاه ملاصدرا و تعیین‌گرایی علی مورد بررسی قرار داده است.

۳. معنای اختیار از دیدگاه ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا اختیار عبارت است از اراده‌ای که از ادراک عقلی نشأت می‌گیرد. بنابراین فاعلی که فعل او از ادراک عقلی نشأت می‌گیرد، باید به گونه‌ای باشد که شأنیت اراده زائد بر ذات را داشته و فعل او نیز مسبوق به این اراده باشد.

در این معنا، نسبت بین اختیار و جبر، نسبت ملکه و عدم ملکه است. این معنا تنها بر فاعل‌های بالقصدی که ادراک عقلانی دارند (انسان) منطبق است. در این معنا از اختیار می‌توان درباره فاعل عقلانی گفت: اگر اراده کند فعل را انجام می‌دهد و اگر اراده نکند انجام نمی‌دهد. گاهی اراده می‌کند و گاهی نیز اراده نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۴۰۲؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۷۸).

اما در نگاهی دقیق‌تر معنای دیگری از اختیار انسان در فلسفه اسلامی مطرح شده است که عبارت است از مسبوق بودن فعل فاعل به علم عقلی، انگیزه و اراده؛ گرچه این امور سه‌گانه، عین ذات فاعل باشند یا زائد بر ذات او.

این معنا همان حقیقت اختیار است که از لوازم و خصوصیات مصداقی پیراسته شده است. دایره مصداقی این معنا از معنای قبل وسیعتر است؛ به طوری که علاوه بر فاعل‌های بالقصد، شامل فاعل‌های بالرضا، بالعنايه و بالتجلی نیز می‌شود. ملاصدرا معتقد است این سه فاعل در این نکته که فاعلیت آن‌ها اختیاری بوده و از روی مشیت (اراده) و انگیزه علمی کار خود را انجام می‌دهند با یکدیگر مشترك هستند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/۳ و ۲۳۴).

جبر مقابل این اختیار شامل فاعل‌های بالطبع، بالقسر و بالجبر می‌شود (همان: ۲/ ۲۲۲). نسبت بین این معنا از اختیار و جبری که مقابل آن است، نسبت سلب و ایجاب است نه نسبت ملکه و عدم ملکه؛ زیرا در فاعل، شأنیت اختیار لحاظ نشده است (همان: ۲/ ۲۲۲).

در این تقریر، نفس انسان اراده، افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات دارا بوده و در این مقام مرید و مختار است. به پشتوانه همین اراده در مقام ذات - که در حقیقت همان اختیار است - قصد و اراده زائد بر ذات را به نحو فاعل بالتجلی در نفس ایجاد می‌کند (همان: ۳۴۱/۶-۳۴۲).

با توجه به تعریف اختیار، ویژگی‌های افعال انسان اختیاری، عبارت است از:

الف) قدرت: فاعل مختار، باید قدرت بر انجام فعل داشته باشد، بنابراین اگر فعل مورد نظر خارج از توانایی و قدرت انسان باشد، نمی‌توان فرد را در قبال آن مختار دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).
 ب) علم و آگاهی: با توجه به اینکه اختیار، ناشی از ادراک عقلی است، در نتیجه فاعل مختار نسبت به فعل خود دارای علم و آگاهی است.

ج) توانایی انتخاب یکی از دو طرف فعل: بر طبق این اصل، فاعل مختار، باید بتواند به‌گونه‌ای دیگر - جز آنچه که بدان عمل نموده - عمل کند؛ زیرا پرسش از چرایی فعل، بازخواست، سرزنش و تشویق در مورد فعل در جایی که بیش از يك طرف امکان تحقق ندارد معقول نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۹۸).

۴. چگونگی فعل اختیاری از دیدگاه ملاصدرا

انجام افعال اختیاری توسط نفس تابع علم نفس به ذاتش هست چرا که اولین علم نفس، علم به ذاتش است و سپس علم به قوا و ابزارش که همان حواس ظاهر و باطن هستند. این دو علم از علوم حضوری به حساب می‌آیند. هنگامی که نفس ابزار و قوای خود را به کار می‌گیرد، بر خلاف سایر افعال اختیاری، این کار را بدون تصور و تصدیق به فایده انجام می‌دهد و با این حال این به کارگیری ابزار و قوا، فعل اختیاری نفس محسوب می‌شود؛ زیرا همین نشأت گرفتن آن‌ها از علم ذاتی نفس خود نوعی اراده است که عین علم است و با قصد و تأمل همراه نیست. بنابراین به کارگیری قوا و حواس از ذات نفس نشأت می‌گیرد اما نه با اراده و علم زائد بلکه چون نفس به ذات خود علم دارد، عاشق خود و فعل خود است، عشقی که از ذات نشأت می‌گیرد و او را به «به کارگیری» ابزار و قوا وامی‌دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۱۶۲-۱۶۱).

بر این اساس ملاصدرا بیان می‌کند نفس انسان نسبت به اراده و سایر افعال خود فاعل بالتجلی است، از این رو نفس انسان افعال و آثار خود را به نحو بسیط و اجمالی در مقام ذات داراست. علم، اراده، شوق، و میل که مبدأ افعال اختیاری انسان هستند، در مقام ذات انسان يك معنای واحد هستند که عبارت است از محبت به ذات. هنگام تحقق فعل ارادی، این معنای واحد در هر يك از عوالم نفس انسانی به گونه‌ای خاص و متناسب با آن عالم متجلی می‌شود. مثلاً هنگامی که این محبت در عالم عقل انسانی موجود می‌شود همان قضیه و حکم است چه اینکه این محبت در عالم نفس انسانی همان شوق و در عالم طبیعت همان میل انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/۳۴۱-۳۴۲).

محبتی که در مقام ذات انسان است همان اراده‌ی ذاتی و اختیار است که حیثیت تعلیلی اراده انسان است. اراده فعل نفس و حادث است و درباره‌ی آن می‌توان این پرسش را مطرح کرد که علت اراده آن را بر اساس اختیار ایجاد می‌کند یا بر مبنای جبر؟ اما اختیار، حب ذاتی نفس است، از این رو حیثیت تعلیلی ندارد تا از مختار بودن یا مجبور بودن آن سؤال شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۴۹).

۵. تعیین‌گرایی علی

تعیین‌گرایی علی بر این باور مبتنی است که رویداد امکانی وجود ندارد، بلکه تمام رویدادها ضروری هستند. لازمه این ادعا این است که وضعیت فعلی جهان ممکن نیست به نحو دیگری باشد؛ وضعیت آینده جهان نیز از قبل مشخص شده است، بنابراین تنها یک آینده ممکن وجود دارد.

به نظر می‌رسد پذیرش صدق یا کذب تعیین‌گرایی علی منجر به انکار اختیار می‌شود: زیرا تعیین‌گرایی علی اگر صادق باشد، اختیار نداریم، زیرا تمام افعال ما (از جمله اراده) نتیجه تخلف‌ناپذیر علل پیشین خواهد بود؛ هم‌چنین اگر تعیین‌گرایی علی صادق نباشد تمام رویدادها اتفاقی خواهند بود و نمی‌توان آن‌ها را به فاعلی نسبت داد؛ بنابراین اختیاری نداریم (مروارید، موحدی، ۱۳۹۵: ۱۸۶).

از اینرو برخی معتقدند تعیین‌گرایی علی با اختیار ناسازگار است. یکی از مهمترین براهینی که در این خصوص مطرح شده است برهان پیامد است.

این برهان مبتنی بر این است که اختیار داشتن مستلزم داشتن امکان‌های بدیل است. اما اگر تعیین‌گرایی علی صادق باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند امکان‌های بدیل داشته باشد. بنابراین اختیار و تعیین‌گرایی علی ناسازگارند.

درباره صدق «اصل امکان‌های بدیل» دو دیدگاه کلی وجود دارد. طبق یک دیدگاه داشتن امکان‌ها بدیل شرط لازم اختیار است اما طبق دیدگاه دیگر اینگونه نیست. پشتوانه اصلی دیدگاه نخست شهود است. اما طرفداران دیدگاه دوم این شهود را به چالش کشیده‌اند.

نمونه‌ای از این چالش‌ها را دنیل دنت در جمله‌ای که از مارتین لوتر نقل می‌کند، مطرح کرده است. لوتر وقتی که ارتباطش را با کلیسای رم قطع کرد، گفت: «من اینجا ایستاده‌ام. کار دیگری نمی‌توانم انجام دهم»، به اعتقاد دنت آنچه سبب شد لوتر نتواند کار دیگری انجام دهد، شخصیت وی بود. اما این امر، اختیار لوتر را از بین نمی‌برد. بنابراین به این نتیجه می‌رسد که لازمه‌ی داشتن اختیار، امکان‌های بدیل نیست (Dennett, 1984: 133-135).

اما طرفداران شرط امکان‌های بدیل، این‌گونه مثال‌ها را نمی‌پذیرند. زیرا از دیدگاه آنها، این مثال‌ها فقط ثابت می‌کند که داشتن امکان‌های بدیل برای هر عمل اختیاری لازم نیست، اما ثابت نمی‌کند که داشتن امکان‌های بدیل به هیچ وجه لازم نیست. در مثال فوق، شخصیت لوتر در آن لحظه به او اجازه نمی‌داد که جز ایستادگی کار دیگری انجام دهد. اما قبل از آنکه شخصیتش شکل بگیرد، از امکان‌های بدیل برخوردار بود. او با انتخاب‌های خود موجب شد تا از چنین شخصیتی برخوردار باشد (Kane, 2002: 16).

اما استدلالی که اثبات می‌کند (اگر تعیین‌گرایی علی صادق باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند امکان‌های بدیل داشته باشد) «استدلال نتیجه» نام دارد.

مبسوط‌ترین تقریر این دلیل مربوط به ون اینواگن است. بنابر این تقریر اگر تعین‌گرایی صادق باشد افعال ما معلول قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته خواهد بود. اما نه آنچه قبل از تولد ما رخ داده به ما ربطی دارد و نه قوانین طبیعت. بنابراین نتایج آن‌ها (از جمله افعال ما) نیز ربطی به ما نخواهد داشت. ون اینوگن آن را چنین بیان می‌کند: عملی را در نظر بگیرید که (منطقاً) ممکن است کسی انجام دهد؛ اگر معلوم شود که این عمل با وضعیت جهان پیش از تولد فرد به همراه قوانین طبیعت ناسازگار است، آن‌گاه نتیجه می‌شود که فرد نمی‌توانسته است آن عمل را انجام دهد. به علاوه اگر تعین‌گرایی صادق باشد، آنگاه هر گونه انحراف از سلسله وقایع بالفعل، ناسازگار یا وضعیت جهان گذشته به همراه قوانین طبیعت خواهد بود؛ بنابراین اگر تعین‌گرایی صادق باشد، هرگز در توان من نیست که از سلسله وقایع بالفعلی که تشکیل‌دهنده‌ی تاریخچه‌ی من هستند، منحرف شوم (ون ان واگن، ۱۳۹۴: ۱۲۵؛ کدخداپور، حسینی، ۱۳۹۹: ۱۸۱).

بر این اساس از آنجایی که ما نمی‌توانیم گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم، اعمال فعلی ما نتیجه ضروری گذشته و قوانین طبیعت خواهد بود. بنابراین، اگر تعین‌گرایی صادق باشد، اکنون نمی‌توانیم کاری کنیم که اعمال فعلی ما رخ ندهد (علیزاده، ۱۳۸۹: ۱۶۹-۱۶۸).

۶. مبانی تعین‌گرایی علی

تعین‌گرایی علی مبتنی بر قانون علیت و مادی بودن جهان این نظر را مطرح می‌کند که گذشته آینده را مشخص می‌کند. در این قسمت با بررسی این مبانی در صدد این امر هستیم که آیا این مبانی، ادعای تعین‌گرایی را اثبات می‌کند.

۱-۶. قانون علیت

باور به قانون علیت که بیانگر نیازمندی هر حادثی به پدیدآورنده است؛ ارتباط و وابستگی اشیای عالم به یکدیگر را به دنبال دارد. این ارتباط و وابستگی در قانون سنخیت علت و معلول و در قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه، خود را نشان می‌دهد (مطهری، ۱۳۶۸: ۶ / ۶۵۱-۶۵۲).

بنابراین پذیرش قانون علیت، گردن نهادن به رابطه قطعی، معین و زنجیره وار حوادث جهان را به دنبال خواهد داشت. از این رو برای هر رویداد مادی‌ای مثل (الف) رویداد یا رویدادهای مادی دیگری مقدم بر آن موجودند که با تحقق آن رویداد یا رویدادها وقوع (الف) ضرورت می‌یابد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۹۲/۱-۹۱).

اما این وابستگی‌ها و ارتباطات موجودات که از آن به عنوان رابطه‌ی علی تعبیر می‌شود را می‌توان به طرق مختلفی مورد ملاحظه قرار داد. بر این اساس شناسایی و تفکیک دو قسم علت از اهمیت زیادی برخوردار است:

۱-۱-۶. علت حقیقی یا بالذات

در این نوع از علیت، وجود معلول وابستگی حقیقی به علت دارد و از آن وجوب و فعلیت می‌گیرد. از این رو انفکاک معلول از آن محال است و معلول افزون بر حدوث در بقا نیز به آن محتاج است. همچنین تسلسل در ناحیه این قسم علل محال است.

۲-۱-۶. علت اعدادی یا عرضی

در این قسم، وجود معلول وابستگی حقیقی به آن ندارد، بلکه منشأ امکان و استعداد معلول است. بنابراین انفکاک معلول از آن ممکن است و از این رو معلول تنها در حدوث به این علت نیازمند است. همچنین تسلسل در ناحیه این علل منعی ندارد (فقیه، کشفی، ۱۳۹۷: ۵۰).

تبیین قانون‌مندی جهان مبتنی بر دو نظام علی طولی و عرضی است. نظام طولی علت و معلول ناظر به ترتیب در فاعلیت پروردگار و صدور اشیاء از اوست در حالی که نظام عرضی مختص جهان طبیعت بوده، شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. بر اساس نظام اخیر است که هر حادثه‌ای در جهان بواسطه وابستگی با حوادث قبل و بعد از خود، صرفاً در مکان و زمان معینی حادث می‌گردد و لذا سلسله‌ی حوادث، مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر متصل بوده، رشته‌ای ازلی-ابدی به وجود می‌آورند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۲۸-۱۳۲).

۲-۶. مادیت جهان

تعیین‌گرایی در عالم فیزیک و ماده مطرح است، هر چند ضرورت علی و معلولی منحصر در پدیده‌های فیزیکی نیست و به صورت عمومی طرح شده است. لکن بحث علیت در نگاه تعیین‌گرایی علی که جهان را محدود به جهان ماده می‌داند بدین معناست که هر رخدادی قطعیت وجود خود و تمام ویژگی‌های وجودی‌اش را از علل متقدم کسب می‌کند و پیوندی ناگسستنی میان گذشته، حال و آینده موجودات برقرار است. به صورتی که جهان و تمام اجزای آن در هر لحظه تنها همان است که هست و نمی‌تواند به صورت دیگری باشد (Ravizza & Fischer, 1995: 244).

بر این اساس تعیین‌گرایی مدعی است که تمام رویدادهای عالم، از جمله آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، از قوانین دائمی و جهانی طبیعت پیروی می‌کنند؛ به نحوی که با داشتن وضعیت فعلی جهان، تنها یک وضعیت برای آینده جهان با تعیین‌گرایی اداره می‌شود بر این اساس، هیچ احتمال واقعی فراتر از آنچه رخ داده است، وجود ندارد و وجود گزینه‌های واقعی که بتوان از بین آن‌ها انتخاب کرد، منتفی است. علاوه بر آن، در این دیدگاه، علت تامه و منبع اصلی اعمالی که انجام می‌دهیم، درون خود ما نیست و

ما صرفاً حلقه‌ای از زنجیره علل هم اتفاق هستیم و در نتیجه مسئول آنچه انجام می‌دهیم، نخواهیم بود. به عبارت دیگر افعال و انتخاب‌های انسان، علتی دارند که با تحقق آن علت، معلول آن نیز تحقق می‌یابد. بر این اساس از آنجایی که علت و معلول‌ها تحت قانون علیت طبیعی هستند و انسان هم تابع همین عوامل است، بنابراین وجود اختیار در انسان، بی‌معنا است (کدخداپور، حسینی، ۱۳۹۹: ۱۷۷). بنابراین در این جهان جبری، انسان نه تنها در تغییرات بدنی‌اش تحت کنترل جریان‌های طبیعی است، بلکه در افکار احساسات و تصمیم‌گیری‌ها نیز این‌گونه است و در هر لحظه‌ای توسط رخداد‌های گذشته و قوانین طبیعت، متعین شده که چگونه باید باشد و چه انجام دهد.

۷. بررسی مبانی تعیین‌گرایی

۷-۱. ضرورت علی

قانون علیت لزوماً ادعای تعیین‌گرایی علی را در خصوص سلب اختیار از انسان را اثبات نمی‌کند. چرا که زمانی که تعیین‌گرایی ادعا می‌کند گذشته آینده را مشخص می‌کند، مقصود از گذشته چندان روشن نیست. اگر مقصود از گذشته علل خارج از ذات معلول است، و به این معنا عوامل خارج از ذات معلول چه علل معد و چه علل حقیقی که باعث به وجود آمدن معلول شده‌اند را علت افعال معلول نیز می‌داند، این تلقی نادرست است چرا که وجود معلول لزوماً مساوی با اثر و فعل مشخصی که از معلول صادر می‌شود نخواهد بود.

قانون علیت بیانگر این مطلب است که اگر علت تامه یک امر تحقق پیدا کند، معلول نیز تحقق پیدا می‌کند و در خصوص افعال انسان صرف عوامل خارج از ذات انسان علت تامه افعال انسان نیست، که بر این اساس گفته شود گذشته آینده را مشخص می‌کند. اینکه گذشته آینده را مشخص می‌کند در خصوص معلول‌هایی است که صاحب اختیار نیستند و بر اساس شناخت قوانین طبیعی و اجزاء طبیعی موجودات مادی فاقد اختیار می‌توان بر اساس قانون علیت و قانون سنخیت علت و معلول آینده را پیش‌بینی کرد. اما این پیش‌بینی صرفاً بر اساس قانون علیت اتفاق نمی‌افتد بلکه بر اساس شناخت از طبیعت مادی اشیائی که تابعی از کنش و واکنش مادی هستند اتفاق می‌افتد. در حقیقت گرچه این فعل و انفعالات مادی بر اساس علیت تفسیر می‌شود اما این فعل و انفعالات صرفاً بخشی از مصادیق علت و معلول هستند و اگر قائل به روح غیرمادی برای انسان باشیم صرفاً با دانستن بعد مادی نمی‌توانیم فعل انسان را در آینده مشخص کنیم.

اینجاست که گفته علامه طباطبائی معنا پیدا می‌کند که می‌گوید اگر فعل انسان ۱۰۰۰ علل هم داشته باشد جزء ۱۰۰۰ آن انسان است چرا که تمام آن علل نسبت به فعل انسان علل ناقصه یا معده هستند و تا انسان آن را انتخاب نکند فعلی انجام نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۱۷۵). در واقع تعریف ملاصدرا

از اختیار که آن را مبتنی بر ادراک عقلانی می‌داند در این بخش خودش را نشان می‌دهد که اختیار مبتنی بر آگاهی و من انسان هست. چرا که من صرفاً تابعی از عوامل خارج از ذات خود نیست. بلکه به عنوان علتی فعال و مختار در فعل خود اثرگذار است. بدین معنا عوامل گذشته انتخاب من را تعیین نمی‌کند بلکه فقط می‌تواند به عنوان علل ناقصه یا معده بر آن تأثیرگذار باشد و تا خواست من به آن تعلق نگیرد فعلی انجام نمی‌شود.

اگر چه گفته شده انتخاب انسان هم نیازمند مرجح هست اما مرجح فعل انسان را صرفاً علل بیرونی مشخص نمی‌کند چرا که ادراک و آگاهی انسان شبیه کامپیوترها نیست که با ورودی یکسان خروجی یکسان داشته باشد، یعنی اگر امری برای انسان مرجح می‌شود بنا به ادراک عقلی آن انسان است که ناشی از ذات خود انسان است، ذاتی که فراتر از ماده است و ادله اثبات روح آن را اثبات می‌کند. بنابراین اگر تصدیق به کمال بودن یک فعل، نزد نفس حاضر نباشد، نفس به فکر نیاز خواهد داشت تا صفت وجوب را بر فعلی که می‌خواهد آن را انجام دهد و همچنین صفت محال بودن را بر ترک آن فعل منطبق کند. در نتیجه صفت رجحان را نفس از فکر و اندیشه بدست می‌آورد، نه صرفاً توسط عوامل و علل خارج از ذات (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳/۲).

بنابراین گرچه تعیین‌گرایی معتقد است گذشته آینده را مشخص می‌کند اما باید منظور از گذشته را مشخص کند. اگر در خصوص انسان معتقد است تمام عوامل و علل خارج از ذات انسان انتخاب انسان را مشخص می‌کند این سخن درستی نیست. اما اگر منظور از گذشته شامل خود انسان و افکار او هم می‌شود در این صورت گذشته آینده را مشخص می‌کند، در این صورت این سخن درست است. البته باید این نکته را در نظر داشت، که در خصوص افکار انسان و انتخابی که بر اساس افکار و آگاهی اتفاق می‌افتد، انسان را به یک کامپیوتر تشبیه نکنند، تا بر این اساس شرط امکان‌های بدیل را از انسان بگیرد و برای نفی اختیار بر اساس افکار، افکار انسان را به ورودی کامپیوتر تشبیه کند که در این صورت خروجی یکسان خواهد بود. چرا که در این صورت تبیینی که تعیین‌گرایان از انتخاب‌های انسان ارائه می‌دهند همان امری است که پیوندگرایان در خصوص تبیین آگاهی در مورد کامپیوترها ارائه می‌کنند. در حالی که آگاهی انسان را نمی‌توان به آگاهی کامپیوترها تشبیه کرد. چرا که منظور از آگاهی کامپیوترها پردازش اطلاعات است، نه فهم اطلاعات. در حالیکه آگاهی انسان و انتخاب‌های وی مبتنی بر فهم اطلاعات است (ر.ک. سلحشور، ۱۳۹۸: ۱۴۱-۱۶۳).

بدین معنا علل گذشته مسیر زندگی انسان را مشخص نمی‌کنند، بلکه انسان خود مسیر زندگی‌اش را تعیین می‌کند، چرا که این علل گذشته در فعل انسان علل ناقصه‌اند و تا اراده انسان به آن تعلق نگیرد، تحقق پیدا نمی‌کند. اراده‌ای که حاصل ادراک درونی انسان است هر چند عوامل بیرون از وجود انسان نیز تأثیرگذار هستند.

بنابراین گرچه قانون علیت با اختیار تعارضی ندارد اما علیتی که تعین‌گرایی در خصوص افعال انسان در نظر گرفته است فقط این است که با دانستن عوامل خارج از ذات انسان که در فلسفه ملاصدرا از آن تعبیر به علل ناقصه و معده می‌شود می‌توان مسیر افعال انسان را مشخص کرد و این امری است که نادرستی آن مورد بحث واقع شد.

در بحث تعین‌گرایی از علیت تفاوتی میان علل مختار و علل غیرمختار مطرح نشده است و مرجح انتخاب توسط علل مختار را صرفاً تابع عوامل بیرون از ذات می‌دانند، دقیقاً مطابق علل غیر مختار که عوامل خارجی وجود معلول و نوع حرکت آن را تعیین می‌کند. در حالی که علل مختار از ناحیه خود اثرگذارند، نه صرفاً اینکه از ناحیه عوامل بیرون از ذات مسیر حرکتشان مشخص شده باشد. اگر چه علل مختار برای انجام افعالشان نیازمند مرجح هستند اما مرجح صرفاً عوامل بیرونی نیستند بلکه عوامل بیرونی بعلاوه تجزیه و تحلیل‌های که از ناحیه ادراک صورت می‌گیرد و این ادراک و شخصیتی که بر اساس این ادراک ساخته شده چیزی نیست که قبلاً توسط علل خارج از ذات به وجود آمده باشد. چرا که من انسان قبل از ادراک جهان خارج، تحقق دارد و اختیار هم که با من انسان گره خورده است در انتخابات خود صرفاً تابع عوامل خارج از ذات عمل نمی‌کند.

همچنین تعین‌گرایی علی علت‌ها را منحصر در علل مادی کرده است و چنانکه در جای خود اثبات شده است علل منحصر به علل مادی نیست بلکه شامل علل غیر مادی که اشرف از علل مادی می‌باشند نیز هست، و اختیار انسان اثبات‌کننده همین بعد غیرمادی در انسان است. چرا که اختیار توسط تبیین‌های علوم اعصاب در مورد سیستم اعصاب قابل تبیین نیست، بنابراین به بعدی فراتر از ماده اشاره دارد. از این رو با دانستن قوانین فیزیکی نمی‌توان فعل انسان را پیش‌بینی کرد.

هر چند علیت در علل غیرمادی هم مطرح می‌شود اما بحث این است که علت وجود نفس، فعل نفس را تعیین نمی‌بخشد. در حالی که در فعل و انفعالات مادی، علل مادی فعل معلول مادی را تعیین می‌بخشد.

۲-۷. مادیت جهان

در این قسمت مادیت مورد نظر تعین‌گرایی را می‌توان در دو بخش قوانین فیزیک و در خصوص انسان در حیطه علوم اعصاب بررسی کرد.

۱-۲-۷. قوانین فیزیک

در این قسمت ادعای تعین‌گرایی به صورت جداگانه در دو بخش فیزیک کلاسیک و جدید مطرح و تبیین می‌شود.

الف) فیزیک کلاسیک

فیزیک کلاسیک ضمن تأکید بر اصل علیت در تمام پدیده‌های طبیعی، معتقد بود که علم تجربی می‌تواند با کشف علل یک پدیده‌ی طبیعی، چگونگی پیدایش حوادث و موجودات طبیعی را پیش‌بینی کند. بر این اساس موجودات و حوادث مادی مطابق این پیش‌بینی به وجود خواهد آمد و این اصلی تخلف‌ناپذیر است (اصل دترمینسم).

بر این اساس، اختیار انسان از دیدگاه فیزیک کلاسیک اعتباری ندارد و جریان تمام حوادث از جمله افعال انسان مطابق علت‌های پیشین و به صورت جبری فرض می‌شد. چرا که فیزیک قرن نوزدهم بر مبنای جبر بود و از این‌رو معتقد بود حالت فعلی عالم معلول حالت قبلی و علت حالت بعدی است. بنابراین حوادث آینده بر اساس وضع فعلی محاسبه می‌شود (باربور، ۱۳۶۲: ۳۱۱).

بدین ترتیب بر اساس فیزیک کلاسیک نمی‌توان با معنایی روشن، از انتخاب، ارجحیت امری بر امر دیگر، گرفتن تصمیمی عقلی، یا مسؤولیت اعمال خود و غیره صحبت کرد (کارناپ، ۱۳۸۳: ۳۲۲). اما از آن‌جایی که اعتبار فیزیک کلاسیک با فیزیک جدید مورد خدشه قرار گرفته است، نمی‌توان ادعای فیزیک کلاسیک را دلیلی در اثبات یا رد اصل اختیار تلقی کرد. بر این اساس، اصل اختیار نه تنها با اصل علیت هیچ تعارضی ندارد بلکه بر آن نیز مبتنی است. چرا که انکار اصل علیت منجر به پذیرش صدفه می‌شود که در آن اختیار و استناد افعال به یک فاعل انسانی هیچ معنایی ندارد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۴).

ب) فیزیک جدید

فیزیک کلاسیک، بر حاکمیت جبر علمی در قلمرو طبیعت و انسان تأکید می‌کرد اما فیزیک جدید، بعضی اصول و قواعد فیزیک کلاسیک را باطل دانست، از جمله اینکه فیزیک جدید معتقد بود قوانین طبیعت، جبری نیستند به این معنا که همیشه بر اساس پارامترهای خاصی عمل کنند بلکه بعضی قوانین بدون نظم خاص انجام می‌گیرد که به دلیل تغییر آنها، پیش‌بینی‌ناپذیرند. این در حالی بود که فیزیک کلاسیک مدعی ساختار و نظم خاص و مکانیکی جهان طبیعت بود که با پیش‌بینی آن می‌توان وضعیت آینده آن‌ها را پیش‌بینی کرد. اما فیزیک جدید خلاف آن را در جهان ذرات ثابت کرد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۴).

بر این اساس تئوری کوانتوم، همان نقض جبریت علمی فیزیک کلاسیک در جهان اتم‌ها است. از تئوری کوانتوم تقریرات گوناگونی ارائه شده است. در این قسمت به سه تقریر آن اشاره می‌کنیم.

۱. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ: طبق این اصل، تعیین وضعیت الکترون‌ها و سرعت آن‌ها امکان‌پذیر نیست. (هایزنبرگ، ۱۳۶۸: ۸۰-۷۹).

۲. عدم پیش‌بینی: مطابق این اصل وضعیت اتم‌ها در مسیر حرکت، شکافته شدن، تعداد آن و فروپاشی قابل پیش‌بینی نیست. هایزنبرگ در این باره بیان می‌کند: نمی‌توانیم توضیح دهیم که چرا اتم خاصی در

لحظه خاصی فروپاشیده می‌شود و در لحظه دیگر نمی‌شود یا چه عاملی باعث می‌شود که آن اتم، الکترونش را در این جهت خاص گسیل کند و در جهت دیگر نکند و همین‌جاست که قانون علیت درهم می‌ریزد (همان).

۳. تفرق الکترون‌ها: در یک آزمایشگاه، الکترون‌ها به طور متناسب از روزنه‌ای باریک عبور، و پس از برخورد با پرده پشت روزنه، روی پرده و در نقاط گوناگون ایجاد جرقه می‌کند. به این معنا با وجود شرایط همانند و یکسانی شلیک الکترون‌ها، الکترون‌ها در نقاط یکسان پدید نمی‌آیند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹: ۶۵).

بنابر این تقریر، پیش‌بینی ذره مخصوصی که دائماً به واسطه تلاقی با ذره‌های دیگر منحرف می‌شود، غیرممکن است. همچنین نمی‌توان تعیین کرد که این ذره در چه موقع به کدام نقطه برخورد خواهد کرد و فقط با توجه به قوانین آماری می‌توان احتمال این واقعه را مشخص کرد (فولکیه، بی‌تا: ۷۱-۷۰). از این رو برخی برای اثبات اختیار، به اصل هایزنبرگ متوسل شدند و آن را به عنوان امری از عدم تعیین عینی در طبیعت مطرح کردند. بر این اساس این اراده است که تصمیم می‌گیرد کدام احتمال، مطابق با قوانین فیزیک، روی دهد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۴۳).

بنابر این بر اساس دانستن شرایط اولیه، نمی‌توان آن چه رخ خواهد داد را پیش‌بینی کرد؛ زیرا شرایط اولیه یکسان، همواره نتایج واحد و یکسانی نخواهد داشت (همان).

در نتیجه نظریه کوانتوم مسلماً بر خلاف نظریه تعیین‌گرایی است و آن را نقض می‌کند. بنابراین تعیین‌گرایی علی که در صدد است قطعیت را در جهان مادی با استفاده از قوانین فیزیکی اثبات کند، لکن چنین اثباتی از قوانین فیزیک به دست نمی‌آید.

۷-۲-۲. علوم اعصاب

بررسی اختیار از دیدگاه علوم اعصاب بدین منظور است که آیا اعمال ارادی (آگاهانه)، تحت تأثیر قوانین طبیعی‌ای که فعالیت‌های نورون‌ها را کنترل می‌کند؛ قرار دارد یا می‌توانند تا حدی مستقل از جبر طبیعی باشند. بدین معنا اگر افعال انسان تابع قوانین حاکم بر نورون‌ها باشد حاصلی جز جبر نخواهد داشت. چرا که ارتباط بین سلول‌ها کنش و واکنشی است که ناشی از ساختار این سلول‌ها است و با بودن محرک این کنش و واکنش‌های شیمیایی در بدن رخ می‌دهد.

در حالی که اختیار انسان بدین معناست که ذهن می‌تواند برخی فرایندهای مغزی را کنترل کند. این معنا از اختیار را می‌توان با آزمایش‌های بنجامین لیبت بررسی کرد. لیبت در رابطه با پاسخ به محرک در اعمال انسانی به این نتیجه می‌رسد که انجام اعمال انسان تحت تأثیر یک متغیر الکتریکی در مغز است که پتانسیل آمادگی نامیده می‌شود. طبق این آزمایشات، پتانسیل آمادگی ۵۵۰ هزارم ثانیه قبل از اقدام قابل

ثبت شده است و انسان‌ها ۳۵۰ تا ۴۰۰ هزارم ثانیه بعد از شروع پتانسیل آمادگی، از عمل آگاه می‌شوند. این زمانی است که حدود ۲۰۰ هزارم ثانیه تا اقدام به عمل باقی مانده است و این آگاهی می‌تواند عمل اولیه را تغییر داده و آن را رد کند. در واقع چنانچه آزمایشات نشان می‌دهد با وجودی که عمل از ناخودآگاه آغاز می‌شود، نقش اختیار نیز قابل توجه است (Libet, 1999: 47).

طبق آزمایش‌های لیبت، شروع عمل اختیاری آغاز فرایند پتانسیل آمادگی در مغز، مدتی قبل از قصد خودآگاه اتفاق می‌افتد و قصد خودآگاه حدود ۱۵۰ هزارم ثانیه قبل از انقباض عضلانی ظاهر خواهد شد. در واقع قصد خودآگاه بعد از شروع پتانسیل آمادگی و قبل از انقباض عضلانی ظاهر می‌شود و یک فاصله زمانی ۱۵۰ هزارم ثانیه در اختیار ماست که اراده می‌تواند نتیجه نهایی قصد را متأثر سازد. با توجه به اینکه زمان فعال شدن کورتکس جهت فعال کردن سلول‌های حرکتی نخاع، ۵۰ هزارم ثانیه است و از این ۱۵۰ هزارم ثانیه زمانی که در اختیار فرد است ۱۰۰ هزارم ثانیه خواهد بود که در این زمان عمل کامل می‌گردد و این زمانی است که در واقع امکان قصد اولیه به صورت بالقوه در مغز وجود دارد و می‌توان نتیجه گرفت اراده آگاه می‌تواند قصد اولیه را تغییر دهد هر چند قصد توسط یک فرآیند ناخودآگاه در مغز شروع شده باشد. بنابراین در وجود قدرتی که می‌تواند قصد اولیه را رد نماید، تردیدی وجود ندارد. سوژه‌ها به کرات میل شدیدی برای رد کردن عمل حس کرده‌اند ولی آن را نادیده گرفته یا سرکوب کرده‌اند. به طور خلاصه سوژه‌ها توان رد کردن یک عمل از پیش طراحی شده را در زمان مورد نظر داشتند و قادر بودند که در فاصله زمانی بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ هزارم ثانیه، عمل را رد کنند (جهانگیر، مفتون، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

میزان بالایی از پتانسیل آمادگی نشانگر آن است که سوژه واقعاً آماده اقدام بوده، هر چند که عمل را متوقف کرده است. نه فقط سوژه‌ها بلکه همه ما رد کردن یک میل شدید را تجربه کرده‌ایم و این معمولاً زمانی است که پیامد عمل از دیدگاه اجتماع غیر قابل قبول است، مثل تمایل یک شاگرد زمانی که می‌خواهد استاد را آماج دشنام قرار دهد.

از دیدگاه لیبت، رد کردن یا همان وتوی آگاهانه، نتیجه مستقیم فرایند ناخودآگاه نیست. وتوی آگاهانه، عملی کنترل شده و متفاوت از «آگاه شدن صرف» به عمل است. باید اذعان کرد آگاه بودن از رد کردن تصمیم به این معنی است که شخص از واقعه آگاه است. مطالعات قبلی وی حاکی از آن است که آگاهی به تنهایی یک پدیده مخصوص به خود است و از محتوایی که شخص صرفاً از آن آگاه می‌شود کاملاً متمایز است (Libet, 1999: 57).

مطالبی که از اختیار در این آزمایشات بیان شد، اختیار را به یک وتوی آگاهانه تفسیر کرد، که چگونگی و چرایی به وجود آمدن آن یک معما باقی ماند. این آزمایش فقط وجود اختیار را اثبات کرد، هر چند مصادیق محدودی را مورد بررسی قرار داده بود چراکه در آزمایش لیبت شرکت‌کننده سعی می‌کند خودانگیخته عمل کند و از تفکر راجع به هنگامی که می‌خواهد عضله خود را خم کند یا اینکه بگوید

«الان»، اجتناب کند و این خود حالت آماده‌باش برای انتخاب لحظه تصمیم‌گیری به خم کردن عضله به مغز می‌دهد. بنابراین آزمایش لیبت انحاء تصمیم‌گیری‌ها مخصوصاً تصمیم‌گیری‌هایی که مستلزم بررسی دقیق دیدگاه‌های موافق و مخالف موضوعی است را شامل نمی‌شود و از اینرو یافته لیبت را نمی‌توان به همه تصمیم‌ها تعمیم داد: (Mele, 2014). (29-30)

بدین ترتیب این آزمایش گرچه وجود اختیار را اثبات می‌کند اما ماهیت آن همچنان ناشناخته باقی ماند. بنابراین این آزمایش‌ها نمی‌تواند مبنای انکار اختیار یا اراده باشد. بنابراین آنچه را که تعیین‌گرایی علی بیان می‌کند که گذشته آینده را مشخص می‌کند در نتیجه اختیار به معنای واقعی کلمه نمی‌تواند تحقق پیدا کند با داده‌های علوم اعصاب اثبات نمی‌شود. از اینرو برخی فیلسوفان عصب پژوه که مبتنی بر تعیین‌گرایی معتقدند اراده یک توهم است که خارج از قلمرو علم قرار می‌گیرد. (Harris, 2012, p.30) ادعایی باطل است.

۸. نتیجه‌گیری

ملاصدرا اختیار را با توجه به ادراک عقلانی انسان تعریف می‌کند و آن را سازگار با ضرورت علی می‌داند اما در تعیین‌گرایی اختیار با ضرورت علی ناسازگار جلوه می‌کند. از دیدگاه تعیین‌گرایان مرجح در افعال اختیاری انسان که باعث ایجاد فعل و تصمیم‌گیری انسان می‌شود، خود دارای علتی است. در تعیین‌گرایی علی، علت مرجح را امور خارج از وجود انسان مثل محیط می‌دانند، در نتیجه معتقدند که افعال انسان را می‌توان قبل متولد شدن انسان، صرفاً با دانستن قوانین فیزیکی و مادی پیش‌بینی کرد. نقدی که به این دیدگاه از نظر قوانین فیزیک وارد است این است که فیزیک کوانتوم این قطعیت را نمی‌پذیرد و نقدی که از باب فلسفی به این دیدگاه وارد است این است که ضرورت علی که به افعال انسان نسبت داده می‌شود، وجوب لاحق است، که به معنای این است که افعال انسان زمانی ضرورت پیدا می‌کند که انسان به عنوان یک موجود مختار، اراده آن را هم داشته باشد. اما اینکه مرجح در انتخاب انسان چگونه ایجاد می‌شود و برای مرجح نیز باید علتی وجود داشته باشد، از دید تعیین‌گرایی علی که جهان را صرفاً منحصر به جهان ماده می‌داند، چگونگی ایجاد مرجح صرفاً با کنش و واکنش‌های شیمیایی و فیزیکی قابل تبیین است که این امر خود نافی اختیار انسان است. اما در صورتی که فرض بر درستی این سخن (جهان صرفاً مادی) نیز داشته باشیم، چنین امری امکان‌پذیر نیست، چرا که برای هر مرجحی نیازمند مرجح خواهیم بود و این امر منجر به تسلسل می‌شود در حالی که تسلسل محال است و سرانجام باید به جایی ختم شود که نیازمند مرجح نباشیم، در حالی که با فرض جهان مادی چنین امری امکان‌پذیر نیست. اما ممکن است گفته شود اگر جهان غیرمادی را هم لحاظ کنیم، این مرجح به غیر مادی ختم می‌شود و محذور

تسلسل به وجود نمی‌آید، در این صورت علت مرجح خداوند است. اما علت ایجاد مرجح خداوند نیز نمی‌تواند باشد چرا که در این صورت تمام آیاتی که در باب پاداش و عذاب است بر خلاف حکمت الهی است. همچنین اگر علت خداوند باشد یعنی مرجح را ذاتی انسان قرار داده باشد، بدین صورت که مرجح انتخاب انسان در تصمیم‌گیری‌های وی به گونه‌ای فطری در ذات وی باشد، در این صورت انسان باید همواره به گونه‌ای یکسان رفتار کند، در حالی که می‌بینیم انسان می‌تواند مسیر زندگی خود را تغییر دهد. بنابراین این امر که بخواهیم برای مرجح در انتخاب انسان به دنبال علتی خارج از وجود انسان باشیم از اساس نادرست است. در اینجا سخن ملاصدرا که اختیار را با ادراک عقلانی تفسیر می‌کند خود را به نحو بارزتری نشان می‌دهد، چرا که مرجح را انسان با توجه به ادراک‌هایی که از حواس ظاهری یا باطنی بدست می‌آید و سپس تجزیه و تحلیل کردن آن با توجه به موقعیتی که در آن قرار دارد و با توجه به آنچه که معیار حق یا باطل بودن افعال و افکار است، ایجاد می‌کند و علت مرجح درک انسان است و سایر امور مثل امور طبیعی و غیبی زمینه‌ساز هست و هیچ‌گاه انسان را به مرز اجبار نمی‌رساند.

منابع

- باربور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جهانگیر، اکرم؛ مفتون، فرزانه، (۱۳۹۷)، «نقش اراده آزاد در مقابل تقدیر از دیدگاه قرآن، روانشناسی و عصب‌شناسی»، پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، سال نهم، شماره دوم، صص ۱۱۳-۱۲۸.
- حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۷)، «اراده آزاد؛ تقریر امروین نظریه اختیار»، حکمت اسلامی، سال پنجم، شماره سوم، صص ۱۸۶-۲۰۲.
- حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۳)، «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین»، حکمت معاصر، سال پنجم، شماره اول، صص ۴۳-۶۳.
- سلحشور سفیدسنگی، زهره، (۱۳۹۸)، «تحلیل مفهوم آگاهی از دیدگاه ملاصدرا و پیوندگرایی»، حکمت معاصر، سال دهم، شماره دوم، صص ۱۴۱-۱۶۳.
- علیزاده، بهرام، (۱۳۸۹)، «اراده آزاد، دیدگاه‌های معاصر در باب اراده آزاد»، نقد و نظر، شماره ۵۷، صص ۱۴۹-۱۸۸.
- فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶م)، *السیاسة المدنیة*، با مقدمه و شرح دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبة‌الهلل.
- فقیه، سیدمحمد؛ کشفی، عبدالرسول، (۱۳۹۷)، «تعین‌گرایی و فاعلیت الهی از منظر علامه طباطبایی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال بیستم، شماره سوم، صص ۴۵-۷۰.
- فولکیه، پل، (بی‌تا)، *اراده*، ترجمه اسحاق لاله‌زاری، تهران: سازمان نشر و فرهنگی انسانی.

قدردان قراملکی، (۱۳۸۹)، «اختیار، قانون علیت و دترمینیسم»، انسان‌پژوهی دینی، دوره ۷، شماره ۲۳، صص ۴۷-۷۶.

کارناپ، ردلف، (۱۳۸۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه علم*، ترجمه یوسف عفیفی، تهران: نیلوفر.
کدخدایپور، جمال؛ حسینی، سیدحسن، (۱۳۹۹)، «ناسازگاری مفهومی اراده آزاد از دیدگاه حکمت متعالیه»، فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، صص ۱۷۵-۱۹۶.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: بوستان کتاب.
طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *نهایة الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
مروارید، جعفر؛ موحدی، روح الله، (۱۳۹۵)، «نسبت اختیار و تعیین‌گرایی علی در نگاه فیلسوفان تحلیلی»، *مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام*، سال چهل و هشتم، شماره ۹۶، صص ۸۵-۱۰۲.
مصباح، علی و دیگران، (۱۳۷۴)، *روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی* (جلد اول)، تهران: سازمان سمت.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

ملاصدرا، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.

هایزنبرگ، ورنر، (۱۳۶۸)، *جزء و کل*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ون ان واگن، پیتر، (۱۳۹۴)، «امکان‌های بدیل و مسئولیت اخلاقی»، ترجمه امیر صائمی، ارغنون، دوره جدید، ش ۱ و ۲، صص ۱۱۹-۱۲۵.

Dennett, Daniel (1984). *Elbow Room*, Cambridge, MA : MIT Press.

Fischer, J. M. (1995), *The metaphysic of free will*, Oxford : Blackwell.

Harris, S. (2012), *Free Will*, New York : Free Press.

Libet, Benjamin, (1999), Do We Have Will? *Journal of Consciousness Studies*, 6 (8-9), 47-57.

McKenna, Michael. (2008). "A hard-line reply to Pereboom's four-case argument." *Philosophy and Phenomenological Research*, 77 (1), 142-159

Mele, Alfred R. (2014), *FREE, Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford University Press.

Kane, Robert, (2002), "Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth", in: *The Oxford Handbook of Free Will*, edited by Robert Kane, New York: Oxford University Press.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



An Examination of Human Worldly Evolution from Mulla Sadra's Perspective

Zaynab Darvishi^{*1}, Marjan Askari Babadi²

¹ -Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

² -Lecturer, Department of Islamic Studies, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
06/06/2024

Accepted:
21/07/2024

This descriptive-analytical study seeks to address and analyze the question, "How does human worldly evolution unfold according to Mulla Sadra?" The authors conclude that, from Sadra's perspective, human beings are inherently moving toward perfection by their very nature. Human evolution in this world begins from the moment of their creation and continues until the end of their physical existence, culminating in the intermediary realm (Barzakh), where the process of perfection in Barzakh begins as the worldly evolution ends. Sadra views human beings as having multiple levels of existence and, through his concept of substantial motion (harakat al-jawhariyyah), demonstrates human existential evolution. He considers perfection as the movement from deficiency to completeness, and worldly evolution as the cultivation of virtues and moral qualities. By nurturing the soul, humans can ascend to the sacred state (Qudsiyyah) and attain the level of the intellectus adeptus (acquired intellect). Mulla Sadra believes that true human happiness is achieved through both theoretical and practical perfection, which comes from pure actions, purification from evils, and intellectual contemplation. Human evolution begins with the physical body, continues through the imaginal and intellectual realms, and may lead to the transformation into a purely intellectual being. Sadra identifies the factors contributing to human evolution in this world, and he views ultimate human fulfillment as true happiness. He also asserts that human perfection continues in the Barzakh, indicating that the Barzakh is a continuation of the worldly life but in a different existential realm.

. Keywords: Evolution; Happiness; Perfection; Soul; Vice; Virtue

***Corresponding Author: Zaynab Darvishi**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

E-mail: zb_darvishi@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



بررسی تکامل دنیوی انسان از دیدگاه ملاصدرا

زینب درویشی*^۱، مرجان عسکری بابادی^۲

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

۲- مدرس گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پژوهش حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ گویی و تحلیل سوال "تکامل دنیوی انسان از نظر ملاصدرا چگونه است؟" می باشد و آنچه نگارندگان در نتیجه این پژوهش به آن رسیده اند این است که از دیدگاه صدرا آدمی به مقتضای فطرتش در حال حرکت به سوی کمال است، تکامل انسان در دنیا از همان ابتدای پیدایش و وجود یافتن او تا انتهای وجود جسمانی و وارد شدن او به نشئه برزخی که ابتدای تکامل انسان در برزخ و انتهای تکامل انسان در دنیا است را شامل می شود. صدرا انسان را موجودی با مراتب تشکیکی می داند و با استفاده از حرکت جوهری تکامل وجودی انسان را نشان می دهد، از نظر وی تکامل، حرکت از نقص به سوی کمال می باشد و تکامل در دنیا را پرورش فضایل و ملکات به حساب می آورد؛ با پرورش نفس است که انسان می تواند به مرتبه قدسیه و عقل مستفاد برسد. ملاصدرا معتقد است سعادت حقیقی انسان در گروه کمال نظری و عملی انسان بوده که بر اثر اعمال و افعال پاک و منزّه شدن از بدی ها و همچنین به کمک تفکر و تفحص به امور عقلی به سعادت واقعی می رسد. مراتب تکامل انسان با حدوث جسمانی آغاز و در ادامه، وجودی مادی مثالی، مثالی و در ادامه تکامل در برزخ ممکن است به موجودی عقلی نیز تبدیل گردد. عواملی که برای تکامل یافتن انسان در دنیا وجود دارد را بر می شمارد و همچنین غایت انسان را سعادت حقیقی می داند و معتقد است در برزخ نیز تکامل ادامه دارد. پس در نتیجه عالم برزخ با تفاوت در نشئه استمرار دنیا است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱	
	کلیدواژه: کمال، تکامل، فضیلت، رذیلت، سعادت، نفس

۱- مقدمه

یکی از مهمترین موضوعات حوزه کلام و فلسفه که ذهن بشر را به خود مشغول کرده، تکامل انسان است این سؤالات که تکامل انسان به چه صورت است؟ و انسان در طول حیاتش چه مراحل از استکمال را طی می‌کند؟ ممکن است برای هر کسی پیش بیاید، مسئله این نوشتار این است که مراحل استکمال کدام است، عوامل و موانع آن کدام است و آیا مرگ پایان تکامل انسان است یا مرحله ای از تکامل است.

ز دیدگاه ملاصدرا نفس انسان دارای دو نوع سیر و تحول می باشد: یکی سیر نزولی که از خزائن غیب الهی به عالم طبیعت تنزل پیدا می کند و دیگری سیر صعودی که شروعش از عالم طبیعت است و به عالم برتر ترقی می کند. در هر کدام از این عوالم نفس مراحل مختلفی را پشت سر می‌گذارد. در مرتبه سیر نزولی، نفس همه کمالات خود را از دست داده و به مرتبه قوه و ماده محض تنزل می‌یابد و در سیر صعودی بر اساس حرکت جوهری مجدداً از ماده محض اَطوار مختلف وجودی را طی می‌کند و تبدیل به موجود مجرد می‌شود. در سیر تحول خود مراحل مختلفی که نفس سپری می‌کند بیانگر سیر تحول ذاتی و تکون جسمانی و روحانی او می‌باشد. در مقاله حاضر از چگونگی صعود نفس و تکامل دنیوی آن سخن گفته می‌شود و از تنزل نفس از ملکوت و دلایل این نزول سخنی رانده شود.

اهمیت تکامل دنیوی نفس از آن جهت است که وجود تکامل در انسان رابطه‌ای مستقیم با هدف دار بودن آفرینش انسان دارد و این بحث ارتباط تنگاتنگ با زندگی و اهداف زندگی انسان است و همچنین با چگونگی طی طریق سعادت برای انسان دارد.

«مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا» (۱۳۸۹) از علی ارشد ریاحی و همکارش نوشته شده که در این مقاله به مراتب نفس از جهات گوناگون پرداخته شد است. رضوانه نجفی و علی شیروانی مقاله ای دیگر تحت عنوان تکون و تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا (۱۳۹۳) نوشته اند که در این نوشتار درباب کمال انسان و اینکه کمال انسان از جنس ادراک بوده و سیر نفس انسان را بیان کرده است. نوآوری که مقاله حاضر نسبت به سایر مقالات دارد این است که در باب تکامل دنیوی نفس صحبت کرده است و هیچ مقاله ای در این زمینه وجود ندارد.

۲- تعریف کمال

واژه کمال از ماده «کمل» است، بر ذوات یا صفاتی اطلاق می‌شود که اجزا یا محاسن و زیبایی‌هایش تمام شده باشد، کمال در لغت به معنی تمام شدن کامل شدن و آراستگی صفات است. (عمید، حسن، فرهنگ عمید، ج ۱، ص ۱۶۵؛ فیومی، ۱۹۲۸، ص ۷۴۳). از آنجا که میان واژه‌های تمام و کمال به رغم قرابت معنایی‌شان، تمایزاتی نیز می‌توان قائل شد، لازم است که پیشتر به معنای تمام هم اشاره کنیم. گرچه دسته‌ای از لغت‌شناسان (جوهری، ۱۹۸۴، ج ۵، ص ۱۸۱۳؛ ابن منظور، ۱۹۹۴، ج ۵، ص ۴۳۶؛ فیروز آبادی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵۴) این دو واژه را به یک معنا گرفته و میانشان تفاوت قائل نشدند، اما شواهدی از قرآن و نیز دیدگاه دسته دیگر از لغویون، مفهوم تمام مرتبه‌ای پایین‌تر از کمال داشته و اصولاً پس از شکل‌گیری اجزای اولیه یک شیء است که مفهوم کمال شکل می‌گیرد. به عبارتی، مفهوم تمام همان کمال اول شیء و اصطلاح کمال، همان کمال ثانی شیء از منظر فلسفی است که به صفات مکمل شیء و عوارض آن پس از تشکیل ذات اطلاق می‌شود. راغب در مفردات کمال را عبارت از حصول غرض یک شیء (طبیعت) پس حصول خود شیء میداند (راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۷۲۶). اما تمام را به انتهای شیء به حدی می‌داند که اجزای داخلی اش حاصل شود و به چیزی خارج از آن نیاز نداشته باشد: (همان، ص ۱۶۸؛ زبیدی، ۱۸۸۹، ج ۸، ص ۱۰۳)

بر این اساس، برای یک شیء می‌توان سه مرحله را تصور نمود. نقصان، تمام و کمال. نقصان در صورتی است که همه اجزای داخلی شیء حاصل نشده باشد. تمامیت پس از حصول تمام اجزاست و کمال آن گاهی است که آثار و اغراضی از بیرون شیء و بالاتر از تمامیت اجزاء برایش حاصل شده باشد. اما در اصطلاح، کمال به آن چیزی اطلاق می‌شود که شیء با آن به فعلیت می‌رسد. حال این کمال خود به دو صورت است. چنانچه ذات یک نوع با چیزی به فعلیت برسد، کمال اول و اگر صفات یک نوع نه ذات نوع با آن چیز فعلی شود، کمال دوم رخ خواهد داد. کمال اول را می‌توان به شکل برای شمشیر و یا نفس ناطق برای حیوان مثال زد و بریدن شمشیر و یا شاعریت برای انسان نمونه‌ای از کمال دوم خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴؛ ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۲۱-۲۲؛ سجادی، سید جعفر، ۱۳۴۰، ص ۱۹۷).

۳- تعریف تکامل

تکامل در لغت به معنای رو به کمال رفتن، به کمال رسیدن به تدریج کامل شدن می‌باشد (عمید ، حسن ، ۱۳۵۷ ، ج ۱ ، ص ۶۰۳) که صدرا در این بار معتقد است که انسان به مقتضای فطرت خود در حال حرکت، به سوی کمال است. و از کلام ایشان چنین برمی‌آید که تکامل را حرکت از نقص به کمال می‌داند. (ملاصدرا ، ۱۴۱۰ ، ج ۹ ، ص ۱۵۷_۱۵۶).

از دیدگاه صدرا تکامل انسان در دنیا در مقام تبیین چگونگی پرورش و تکامل نفس در دنیا نحوه از فضایل و ملکات به میان می‌آورد زیرا با پرورش فضایل انسانی است که نفس آدمی می‌تواند مراتب تکاملی خود را طی کرده و به تعبیر صدرا به مرتبه قدسیه و عقل مستفاد برسد. و این در صورتی است که انسان با انجام اعمال نیک و تکرار آنها، ملکات راسخ حمیده را در خود ایجاد کند. پس از آنجا که فضایل و رذایل نقش مقدماتی برای تکامل نفس انسان دارند و نظریه صدرا نیز در مورد تکامل انسان جزء نظریات غایت‌گرا محسوب می‌شود که البته غایت در نظر وی همان معرفت خدا و وصول الی الله است و برای رسیدن به این غایت که تکامل نفس انسان در دنیا است. فضایل و تعدیل قوا به عنوان مقدمات محسوب می‌شوند در این جا به خاطر اهمیت نقش فضائل و رذایل در تکامل انسان به تعریف اجمالی از فضیلت و رذیلت می‌پردازیم.

۴- تعریف فضیلت و رذیلت و اقسام آنها

از نظر صدرا صورت باطنی انسان دارای ارکانی است که عبارتند از: « قوه العلم، قوه الغضب، قوه الشهوه، قوه العقل و العدل بین هذه الامور » قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت، قوه عقل و عدالت. (ملاصدرا ، ۱۴۱۰ ج ۹ ، ص ۹۰) مقصود از مورد آخر قدرت عقلی عملی است بر عدالت و اعتدال بین آن امور یعنی عقل عملی بتواند بین این امور تعادل برقرار کند.

از نظر صدرا هنگامی که این امکان اربعه در حالت تعادل باشند حسن خلق حاصل می‌شود و سپس با توجه به همان نظریه حد وسط و اعتدال، فضیلت را در هر مورد به عنوان امر متوسط و دو طرف آن را افراط و تفریط به عنوان رذیلت معرفی می‌کند.

بنابراین از اعتدال قوه غضب، شجاعت حاصل می‌شود وی تحت جنس شجاعت: حلم، ثبات وقار و کظم غیظ را هم جای می‌دهد. اما از اعتدال قوه شهوت تعبیر به عفت می‌شود که انواعی از جمله: سخا، حیا، صبر، قناعت، ورع و مسامحه تحت آن قرار می‌گیرد، (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۹۰)

بنابراین حد اعتدال این قوه که در واقع قوه نظری انسان می‌باشد این است که انسان بتواند بین حق و باطل و صدق و کذب تشخیص دهد.

مقصود از عدالت این است که قوه غضب و شهوت را تحت احکام دین و شریعت عقل در بیاوریم به طوریکه آنها هیچ‌گونه سیطره‌ای بر عاقله انسان نداشته باشند. به عبارت دیگر عدالت یعنی این که عقلی عملی تحت نظر عقل نظری، قوای دیگر را تحت تسلط خود داشته باشد که چنین حالتی، جامع کمالات انسانی خواهد بود بنابراین عدالت ریشه همه اخلاقیها خواهد بود که از آن به عنوان ام الفضایل یاد می‌شود که شامل همه فضایل می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹ ص ۹۱)

نکته مهم در این جا این است که کمال انسان پس از حصول این صفت عدالت در سعی و سلوک بر این صراط است و از طرفی به فرمایش امام صادق (هوادق من الشعر واحد من السیف) (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸ ص ۴۴) این صراط از مو باریکتر است به سبب آنکه اگر اندکی میل به یکی از دو طرف تضاد افتد موجب هلاکت شود و از شمشیر تیزتر است بدین علت که مقام بروی سبب هلاکت می‌شود پس باید سعی در رفتن داشت چرا که وقوف بر آن موجب عدم وصول انسان به کمال مطلوب می‌گردد.

۵- حرکت جوهری نفس

از نظر ملاصدرا انسانیت شخص به نفس اوست و در تکامل انسان در واقع این نفس است که به تکامل می‌رسد و حرکت جوهری نفس مقدمه بحث از تکامل رسیدن آن از مرحله جسمانی تا مرحله رتبه انسانی است در این جا در مورد تبیین این مساله هستیم با که چگونه امری جسمانی به مرحله نفس صعود می‌کند؟

در پاسخ به مسئله فوق باید گفت که خداوند متعال در ابتدا عناصر را آفرید و هدفش از این کار این بود که عناصر قادر به پذیرش صفت حیات باشند ولی آنها به تنهایی به علت وجود تضاد بین صور آنها در کیفیات اولیه مخصوص هر کدام قاصر از پذیرفتن حیاتی جدید بودند لذا خداوند آنها را با هم نزدیک کرد که در اثر این ترکیب حالتی متعادل و متوسط بین کیفیات چهار گانه که همان مزاج است به وجود آمد. در این مرحله جمادات هم به وجود آمدند، کم کم حالت تعادل در این مزاج (جمادات) بیشتر شد

و نباتات شکل گرفتند چون مزاج نباتات از اعتدال سههم بیشتری دارند گامی فراتر به سوی علم قدس نهادند. ولی از آنجا که نباتات به علت داشتن لطافتی مافوق ماده جمادی قابل دوام و بقای شخصی نیستند یعنی موجوداتی که دارای نفس نباتی هستند همواره تحت عوامل طبیعت در معرض خطر و نابودی هستند. لذا خداوند به آنان (نباتات) قوه مولد داده تا نوع آنها بقاء پیدا کند.

در مرحله بعد حکمت بالغه الهی به آنها قوه ناحیه را ارزانی داشت و چون عمل قوه نامیه مبتنی بر تغذیه بود لذا قوه نامیه قوه‌ای به نام قوه غذایی قرار داد و برای قوه غذایی چهار قوه دیگر آفرید که همگی خادم و فرمانگذار اویند که این چهار قوه عبارتند از:

جاذبه ، هاضمه ، ماسکه و دافعه (ملاصدرا ، ۱۳۸۲ ، ص ۱۸۱-۱۸۴) در طی حرکت جوهری هنگامی که عناصر چهار گونه اولیه امتزاجی اتم و اکمل از نبات یافتند در این هنگام از ناحیه واهل الصور کمالی اشرف به نام نفس حیوانی می‌پذیرند.

نفس حیوانی و قوای آن پس از احراز نفس نباتی و قوای آن به دو قوه اصلی و اساسی که مظهر تام حیوانند منقسم می‌گردد یکی قوه مدرکه و دیگری قوه محرکه. در ادامه حرکت جوهری هنگامی که عناصر چهار گانه کاملاً تصفیه شدند و اختلاط و امتزاج آنها به نزدیکترین درجات و مراتب اعتدال رسید و در راه کمال و صراط استکمال بیش از آنچه که مولود حیوانی طی نموده اند گام برداشتند و در آن راه قدمی فراتر نهادند. در این هنگام از جانب واهب الصور شایسته قبول نفس به نام نفس ناطقه می‌شوند که کلیه قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی را در استخدام خویش می‌آورد .

این نفس ناطقه از قوه‌ای روحانی و نفسانی برخوردار است. که از طریق آن هم مدرک کلیات و هم مدرک جزئیات و هم متصرف در معانی و صور است. (ملاصدرا ، ۱۳۸۲ ، ص ۱۹۸-۱۸۷)

پس جنین نبات بالفعل و حیوان بالقوه است. زیرا در این موقع حس و حرکت ارادی که از لوازم حیوانیت اند ندارد و به واسطه داشتن قوه و استعداد نیل به درجه حیوانیت از سایر نباتات ممتاز می‌باشد و چون طفل از شکم مادر بیرون می‌آید تا قبل از رسیدن به سن رشد و بلوغ جسمانی در حد درجه نفوس حیوانی است و سپس نفس حیوانیه او به نفس ناطقه یعنی نفسی که به وسیله فکر و تامل در مسائل قادر به ادراک کلیات است مبدل می‌گردد. (همان ، ص ۲۲۹-۲۲۸)

پس از طرح دیدگاه صدرا درباره نفس و قوای آن به دو چهره عقل اشاره کرد و در ضمن آن به حالات عقل عملی پرداخته و سپس بیان کردیم که از نظر صدرا تعدیل قوای نفسانی مقدمه رسیدن به کمال انسانی می باشد همچنین وی علم را به عنوان یکی از عوامل تکامل معرفی می نماید که در بحث بعد به بررسی رابطه آن با تکامل انسان می پردازیم.

۶- بررسی رابطه علم با تکامل انسان

تکامل در انسان با نظر به آنچه بیان شد، ناظر به کمالات ثانوی و صفاتی است که انسان پس از تحقق ذاتش بدان می رسد و با آن ارزشهای انسانی و فضایل روحی خود را تعالی می بخشد. کمال در انسان به امری اطلاق می شود که با آن اوصاف و حالات انسانی و هر آنچه با آن مرتبط است به فعلیت برسد، بلکه تکامل انسان را در تکامل نفس ناطقه و کمال عقلی او باید جویا شد؛ زیرا قوه عاقله و نفس ناطقه انسان است که تنها ممیز او از سایرین بشمار می رود. عقل نظری یا همان عالمه، قوه ای است که با آن ادراک کلیات صورت می پذیرد؛ اعم از اینکه این کلیات از جنس هستها و نیستها باشند و یا بایدها و نبایدها. (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۶۱-۶۳). عقل نظری بنابر یک تقسیم کلی به چهار مرتبه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد تقسیم می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹). مراتب یادشده از عقل نظری، اولاً مراتبی طولی بوده است: العقل الهیولانی. و هی اولی مراتب القوه و أضعفها.. (همان، ص ۲۴۱). ثانیاً نفس انسان در سیر تکاملی خود لازم است از هر مرتبه گذر کرده تا به عقل مستفاد نائل شود. اصولاً کمال عقل نظری از منظر حکیم شیرازی را باید در تحقق صورتهای ادراکی و عقلی نفس سراغ گرفت، آن گونه که انسان جهانی عقلی، مضاهی و شبیه جهان عینی گردد. به دیگر سخن، آن گاهی انسان به کمال عقل نظری خود نائل می شود که مشابه نظام عینی در خارج، نظامی علمی در نفس او حاصل شود که تنها تفاوتشان در تحقق عینی و علمی آنهاست. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، جزء ۱، ج ۱، ص ۱۲۴). ترجمان فلسفی این مسأله که انسان به نظامی علمی مشابه نظام عینی تبدیل شود، چنان است که او در سیر کمالی خود از عقل هیولانی به درآمده و عقل بالملکه و بالفعل را پشت سر می نهد تا سرانجام به مرتبه عقل مستفاد دست می یابد و از آن رهگذر، صورت همه موجودات در جان او منقش می گردد و کمال النفس المجردة أما العلمي فبصیورتها عقلا مستفادا فیها صور جمیع الموجودات... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷، ۱۹۷۵، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۹۲ و ج ۲، ص ۳۳۲).

کمال عقل نظری با شهود حضوری صور عالم در موطن خود تحقق پیدا می‌کند که در این فرآیند از حضور معلولی وجود اشیا نزد عالم و وجودی بودن این حضور نمی‌توان غفلت ورزید. از نظر صدرا کمالی بالاتر از فضیلت علم و کمال او نمی‌باشد زیرا این علم است که مردگان نسبت به حیات عقلی را زنده و تاریکیهای جهل و کوری را نور می‌گرداند (خواجوی، محمد، ۱۳۶۷، ج ۲ ص ۴) علم درحقیقت نوری است که خداوند در قلب هر کس که اراده نماید قرار می‌دهد. علم از نسخ نور است و جهل از سنخ ظلمت و تاریکی.

خداوند متعال دارای تمام کمالات است به نحو اکمل می‌باشد. از این جهت هر چه علم کسی زیادتر شود حقیقت نوری او شدت یافته از کمال نظری بیشتری برخوردار می‌شود. شدیدترین حقیقت نوری، خداوند متعال است که بیشترین علم را نیز دارا می‌باشد. قرآن خداوند را نور آسمان ها و زمین معرفی نموده و از طرفی او را عالم به کل شی بیان نموده است. آنجا که فرمود: *الله نور السماوات و الارض* (قرآن، نور آیه ۳۵) همچنین فرمود (*هو بکل شی علیم*) (قرآن، مائده آیه ۹۷)

صدرالمتالهین که حقیقت انسان را مثل هر چیز دیگر وجود او معرفی می‌کند و علم را نیز مرتبه‌ای از وجود و باعث رشد تکامل آن می‌داند بیان می‌دارد که به میزانی که شخص عملش بالاتر رود از درجه بالاتر وجودی بهره مند می‌شود (سجادی، سید جعفر، ۱۳۴۰، ص ۱۳ از مقدمه) با توجه به اینکه علاوه بر علم عواملی مانند مجاهده و ریاضت و توبه و طلب عشق و بالاخره برخورداری شخص از عنایت حق که همان یاری رساندن خداوند به انسان است نیز موجب تکامل انسان می‌گردد و ملاصدرا معتقد است که بدون عنایت حق، هیچ تلاشی به نتیجه نخواهد رسید. پس در بحث بعد به ملکات نفس می‌پردازیم.

۷- رابطه ملکات و تکامل نفس

صدرا معتقد است که یکی از طرق پرورش و تکمیل نفس و سیر و سلوک و نیل به مقام قرب الی الله که غایت تکامل نفس انسان است همانطور که قبلا به آن اشاره شد پرورش و رشد فضائل و ملکات است که در نهاد انسان ریشه دارند.

اخلاق نیک ارزش‌هایی هستند که با روح ملکوتی انسان سنخیت و تناسب دارند و با پرورش آنها انسانیت انسان کامل و کاملتر می‌شود. ذات مقدس پروردگار جهان سرچشمه همه کمالات است و

انسان چون از عالم بالاست با فطرت پاک خویش، کمالات انسانی را که عالم بالا تناسب دارد می‌شناسد و طبعاً به آنها تمایل دارد. به همین جهت همه انسانها در تمام اعصار نسبت به درک حسن اخلاق نیک، مانند عدالت، ایثار، درستی، امانت داری، شجاعت و ... توافق دارند.

امور اخلاقی وقتی تکرار شدند در نفس رسوخ می‌کنند و به صورت جزء وجودی انسان قرار می‌گیرند و در تکامل و چگونگی بودن و حتی چه بودنش تأثیر دارند به همین جهت اسلام نسبت به اخلاق عنایت خاصی دارد و اصول یکی از اهداف بزرگ پیامبران تزکیه نفس و پرورش اخلاق نیک بوده است. (امینی ابراهیم، ۱۳۶۷، ص ۴۱۵-۴۱۵)

بنابراین در نظام اخلاقی صدرا ملکات نقش مهمی دارند زیرا حتی هنگامی که نفس از بدن مفارقت می‌کند نفس با بدنی که توسط همین ملکات در دنیا ساخته شده وارد عالم دیگری می‌شود اما از آنجا که دار آخرت داری سیئات نیست و لذا به ملکات سیئه امدادی نمی‌رسد و تکرار نمی‌شود کم کم پاک می‌شوند زیرا این ملکات عرض لازم محسوب نمی‌شوند بلکه عرض زایل هستند. لکن ملکات حسنه باقی می‌مانند زیرا در آخرت که دار حسنات است به آنها امداد می‌رسد و لذا این افراد تا ابد متنعم هستند و به تکامل می‌رسند.

نکته مهم دیگر در دیدگاه صدرا این است که وی معتقد است انسان در ابتدای تولد نوع واحد است در حالیکه در انتها به انواع مختلف تبدیل می‌شود و علت اختلاف همان ملکات می‌باشند اگر در دنیا قوه نظریه اثر را مراقبت کرد به طوریکه توسط قوت و قدرت عقل، نور ایمان در او ظاهر می‌شود در این صورت از جنود ملائکه و یا به تعبیری به صورت ملک محشور خواهد شد و اگر عقل او ضعیف باشد و شیطان بر او مستولی گردد به صورت ابلیس و جنود ابلیس و اگر قوه غضب بر او غالب شود به شکل سبع و اگر قوه شهوت بر او غلبه کند به صورت بهیمه محشور خواهد شد از نظر صدرا اصول همه اخلاقها همین چهار تا است (سبعیه، بهیمیه، شیطانیه و ملکیه) که انسان فقط می‌تواند توسط نور شرع و عقل از آن سه تایی مذموم‌رهایی پیدا کند. انما یخلص من ظلمات الثلاثة الاول به نور الهدایه المستقاد من الشرع و العقل. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۹۳)

۸- سعادت از دیدگاه ملاصدرا

سعادت در لغت از ریشه سعد گرفته شده است و سعد اغلب به معنای خوشبخت بودن نیکبختی و رستگاری به کار برده می‌شود. (لوئیس، معلوف، ۱۳۸۱، ص ۳۳۳)

اما در اصطلاح صدرا در باب سعادت می‌گوید: اعلم ان الوجود هو الخیر و السعاده . (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹ ص ۱۲۲) یعنی وجود عبارت از خیر و سعادت است و درک و شعور نسبت به وجود نیز خیر و سعادت می‌باشد وی بحث را بر طبق قاعده تشکیک ادامه داده و می‌گوید از آنجا که بر طبق قاعده تشکیک موجود دارای درجات و رتبه‌های متفاوت می‌باشند و تفاوت آنها نیز به کمال و نقض است بنابراین هر چه وجود تامتر و در آن شائبه عدم کمتر باشد سعادت او بیشتر است و هر چه وجود ناقصتر باشد شقاوت او بیشتر است. صدرا بر طبق این بیان نتیجه می‌گیرد که اکمل موجودات و اشرف آنها حق تعالی است و سپس مفارقات عقلیه و بعد از آن نفوس آدمی و پایین مرتبه موجودات هم هیولای اولی می‌باشد.

از بیان صدرا به دست می‌آید که چون موجودات متفاوت هستند پس سعادت نیز که ادراکات آنها می‌باشند متفاوت خواهد بود چنانکه قوای عقلیه نسبت به قوای غضبیه شهویه و حیوانیه اشرف است بنابراین سعادت آن نیز اجل و اتم خواهد بود در اصطلاح صدرا، سعادت هر قوه عبارت است از رسیدن به خیری که ذاتش اقتضا می‌کند بدون اینکه مانعی در راه شود. (همان، ص ۱۲۶)

پس سعادت، رسیدن به کمال مطلوب خواهد بود و هر قوه‌ای هم کمال خصوص به خود را دارد. وی پس اضافه می‌کند که کمال قوه شهویه همانا رسیدن به شی مورد اشتها است و کمال قوه غضبیه غلبه و انتقام است. کمال و سعادت واهمیه امید و آرزو است و کمال هر یک از نیروهای حسی نیز عبارت است از احساس کیفیت محسوسه‌ای که از نوع خود آن حساسه است و به این ترتیب کمال ذائقه، ادراک طعام خوش آئینه و کمال شامه استشمام بوی نیکو و کمال باصره، دیدن رنگ‌های گوناگون و کمال سامعه شنیدن نغمه‌های خوش است.

صدرا بر همین اساس بحث را نسبت به نفس ناطقه انسانی گسترش داد و سعادت آن از دو حیث بررسی می‌کند.

۱- نفس آدمی به حسب گوهر ذات و مرتبه عقلانیش

۲- نفس آدمی به حسب ارتباط و تعلقش به بدن

اما از حیث اول هر گاه علاقه نفس از بدن به ذات حقیقی‌اش بر می‌گردد و این بالاترین سعادت است که قابل مقایسه با لذات حسی نیست. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹)

بنابراین سعادت نفس آدمی بر حسب گوهر ذاتش که صدرا از آن به فطرت ثانیه تعیر می‌کند ادراک عقلیات و اتصال به عقل فعال است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹ ص ۱۲۲)

اما درباره سعادت نفس از حیث دوم یعنی در حالتی که مشارکت با بدن دارد چنین می‌گوید: بدین صورت که از نفس انسان افعالی صادر شود که او را به سوی ملکه عدالت سوق دهد و عدالت زمانی حاصل می‌شود که نفس انسانی در حد وسط اخلاق متضاد بدنی قرار گیرد و این در صورتی است که نفس انسانی تسلیم هواهای بدن نگردد. (شیرازی، صدرالدین پیشین ص ۱۲۷)

لازم به ذکر است که وقتی بین نفس و بدن حالت مشارکت وجود دارد دو صورت ممکن است محقق شود. یک صورت آن وقتی است که نفس انسانی در مقابل تمنیات بدن سر تسلیم فرود نمی‌آورد بلکه آنها را تحت کنترل خود در می‌آورد که این حالت در اثر مراعات حد وسط در افعال به وجود می‌آید که سعادت انسان را نیز ایجاد می‌کند؛ زیرا نفس توانسته به طریقی خود را از قید بدن رها کند و به حقیقت مجرد خود رجوع کند. اما یک صورت دیگر واقعی آن وقتی است که نفس تسلیم خواهش‌های بدن شده که در نتیجه رفتار افراطی و یا تفریط آمیز حاصل می‌شود در این حالت، نفس از رسیدن به کمال و سعادت خود باز مانده و حتی می‌توان گفت نفس انسانی بر اثر به دست آوردن ملکات سوء به شقاوت می‌رسد.

از نظر صدرا برای انسان پس از مفارقت از بدن نه تنها شقاوت و عذاب‌های حسی وجود دارد بلکه شقاوت و عذاب‌های عقلی که بر اثر فقدان آن مقدماتی که نفس لیاقت دارایی آنها را داشته، لکن آنها را کسب نکرده برای او حاصل می‌شود. از نظر صدرا سعادت دو نوع است: ۱- سعادت حقیقت ۲- سعادت غیر حقیقی

۸-۱ سعادت غیر حقیقی

از نظر ملاصدرا هر نفسی که به جهل بسیط، جاهل باشد و در او اشتیاقی به کسب معقولات و هیچ انگیزه‌ای در جهت کمال علمی و عقلی وجود نداشته باشد و در عین حال نفس او به خاطر کسب اولیات و بعضی از آراء مشهور و مقدمات استدلالها از قوه محض و هیولایی خارج شود بعد از این که از بدن فارق شد باقی می‌ماند. به جهت آن که مجرد است و در مدت بقایش در دنیا نوعی از فعلیت را به حسب ادراک اولیات و فطریات و غیر اینها حاصل کرده است پس عدم را بر آن راهی نیست. چنین

نفوسی اگر خیر و نیکوکار باشند بدون شک سعادت‌تی نصیب آنها خواهد شد. منتها نه سعادت حقیقی بلکه سعادت از جنس توهمات و تخیلات.

هدف عوام الناس از اعمال نیک و فرائض الهی رسیدن به چیزهایی است که در بعضی از آیات و روایات شنیده‌اند مانند حور و قصور و سایه درختها و انهار و هر چیزی که بتوان آن را مسرت بخش و لذیذ محسوب کرد. چنین نفوسی بعد از مفارقت از بدن به تصورات و تخیلات خویش در مورد آخرت خواهند رسید. ملاصدرا می‌گوید: اثبات چنین مسأله‌ای برای ما خالی از اشکال است زیرا صور محسوسه اخروی نیازی به موضوع و ماده ندارد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹ ص ۱۴۷-۱۴۸)

۸-۲ سعادت حقیقی

نفوس انسان در بد و ظهور و تعلقش به ابدان در جمیع علوم و معارف و ملکات حسنه و سیئه، بلکه در جمیع ادراکات بالقوه و کم کم با عنایت حق رو به فعلیت می‌گذارد و از آن جا عنایت حق تعالی و رحمتش شامل حال فرزند آدم در ازل بود دو نوع مربی به تقدیر برای او قرار داد که آن دو به منزله دو بال برای بنی آدم است که بتواند به واسطه آن از حسیض جهل و شقاوت به اوج علم و معرفت و سعادت پرواز کند. این دو بال یکی مربی باطنی که همان قوه عقل و تمیز است و دیگری مربی خارجی است که انبیاء و راهنمایان طرق سعادت و شقاوت می‌باشند.

این دو هیچ یک بدون دیگری برای رسیدن به مقصد مفید نمی‌باشند. چه عقل بشر نمی‌تواند طرق سعادت و شقاوت را کشف کند و راهی به عالم غیب و نشئه آخرت پیدا کند و هدایت و راهنمایی پیامبران نیز بدون قوه تمیز و ادراک عقلی موثر نمی‌افتد. پس حق تبارک و تعالی این دو مربی را مرحمت فرموده که به واسطه آنها قوای مخزونه و استعدادهای موجود در نفوس به فعلیت تبدیل شود و سعادت انسان علاوه بر هدایت انبیاء و منوط به تکامل قوه عقل است (امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۷). و همانطور که قبلاً بیان کردیم عقل دارای دو قوه نظری و عملی است و سعادت حقیقی بشر منوط به دو امر است: کمال قوه نظری که اطلاع بر حقایق و معقولات و علوم کلی است و کمال قوه عملی که اتصاف به صفات نیک و تنزه از قیودات مادی است. (ملاصدرا، ۱۴۰۳، ص ۲۷۵).

انسانهایی که توانسته‌اند استعدادهای خود را به فعلیت رسانده و در واقع هم در بعد نظر به تکامل عقلی رسیده و هم در بعد عمل خود را متصف به صفات نیک کنند به سعادت حقیقی خواهند رسید.

بنابراین سعادت حقیقی نفس از دو جنبه قابل بررسی خواهد بود از یک جهت می‌توان کمال نفس را در بعد نظری لحاظ کرد به طوری که به درجه عقل مستفاد رسیده و به عقل فعال متصل و متحد گردیده که چنین انسانی به درجه ای می‌رسد که یقین تام و کامل به علوم و معارف عقلی پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶) به نظر صدرا کسی که به این درجه نایل گردید به سعادت عقلیه و نعمت سرمدیه دست پیدا کرده است.

و اما کمال نفس از جهت عملی این است که انسان اعمال نیکو انجام دهد و در آنها افراط و تفریط نداشته بلکه حد اعتدال را رعایت کند نفس انسان اگر بتواند در افعالی که به واسطه بدن انجام می‌دهد به این درجه برسد به طوری که آنها را در خود ملکه کند به کمال در مرحله عمل خود رسیده است. بنابراین از نظر صدرا سعادت حقیقی انسان در گرو کمال نظری و عملی نفس است. اما انسان چگونه به این مرتبه از سعادت می‌رسد؟

ملاصدرا می‌گوید: نفس به کمک اعمال و افعال پاک و منزّه کردن خود از کدورت و پستیها و پلیدیها و نیز به کمک تفکر و تفحص در امور عقلی به سعادت حقیقی می‌رسد. زمانی که انسان مراتب عملی را پشت سر گذاشته و نفس خویش را از قوه عقلیه به عقل بالفعل رسانید، نیازش از بدن و قوای بدنی منتفی می‌گردد گرچه تعلقش به بدن و قوای آن همچنان باقی است. البته مسلم است که نفس در ابتدای راه به بدن و حواس محتاج است تا به واسطه آنها تخیلات، معانی مجرد را استنباط نماید از این جاست که گفته‌اند: قوای بدن در ابتدا برای نفس نافع است همانند دام برای صیاد. اما بعد از حصول مطلب وبال می‌شود زیرا انسان تا زمانی که در جهان مادی به سر می‌برد بدن مانع از اتصال کامل روح آدم با عالم عقل می‌باشد و این رجوع به آخرت و خلع جلبات بدن و بی‌نیازی از قیود لازم ماده، امری طبیعی و متعلق قضای حتمی و علم عنایی حق تعالی است. (آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۵۹، ص ۷۷)

پس چنانچه نفس به بدن تعلق دارد قادر به درک کامل سعادت حقیقی نمی‌باشد و لذت علوم و معارف را در نمی‌یابد. چون خیال با بدن قرین بوده و بر عقل غالب است. همچنان که قوه ذائقه در حالت مریضی لذت طعام را درک نمی‌کند اما زمانی که نفس از بدن جدا شد و حجابهای مادی کنار رفت معقولات مشاهده می‌گردد و به شهود اشراقی و کشف حضوری و رویت عقلی نائل می‌گردد و لذت

حاصله از معرفت الله و ملائکه و معرفت کتب و کیفیت صدور وجود از واجب تعالی را درک می‌نماید. لذتی که قلم از وصف آن عاجز است.

مسلم است علم درک سعادت حقیقی در این جهان، به علت محدودیتها و نقصهای مادی است. چنان چه این حجاب بر طرف شود نفس سعیده به مشاهده مقربین و مصاحبت مقدسین نائل می‌گردد لذا گفته‌اند معرفت در دنیا، بذر مشاهده در آخرت است و هر چه انسان در این جهان، معرفت و علوم حقیقی کسب نماید مشاهداتش در جهان آخرت بیشتر و گسترده تر خواهد بود. پس عدم التذاذ ما در این جهان به سعادت عقلی دو علت دارد یا به جهت اشتغال به بدن است و یا به جهت مرض نفسانی است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹ ص ۸-۱۲۹)

به نظر صدرا هر نفسی به حسب فطرت، صلاحیت و معرفت حقایق اشیا را دارد. زیرا نفس امری ربانی و شریف است و از سایر جواهر عالم به همین خاصیت جداست ولی این امر منوط به این است که هیچ مانعی برای نفس نباشد. (شیرازی، صدرالدین، المبدأ المعاد، ص ۳۷۰)

۹- حقیقت مرگ

ملاصدرا معتقد است مرگ امری است بجا و حتمی. چون امری طبیعی است که منشا آن اعراض نفس از عالم حواس و توجه و اقبال به خدا و ملکوت است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۸۱)

امام خمینی در بیان حقیقت مرگ می‌فرماید:

موت عبارت است از انتقال از نشئه ظاهره ملکیه به نشئه باطنه ملکوتیه یا آن که مدت عبارت است از حیات ثانوی ملکوتی بعد از حیات اولی ملکوی و بر هر تقدیر امر وجودی است بلکه انهم از وجود ملکوی است زیرا که حیات ملکوی دنیوی مشوب به مواد طعیه میده است و حیات آن‌ها عرض زایل است به خلاف حیات ذاتی ملکوتی که در آن جا از برای نفوس، استقلال حاصل شود و آن دار، حیات و لوازم حیات است پس حیات ملکوتی که از آن تعبیر به موت می‌شود متعلق جعل و خلقت است. (خلیلی، مصطفی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶)

ایسان ضمن بیان اینکه مرگ در اثر حرکت تکاملی نفس برای انسان حاصل می‌شود معتقد است که: نطفه در جوهر خود حرکت می‌کند و مدام متبدل می‌شود تا سرانجام صورتش متبدل به نفس گردد و نفس هم با سیر جوهری حرکت می‌کند تا به مراتب و درجات مختلف تجرد برسد، گرچه در مرتبه‌ای از

مراتب با سیر جوهری وجودش، موجود طبیعی است اما پیوسته به سبب حرکت جوهریه تجردش زیاد و زیادتر و وجهه طبیعی اش کم و کمتر می‌شود تا در نهایت خود را از بین می‌برد. (خلیلی، مصطفی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷)

با توجه به نظرات گفته شده این نکات به دست می‌آید که:

اولا: مرگ صرفا انتقال است نه انعدام

ثانیا: موت امری وجودی است

ثالثا: مرگ نه تنها امر وجودی است بلکه کامل تر از وجود مادی است.

رابعا: مرگ حادثه و اتفاق نبوده بلکه سیر تکاملی نفس است.

استدلال ملاصدرا بر ضرورت مرگ

استدلال ملاصدرا به ضرورت مرگ بدین شرح است که موجودات ممکن به دو قسم مادی و مجرد یا تام و ناقص تقسیم می‌شوند. در مورد موجودات مجرد یا تام امکانی بحث ضرورت مرگ مطرح نیست. زیرا چنین موجوداتی منزله از حرکت و تغییرند و همواره به بقای سبب فاعلی و غایی خود باقی‌اند. اما هر موجود مادی در معرض حرکت جوهری است و چون برای هر حرکت مقصدی است که با رسیدن به آن پایان می‌پذیرد. انسان هم جزئی از عالم طبیعت است حرکتی دارد که با رسیدن به غایت و پایان آن مرگ او فرا می‌رسد و تبیین این حرکت از این قرار است که انسان از حین حدوث طبیعی و سپس در مراتب نفسانی و عقلی خود همواره از تحولات ذاتی و انتقال‌های جوهری برخوردار است. وقتی هر نفس انسانی با حرکت خود در عالم ماده مسافت زندگی دنیوی را طی کرد و استعدادهای خود را فضیلت بخشید و به مقصد خود نایل شد، از بدن طبیعی بی‌نیاز شده با اشتداد جوهری خود به مرتبه‌ای می‌رسد که برای ارتقا به جهانی دیگر آمادگی می‌یابد و با خلع بدن مادی به پایان سفر خود در دنیا رسیده وارد عالم دیگر که مقصد اوست می‌شود پس غایت ذاتی مرگ را باید در وجود عالمی دیگر و رسیدن نفوس به منزلگاه ذاتی خود جست و جو کرد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۰۷-۱۰۵)

اهمیت و ارزش این استدلال در آن است که می‌تواند ضرورت مرگ طبیعی را برای هر نفسی اثبات کرد. زیرا غایت مرگ را به فرد فرد انسانها مستند می‌کند نه به امور دیگر. همچنین بطلان تناسخ از این شیوه استدلال آشکارتر می‌شود زیرا بدین ترتیب مرگ رها شدن و انتقال از عالم طبیعت است نه صرف رهای از بدن. بر این اساس نمی‌توان پذیرفت که روح با مفارقت از بدن خود به بدن دیگری متصل شده

در عالم طبیعت باقی می‌ماند. به عبارت دیگر رابطه نفس و بدن رابطه صورت با ماده است آن دو مقوم نوع انسان می‌باشند و از آنجا که ماده درجه ضعیف هستی بوده و کمال و فضیلت آن به صورت است پس ماده تابع صورت و بدن تابع نفس خواهد بود و بنابراین نفس با حرکت جوهری خود پیوسته رهسپار کوی کمال است و در این سیر بدن او نیز رو به کمال دارد به گونه ای که از ماده جسمانی مبرا خواهد شد. پس مرگ پایان تکامل انسان در دنیا و آغاز تکامل در برزخ است.

۱۰- نتیجه

انسان از همان بدو پیدایش با حرکت جوهری از مرتبه جسمانی به مرتبه انسانی می‌رسد تا اینکه انسانیت او کامل می‌شود و اگر چه صدرا از عوامل و موانع تکامل سخن می‌گوید اما غایت تکامل را در دنیا سعادت حقیقی می‌داند که همان رسیدن به کمال مطلوب انسان می‌باشد از دیدگاه صدرا مرگ انسان که انتقال از نشئه دنیا به نشئه دیگر است یک مسئله ضروری و حاصل تکامل انسان در دنیا و شروع مرحله بعدی تکامل انسان می‌باشد که همان تکامل در عالم برزخ است. تفسیر ملاصدرا از مرگ و نگاه تکاملی او به این موضوع معنای زندگی انسان را عوض می‌کند و با این نگاه انسان مرگ را پایان زندگی نمی‌داند بلکه نقطه شروع زندگی برزخی و تکامل زندگی دنیایی می‌داند.

فهرست منابع :

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۵۹، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا [بی جا].
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۴، الشفاء، النفس، تصحیح سعید زائد، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم ابن علی، ۱۹۹۴، لسان العرب، بیروت، دارالصادر.
- ۴- امام خمینی، سید روح الله موسوی، ۱۳۷۱، شرح اربعین حدیث، [بی جا]
- ۵- امینی، ابراهیم، ۱۳۶۷، خوسازی و تزکیه نفس، قم: شفق .
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، رحیق مختوم، قم، اسراء.
- ۷- جوهری، ابونصر، ۱۴۰۷ق، صحاح تاج اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.

- ۸-- خلیلی، مصطفی، ۱۳۸۲، اندیشه‌های کلامی علامه طباطبایی [بی جا] دفتر نشر آثار علامه طباطبایی.
- ۹-- خواجه‌جوی، محمد، ۱۳۶۷، ترجمه و شرح اصول کافی، [بی جا] موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۰- راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، حسین بن محمد، بی تا، المفردات، بیروت، دارالقلم.
- ۱۱- زبیدی، محمد بن محمد، ۱۸۸۹م، تاج العروس فی شرح القاموس، بیروت، دارالهدایه.
- ۱۲- سجادی، سید جعفر، ۱۳۴۰، مصطلحات فلسفی ملاصدرا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمه امتعاليه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ه ق
- ۱۴- _____، ۱۹۸۱، اسرار الآیات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- ۱۵- _____، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ۱۶- _____، ۱۴۰۳، تفسیر قرآن کریم، سوره حدید با تصحیح محمد خواجه‌جوی قم: بیدار.
- ۱۷- _____، ۱۳۴۰، رساله سه اصل با تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.
- ۱۸- _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، با ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۱۹- عمید، حسن، ۱۳۵۷، فرهنگ عمید، تهران: موسسه انتشاراتی امیر کبیر.
- ۲۰- فیروز آبادی، محمدابن یعقوب، ۱۹۹۱، القاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۱- فیومی، احمد بن محمد، ۱۹۲۸، المصباح المنیر، قم، دارالهجره.
- ۲۲- لوئیس، معلوف، ۱۳۸۱، منجد فی اللغه، بیروت: ذوالقربی.
- ۲۳- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۱، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Mihnāt wa Millāh: Content analysis of the first section of Al-Fārābī's Kītāb al-Millāh

Qasim Ali Kochnani¹, Mohammad Mehdi Davar*², Reihaneh Sadeghi³

¹ -Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran

² -Master of Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

³ -PhD student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
05/08/2024
Accepted:
02/10/2024

ABSTRACT

Al-Fārābī's discussed fundamental issues in the first ten sections of Kītāb al-Millāh briefly. Defining the nation (religion), describing the types of societies, dividing the nation (religion) into opinions and actions, and mentioning each of them, synonyms of the nation with other concepts such as religion and shārī'a, the method of inferring the opinions of the nation, the similarity of the virtuous nation to philosophy, the relationship between the two components of the nation with theoretical philosophy and phronesis (practical philosophy), dealing with fallacies using topic and rhetoric, the reasons for not expressing some laws by the first ruler, the conditions of the rulers after the first ruler, the wisdom, jurisprudence and virtue of the nation's ruler, and discussing the philosophical nature of jurisprudence, the most important contents of Al-Fārābī's in this ten section. On the other hand, it must be claimed that various theories can be extracted from Kītāb al-Millāh: 1. Revelation as the highest faculty of reason; 2. The unity of theoretical philosophy and Phronesis- the unity of theoretical and practical reason; 3. Philosophy of jurisprudence; 4. Governance philosophy; 5. shārī'a purposes; 6. Aristocracy; 7. Philosophical jurisprudence. In this paper, in addition to the translation of the first ten sections of Kītāb al-Millāh, its content is also explained and these seven ideas are extracted from this treatise.

Keywords: *Al-Fārābī, Kītāb al-Millāh, Virtuous Nation, Theoretical Philosophy, Phronesis (practical philosophy).*

***Corresponding Author: Mohammad Mehdi Davar**

Address: Master of Philosophy student at Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland and Labrador, Canada.

E-mail: mohamadmahdidavar@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



مهنّت و ملت: تحلیل محتوایی بخش نخست کتاب المله فارابی

قاسمعلی کوچنانی^۱، محمدمهدی داور*^۲، ریحانه صادقی^۳

۱- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه مومریال نیوفاندلند، سنت جونز، نیوفاندلند و لابرادور، کانادا.

۳- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	فارابی در ده بند نخستین کتاب المله به ذکر موضوعات مختصر ولی در عین حال بنیادین پرداخته است. تعریف ملت، بیان انواع جوامع، تقسیم ملت به آراء و افعال و ذکر هر کدام از آنها، ترادف ملت با مفاهیم دیگری مانند دین و شریعت، روش استنباط آراء ملت، شباهت ملت فاضله به فلسفه، ارتباط دو جزء ملت با حکمت نظری و عملی، مقابله با مغالطه با استفاده از جدل و خطابه، دلایل عدم تقدیر برخی از قوانین توسط رئیس اول، شرایط رؤسای پس از رئیس اول، حکمت، فقاهت و فضیلت رئیس مدینه، و بحث از فلسفی بودن فقه اهم مطالب فارابی در این ده بند می باشد. از سوی دیگر، باید اذعان کرد نظریات مختلفی از عبارات فارابی قابل استخراج است: ۱. وحی به مثابه عالی ترین قوه تعقل؛ ۲. وحدت حکمت نظری و عملی - وحدت عقل نظری و عملی؛ ۳. فلسفه فقه؛ ۴. فلسفه حکمرانی؛ ۵. مقاصد شریعت؛ ۶. آریستوکراسی؛ ۷. فقه فلسفی. در مقاله حاضر علاوه بر ترجمه ده بند نخست کتاب المله، محتوای آن نیز تبیین شده و این نظریات هفت گانه از کلام فارابی استخراج شده است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱	کلیدواژه: فارابی، کتاب المله، ملت فاضله، حکمت نظری، حکمت عملی، فقه

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول mohamadmahdidavar@gmail.com

۱- مقدمه

کتاب المله رساله‌ای کوتاه از ابونصر فارابی (۲۵۹ق-۳۳۹ق) در باب حکمت مدنی می‌باشد. هرچند که این رساله به اختصار نوشته شده است، ولی حائز اهمیت بسیاری می‌باشد، چه بسا که این رساله پایه فلسفه اجتماعی، سیاسی، و حقوق فارابی را تشکیل داده است. به صورت کلی، فارابی رساله‌های خود را به صورت اجمالی نگاشته است ولی باید توجه داشت تاریخ فلسفه سیر از اجمال به تفصیل است (داوری اردکانی، ۱۳۵۶). در حقیقت، وی با مجمل نویسی خود راه را برای مفصل نویسی فلاسفه پس از خود باز کرد و همچنین خود وی این راه را پیش از آنان گشود. فارابی آراء مجمل خود که بنیان فلسفه سیاسی وی می‌باشند را در کتاب المله بیان کرده است و طول و تفصیل آن مطالب را در سایر آثار خود مانند سیاست مدنی و آراء اهل مدینه فاضله بیان کرده است. با نظر به آثار فارابی به خوبی در می‌یابیم که اساس نظریه مدینه فاضله و بحث از انواع مدینه‌ها در کتاب المله بیان شده است (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۴-۴۵). حال آنکه تفصیل این مطالب در سایر آثار وی آمده است (همو، ۱۳۵۸: ۱۵۶-۲۰۴؛ همو، بی تا: ۱۲۲-۱۵۱ و ۱۶۰-۱۶۶).

باری، با نظر به کتاب المله فارابی که مورد بحث این مطالعه می‌باشد، به خوبی در می‌یابیم که این رساله با وجود اینکه پذیرای مطالب متعددی می‌باشد، قابل تقسیم به دو بخش کلی است. بخش اول درباره رؤسای جامعه فاضله و بخش دوم درباره وظایف علم مدنی است. محسن مهدی در تصحیح کتاب المله، این رساله را به ۲۷ بند تقسیم کرده است. بخش نخست رساله از بند ۱ شروع و تا پایان بند ۱۰ ادامه دارد و بخش دوم رساله بند ۱۱ تا ۲۷ رساله را در بر می‌گیرد. قابل ذکر است که بند ۱۴ نیز به چهار قسم تقسیم شده است و هر کدام از بخش‌ها به صورت ۱۴، آ، ۱۴، ب، ۱۴، ج، و ۱۴ د؛ ظاهر شده است (بنگرید به فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۴-۵۹).

از سوی دیگر، برای افزایش دقت پژوهشی و واکاوی بیشتر در مفاهیم بیان شده توسط فارابی، بند ۱ تا ۱۰ این رساله برای تحلیل محتوایی انتخاب شده است و همچنین اهمیت پژوهش حاضر علاوه بر تحلیل محتوایی عبارات فارابی، استخراج نظریات اختصاصی فارابی در باب فلسفه سیاسی، و فلسفه حکمرانی است که هر کدام از آنها قابلیت این را دارد که به عنوان یک موضوع تخصصی مورد بحث قرار گیرد. باری، آنچه که فارابی به نحو مجمل در رساله خود بیان کرده است در بر گیرنده مفاهیم گسترده و بنیادین می‌باشد که ما را برای بازسازی فلسفه سیاسی او در عصر حاضر یاری می‌کند.

شماره بند	مسائل مورد بحث
۱	تعریف ملت - انواع جوامع
۲	آراء نظری و ارادی ملت
۳	افعال ملت
۴	ترادف ملت با مفاهیم دیگر - روش استنباط آراء ملت
۵	شباهت ملت به فلسفه - ارتباط جزء نظری و عملی حکمت با ملت
۶	نقش برهان، جدل و خطابه در جامعه
۷	بیان عوامل عنوان نشدن بعضی از قوانین توسط رئیس اول
۸	رؤسای پس از رئیس اول
۹	لزوم حکیم و مجتهد بودن زعیم جامعه
۱۰	شروط رؤساء پس از رئیس اول

روش تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر به صورت توصیفی - تحلیلی می‌باشد. بدین صورت که تمامی عبارات فارابی در ابتدا تبیین، و سپس تحلیل محتوایی می‌گردد و در ذیل تحلیل محتوایی، نظریات قابل استخراج در فلسفه فارابی نیز ذکر می‌گردد. همچنین روش جمع‌آوری منابع نیز به صورت کتابخانه‌ای می‌باشد. از سوی دیگر، ده بند مربوط به مطالعه حاضر نیز ترجمه می‌گردد. روش ترجمه نیز به صورت ترجمه آزاد است.

پیشینه تحقیق

اگر بگوییم که کتاب المله فارابی علی‌رغم اهمیتی که دارد جزء آثاری می‌باشد که پژوهشگران از آن غافل بوده‌اند، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. محسن مهدی (۱۹۹۱ م) این رساله را تصحیح کرده است و در کنار چند متن برگزیده شده از فارابی آن را تحت عنوان کتاب المله و نصوص اخیری به انتشار رسانده

است. همچنین، پیش از آن متن این رساله با تصحیح محسن مهدی (۱۳۷۹) توسط فصلنامه علوم سیاسی منتشر شده است. متن کامل کتاب الملة نیز توسط مهاجرنیا (۱۳۷۸) ترجمه شده است و در همان فصلنامه انتشار یافته است. این رساله بار دیگر تحت عنوان «فلسفه دین و الهیات سیاسی» توسط شکوری (۱۳۹۸) ترجمه شده است. مقاله دیگری که در مورد این رساله یافت می‌شود مقاله‌ای با عنوان «جایگاه کتاب الملة در میان آثار سیاسی فارابی» که ترجمه مقدمه محسن مهدی بر کتاب الملة و نصوص/خری است که توسط علی محمدی (۱۳۸۸) ترجمه شده است. حشمت‌پور (۱۳۹۷) نیز این رساله را تدریس کرده است و آن را شرح کرده است.

پایگاه علمی اسکوپوس (Scopus) و وب آف ساینس (Web of Science) از پایگاه‌های نمایه‌سازی معتبر در جهان می‌باشند که بسیاری از مجلات را با موضوعات مختلف تحت پوشش قرار داده‌اند (Sweileh, 2018; Wuni et al. 2019; Sweileh, 2019; Dash& Kalamdhad, 2021).

کلیدواژه‌گان (Kitāb al-Millah wa Naṣuṣ Ukhra OR Kitāb al-Millah OR Kitāb al-Millah OR Kitab al-Millah wa Nasus Ukhra OR Kitab al-Millah OR Kitab al-Millah) در این پایگاه‌ها مورد جست و جو قرار گرفته‌اند ولی هیچ سند علمی در این جست و جو یافت نشد. همچنین، این کلیدواژه‌گان نیز در گوگل اسکالر (Google Scholar) مورد جست و جو قرار گرفته‌اند و تنها سندی که از این جست و جو حاصل شد، مرور کتاب الملة به تصحیح محسن مهدی است که توسط M'ASUMĪ & M'ASUMĪ (1969) صورت گرفته است. بنابراین، باید گفت که کتاب الملة اثری است که در سطح بین‌المللی نیز مغفول مانده است. به همین علت است که پژوهش حاضر یک پژوهش بدیع محسوب می‌گردد و با هدفی که دنبال می‌کند یعنی استخراج نظریات مرتبط با فلسفه اجتماعی، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و فلسفه حکومت و حکمرانی می‌تواند نقطه عطفی برای پژوهش‌های بیشتر از زوایای مختلف بر روی این رساله و نظریات مستخرج از آن باشد.

البته ناگفته نماند که این رساله همواره مورد ارجاع فارابی‌پژوهان بوده است. برای مثال آذرکسب و مفتونی (۱۴۰۲)، کیخا (۱۴۰۲)، یزدانی مقدم (۱۳۹۷) در تحقیقات خود به این رساله ارجاع داده‌اند.

بند اول

الملة هی آراء مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول. يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً. والجمع ربما كان عشيرة و ربما كان مدينة أو صقعا، و ربما كان أمة عظيمة، و

ربما كان أمماً كثيرة. والرئيس (الأول) إن كان فاضلاً و كانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنه إنما يلمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو و كل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة، و تكون تلك الملة (ملة) فاضلة. و إن كانت رئاسته جاهليةً، فإنه إنما يلمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيراً إنما من الخيرات الجاهلية - إما الخير الضروري الذي هو الصحة و السلامة و إما يسار و إما لذة و إما كرامة و جلاله و إما غلبة - و يفوز هو بذلك الخير و يسعد به دونهم، و يجعل من تحت رئاسته آلات يستعملهم في أن يصل بهم إلى غرضه و يستديمه. و إما أن يلمس بذلك أن ينال ذلك الخير (هم) دونه، أو هو و هم جميعاً - و هذان هما أفضل رؤساء الجاهلية. و إن كانت رئاسته تلك رئاسة ضلالة - بأن يظن هو بنفسه الفضيلة و الحكمة و يظن به و يعتقد فيه ذلك من تحت رئاسته شيئاً يظن به السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة. و إن كانت (رئاسته) رئاسة تمويه من حيث يتعمد ذلك و من تحت رئاسته لا يشعرون بذلك، فإن أهل رئاسته يعتقدون فيه و يظنون به الفضيلة و الحكمة، و يكون ملتسمه بما يرسمه إما في الظاهر فأن ينال هو و هم السعادة القصوى و إما في الباطن فأن ينال بهم أحد الخيرات الجاهلة. فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه. و إنما يقدر الأفعال و الآراء التي في الملة الفاضلة (بالوحي)، و ذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة. و الثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها (هو) عن الوحي و الموحى تعالى حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء و الأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول و بعضها بالوجه الثاني، و قد تبين، في العلم النظري كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحي إليه و كيف تحصل في الإنسان القوة عن الوحي و الموحى (فارابي، ۱۹۹۱ م: ۴۴-۴۳).

ملت عبارت است از نظریاتی که توسط رئیس اول برای یک اجتماع تدوین می‌گردد. وجه آن نیز این است که به هدفی که برای آن‌ها دارد برسد. مراد از اجتماع نیز یا یک قبیله، یا یک شهر، یا یک کشور و امت و یا کشورها و امت‌ها می‌باشد. رئیس اول نیز اگر فاضل باشد و ریاست او فاضل باشد، در حقیقت می‌خواهد هرکس که تحت ریاست وی قرار دارد به سعادت حقیقی برسد. این چنین جامعه‌ای یک ملت فاضله می‌باشد. و اگر ریاست جاهله باشد، جامعه به سوی اهدافی کشیده می‌شود که بر اساس مبانی جاهلیه خیرات خوانده می‌شود. آن خیرات، همان خیرات ضروری زندگی هر شخصی می‌باشد از قبیل سلامت، توانگری، لذت، شکوه و کرامت، و غلبه. مردم چنین جامعه نیز سعادت را در همین امور

خلاصه می‌کنند و مانند ابزاری در دست رئیس می‌شوند تا فقط او به چنین مطلوب‌هایی برسد. و یا ریاست جاهله به این صورت است که رئیس می‌خواهد جامعه را نیز به همین خیرات برساند و یا هم خود و هم مردم را به این خیرات برساند. دو قسم اخیر مطلوب‌ترین و بهترین نوع ریاست جاهلیه است. قسم دیگر ریاست ضاله است و آن به این صورت است که رئیس بر این پندار است که صاحب فضیلت و حکمت است و می‌خواهد جامعه را به خیرات عالیه و سعادت قصوی برساند. حال آنکه، این پنداری بیش نیست. قسم دیگر ریاست چنین است که رئیس ادعای فضیلت و حکمت دارد و ادعای دیگرش این است که می‌خواهد جامعه را به سمت سعادت قصوی به حرکت درآورد، حال آنکه این یک ادعای تعمدی است و در نفس الامر، وی می‌خواهد برای خود همان خیرات جاهلیه را به ارمغان بیاورد. رئیس اول جامعه فاضله شغلی فرشته‌گونه دارد، بدین صورت که از خدای -تبارک و تعالی- وحی دریافت می‌کند و بر اساس وحی جامعه را اداره می‌کند [نبی است]. با وحی و این سنن الهی است که آراء و افعال جامعه فاضله تدوین و تقدیر می‌گردد. آن هم به صورت یکی از این دو وجه و یا هر دو آن است. نخست آنکه آن به صورت کلی تقدیر شود و یا آنکه رئیس اول بر اساس قوه‌ای [عقل مستفاد] که دارد مطالب وحی را استخراج می‌کند و آن‌ها را تقدیر می‌کند. و یا اینکه برخی از آراء و افعال بر وجه نخست، و برخی بر وجه دوم تقدیر گردد. البته که وحی و قوه استنباط بر اساس وحی در علم نظری تبیین می‌شود.

فارابی ملت را متشکل از نظریاتی می‌داند که توسط رئیس اول وضع شده است. آن چیزی که توسط رئیس اول وضع می‌شود همان دین است. به این دلیل که رئیس اول بر اساس وحی آراء و افعال را تبیین می‌کند. بنابراین ملت در نگاه فارابی همان دین است.

فارابی جوامع را تحت تاثیر صفات و هدف رئیس آن می‌داند و اگر رئیس یک جامعه فردی حکیم و فاضل باشد و هدف وی سعادت قصوی جامعه باشد، آن جامعه یک ملت فاضله است. اگر اهداف رئیس خیرات دنیوی باشد، آن جامعه یک جامعه جاهله محسوب می‌شود. باید خاطر نشان کرد که منظور از جاهله در این موضع به این معنا می‌باشد که رئیس آن جامعه خیرات متعالی و سعادت قصوی را نمی‌شناسد و به علت جهل به آن، نام جاهله را به چنین رئیسی داده است. جامعه‌ای که بر چنین راهی باشد، یک جامعه جاهلی است. همچنین خود جوامع جاهلی نیز انواع مختلفی دارند که انواع آن نیز بر اساس هدف رئیس معلوم می‌گردد. در مدینه فاضله سعادت‌های دنیوی مقدمات سعادت قصوی

می‌باشند و از این جهت از نگاه فارابی حائز اهمیت می‌باشد، ولی آنچه که وجه تمایز میان مدینه فاضله و جاهله می‌باشد، این است که رئیس جامعه جاهله نهایت را همان سعادت‌های دنیوی می‌داند. فارابی در عبارات خود چیزهایی مانند سلامت و غلبه و شکوه را مثال می‌زند. اگر رئیس چنین جامعه‌ای این اهداف را صرفاً برای خود بخواند، آن جامعه پست‌ترین جامعه جاهلی است و این اولین نوع جامعه فاضله است. اگر این سعادت‌ها را برای خود و مردم جامعه بخواند، و یا فقط سعادت‌ها را برای مردمش بخواند، این چنین جوامعی از مطلوبیت بهتری برخوردار هستند. فارابی در سیاست مدنی نیز به جوامع جاهلی اشاره می‌کند. وی در آن موضع مدینه‌های ضروری، نداله، خست، کرامیه، کرامت، تغلیبه، و جماعیه را ذکر می‌کند (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۷۰-۱۸۹).

فارابی پس از ذکر جامعه جاهله، از جامعه‌ای به نام ضاله یاد می‌کند. وجه تسمیه این جامعه نیز به دلیل رفتار و اهداف زعیم آن می‌باشد. رئیس چنین جامعه‌ای، سعادت قصوی را می‌شناسد، ولی بر این پندار است که در راه رسیدن به آن سعادت گام بر می‌دارد و بالطبع اکثریت مردم آن جامعه نیز بر این پندار هستند. در حالیکه این یک گمراهی است.

آخرین تقسیمی که توسط فارابی در این رساله بیان شده است جامعه مموهه است که رئیس آن با اینکه سعادت قصوی را می‌شناسد، به دنبال کسب خیرات و سعادت‌های دنیوی است و به مردم جامعه نیز چنین وانمود می‌کند که در راه رسیدن به چنین غایتی می‌باشد. حال ممکن است وی همان سعادت‌ها را برای خودش بخواند یا خودش و جامعه و یا فقط برای جامعه بخواند، که دو نوع اخیر بهتر هستند. ولی به صورت کلی این نوع از ریاست، پست‌ترین ریاست محسوب می‌شود. دلیل این ادعا چنین است که در جامعه جاهلی، علم به سعادت قصوی وجود ندارد و در جامعه ضاله، گمراهی برای رسیدن به غایت وجود دارد. حال آنکه در چنین جامعه‌ای وضع به گونه دیگری می‌باشد.

در پایان این بند، از عبارات فارابی چنین بر می‌آید که رئیس اول شخصی است که به قوه وحی متصل است و همچنین دارای قوه‌ای عالی می‌باشد که می‌تواند با استفاده از آن قوه وحی را دریافت کند. به نظر می‌رسد که آن قوه همان عقل مستفاد است. همچنین گاه تمامی آراء و شرایع توسط وحی دریافت می‌شوند و گاه کلیات امر توسط وحی دریافت، و فروع و جزئیات آن توسط رئیس اول مقدر می‌گردد. بنابراین، نظریه «وحی به مثابه عالی‌ترین قوه تعقل» از این عبارت فارابی بر می‌آید. به عبارت دیگر، ارتقا

قوه تعقل هر فرد بخاطر درجه اتصال وى به عقل فعال مى باشد و عقل مستفاد نبى بالاترين درجه است (همچنين نك: فارابى، بى تا: ۹۷؛ همو، ۱۳۵۸: ۷۹-۸۰).

بند دوم

و [ان] الآراء التى فى الملة الفاضلة منها آراء فى أشياء نظرية و آراء فى أشياء إرادية. فالنظرية ما يوصف الله تعالى به، ثم ما يوصف به الروحانيون و مراتبهم فى أنفسهم و منازلهم من الله تعالى و ما فعل كلة واحد منهم، ثم كون العالم و ما يوصف به العالم و أجزاءه و مراتب أجزائه. و كيف حدثت الأجسام الأولى و أن من الأولى أجساماً هى أصول سائر الأجسام [ثم] (الثنى) تحدث أولاً و تبطل، و كيف حدثت سائر الأجسام عن التى هى من الأجسام أصول، و مراتب هذه، و كيف ارتباط الأشياء التى يحويها العالم بعضها ببعض و انتظامها، و أن كل ما يجرى فيها عدل لاجور فيه، و كيف نسبة كل واحد منها إلى الله تعالى و إلى الروحانيين، ثم كون الإنسان و حصول النفس فيه، و العقل و مرتبته من العالم و منزلته من الله و من الروحانيين، ثم أن توصف النبوة ما هى، و الوحي كيف هو و كيف يكون، ثم، ما يوصف به الموت و الحياة الآخرة، و السعادة التى يصير إليها الأفاضل و الأبرار و الشقاء الذى يصير إليه الأراذل و الفجار فى الحياة الآخرة. و الضرب الثانى ما يوصف به الأنبياء و الملوك و الرؤساء الأبرار و أئمة الهدى و الحق الذين توالوا فى الزمان السالف، و اقتصاص ما اشتركوا فيه و الذى اختص به كل واحد من أفعال الخير، و ما آلت إليه أنفسهم و أنفس من انقاد لهم و اقتدى بهم من المدن و الأمم فى الآخرة، و ما يوصف به الملوك الأراذل و الرؤساء الفجار المتسلطون من أهل الجاهلية و أئمة الضلال الذين كانوا فى الزمان السالف، و اقتصاص ما اشتركوا فيه و ما اختص به كل واحد من أفعال الشر، و ما آلت إليه أنفسهم و أنفس من انقاد لهم و اقتدى بهم من المدن و الأمم فى الآخرة، و ما يوصف به من فى الزمان الحاضر من الملوك الأفاضل و الأبرار و أئمة الحق، و ذكر ما شاركوا فيه من تقدمهم و ما اختص به هؤلاء من أفعال الخير، و ما يوصف به الرؤساء الفجار و أئمة الضلال و أهل الجاهلية الذين فى الزمان الحاضر، و اقتصاص ما شاركوا فيه من تقدم و ما اختصوا به من أفعال الشر و ما تقول إليه أنفسهم فى الآخرة. و ينبغى أن تكون الصفات التى توصف بها الأشياء التى تشتمل عليها آراء الملة صفات تخيل إلى المدتيين جميع ما فى المدينة من الملوك و الرؤساء و الخدم و مراتبهم و ارتباط بعضهم ببعض و انقياد بعضهم لبعض و جميع ما برسم لهم ليكون ما يوصف لهم من تلك مثالات يفتنونها فى مراتبهم و أفعالهم. فهذه هى الآراء التى فى الملة (فارابى، ۱۹۹۱ م: ۴۴-۴۵).

نظریات و مبانی که در جامعه فاضله وجود دارد یا آراء نظری [و انتزاعی] است و یا آراء ارادی. آنچه که به عنوان آراء نظری می‌خوانیم همان است که درباره خدای -تعالی- ملائک و موجودات روحانی و مقرب و فعل آن‌ها، وجود عالم و اجزاء هستی و مراتب آن اجزاء، چگونگی حدوث اجزا اول و بیان مبدا قرار گرفتن آن اجسام برای سایر اجسام و مراتب اجسام، و ارتباط اشیاء عالم با یکدیگر، و بیان عدل، و همچنین بیان چگونگی ارتباط موجودات با حق -تبارک و تعالی- و موجودات روحانی، و بیان وجود انسان و حصول نفس انسانی و بیان درباره عقل و جایگاه آن در هستی، و نسبت آن با خداوند -تبارک و تعالی- و موجودات روحانی، و بیان آنچه که درباره نبوت است، و بحث از چگونگی وحی، و آنچه که مربوط به مرگ و حیات اخروی و سعادت انسان‌های نیک و شقاوت افراد اراذل بحث می‌کند. قسم دوم یعنی آنچه که به عنوان آراء ارادی می‌خوانیم روایاتی درباره صفات و افعال نیک انبیاء، پادشاهان، رؤسا، و ائمه در گذشته و بیان سرگذشت آنان و جامعه آنان است. همچنین بیان داستان پادشاهان و رؤسای جاهل در گذشته که بر جامعه خود مسلط بوده‌اند بیان می‌گردد و همچنین افعال شر آنان نیز بیان می‌شود که اشتراک آنان در صفات در چه چیزی بوده است و سرنوشت [دنیوی] و اخروی خودشان و جامعه آنها به چه سمتی رفته است. همچنین صفات رؤسای نیکو حاضر نیز بیان می‌گردد و ذکر خواهد شد که در چه چیزی با پیشینیان خود مشترک هستند و کدام افعال نیک مختص به آن‌ها می‌باشد. همچنین از صفات رؤسای گمراهی سخن می‌گوید که اکنون هستند و در کدام یک صفات و در چه چیزی با گذشتگان مشترک هستند و کدام افعال مختص به آن‌ها می‌باشد و سرنوشت آن‌ها به چه سویی خواهد رفت. به صورت کلی، صفاتی که در جوامع وجود دارد و حاکمان و رؤسا و خادمان و تمامی مراتب را نیز در بر می‌گیرد در این قسم بررسی می‌شود. ارتباط افراد و انقیاد بعضی علیه بعضی نیز جزء آراء ملت محسوب می‌گردد.

فارابی، جامعه را مانند فلسفه می‌داند و همانطور که فلسفه در تقسیم اول به نظری و عملی تقسیم می‌گردد، جامعه نیز دارای دو بعد نظری و عملی می‌باشد. آنچه که فارابی در این عبارت بیان می‌کند با اینکه یک مطلب نظری است و به عنوان مقدمه بحث او در حکمت مدنی ذکر شده است، ولی از جهتی بدین معنا می‌باشد که جامعه نیز مانند فلسفه است و دارای بعد نظری می‌باشد. معنای دیگر این است که آراء نظری و سپس ارادی که جزء حکمت نظری محسوب می‌شوند، به عنوان مبانی و پایه جامعه و همچنین کل حکمت مدنی قرار دارد و حکمت مدنی و حکمت عملی بدون حکمت نظری راه به جایی

نخواهد برد، زیرا دارای اساس نمی‌باشد. معنای دیگر این است که حکمت نظری و حکمت عملی و سپس عقل نظری و عقل عملی دو روی یک سکه می‌باشند و دارای یک نوع وحدت می‌باشند. بنابراین، نظریه «وحدت حکمت نظری و عملی - وحدت عقل نظری و عملی» از این عبارت فارابی قابل استخراج است.

آنچه که فارابی در این موضع به عنوان آراء ارادی برای جامعه ذکر می‌کند و آن را در اموری مانند تفکر در اعمال پیشینیان چه نیک و چه بد و هم چنین تفکر در امور افراد حال حاضر چه نیک و چه بد می‌داند، این نکته را به ذهن می‌رساند که تفحص در صفات رذیله و اخلاقی برترین روش اخلاقی شدن فرد و جامعه می‌باشد. این مطلب در رساله التنبيه على طريق السعادة هم به خوبی روشن است (فارابی، التنبيه). همچنین الگوگیری از رفتارهای نیک و ترک افعال غیر اخلاقی توصیه دیگر فارابی می‌باشد. بدین ترتیب، دید فارابی در این مسئله یک دیدی جهانی می‌باشد و الگوگیری از سایر فرهنگ‌ها و سنن به شرط اینکه نیک باشند، امری پسندیده به حساب می‌آید.

بند سوم

و أمّا الأفعال فأولها الأفعال و الأقاويل التي يعظّم الله بها و يمجدّ، ثمّ التي يعظّم بها الروحانيون و الملائكة، ثمّ التي يعظّم بها الأنبياء والملوك الأفاضل و الرؤساء الأبرار و أئمة الهدى الذين كانوا فيما سلف، ثمّ التي يخسّس بها الملوك الأراذل و رؤساء الفجار و أئمة الضلال ممّن سلف و تقبّح به أمورهم. (ثمّ) التي يعظّم بها من في الزمان من الملوك الأفاضل و الرؤساء الأبرار و أئمة الهدى و يخسّس من في الزمان من أضدادهم. ثمّ من بعد هذا كلّ تقدير الأفعال التي بها تكون معاملات أهل المدن، إمّا فيما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه و أمّا فيما ينبغي أن يعامل به غيره، و تعريف العدل في شيء شيء من هذه الأفعال. فهذه جملة ما تشمل عليه الملة الفاضلة (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۶).

بخش افعال ملت همان است که افعال و اقوالی را بررسی می‌کند که حق -تبارک و تعالی- با آن تعظیم و تمجید می‌شود و همچنین کارها و مباحثی را بررسی می‌کند که موجودات عالیه روحانی و ملائکه با آن تعظیم می‌شوند. همچنین افعالی را از انبیا، حاکمان و رؤسای فاضل، و ائمه هدایت‌گر که در گذشته می‌زیسته‌اند که باعث تعظیم آنها می‌باشد را ذکر می‌کند و در مقابل افعالی را از رؤسای جاهل و گمراه گذشته ذکر می‌کند، یعنی همان اقداماتی که باعث سرزنش آنان می‌شود. از سوی دیگر، به بررسی افعالی که حاکمان و رؤسای فاضل در زمان حال که باعث تعظیم آنان است می‌پردازد و همچنین به

عکس آن یعنی افعال رؤسای گمراه حاضر را نیز بررسی می‌کند. در کنار این افعال، به تدوین و بررسی افعالی که انسان در قبال خود، و در قبال دیگری و همچنین معاملات با دیگران دارد نیز می‌پردازد. افزون بر این مطلب، به تعریف عدل در تمامی این امور نیز می‌پردازد و این عباراتی که گفته شد در بر دارنده ملت فاضله است.

قسم دوم ملت افعال است که جزء عملی ملت محسوب می‌شود و شبیه به قسم عملی حکمت می‌باشد. همانطور که در آراء ارادی، به صفات نیک و شر نظر می‌شود، در افعال هم وضع به همین منوال است. بنابراین، تفحص در افعال اخلاقی نقش مهمی را در فلسفه مدنی فارابی بازی می‌کند. از سوی دیگر، غایت و حتی موضوع فلسفه تشبه به اله، به اندازه طاقت بشری است (همو، بی تا: ۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۲۰). با تفحص در صفات واجب تعالی و موجودات عالیه و همچنین افراد فاضل، می‌توان در حد طاقت بشری به این غایت رسید. نکته دیگری که در متن فارابی یافت می‌شود این است که در تمامی این امور عدل باید لحاظ شود. بنابراین، می‌توان عدل را جزء ارکان اصلی در حکمت مدنی فارابی و مدینه مطلوب او به حساب آورد. همچنین قابل ذکر است که از این جهت، مدینه فاضله فارابی مانند آرمانشهر افلاطون است (Republic, 433a- 433e).

بند چهارم

والملة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة. فإن هذين إنما يدلان ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأى الملة. وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدرة أيضاً شريعة، فيكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة. فإن الملة تلتئم من جزئين: من تحديد آراء و تقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة فى الملة ضربان: أما رأى عبّر عنه باسمه الخاص به الذى جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته. و إما رأى عبّر عنه باسم مثاله المحاكى له. فالآراء المقدرة التى فى الملة الفاضلة إما حقّ و أما مثال الحقّ. والحقّ بالجملة ما يتيقن به الإنسان إما بنفسه بعلم أول و إما ببرهان. وكلّ ملة لم يكن الضرب الأول من الآراء التى فيها يشمل على ما يمكن أن يتيقن به الإنسان لا من ذاته و لا ببرهان، و لا كان فيه مثال لشيء يمكن أن يتيقن به بأحد هذين الوجهين، فتلك ملة ضلالة (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۶).

ملت و دین مترادف هستند و همچنین شریعت و سنت نیز مترادف محسوب می‌شوند و آن همان است که دلالت بر اکثر افعال مقدر ملت دارد. همچنین گاهی این آرای مقدر بر شریعت اطلاق می‌شود و در

این صورت، شریعت با ملت و دین مترادف خواهد بود. ملت خود دو جزء دارد» یکی تحدید آراء و دیگر تقدیر افعال. قسم اول که تحدید آراء است خود تقسیم می‌شود: یا بر چیزی خاص دلالت دارد، و یا مثال آن بر نفس آن دلالت می‌کند. پس آراء مقدر در ملت فاضله یا حق است و یا مثالی از حق. حق همان است که انسان یا به صورت بدیهی آن را درک می‌کند و یا با استفاده از برهان. اگر ملتی نتواند از هر کدام از این‌ها به حقیقت دست یابد، در گمراهی است.

به صورت کلی دو معنا از ملت به ذهن ما خطور می‌کند. معنای اول دارای یک هویت دینی است و معنای دوم به معنای کشور است. معنای اول ملت همان است که فارابی گفته است، یعنی دین. اگر معنای شریعت را هم یک معنای عام اخذ کنیم، ملت با شریعت نیز مترادف خواهد بود. واژه ملت به معنای دین در قرآن کریم نیز به کار رفته است. برای مثال می‌توان به آیه ۹۵ سوره آل عمران اشاره کرد: «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران / ۹۵). همچنین باید اشاره کرد که در مقابل ملت واژه نحله قرار دارد که به معنای یک فرقه یا نحله فکری است. شاید بتوان گفت که مراد از ملت دین حق است و مراد از نحله دین ناحق. البته دکتر رضا داوری اردکانی چنین ادعان دارد که منظور از نحل که جمع نحله است همان فلسفه است که هویت غیر دینی دارد (داوری اردکانی، ۱۳۶۹: ۲۱). تلقی دوم از معنای ملت همان است که امروزه آن را به کار می‌بریم و آن به معنای کشور می‌باشد (در این رابطه بنگرید به کچویان و زائری، ۱۳۹۳). باید خاطر نشان کرد که زمانی که فارابی در آن می‌زیسته است مفهوم ملت به معنای دین بوده است و فارابی هم همان تلقی را قبول داشته است، ولی می‌توان گفت که مفهوم ملت به معنای معاصر نیز منافاتی با فلسفه مدنی فارابی ندارد.

بند پنجم

فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. و كما أنّ الفلسفة منها نظريّة و منها عمليّة، فالنظريّة الفكريّة هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، و العمليّة هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها، (كذلك الملة). و العمليّة في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العمليّة. و ذلك أنّ التي في الملة من العمليّة هي تلك الكليات مقدّرة بشرائط قيّدت بها، فالمقيّد بشرائط هو أخص ممّا أطلق بلاشرائط، مثل قولنا «الإنسان الكاتب» هو أخص من قولنا «الإنسان». فإذا الشرائط الفاضلة كلّها تحت الكليات في الفلسفة العمليّة. و الآراء النظريّة التي في الملة براهينها في الفلسفة النظريّة، و تؤخذ في الملة

بلا براهین. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة، لأنّ الشیء إنّما یقال أنّه جزء لعلم أو إنّّه تحت علم بأحد وجهین: أمّا أن تكون براهین ما أخذ فیہ بلا براهین هی فی ذلك العلم (أ) و إذا كان العلم الذی یشتمل علی کلیّات هو الذی یعطى أسباب الجزئیّات التی تحتہ. فالجزء العملى من الفلسفة إذن هو الذی یعطى أسباب الشرائط التی یقدّر بها الأفعال لأجل أنّ شیء شرطت و أنّ غرض قصد أن ینال بتلك الشرائط. و إذا كان علم الشیء هو العلم البرهانیّ، فهذا الجزء من الفلسفة هو الذی یعطى إذن برهان الأفعال المقدّرة التی فی الملة الفاضلة. و قد كان الجزء النظریّ من الفلسفة هو الذی یعطى براهین الجزء النظریّ من الملة فإذن الفلسفة هی التی تعطى براهین ما تحتوى علیه الملة الفاضلة. فإذن المهنة الملکیة التی عنها تلتئم الملة الفاضلة هی تحت الفلسفة (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۶-۴۷).

ملت فاضله شبیه به فلسفه می‌باشد و فلسفه یا نظری است و یا عملی. حکمت نظری فلسفه‌ای است که انسان به آن علم پیدا می‌کند ولی عمل به آن شدنی نیست. در حالیکه، حکمت عملی همانی است که امکان عمل در آن وجود دارد. این دقیقاً مانند ملت است که دارای دو جز اعتقادات و افعال می‌باشد. کلیات و اصول بخش عملی ملت در فلسفه عملی اثبات و وضع می‌شود. آن چیزی که در حکمت عملی ثابت می‌شود کلیاتی است که دارای شرایط مقید است. پس آن مقیدات به شرایط خاص اخص از امور مطلق بدون شرایط می‌باشند. به عنوان مثال، انسان کاتب اخص از انسان است. در نتیجه، همه شرائع و قوانین فاضله در حکمت عملی می‌باشند و برهان آراء نظری ملت در حکمت نظری وجود دارد و جزء اصول موضوع در ملت محسوب می‌شوند. بر این اساس، اجزاء ملت جزء فلسفه به حساب می‌آیند. اگر چیزی جزء و یا تحت یک علم باشد به یکی از این دو حالت است: یا براهین آن در علم دیگری ثابت شده است و یا علم مافوق، کلیات و اصول را وضع کرده است و جزئیات و فروع را به علم مادون سپرده است. حکمت عملی فلسفه، اسباب و کلیات شرایطی را که افعال را مقدر و تعیین می‌کند را عطا می‌کند و آن عبارت است از سبب و مقصد و غایت فعل. مسائل برهانی نیز جزء همان فلسفه‌ای هستند که عهده دار اقامه براهین است و بر این اساس، براهین ملت فاضله در بخش نظری فلسفه اقامه می‌شود. بدین سبب، شغل حکمرانی در ملت فاضله در جزئی از فلسفه به حساب می‌آید. همانطور که بیان شد، مدینه مطلوب فارابی مانند فلسفه است و دارای دو جز نظری و عملی می‌باشد. اصول و مبادی آراء ملت در فلسفه اثبات می‌شود و بنابراین می‌توان گفت که در نظام فکری فارابی

فلسفه به عنوان علم مادر محسوب می‌شود و اگر بخواهیم این دیدگاه را با زمان حاضر مقایسه کنیم باید بگوییم که فلسفه با مسائل اجتماعی، سیاسی، و حقوقی در ارتباط می‌باشد. همچنین در حکمت عملی، مقصد و یا مقاصد یک فعل و قانون مشخص می‌گردد و می‌توان مدعی شد که این نظر فارابی با بحث از «مقاصد شریعت» دارای قرابت می‌باشد و شاید بتوان ادعا کرد که فارابی نیز دارای اندیشه فقه مقاصدی بوده است. به عبارت دیگر «فلسفه فقه» و «فلسفه حکمرانی» از فلسفه مدنی معلم ثانی قابل استخراج است.

بند ششم

و إذا كان الجدل يعطى الظن القويّ فيما تعطى فيه البراهين اليقين أو في كثير منها، و كانت الخطابة تقنع) في كثير مما ليس شأنه أن يبرهن و لا أيضاً ممّا ينظر فيه الجدل، و كانت الملة الفاضلة ليست إنّما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط، بل أكثر من يعلم آراء الملة و يلقتها و يؤخذ بأفعالها ليست تلك منزلته - و ذلك إمّا بالطبع و إمّا لأنّه مشغول عنه - و كانوا أولئك ليس ممّن لا يفهم المشهورات أو المقنعات، صار الجدل و الخطابة لذلك السبب عظيمي الغناء في أن تصحّ بهما آراء الملة عند المدنيين و تنصر بهما و يد (افح) عن (ها) و تمكّن في نفوسهم و في أن تنصر بهما تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول و تضليلهم و معاندتها (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۸-۴۷).

جدل همانی است که باعث ظن قوی می‌شود و در بسیاری از موارد که براهین باعث یقین می‌شود و خطابه باعث اقناع افراد می‌شود، جدل می‌تواند ظن قوی ایجاد بکند. [بنابراین، باید در ملت فاضله استفاده شود]. دلیل امر هم آن است که همه افراد در جامعه فاضله جزء فلاسفه نیستند و همگان با زبان فلسفی آشنا نیستند. بدین ترتیب، آراء و افعال ملت را می‌توان از راه‌های دیگر مانند جدل و خطابه به مردم انتقال داد. مردم جامعه به خوبی مشهورات و مقنعات را در می‌یابند و بنابراین جدل و خطابه دارای منافع زیادی می‌باشند و می‌توان به واسطه این‌ها [در کنار برهان] می‌توان از مغالطات و گمراهی‌ها جلوگیری کرد.

شاید بتوان گفت که همان اهمیتی را که سهروردی درباره شناخت مغالطات در قیاس داده است^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۷)، را فارابی در اجتماع عنوان داشته است. وی در این بند چنین اذعان دارد که جدل و خطابه نیز در جامعه فاضله از عناصر مهم تبیین عقیده هستند. از سوی دیگر، وقتی که فارابی از این دو صنعت برای تبیین عقاید به عنوان دو امر محوری در کنار برهان یاد می‌کند، چیزی از جدل و خطابه اراده کرده است که با جدل و خطابه اصطلاحی دارای تفاوت می‌باشد. هر چند که از جهاتی نیز با همان جدل و خطابه مشترک است (مشهورات و مقنعات) ولی جدلی که فارابی آن را در مدینه فاضله جاری می‌داند صرفاً برای غلبه خصم، و خطابه نیز فقط برای اقناع فرد نیست، بلکه برای دفع رسوخ مغالطات و گمراهی‌ها می‌باشد.

بند هفتم

والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدر الأفعال كلها ويستوفيهما فيقدر أكثرها، و (قد) يلحقه في بعض ما يقدره أن لا يستوفي شرائطها كلها بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر فلا يقدرها لأسباب تعرض: إما لأن المنية تخترمه و تعاجله قبل أن يأتي على جميعها و أملاً لأشغال (ضرورية) تعوقه من حروب و غيرها و إما لأنه لا يقدر الأفعال إلا عند حادث و (عارض عارض) مما شاهده (هو) أو (مما) يسأل عنه. (فيقدر) حينئذ و يشترع و (يسن) ما ينبغي أن يعمل في ذاك النوع من الحوادث. فلا تعرض كل العوارض في زمانه و لا في البلد الذي هو فيه، فتبقى أشياء كثيرة مما يجوز أن يعرض في غير زمانه أو في غير بلده يحتاج فيها إلى (فعل محدود) مقدر (في ذلك الشيء العارض) فلا يكون (هو) شرع فيها شيئاً أو يعمد إلى ما يظن أو يعلم أنها من الأفعال أصول تمكن غيره أن يستخرج عنها الباقية فيشرع فيها كيف و كم ينبغي أن تعمل و يترك الباقية علماً منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره إذا (قصد قصده و) احتذى حذوه، أو يرى أن يبتدىء في أن يشترع و يقدر الأفعال التي هي أعظم قوة و أكثر نفعاً و أشد غنى (و جدوى) في أن تلتئم بها المدينة و ترتبط و ينتظم أمرها، فيشرع في تلك وحدها و يترك الباقية إما لوقت فراغه لها أو لأن غيره (يمكنه أن) يستخرجها، إما في زمانه و إما بعده، إذا احتذى حذوه (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۸-۴۹).

^۱ به همین علت است که سهروردی، از مغالطات نسبت به سایر مسائل منطقی بیشتر سخن رانده است، زیرا مغالطه‌ها بیش از برهان خودنمایی می‌کنند و در واقع رهن هستند (فلسفی، ۱۳۹۱: ۱۵۷).

گاهی پیش می‌آید که رئیس اول نتواند تمامی قوانین را تقدیر، تبیین، و تنظیم کند. دلیل این امر هم شرایط گوناگونی است که پیش می‌آید. مانند: مرگ او فرارسد، قبل از آنکه قانونی را تبیین کرده باشد؛ مشغول به امری ضروری مانند جنگ شده باشد؛ صلاح دیده است که فقط تقدیرات افعالی که در آن زمان حادث شده‌اند، و یا چیزهایی که دیده است، و یا سوالاتی که پرسیده شده است را بیان کند (به همین دلیل بسیاری از افعالی که در زمان و یا مکان وی حادث نشده است و یا از او پرسیده نشده است مقرر نشده‌اند)؛ و یا به ذکر کلیات بسنده کرده است و فروع را به غیر سپرده است؛ و یا به تقدیر افعالی که نفع بیشتری دارد [در آن زمان و مکان] بسنده کرده است. بنابراین، یک سلسله از افعال توسط وی تقدیر شده‌اند و مابقی به غیر چه در زمان خود و چه پس از وی سپرده شده است.

از این عبارت فارابی به خوبی روشن می‌شود که در بسیاری از مواقع پیش می‌آید که قوانین و شرایع توسط رئیس اول بیان و تقدیر نشده باشد و بنابراین، کشف مقصد شریعت می‌تواند احکام دیگر را تقدیر کند. به همین علت باید ادعا کرد که چیزی شبیه به «مقاصد شریعت» در این عبارت فارابی نیز قابل استخراج و استنباط است.

بند هشتم

فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول، و ليس هذا فقط، بل و (له أيضاً) أن يغير كثيراً مما شرعه الأول، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه، ل لأنّ الأول أخطأ، لكنّ الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه، و قدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول، و يكون ذلك ممّا لو شاهدته الأول لغيره أيضاً و كذلك إذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع أحواله، و الثالث رابع، فإنّ للتالي أن يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرًا، و له أن يغير ما قدره من قبله، لأنّ الذي قبله لو بقى لغير أيضاً ذلك الذي (غيره الذي) بعده (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۹-۵۰).

رئیس‌ای که پس از رئیس اول زمام امور را در دست می‌گیرد نیز مانند رئیس اول می‌تواند دست به تقدیر افعال و وضع قوانین و شرایع کند، یعنی همان را تقدیر کند که در زمان خود اصلح است و البته اگر رئیس پیشین نیز بود همان کار را می‌کرد. همچنین می‌تواند برخی از قوانین را نیز تغییر دهد، نه به دلیل اینکه آن قانون خطا بوده است و یا رئیس اول بر اشتباه بوده است، بلکه بدین خاطر که آن تغییر در زمان حاضر دارای مصلحت است. اگر رئیس اول نیز در همان زمان بود و شرایط را مشاهده می‌نمود،

این تغییرات را اعمال می‌کرد. این حال برای رئیس پس از رئیس دوم یعنی رئیس سوم و چهارم نیز باقی است. آن‌ها نیز می‌توانند برخی از افعال را تقدیر کنند، به صورتی که اگر رئیس پیشین نیز بود همان تقدیر را انجام می‌داد.

دو مطلب بنیادین از این عبارت فارابی فهم می‌شود. نخست آنکه فارابی ملاک تعیین حکم را مصلحت می‌داند و مقصد شریعت چه با وجود رئیس اول و چه با وجود رؤسای دیگر باید بر اساس مصلحت تقدیر شود و همچنین امکان تغییر حکم نیز بر اساس مصلحت زمانی و مکانی همواره وجود دارد. شاید بتوان ادعا کرد که نظام حقوقی فارابی یک نظام حقوقی انعطاف پذیر خواهد بود. مطلب دوم این است که رؤسای پس از رئیس اول باید همان تسلطی را که رئیس اول در تعیین و یا تغییر حکم داشته است را دارا باشند و بنابراین نوعی «آریستوکراسی» از کلام فارابی برداشت می‌شود.

بند نهم

و أمّا إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة و لم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال احتیج في كل ما يعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدّم إلى أن يحتذى في التقدير حذو من تقدّم و لا يخالف و لا يغيّر بل يبقى كل ما قدره المتقدّم على حاله، و ينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير ممّا لم يصرح به من تقدّم فيستنبط و يستخرج عن الأشياء التي صرح الأول بتقديرها، فيضطرّ حينئذٍ إلى صناعة الفقه، و هي التي يقتدر الإنسان بها على أن يستخرج و يستنبط صحة تقدير شيء شيء ممّا لم يصرح و اضع الشريعة بتحديدته عن الأشياء التي صرح (فيها) بالتقدير، و تصحيح ذلك بحسب غرض و اضع الشريعة بالملّة (بأسرها) (التي شرّعها) في الأمة التي لهم شرّعت. و ليس يمكن هذا التصحيح أو يكون صحيح الاعتقاد لآراء تلك الملّة فاضلاً بالفضائل التي هي في تلك الملّة فضائل. فمن كان هكذا فهو فقيه (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۵۰).

و اگر یکی از این رؤسا که از حاکمان حقیقی محسوب می‌گردند برود و مانند او در تمامی احوال نباشد، لازم می‌آید که جامعه از قوانین قبلی که توسط آن‌ها وضع شده است پیروی کند. در چنین حالتی ممکن است که نیاز به قوانینی پیدا شود که توسط رئیس و یا رؤسای قبلی تصریح و تقدیر نشده باشد و در این صورت به صنعت و علم فقه احتیاج پیدا می‌شود. این علم انسان را قادر می‌سازد که بتواند حکم چیزی را که توسط واضع شریعت تحدید و تصریح نشده است را استخراج نماید. استخراج و تدوین حکم و

قانون بر اساس غرض و مقصد واضح شریعت می‌باشد. فردی می‌تواند از عهده این امر بر بیاید که آراء و افعال موجود در ملت را بشناسد و فضائل رئیس را نیز داشته باشد و او فقیه است.

زعیم مدینه فاضله پس از رؤسای اول باید دو شرط را داشته باشد. نخست اینکه از معارف و فضایل رئیس اول و رؤسای پس از وی آگاهی داشته باشد. این مطلب دلالت بر این دارد که فارابی برای هر زعیم در مدینه شرط حکمت و فضیلت را جاری کرده است. دوم آنکه زعیم مدینه فاضله باید بتواند مقصد شریعت را کشف کند، حتی اگر رئیس اول و رؤسای اولیه حضور نداشته باشند. بنابراین در این عبارت نیز بحث از مقاصد شریعت به چشم می‌خورد.

تعریف و مفهوم فقه یا قانونگذاری نزد فارابی چیزی فراتر از نص شارع را در بر می‌گیرد و نظر به ماورای تصریحات شرع دارد که استنباط نامیده می‌شود فارابی استنباط را نوعی تقدیر یا تعیین حد و مرز برای مقررات مبتنی بر حدود شارع و اهداف واضح شریعت می‌داند به شکلی که در تمام زمینه‌ها معیار تحصیل حکم و استنباط باشد و تقدیرات صریح او در موضوعات احکام مقدم بر ادله غیر صریح واقع گردد بنابر این نگرش در این قاعده مسلم است که معیار و اولویت قانونگذار در قانونگذاری نص و تصریحات شرع خواهد بود و چنانچه در یک امر متن صریح شریعت در دست نباشد قانون با عنایت به مقصد و هدف شارع وضع خواهد شد. قانون و سنت‌های حاکم بر زندگی بشر ریشه در طبیعت فطری انسان‌ها دارد قوانین و احکام تابع مصالح و مفاسد آمیخته در فطرت و طبیعت انسان‌هاست و به نظر برخی جهت حکم را مصلحت و مفسده تعیین می‌کند بدین معنا که باید بین تعلق حکم به فعل و قدرت به فعل تمییز قائل شد زیرا تا زمانی که یک فعل دلالت بر حسن و مصلحت ننماید متعلق طلب واقع نمی‌شود و بنابراین میان حسن فعل و قدرت آن یک رابطه تنگاتنگ وجود دارد و مصلحت و مفسده خاستگاه فعل به شمار می‌آیند در حالی که اغلب فقها فقه را علم استنباط احکام از ظاهر نص معرفی می‌کنند فارابی معتقد است قانون یا حکم شرعی می‌تواند از مقاصد درونی بشر و اهداف انسانی او ناشی از مقاصد شریعت و نصوص شرعی نیز استنباط شود (فلاح‌نژاد، حسینی و فلاح‌زاده، ۱۳۹۹: ۳۰-۳۳)

بند دهم

و إذا كان التقدير (فی) شیئین - فی الآراء و (فی) الأفعال - لزم أن تكون صناعة الفقه جزئین: جزءاً فی الآراء و جزءاً فی الأفعال. فالفقيه فی الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضح

الشريعة بتحديدہ من الأفعال. والتصريح ربّما كان بقول و ربّما كان بفعل يفعله واضح الشريعة، فيقوم فعله ذلك مقام قوله في ذلك الشيء أنّه ينبغي أن يفعل فيه كذا و كذا و أن يكون مع ذلك عارفاً بالشرائع. التي إنّما شرّعها الأوّل بحسب وقت ما ثمّ أبدل مكانها غيرها و استدامها ليحتذى في زمانه حذو الأخيرة لا الأولى. و يكون أيضاً عارفاً باللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس الأوّل، و عادات أهل زمانه في استعمالهم لغتهم، و ما كان منها يستعمل في الدلالة على الشيء بجهة الاستعارة له و هو في الحقيقة اسم غيره، لتلايظن بالشيء الذي استعير له اسم شيء آخر (أنّه عند) ما لفظ به أراد ذلك الشيء الآخر، أو يظنّ أنّ هذا هو ذاك و يكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى الذي أريد بالإسم المشترك في الموضع الذي استعمل فيه ذلك الاسم، و كذلك متى كان الإشتراك (في القول) و يكون له جودة فطنة أيضاً للذي يستعمل على الإطلاق و مقصد القائل أخصّ منه، و الذي يستعمل في ظاهر القول على التخصيص أو على العموم أو على الإطلاق و مقصد القائل هو ما يدلّ ذلك عليه في الظاهر. و يكون له معرفة بالمشهور من الأمور و الذي هو في العادة. و يكون له مع ذلك قوّة على أخذ التشابه و التباين في الأشياء، و قوّة على اللازم للشيء من غير اللازم- و ذلك يكون بجودة الفطرة و بالدربة الصناعيّة- و يصل إلى ألفاظ واضح الشريعة في جميع ما شرّعه بقول، و إلى أفعاله فيما شرّعه بأن فعله و لم ينطق به أما بالمشاهدة و السماع منه إن كان في زمانه و صحبه و إمّا بالأخبار عنه- و الأخبار عنه إمّا مشهورة و إمّا مقنعة، و كلّ واحدة من هذه إمّا مكتوبة و إمّا غير مكتوبة. و الفقيه في الآراء المقدّره في الملة ينبغي أن يكون قد علم ما علمه الفقيه في الأعمال. فالفقه في الأشياء العمليّة من الملة إذن إنّما يشتمل على أشياء هي جزئيات الكلّيات التي يحتوي عليها المدني، فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدنيّ و تحت الفلسفة العمليّة. و الفقه في الأشياء العلميّة من الملة مشتمل إمّا على جزئيات الكلّيات التي تحتوي عليها الفلسفة النظرية و إمّا على (ما هي) مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية، فهو إذن جزء من الفلسفة النظرية و تحتها (و العلم النظريّ الأصل) (فارابي، ۱۹۹۱ م: ۵۰-۵۲).

همانطور که ملت تقسیم می‌شود به آراء و افعال، آن چیزی که به تدوین این آراء و افعال نیز می‌پردازد نیز به این دو قسم تقسیم می‌گردد. بنابراین، جزئی از این صناعت به آراء و جزئی دیگر به افعال می‌پردازد. فقیه در افعال باید به هر چیزی که در افعال توسط واضح شریعت تصریح شده است آگاه باشد. این تصریح یا به قول است و یا به فعل واضح شریعت می‌باشد. فعل واضح شریعت در حکم همان

قول است. همچنین باید شرایع را که در زمانی بوده‌اند و در زمانی دیگر تغییر یافته‌اند را بشناسد. و باید به لغتی که مخاطب رئیس اول بوده است آشنا باشد و همچنین عادات مردم زمان وی در استعمال لغت را بشناسد. وی باید دلالت‌ها را و استعارات را بشناسد تا بتواند به مفهوم حقیقی دست یابد. وی باید بداند چه چیزی برای چه چیزی وضع شده است و از بیان مطلبی چه چیزی اراده شده است. وی باید دارای هوشمندی باشد تا بتواند الفاظ مشترک را به خوبی تشخیص دهد و بتواند لفظ خاص و عام و مقید و مطلق را بشناسد. همچنین باید بشناسد آن چیزی که در ظاهر امر خاص است ولی عام اراده شده است و یا اینکه منظور لفظ از بیان لفظ خاص، عام و یا مطلق همانی است که در ظاهر لفظ به نظر می‌رسد. همچنین وی باید عادات و مشهورات مردم را بشناسد، و متشابهات و متباینات را بشناسد، و باید قوه بازشناسی لازم شیء از غیر لازم را داشته باشد. این امور حاصل نمی‌شود مگر با هوشمندی و تسلط به صناعت فقه. آنچه که از راه قول است، فقط از راه قول فهمیده می‌شود و آنچه که از راه فعل، وارد شریعت شده است از راه مشاهده و یا شنیدن آن امر کشف می‌شود. این کشف برای فقیه یا به این دلیل است که وی در زمان او بوده است و جزء یاران وی به حساب می‌آمده و خود وی آن فعل را مشاهده کرده و یا شنیده، و یا بر اساس اخبار به آن‌ها دست پیدا کرده است. اخبار نیز یا مشهور است و یا مقننه و هر کدام از این‌ها یا مکتوب است و یا غیر مکتوب. از سوی دیگر، فقیه در آراء نیز باید به تمام آنچه که فقیه در افعال می‌داند مسلط باشد. فقه در امور عملی ملت شامل همان امور جزئی می‌باشد که کلیات آن در علم مدنی اثبات شده است و از شاخه‌های حکمت مدنی و حکمت عملی محسوب می‌شود. فقه در بخش اعتقادات نیز مشتمل بر امور جزئی می‌باشد که کلیات آن در فلسفه نظری ثابت گردیده. بنابراین، آن جزء حکمت نظری قرار می‌گیرد.

فارابی در این بند چنین ادعا دارد که فقه نیز به تبع جامعه به فقه در آراء و فقه در افعال تقسیم می‌شود و از این جهت نیز شبیه به فلسفه می‌باشد. همچنین فارابی در همین بند ادعا دارد که مبانی اساسی فقه در فلسفه است. اصول فقه نظری در فلسفه نظری و اصول فقه در افعال نیز در حکمت عملی بیان می‌شود. بر این اساس، در می‌یابیم آنچه که فارابی به نام فقه می‌خواند، مفهومی اعم از فقه اصطلاحی می‌باشد. با این حال فقه فارابی، فقه اصطلاحی را نیز در بر می‌گیرد. معلم ثانی در همین عبارت چنین ادعا کرده است که فقیه در افعال باید به لغتی که واضح شریعت با آن به تقدیر قوانین پرداخته است آشنا باشد و همچنین افعال وی را نیز یا مشاهده کرده باشد و یا از طریق اخبار به آن

دسترسی پیدا کرده باشد. همچنین باید دارای ذکاوت باشد تا متوجه عبارات استعاری و مجازگویی‌ها شود. وی چنین اذعان دارد که فقیه در اعتقادات نیز باید به آنچه که فقیه در افعال مسلط است، آگاهی داشته باشد. از عبارات فارابی همچنین می‌توان «فلسفه فقه» و «فقه فلسفی» را نیز از این عبارت فارابی استخراج کرد. فارابی به صراحت اذعان کرده است که فقه در آراء جزء حکمت نظری، و فقه در افعال جزء حکمت عملی می‌باشد.

نتیجه

فارابی در ده بند نخست کتاب المله درباره مباحث گوناگونی سخن رانده است. وی سخن خود را با تعریف ملت و تقسیم آن به دو بخش اعتقادات و افعال آغاز کرده است. وی به موازات اینکه ملت را به این دو بخش تقسیم کرده است، فلسفه را نیز به این دو بخش تقسیم کرده و از این جهت ملت فاضله را مانند فلسفه می‌داند. همچنین وی انواع مدینه‌ها را بر اساس خصلت‌های زمامداران تقسیم بندی کرده است. از نظر او، جامعه‌ای فاضله است که رئیس آن دارای عقل مستفاد باشد تا بتواند به منبع وحی دسترسی داشته باشد و کسی که به این منبع دسترسی داشته باشد، هدفی جز سعادت قصوی برای جامعه تحت نظرش نخواهد داشت. در ذیل ترجمه و توصیف این عبارات فارابی می‌توان نظریه «وحی به مثابه عالی‌ترین قوه تعقل» را استخراج کرد. همچنین نظریه «وحدت حکمت نظری و عملی - وحدت عقل نظری و عملی» نیز از عبارات فارابی قابل استخراج است، به این دلیل که حکمت نظری و عملی و همچنین عقل نظری و عملی در نهایت یک مطلوب را دارند، همانطور که هر دو بعد جامعه فاضله هدفی جز سعادت قصوی ندارند. همچنین وی، جامعه فاضله را چه از نظر اعتقادی و چه از نظر افعالی یک جامعه پویا می‌داند. از این جهت که رئیس مدینه و همچنین مردم مدینه در هر دو بعد در حال فهم مسائل در آراء اعتقادی و الگوگیری از صفات نیکو در آراء ارادی و الگوگیری از افعال نیکو در بخش از افعال هستند. نکته مهم دیگر این است که وی با اینکه به ترادف ملت با دین از یک جهت و سنت و شریعت از جهت دیگر اشاره می‌کند، ولی به این مهم نیز اشاره می‌کند که گاهی شریعت نیز با ملت و دین مترادف هستند و بنابراین، نظر فارابی در این راستا یک نظر شمول‌گرایانه محسوب می‌گردد. در بند پنجم نیز سه مفهوم بنیادین «مقاصد شریعت»، «فلسفه فقه» و «فلسفه حکمرانی» قابل استخراج است. مقاصد شریعت در بند هفتم و نهم نیز قابل استخراج می‌باشد. در فحوی کلام وی در بند هشتم

نیز به خوبی دریافته می‌شود که وی به یک نوع فضیلت‌گرایی و دانش‌دوستی زعیم جامعه فاضله معتقد است و مفهومی شبیه «آریستوکراسی» از اندیشه وی بر می‌آید. در بند دهم نیز مفاهیم «فلسفه فقه» مانند بند پنجم و مفهوم «فقه فلسفی» یافت می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرکسب، سیدمحمدرضا و نادیا مفتونی (۱۴۰۲). «راهبرد تعلیمی فارابی در برقراری صلح جهانی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۶(۱)، ۹-۲۳. doi: 10.22059/jitp.2023.347992.523374
۳. حشمت‌پور، محمدحسین (۱۳۹۷). *درسگفتارهای کتاب المله فارابی*، دی ۱۳۹۶ الی اردیبهشت ۱۳۹۷.
۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۶). *فارابی موسس فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
۵. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۹). *ناسیونالیسم و انقلاب*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۶. علی محمدی، علی (۱۳۸۸). «جایگاه کتاب المله در میان آثار سیاسی فارابی»، *ماه فلسفه*، سال دوم، ۶۲-۶۵.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد دوم (حکمه الاشراق، قصه الغربه الغریبه، رساله فی اعتقاد الحکما)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تحشیه سیدمحمد حسین طباطبائی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (بی‌تا). *آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*، تحقیق علی بوملحم، بیروت: دار ومکتبة الهلال.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۵۸). *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.

۱۱. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۹۱م). *کتاب الملة و نصوص أخرى*، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۱۲. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۷۹). «کتاب الملة»، تصحیح محسن مهدی، علوم سیاسی، سال سوم، شماره دوازدهم، ۲۹۱-۳۰۷.
۱۳. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۹۸). *فلسفه دین و الهیات سیاسی (برگردان فارسی کتاب الملة)*، ترجمه ابوالفضل شکوری، تهران: عقل سرخ.
۱۴. فارابی، ابونصر محمدبن محمد (بی تا). *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. فلاح‌نژاد، اکبر، حسینی، سیدعبدالرحیم، و علی محمد فلاح‌زاده (۱۳۹۹). «حق طبیعی در اندیشه فارابی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۷، شماره ۱، ۲۳-۴۸.
۱۶. فلسفی، حسین (۱۳۹۱). *منطق اشراق*، چاپ دوم، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۷. کچویان، حسین و قاسم زائری (۱۳۹۳). «بررسی تاریخی چگونگی تطور معنایی مفهوم «ملت» از فهم دینی به درک تجدیدی در آستانه نهضت مشروطه»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، شماره ۱، پیاپی ۴، ۲۶-۵۴.
۱۸. کیخا، نجمه (۱۴۰۲). «جامعه چندفرهنگی در فلسفه سیاسی فارابی»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ۱۶، شماره ۴، ۷۹-۱۰۳.
- <https://doi.org/10.22035/jicr.2024.3219.3516>
۱۹. مهاجرنیا، محسن (۱۳۷۸). «آشنایی با میراث کتاب الملة»، ترجمه کتاب الملة، علوم سیاسی، سال دوم، شماره ششم، ۲۹۳-۳۱۶.
۲۰. یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۷). «نظریه‌های وحی در فلسفه سیاسی فارابی»، *سیاست متعالیه*، دوره ۶، شماره ۲۲، ۷۹-۹۶.
- <https://doi.org/10.22034/sm.2018.33553>

21. Dash, S., & Kalamdhad, A. S. (2021). Science mapping approach to critical reviewing of published literature on water quality indexing. *Ecological Indicators*, 128, 107862.

<https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2021.107862>

22. M'ASUMĪ, M. S. H., & Mā'sūmĪ, S. H. (1969). Al-Fārābi's Book of Religion and Related Arabic Texts, edited with Introduction and Notes, *Islamic Studies*, Vol.8, No. 1. 94-96.
23. Plato (1955). 'Republic', *Plato in Twelve Volumes*. Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA : Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-eng1:1.328c>
24. Sweileh W. M. (2019). A bibliometric analysis of health-related literature on natural disasters from 1900 to 2017. *Health research policy and systems*, 17(1), 18. <https://doi.org/10.1186/s12961-019-0418-1>
25. Sweileh, W. M., Wickramage, K., Pottie, K., Hui, C., Roberts, B., Sawalha, A. F., & Zyoud, S. H. (2018). Bibliometric analysis of global migration health research in peer-reviewed literature (2000-2016). *BMC public health*, 18, 1-18. <https://doi.org/10.1186/s12992-018-0427-9>
26. Wuni, I. Y., Shen, G. Q., & Osei-Kyei, R. (2019). Scientometric review of global research trends on green buildings in construction journals from 1992 to 2018. *Energy and buildings*, 190, 69-85. <https://doi.org/10.1016/j.enbuild.2019.02.010>



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Philosophical Analysis of Rationality to Clarify Aspects of Harm and Integrity in the Domain of Enjoining Good and Forbidding Evil

Mahmoud Abdovand¹, Ali Roshanizadeh*², Jahanbakhsh Rahmani³

¹ PhD student, Department of Educational Sciences, Islamic Azad University, Khorasgan branch, Isfahan, Iran

² Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Islamic Azad University, Ilam branch, Ilam, Iran.

³ Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Islamic Azad University of Isfahan (Khorasgan), Isfahan, Iran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:

22/06/2024

Accepted:

02/10/2024

ABSTRACT

The present study aims to examine the role of rationality in the theories of philosophers and clarify the instances of harm and integrity within the context of enjoining good and forbidding evil from this perspective. This qualitative research was conducted using grounded theory with a comparative-analytical approach. The research domain encompassed all scientific documents related to philosophy and religion, where the views of philosophers on rationality and concepts associated with the religious duty of enjoining good and forbidding evil could be extracted. The data collection tools included note-taking related to the concepts of rationality and enjoining good and forbidding evil. In the first stage, relevant statements from texts addressing the main objective of the research were selected and coded. The concept of rationality was compiled from 43 codes derived from the views of 30 philosophers and thinkers. In the second stage, 350 selected codes were categorized under the headings "reason," "rational person," and "rational action." In the third stage, the selected categories of enjoining good and forbidding evil were studied and compared with the chosen codes from the second stage, and were classified based on their alignment or misalignment with the views of philosophers. Strauss and Corbin's proposed method was used for data analysis. The results showed that concepts related to enjoining good and forbidding evil, such as the sufficiency of rational judgment, issuing commands and prohibitions, the responsibility of governance, sense of responsibility, human duty, change and progress, religious obligation, the welfare of humanity, maintaining security, interaction between people and the government, governmental structure, and adherence to the law, were aligned with the views of philosophers and were deemed rational. Additionally, the concepts of enjoining good and forbidding evil were analyzed for harm within four categories: law, religion, politics, and progress. Reductionism, gender segregation, and granting privileges were identified as some of the harms.

Keywords: Enjoining Good; Forbidding Evil; Harm and Integrity; Rationality

***Corresponding Author: Ali Roshanizadeh**

Address: Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Islamic Azad University, Ilam branch, Ilam, Iran.

E-mail: rowshani.education@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



تحلیل جایگاه فلسفی عقلانیت

به منظور تبیین مصادیق آسیب و سلامت در حوزه امر به معروف و نهی از منکر

محمود عبدوند^۱، علی روشنی زاده*^۲، جهانبخش رحمانی^۳

۱- دانشجو دکترا، گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان، اصفهان، ایران

۲- استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایلام، ایلام، ایران.

۳- استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پژوهش حاضر با هدف بررسی جایگاه عقلانیت در نظریه‌های فیلسوفان و تبیین مصادیق آسیب و سلامت در حوزه امر به معروف و نهی از منکر از این منظر انجام شد. این پژوهش از جمله پژوهش‌های کیفی است و با استفاده از روش گرداند تئوری با رویکرد تطبیقی - تحلیلی انجام پذیرفت. حوزه پژوهش شامل تمامی اسناد علمی در حوزه فلسفه و دین بود که نظرات فلاسفه در حوزه عقلانیت و مفاهیم مرتبط با فریضه دینی امر به معروف و نهی از منکر در آنها قابل استخراج بود. ابزار گردآوری اطلاعات شامل فیش- برداری مرتبط با مفهوم عقلانیت و امر به معروف و نهی از منکر بود. در مرحله نخست از متون مرتبط با موضوع، جملات مرتبط با هدف اصلی پژوهش انتخاب و کدگذاری شدند. مفهوم عقلانیت در ۳۴۰ کد از دیدگاه ۹۳ فیلسوف و اندیشمند تدوین گردید. در مرحله دوم از میان این کدهای باز، محقق ۱۵۳ کد انتخابی را با عنوان «عقل، عاقل و عاقلانه» برگزید. در مرحله سوم مقوله‌های انتخابی مفهوم امر به معروف و نهی از منکر با کدهای انتخابی مرحله دوم مورد مطالعه و تطبیق قرار گرفتند و بر اساس همسویی و ناهمسویی با نظرات فلاسفه در جدول طبقه‌بندی گردیدند.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱	
	برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش پیشنهادی استراوس و کوربین استفاده گردید. نتایج نشان داد مفاهیم امر به معروف و نهی از منکر از جمله کفایت تشخیص عقلی، امر و نهی کردن، وظیفه حاکمیت، احساس مسئولیت، وظیفه انسانی، تغییر و پیشرفت، وجوب شرعی، خیر بشریت، حفظ امنیت، تعامل مردم و دولت، ساختار دولتی، پیروی از قانون و ... با نظرات فیلسوفان همسویی داشته و آنها را عقلانی تشخیص داده‌اند. همچنین مفهوم امر به معروف و نهی از منکر در چهار مقوله قانون، دین، سیاست و پیشرفت آسیب‌شناسی شد. فروکاهی، تفکیک جنسیتی و امتیازی کردن از جمله آسیب‌ها بودند.
	کلیدواژه: عقلانیت - امر به معروف - نهی از منکر - آسیب و سلامت

۱- مقدمه

ویژگی مهم آدمیان این است که راجع به خود و جهان پیرامون خود باورهایی دارند و در شرایط خاصی این باورها را تغییر می‌دهند، به عبارت دیگر، از میان موجودات زنده تنها آدمی این توانایی را دارد که باورهایی را بسازد و یا آنها را تغییر دهد. این بُعد از آدمی که به قوای معرفتی او مربوط می‌شود گاهی فرایند باورسازی^۱ و فرایند تنظیم باور^۲ نامیده شده است.

«عقلانیت» در سه زمینه متفاوت به کار می‌رود و هریک از این سه کاربرد عنوانی خاص هم دارد. فلاسفه در زمینه ارزیابی باورها - و یا حتی گزاره‌ها و یا تصمیمات - از تعبیر «عقلانیت نظری»^۳ استفاده می‌کنند. عقلانیت نظری به این امر مربوط می‌شود که به چه اموری باید باور داشته باشیم. در مقابل، «عقلانیت عملی»^۴ به حوزه رفتارها مربوط می‌شود و با این امر سر و کار دارد که چه رفتارهایی را باید انجام دهیم. و بالاخره، عقلانیت ارزش‌شناختی^۵ به این مساله می‌پردازد که به چه چیزهایی باید ارزش قایل شویم (استینمارک، ۱۹۹۵).

اولین بار، ارسطو انسان را به عنوان «حیوان عاقل» تعریف کرد. مسلمان‌ها هم این تعریف را به «حیوان ناطق» ترجمه کردند مقصود ارسطو این بود که از میان حیوانات فقط انسان از موهبت عقل و قوه عاقل برخوردار است و فلاسفه مسلمان هم بالاترین تجلی قوه عاقله را در ویژگی ناطق بودن او دانسته‌اند. چرا که تنها موجودی که عاقل است می‌تواند ناطق باشد. «عاقل بودن» ویژگی خاص انسان است.

عقلانیت گاهی در مقابل ناعقلانیت^۶ به کار می‌رود و گاهی هم در مقابل ضد عقلانیت^۷. این دو کاربرد با هم متفاوت‌اند و خلط آنها به مغالطه می‌انجامد. باورها و رفتارها برخلاف اشیای خارجی، شأنیت موصوف شدن به عقلانیت را دارند، این سخن بدین معنا است که رفتارها و باورهای خاص می‌توانند معقول و یا غیرمعقول باشند، ولی اشیای خارجی، قابلیت معقول و یا غیرمعقول بودن را ندارند. در چنین بافتی، ما عقلانیت را در مقابل ضد عقلانیت به کار می‌بریم. ضد عقلانیت در مواردی به کار می‌رود که

¹ belief-formation process

² belief-regulation process

³ theoretical rationality

⁴ practical rationality

⁵ axiological rationality

⁶ irrationality

⁷ arationality

قابلیت انصاف به عقلانیت را ندارند و بیرون از حوزه عقلانیت قرار می‌گیرند و عقلانیت - به این معنا - در مواردی است که قابلیت انصاف را دارند و پرسش از عقلانیت در آنها مطرح می‌شود. عقلانیت به این معنا را می‌توانیم عقلانیت به معنای وسیع در نظر بگیریم؛ چرا که مسئله عقلانیت در قلمروی این موارد مطرح می‌شود.

مقصود ارسطو هم این بوده که آدمیان موجوداتی هستند که شأنیت انصاف به عقلانیت را دارند. یعنی رفتارها و باورهایشان قابلیت معقول شدن را دارند، عقلانیت به معنای وسیع در مورد آدمیان به کار می‌رود، نه اینکه همه باورها و رفتارهای آدمیان معقول است. انسان بدین معنا عاقل است که توانایی به کارگیری عقل را دارد، نه اینکه در هر موردی عقل خودش را درست به کار می‌گیرد. برخی برای تفکیک این دو معنا میان عقلانیت نوعی^۱ و عقلانیت هنجاری^۲ فرق می‌گذارند. عقلانیت نوعی بدین معنا است که موصوف به عقلانیت توانایی به کارگیری عقل را دارد و می‌تواند ملاک‌های عقلانیت را برآورده سازد. اما این توانایی بدین معنا نیست که ما همواره عقل خود را به شیوه‌ای درست به کار می‌گیریم و در هر موردی به نحوی معقول می‌اندیشیم یا رفتار می‌کنیم. در مقابل، عقلانیت هنجاری در موردی به کار می‌رود که عقل و ملاک‌های عقلانیت را به نحوی دقیق به کار بسته باشیم (استینمارک، ۱۹۹۵).

عقلانیت نوعی شرط لازم برای عقلانیت هنجاری است، اما شرط کافی برای آن نیست. سوسا^۳ عقلانیت هنجاری را با معنای ارزش‌گذارانه^۴ عقلانیت و عقلانیت نوعی را با معنای مقولی^۵ آن، نشان می‌دهد. معقول بودن یک رفتار یا باور و یا ارزیابی خاص به معنای تأیید و مقبول دانستن آن است. به عبارت دیگر، عقلانیت از لحاظ معرفت‌شناختی بار مثبت دارد. همان طوری که «توجیه» در معرفت‌شناسی برای ارزیابی به کار می‌رود؛ یعنی وقتی می‌گوییم باوری موجه است مرادمان این است که نوعی ارزیابی مثبت به آن داریم، معقولیت یا عقلانیت هم بر همین منوال است. چیزم^۶ این نکته را

¹ generic rationality

² normative

³ Sosa

⁴ evaluative

⁵ categorical

⁶ Chisholm

خاطر نشان کرده است: اصطلاح «توجیه» را وقتی در مورد یک باور به کار می‌بریم، به عنوان یک واژه ارزیابی معرفتی به کار می‌بریم.

از این گذشته، عقلانیت هنجاری مستلزم «باید» هم هست؛ بدین معنا که به ما می‌گوید چگونه باید به آنچه که انجام می‌دهیم یا باور داریم، نظم و سامان ببخشیم و به چه چیزهایی مثلاً باید باور داشته باشیم، یا چه رفتارهایی را باید انجام دهیم. از این رو، گاهی برای توصیف این نوع عقلانیت، عقلانیت وظیفه‌شناختی^۱ است. به عبارت دیگر، هنجاری بودن عقلانیت بر مؤلفه‌ای وظیفه‌شناختی دلالت دارد. عقلانیت ابزاری مفهومی نسبی است؛ بدین معنا که آنچه که مردی بدان باور دارد یا آن را انجام می‌دهد نسبت به اهدافش عقلانیت دارند. به عبارت دیگر، باورها و رفتارها نسبت به اهداف شخص عقلانیت دارند. عقلانیت ابزاری به معنای دیگری نیز نسبی است؛ برای ارزیابی نه تنها رفتارها و باورهای دیگران باید به اهداف آنها معرفت داشته باشیم؛ بلکه باید به بافت واقعی که در آن زندگی می‌کنند نیز معرفت داشته باشیم. فرض کنید من باید از مکانی به مکان دیگر در دور دست بروم و برای رسیدن به آنجا می‌دوم. صرف رسیدن به مکان مورد نظر دویدن مرا را معقول نمی‌سازد چرا که می‌توانستم با وسیله نقلیه‌ای به آنجا بروم و زودتر برسیم. اما اگر فرض کنیم راه رسیدن به آنجا مسدود بود و در نتیجه، من نمی‌توانستم با وسیله نقلیه به آنجا بروم، در چنین صورتی دویدن من معقول به نظر می‌رسید. بنابراین، بدون توجه به شرایط و بافت خاص رفتار چنین عملی معقول به نظر نمی‌رسد، اما با توجه به شرایط مذکور، معقولیت ابزاری آن روشن می‌شود. و خلاصه آنکه، عقلانیت ابزاری به دو معنا نسبی است (۱) برای ارزیابی باید اهداف را هم در نظر گرفت و عقلانیت در نسبت به اهداف معنا پیدا می‌کند. (۲) برای ارزیابی باید شرایط و بافت رفتارها را هم در نظر گرفت و عقلانیت در نسبت به این شرایط روشن می‌شود (استینمارک، ۱۹۹۵). بر طبق این برداشت از عقلانیت، انسان عاقل کسی است که هم می‌تواند اهداف مناسبی را انتخاب کند و هم می‌تواند ابزارهای متناسب با آن اهداف را تعیین کند. در نتیجه، عقلانیت کل‌نگر ابعاد نظری — عملی و ارزش‌شناختی دارد؛ در بُعد نظری — عملی با برقرار کردن روابط مناسبی میان ابزارها و اهداف سروکار دارد، ولی از لحاظ بُعد ارزش‌شناختی با یافتن ارزشها و اهداف مناسبی سروکار دارد.

¹ deontological

از میان دیدگاه‌های اسلامی، فارابی با دقت و تبحر خاص و ابتکاری، معانی و کاربردهای متعدد و متنوع واژه‌ی عقل را در شش معنای مهم و کاربردی تعریف کرده است. این گونه تنظیم سلسله مراتب عقل (نفس) انسانی، برای نخستین بار توسط فارابی انجام شده است. ابن سینا مراتب عقل نظری را عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را مطرح کرده و از عقل فعال و عقل قدسی نام برده است.

در متون اسلامی از سویی گاهی فهم و شناخت با عقل مترادف دانسته شده است. به طور مثال، در روایات تعبیر «عقل گفتاری» به عقل روایت و «عقل کرداری» به عقل رعایت به کار رفته است. تعبیر عقل گفتاری حاکی از آن است که فعالیت شناختی و گفتاری صرف را هرچند به عمل درنیامده باشد می‌توان عقل نامید. با این حال، تعبیر عقل کرداری به چیزی فراتر از شناخت ناظر است. عقل کرداری، حاکی از توجه بلکه التزام به لوازم عملی چیزی است که فرد آن را مورد درک و فهم قرار داده است. بنابراین عقل، محدود به شناخت نیست بلکه شناخت محدودۀ ناتمامی از عقل است.

امر به معروف و نهی از منکر یکی از سنت‌های مهم اسلامی است که پیش‌گیرنده فساد است، نوعی خیزش و مشارکت همگانی در برابر فساد و نارسایی‌ها و شاهراهی برای رسیدن به قله کمال است. بشر با همه پیشرفت در صنعت و تکنولوژی به علت نداشتن یک جهان‌بینی صحیح و فقدان یک دیدگاه درست در امر تعلیم و تربیت و همچنین عدم آشنایی با مکانیسم رفتاری انسان گرفتار بحران‌های شدید و ناهماهنگی‌های فراوان در فرایند تعلیم و تربیت انسان در جهان گردیده است (فرهادیان، ۱۳۷۲).

از آنجا که در جوامع امروزی ارزش‌ها دچار تغییر شده و گاهی رفتارهای ناپسند جایگزین ارزش‌های خوب متعالی گردیده است و افراد جامعه نسبت به رواج رفتارهای ناپسند بی‌تفاوت شده‌اند و احساس مسئولیت و نظارت عمومی در قبال جامعه در حال انحطاط است، لزوم توجه به عوامل این ناهنجاری‌ها کاملاً مشهود است. یکی از راه‌های اصلاح جامعه توجه به امر به معروف و نهی از منکر آن است که توجه به این فریضه مهم دین اسلام، نشانه رشد و تعالی است که اجزای آن با روش‌های صحیح و کارآمد موجب احیای آن می‌گردد و در پرتو پویایی این فریضه اشتیاق مخاطبین برای پذیرش فزونی یافته و نگرانی‌ها رفع می‌گردد و با بسامانی امور راه تعالی و رشد برای انسان و جامعه هموار می‌گردد. اصل مهم تمامی شریعت‌های الهی، بر امر به معروف و نهی از منکر، اطاعت، دوستی، رحمت و مدارا است. امر به معروف و نهی از منکر برجسته‌ترین، واجب در بین واجب‌ها است (نهج البلاغه، ۳۷۴).

هدف تمام انبیاء و اولیاء تربیت و اصلاح انسان بوده است و مؤثرترین ابزار برای رسیدن به این هدف بزرگ امر به معروف و نهی از منکر است (سلیمی و همکاران، ۱۴۰۰).

امر به معروف و نهی از منکر نه به دنبال خشونت‌ورزی است و نه خواهان تذکری است که موجب رنجش خاطر و کینه‌ورزی اشخاص نسبت به یکدیگر شود. امر به معروف و نهی از منکر نشانه عشق انسان به هم‌نوع است. در آموزه‌های اسلام، مسلمانان از خشونت در روابط اجتماعی و مستبدانه عمل کردن از طرف آمران و ناهیان و همچنین خودخواه و خودپسند بودن مخاطبان منع شده‌اند و به رحمت، عفو، گذشت، مدارا و مطیع آمران و ناهیان مورد اعتماد بودن، دعوت شده‌اند.

با توجه به عناوین و مطالبی که در بالا ذکر شد پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به سوالاتی است که ذهن محققان را مشغول و کنجکاوی آنها را معطوف به خود نموده‌اند. از جمله اینکه: عقلانیت در نگاه فیلسوفان چه جایگاهی دارد؟ عقل، عاقل، رفتار عقلانی و عملکرد عاقلانه از نگاه فلسفه یعنی چه؟ امر به معروف و نهی از منکر چه رابطه‌ای با فلسفه دین و فلسفه سیاست دارد؟ چگونه می‌توان بر اساس نظرات فلاسفه مفاهیم امر به معروف و نهی از منکر را بر اساس مقیاس عقلانیت آسیب‌شناسی کرد؟

عقلانیت: ویژگی ذاتی و متمایزکننده انسان از دیگر جانداران، عقل و خردورزی است. عقلانیت نقش مهمی در زندگی فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کند، به طوری که هر جامعه برای پیشرفت برنامه‌های آموزشی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و حتی مذهبی و اخلاقی خود بدان نیازمند است. عقل در بین دیگر قوای ذهنی و در دنیای وجود انسان، از بالاترین ارزش برخوردار است. حقیقت الوهیت را که جوهر ایمان به خداوند متعال است جز با عقل نمی‌توان درک کرد. مهمترین امتیاز انسان قدرت اندیشه اوست.

معنای لغوی عقلانیت: واژه عقلانیت، از لحاظ لغوی مصدر است اما مصدري ساختگی است و با اضافه کردن علامت مصدري، یعنی «یت»، به آخر کلمه «عقلانی»، که یک صفت به معنای قابل انتساب بودن به عقل است، ایجاد می‌شود. عقلانیت مصدري است که از صفت عقلانی، به معنای منسوب به عقل ساخته شده است.

از عقل، دو صفت عقلی یا عقلانی ساخته می‌شود. وقتی عقلی به کار می‌رود به این معناست که محصول عقل است اما وقتی اصطلاح عقلانی به کار برده شود اشاره به نوعی ارزش و هنجار نیز هست. یعنی حجیت هم دارد و به نحو شایسته و بایسته است.

کاربردهای عقل در قرآن کریم و حدیث: در قرآن کریم عقل به صورت اسم و حتی مصدر بکار نرفته است. ۴۹ بار در این کتاب شریف از مشتقات عقل استفاده گردیده و همه این مشتقات به صورت فعل استعمال شده‌اند. کاربردهای عقل در قرآن به این صورت است: «تعقلون» ۲۴ بار، «یعقلون» ۲۲ بار، «یعقلها» ۱ بار، «نعقل» ۱ بار و «عقلوه» ۱ بار (سعادت، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

در قرآن کریم عقل قرین واژه‌هایی قرار گرفته است که توجه به آن ترکیب خاص واژگانی، دستیابی به معنا و مفهوم

عقل را بیشتر تسهیل می‌کند. از این نوع کاربردهای قرآنی، آیاتی است که بین سمع و عقل ترکیب نموده و این دو واژه را کنار همدیگر بکار برده است. همچنین آیاتی که بین قلب و عقل و بین یقین و عقل ترکیب نموده است.

در قرآن کریم عدم تعقل و بهره نبردن از عقل نتایج زیانباری به بار می‌آورد از قبیل: گم کردن راه نجات و هدایت ناپذیری (بقره ۱۷۰)، انجام امور لاهو و لعب (مائده، ۵۸)، داد و فریاد و بی‌ادبی در گفتار و عدم رعایت حقوق مجالست و مصاحبت (حجرات، ۴)، عدم مؤانست با همدیگر و اختلاف و پراکندگی دلها (حشر، ۱۴)، عدم تجربه پذیری از وقایع و امثال (عنکبوت، ۴۳)، توجه و عبادت غیر خدا (ملک ۲۱). رسول اکرم (ص) با عبارت موجزی این مطلب را بیان می‌فرماید: بدون تردید همه خیرات (علمی و عملی) با عقل به دست می‌آید و کسی که عقل ندارد، دین ندارد (مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۵۸، روایت ۱۴۳).

در حدیث دیگری رسول گرامی (ص) خطاب به امام علی (ع) فرمود: ای علی، عقل چیزی است که با آنها بهشت تحصیل می‌شود و رضای خدای رحمان به دست می‌آید (همان).

امام علی (ع) نیز در حکمت نغزی می‌فرماید: خدای متعال عقل را به انسان نداد جز آنکه روزی او را با کمک همان عقل نجات بخشید (نهج البلاغه، حکمت ۴۰۷ ترجمه دشتی، ص ۵۲۸).

در حکمت دیگری بر این مطلب تأکید می‌نمایند: عقل تو را کفایت کند که راه گمراهی را از رستگاری نشانت دهد (نهج البلاغه، همان، ص ۵۳۰).

معنای امر به معروف و نهی از منکر: «امر» به معنای فرمان دادن و «نهی» به معنای بازداشتن و منع از کاری است. «معروف» یعنی شناخته، مرسوم، خوب، متداول و «منکر» یعنی ناشناخته، ناپسند، ناروا و زشت. معروف هر آن چیزی است که عقل و شرع آن را به نیکی و خوبی می‌شناسند و معرفی می‌کنند

و منکر هر آن چیزی است که عقل و شرع آن را ناپسند می‌دارند (مفردات راغب، ص ۳۴۳). معروف یعنی شناخته و منکر یعنی ناشناخته (گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین، ص ۵۴). «امر به معروف و نهی از منکر» لازمه زندگی اجتماعی اسلام است، یعنی به حقیقت در اجتماع قابل تصور و تحقق است. از دیدگاه اسلام این فریضه بر چهار پیش فرض است:

اجتماعی بودن انسان: ممکن است انسان بتواند به تنهایی به زندگانی خود ادامه دهد و از دنیا به غاری قناعت کند، اما این زندگی مناسب انسان نیست و مانند زندگی حیوانات است که در بیغوله‌ها به رشد و نمو خود ادامه می‌دهند و فقط در بند رفع نیازهای زیستی خویش اند. از نظرگاه اسلامی، کمال و شکوفایی انسانی در گرو زندگی جمعی است.

مسئولیت داشتن انسان: اجتماعی زیستن به تنهایی برای مسلمانی کافی نیست، بلکه باید در قبال اجتماع مسئولیت‌پذیر بود.

تغییرپذیری انسان: خمیره انسانی هر تحولی را برمی‌تابد و به هر گونه‌ای می‌تواند جلوه‌گر شود، او می‌تواند خلیفه راستین خدا در زمین باشد، یا شیطانی خرد و حقیر. این قابلیت امکان رشد و تعالی را برایش فراهم می‌کند.

حق انتخاب انسان: انسان اگرچه در جامعه زندگی می‌کند و تحت تأثیر یا فشار قوانین آن است، اما یکسره اسیر آن نیست و می‌تواند در سخت‌ترین شرایط و دشوارترین وضعیت‌ها، راهی را که درست‌تر می‌داند برگزیند و در آن پیش رود. به تعبیر دیگر، جامعه تحمیل می‌کند، اما کسی را ناگزیر نمی‌سازد.

روش‌شناسی تحقیق

نوع روش تحقیق: روش کیفی به کار رفته در این تحقیق، روش «گراند تئوری»^۱ با رویکرد تطبیقی - تحلیلی است.

روش‌های گردآوری داده‌ها: گردآوری داده‌ها در گراند تئوری به روش‌های متعددی از جمله مصاحبه^۲، بررسی اسناد^۳ و مشاهده^۴ حاصل شود که در پژوهش حاضر بررسی اسناد مد نظر بوده است.

1. Grounded Theory

2. Interview

3. Content Analysis

4. Observation

ابزار گردآوری داده‌ها: پژوهش حاضر دارای منابع داده‌ها است که شامل اسناد (رساله‌ها و مقالات و کتب) است. برای بررسی اسناد مورد تحقیق و استخراج محتوای موردنظر محقق از فیش‌برداری استفاده نموده است.

جامعه تحقیق مورد مطالعه: در این پژوهش از اسناد داخلی و خارجی مربوط به تاریخ فلسفه، فلسفه غرب، نظرات فلسفی اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی، تعلیم و تربیت دینی، سامانه ستاد امر به معروف و نهی از منکر کشور، سامانه دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های آنان، سامانه کتابخانه مرکزی، همچنین منابع علمی و پژوهش‌های داخلی و خارجی منتشرشده مرتبط با موضوع در دانشگاه اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، دانشگاه شهید چمران اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایلام، کتابخانه مرکزی خوزستان و غیره استفاده شد.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات: در این پژوهش برای انجام تحقیق، تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش گراندد تئوری با دیدگاه استراوس و کوربین استفاده شد.

یافته‌های تحقیق: جایگاه فلسفی عقلانیت

فیلسوف	مقاله «عقل، عاقل و عاقلانه» در نظریه فلاسفه
افلاطون	۱/۱۰۰۰ — درک عالم معقول بدون وساطت تصاویر و فقط به یاری ایده‌ها و مفاهیم مجرد با عقل ممکن است. ۲/۱۰۰۰ — نائل شدن به درک حقایق کلی با عقل میسر است.
ارسطو	۳/۱۰۰۱ — دستیابی به سعادت ابدی در گرو حیات تعقلی است. ۶/۱۰۰۱ — کسب فضایل عقلی به مثابه خُلق و خوی و حالتی برای استدلال عقلانیت است.
سقراط	۱/۱۰۰۲ — عقلانیت خودانضباطی برای سنجیدن و رد کردن افکار نادرست و غیرواقعی و جایگزین کردن رشته جدید اصول پذیرفته شده برای عقل به جای این افکار نادرست و غیر واقعی است. ۲/۱۰۰۲ — دستیابی به زندگی سعادت‌مندانه با شناختن حقیقت از طریق عقل حاصل می‌شود. ۳/۱۰۰۲ — عقل مایه امتیاز بشر است.
یوستینوس	۴/۱۰۰۴ — عقل واسطه و هدایت‌گر انسان به سوی خداست.
آنسلم قدیس	۲/۱۰۰۵ — عقلانیت یعنی توانا شدن عقل پس از ایمان آوردن شخص، برای دستیابی به شناخت و معرفت‌هایی که قبل از آن امکانش فراهم نبود. ۲/۱۰۰۵ — رویت الهی با عقل امکان‌پذیر است.
اکویناس	۱/۲۰۰۱ — عقلانیت باعث هدایت انسان به سوی غایت طبیعی‌اش به سوی کمال انسانی است. ۳/۲۰۰۱ — شناخت خداوند از طریق عقلانی ممکن می‌شود. ۴/۲۰۰۱ — اثبات گزاره‌های دینی خردپذیر به وسیله عقل اتفاق می‌افتد. ۵/۲۰۰۱ — عقل در اثبات گزاره‌های دینی خردگریز که در محدوده عقل قرار نمی‌گیرند و فراتراز عقل هستند ناتوان است. آنها را نه رد می‌کند و نه تأیید. برای فهم آنها باید از ایمان استفاده کرد.
ماکس وبر	۱/۲۰۰۲ — عقلانیت عملی؛ شیوه‌ای از زندگی برای پرداختن به کنش و علاقه فردی است. ۱/۱/۲۰۰۲ — عقلانیت نظری؛ برای شناخت مفاهیم مجرد است نه از طریق فرآیند عمل. ۲/۱/۲۰۰۲ — عقلانیت محتوایی برای بررسی کنش‌ها به طور مستقیم از طریق ارزش‌هاست. ۳/۱/۲۰۰۲ — عقلانیت رسمی برای محاسبه هدفمند و موثر برای دستیابی به هدف است.

<p>۲۰۰۲/۲— عقلانیت قانونی و رسمی، نوعی حاکمیت عقلانیت در نظام بروکراتیک جدید است که به نفی حاکمیت انسان و برقراری حاکمیت تکنولوژی می‌انجامد.</p>	
<p>۱/۲۰۰۳— عقلانیت تجهیز ذهن انسان به تصورات نظم‌بخش برای تنظیم معرفت درباره اشیاء است. ۲/۲۰۰۳— ارائه استدلال ثابت در سه رکن ادیان، وجود خدا، اختیار و خلود نفس در توان عقل نیست. ۵/۲۰۰۳— عقلانیت یعنی نظم‌بخشی به ورودی‌ها و تصورات ذهن. ۶/۲۰۰۳— عقل برای ارائه راهنمایی در گزینش قواعد رفتار و عمل است اما هرگز خود این قواعد را برای ما فراهم نمی‌آورد. ۸/۲۰۰۳— عقلانیت داشتن مفاهیم و نمونه‌های عالی برای امکان کمال برخی افعال است.</p>	<p>امانوئل کانت</p>
<p>۲/۲۰۰۴— عقلانیت ارتباطی برای درک و فهم و برقراری ارتباط با دیگران و ایجاد تفاهم است. ۱/۲۰۰۴/۲— عقلانیت مفاهمه و تحقق فهم متقابل یا بیناذهنی است نه کنترل و تسلط بر دیگران. ۳/۲۰۰۴— فراهم کردن نظامی متشکل از مبانی، اصول و غایات که در یک چارچوب فرهنگی و تمدن خاص شکل یافته و سامان‌دهنده ذهنیات و رفتار افراد درون آن نظام از طریق عقل ممکن است. ۴/۲۰۰۴— عقل برای معرفی هدفی که بیش از هدف دیگر عقلانی است کاربرد دارد. معین کردن چگونگی ارضای خواهش‌ها، سازش دادن آنها با یکدیگر و یا خواهش برای همان چیز از سوی دیگران.</p>	<p>هابرماس</p>
<p>۱/۲۰۰۷— عقل ذهنی برای اندیشیدن به وسایل نیل به اهداف نه به خود اهداف است. ۱/۲۰۰۷/۱/۱— عقل عینی برای توجه به وسایل و بیشتر اندیشیدن به خود اهداف است. ۲/۲۰۰۷/۱/۲— عقل ذهنی نه به معقول بودن اهداف، بلکه فقط به فواید هر چیزی برای نیل به اهداف می‌اندیشد. ۳/۲۰۰۷/۱/۳— عقل عینی بیشتر از وسایل به اهداف تکیه می‌کند. ۲/۲۰۰۷— عقلانیت وسیله‌ای برای حسابگری در سرمایه‌داری است.</p>	<p>هورکهایمر</p>
<p>۱/۲۰۱۰— عقل غریزه‌ای حیرت‌انگیز برای ایجاد مجموعه معینی از تصورات در انسان است. ۳/۲۰۱۰— کار عقل تعیین ابزارهای لازم برای نیل به اهداف است. ۵/۲۰۱۰— عقل در انگیزه دادن به انسان برای عمل به تنهایی ناتوان است. عقل تعیین‌کننده هدف کارهای ما نیست بلکه وسیله مرتبطی است که می‌شود با آن به تعیین اهداف پرداخت.</p>	<p>هیوم</p>

جان لاک	<p>۲۰۱۱/۲- عقل کشف انتقان یا احتمال گزاره‌ها یا حقایقی است که ذهن از طریق احساس یا تعامل به دست می‌آورد. باید دلایل احتمالی را بررسی کند و با سنجش کافی آنها احتمال رد یا قبول با قاطعیت زیاد یا کم آن را بپذیرد یا رد کند.</p> <p>۲۰۱۱/۵- کار عقل کمک به انسان برای کشف قانون طبیعی هم برای تعقیب نفع شخصی و هم به منظور دفاع از نقش مناسب حکومت است.</p>
آگوست کنت	<p>۲۰۱۲/۱- عقل نیرویی مادی و ابزاری در اختیار غرائز انفعالی است.</p> <p>۲۰۱۲/۲- عقل ابزار منفعل صرف برای زیستن حیوانی و ارضاء غرائز زیستی فردی و اجتماعی انسان است.</p>
وبر	<p>۲۰۱۷/۱- عقلانیت کنش عقلایی هدفمند برای گرایش به مجموعه‌ای از اهداف مشخص فردی پیش‌بینی رفتار عوامل بیرونی و افراد دیگر است.</p> <p>۲۰۱۷/۲- عقلانیت کنش عقلایی ارزشی برای باور آگاهانه به ارزش یک رفتار اخلاقی، زیبایی‌شناختی، مذهبی و غیره برای توفیق بیرونی و فقط به خاطر خود است.</p> <p>۲۰۱۷/۳- عقلانیت کنش عاطفی ناشی از تمایلات خاص و وضعیت احساسی شخص است.</p> <p>۲۰۱۷/۴- عقلانیت کنش سنتی برای گرایش به سنت از طریق عادات طولانی مدت است.</p> <p>۲۰۱۷/۵- عقلانیت عملی برای اتخاذ شیوه زندگی دنیایی با لحاظ منافع فردی در وجه عملگرایانه است.</p> <p>۲۰۱۷/۶- عقلانیت نظری برای تضمین مهارکردن آگاهانه واقعیت است، نه از طریق کنش، بلکه از طریق ساختن مفاهیم انتزاعی دارای دقت فزاینده.</p> <p>۲۰۱۷/۷- عقلانیت ذاتی برای هدایت مستقیم کنش به سوی الگوست.</p> <p>۲۰۱۷/۸- عقلانیت صوری مرتبط با عرصه‌های زندگی (اقتصاد، حقوق و علم) و ساختار سلطه (شکل دیوانسالارانه) است.</p>
فوکو	<p>۲۰۱۸/۳- برنامه‌ریزی و هدایت مجموعه‌ای از رفتار انسانی عقلانی است.</p>
اسپینوزا	<p>۲۰۲۰/۱- عقل برای شکافتن زمان و کنار زدن پرده‌ها برای نمایان شدن چهره حقایق سرمدی است. یعنی چهره جوهری یگانه و واحد که علت خود و قائم به ذات است، لایتغیر و لایتناهی و کامل است و در نتیجه کمال وجود است، عین وجود واجب‌الوجود است.</p> <p>۲۰۲۰/۱/۱- عقل توان دستیابی به سر منشأ حقایق است.</p>

ولف	۲۰۲۱- عقل عامل اخلاق و برانگیزاننده عمل اخلاقی است.
پلانتینگاه	<p>۲۰۲۴/۱- عقلانیت یعنی توان دادن به انسان تا فکر کند، دلیل بیاورد و به معرفت برسد.</p> <p>۲۰۲۴/۲- عقلانیت احکام نیرویی است که به واسطه آن می‌توان درستی قضایای بدیهی اولی را دریافت و باورهای خود را با احکام عقلی تطبیق داد.</p> <p>۲۰۲۴/۳- عقلانیت وظیفه شناختی برای عمل کردن به وظایف معرفتی است. یعنی انسان نهایت تلاش خود را بکند که حقایق مهم را باور کرده و تا آنجا که ممکن است از خطاهای مهم بپرهیزد.</p> <p>۲۰۲۴/۴- عقلانیت هدف- وسیله به معنی این است که انسان با توجه به اهداف ویژه‌ای که دارد، کارهای متناسب با آنها انتخاب کند. عقلانیت در اینجا وصف کار قرار می‌گیرد.</p> <p>۲۰۲۴/۵- عقلانیت کاربرد صحیح برای پرهیز از هر نوع گنجی بیمارگونه یا حواس پرتی و بیماری ذهنی است. شرط عقلانیت در این معنا به کارکرد صحیح قوای عقلانی است.</p>
پاسکال	<p>۲۰۲۸/۱- پرداختن به عقل عامل از بین بردن تصویر دوست داشتنی خداوند توسط فیلسوفان است. اگر آنان نبودند انسان‌ها از طریق ایمان و دل، تصویری دل‌انگیزتر و بهتری از خداوند می‌یافتند.</p> <p>۲۰۲۸/۲- شخصی که دارای اعتقاد بیش از حد است دچار رذیلت ساده لوحی یا زودباوری است و شخصی که دارای اعتقاد کمتر از حد تعادل است مبتلا به شکاکیت یا ناباوری افراطی است. برای فضیلت که حد وسط میان دو رذیلت ساده‌لوحی و شکاکیت است، هیچ نامی وجود ندارد که مقبول همگان باشد، جز عقلانیت.</p> <p>۲۰۲۸/۴- عقل نمی‌تواند به هر جایی از جمله مفاهیم الهی راه یابد. البته اگر عقلی سلیم باشد خود به این ناتوانی خود اقرار می‌کند.</p> <p>۲۰۲۸/۶- عقل در اثبات یا انکار وجود خداوند ناتوان است لذا باورهای دینی معقول هستند.</p>
کارل بارت	۲۰۲۹- عقل مانعی برای شناخت صحیح خداوند است و در شناخت خداوند ناتوان است. هر تفکری که بر عقل تکیه داشته باشد و از عقل آغاز کرده باشد نمی‌تواند به شناخت خداوند دست یابد.
پلاچر	۲۰۳۰- از طریق عقل نمی‌توانیم به شناخت خداوند پی ببریم و خدایی که از طریق عقل شناخته می‌شود نمی‌تواند معرف خدای نجات‌بخش مسیحی باشد.
سولومون	۲۰۳۹- تمامی انسان‌ها از قوه مغزی و تخیل بهره‌مند هستند. هر شخصی با تکیه بر توان عقلی خود به نتیجه واحد و یکسانی دست می‌یابد و اگر تمایزی هم وجود داشته باشد با مدد از عقل مرتفع می‌گردد.

آربلاستر	۲۰۴۲- عقلانیت توانایی منطقی اندیشیدن و محاسبه و استنتاج کردن است.
ابن سینا	<p>۱/۳۰۰۰- عقل نظری به شناخت روش‌مند هستی‌ها می‌پردازد و عقل عملی شناخت روش‌مند کلی نسبت به ارزش‌هاست و احکام تجویزی صادر می‌کند که هر کدام مراتبی دارد.</p> <p>۲/۳۰۰۰- انسان با بهره‌مندی از عقل هیولایی فقط از حیوان تمیز داده می‌شود.</p> <p>۴/۳۰۰۰- عقل بالملکه؛ برای درک ضروریات و بدیهیات و کسب نظریات.</p> <p>۵/۳۰۰۰- عقل بالفعل؛ برای اکتساب علوم نظری و اکتسابی.</p> <p>۶/۳۰۰۰- عقل مستفاد غایت خلقت انسان است و رسیدن به عقل مستفاد یعنی مشاهده عقلیات و اتصال به ملاً اعلا.</p> <p>۷/۳۰۰۰- عقل قدسی؛ بالاترین مرتبه عقل است و صاحب آن از ارتباطی مستقیم و حضوری با حقایق عقلی بهره‌مند است. حقایقی را که دیگران با روش‌های مفهومی و برهانی دریافت می‌کنند به طور مستقیم می‌یابد.</p> <p>۸/۳۰۰۰- عقل عملی؛ برای سوق دادن انسان به کار سزاوار. انسان را به اعمال خویش تحریک می‌کند. در معنای اولی قوه شناخت و در دومی اراده و عمل کردن است. مراتب آن به نحو اجمال عبارتند از:</p> <p>۱/۳۰۰۰/۸- تجلیه: تهذیب ظاهر که با عمل کردن به آداب شریعت حاصل می‌گردد.</p> <p>۲/۳۰۰۰/۸- تخلیه: تهذیب باطن که با پرهیز از اخلاق زشت، ملکات بد و خواطر شیطانی مانند بخل، حسد و کینه به دست می‌آید.</p> <p>۳/۳۰۰۰/۸- تحلیه: در این مرتبه قلب پس از تخلیه از رذایل اخلاقی با صور علمی و معارف حقه و ایمانی روشن و آراسته می‌گردد.</p> <p>۴/۳۰۰۰/۸- فنا: آخرین مرحله عقل عمل است که نفس انسان به مدد آن همه چیز را مستهلک و فانی در خداوند می‌بیند و نهایت سیر الی الله است.</p> <p>۱۲/۳۰۰۰- عقل عنصری است که با تمام خلوص ادراک می‌کند و هرگز دروغ نمی‌گوید.</p> <p>۱۸/۳۰۰۰- عقل عملی به پدیده‌های صناعی و اخلاقی مربوط است و خوب و بد و زشت و زیبا و نفع و ضرر را در جزئیاتشان از یکدیگر مشخص می‌سازد و در سوی دیگر عقل نظری به پدیده‌های عملی می‌پردازد و صحیح و ناصحیح و نیز واجب و ممکن و ممتنع را در کلیت آنها از یکدیگر مشخص می‌کند.</p>
علامه جعفری	۳۰۰۱/۱- عقلانیت توانایی انتقال از حیات طبیعی محض به حیات معقول است.

<p>۳۰۰۳/۱- عقل هدایتگر انسان به سوی اعمال صالح و حقایق معارف است.</p> <p>۳۰۰۳/۲- عقل راه نیل به حق و شناخت حقایق را میسر می‌کند.</p> <p>۳۰۰۳/۳- ادراک تمایز میان صلاح و فساد و حق و باطل و صدق و کذب از طریق عقل است.</p> <p>۳۰۰۳/۴- تشخیص خیر و شر در حوزه عملیات و حق و باطل در حوزه نظریات با عقل ممکن می‌شود.</p> <p>۳۰۰۳/۹- منطق احساس، آدمی را به سود دنیوی فرا می‌خواند و بر می‌انگیزاند ولی منطق تعقل انسان را به پیروی از حق وا می‌دارد.</p>	<p>علامه طباطبایی</p>
<p>۳۰۰۴/۱- عقل منبع و مطلع و اساس است و وسیله سعادت دنیا و آخرت.</p> <p>۳۰۰۴/۲- ادراک حقایق امور و تمیز بین خیرات و شرور و امر به افعال پسندیده و نهی از صفات زشت از طریق عقل است.</p> <p>۳۰۰۴/۳- شریعت با عقل درک می‌شود، اگر عقل مذموم باشد، شرع نیز مذموم است، زیرا با عقلی که قابل اعتماد نیست درک شده است.</p> <p>۳۰۰۴/۵- عقل پس از اصل دین بازنشسته می‌گردد، عقل صرفاً آورنده علوم دینی را تصدیق و سپس خود را معزول می‌سازد مانند فردی که مریضی را به طبیب ماهر می‌رساند ولی پس از آن دیگر کاری از او ساخته نیست. یعنی ادراکات عقل محدود است و عقل از شناخت علوم دینی عاجز.</p> <p>۳۰۰۴/۷- دستیابی به معرفت خدا و صدق پیامبران با عقل امکان‌پذیر است.</p> <p>۳۰۰۴/۱۱- عقلانیت توان فراگیری و کسب علوم نظری که وجه تمایز انسان و حیوان است؛ درک بدیهیات اعم از ممکن و محال و انجام مقایسات کمی محدود؛ عقل یعنی مجربات و سایر علوم که برای انسان حاصل شده؛ عقل تعالی استعداد غریزی انسان به حدی که عاقبت‌اندیش شده و به شهوات زودگذری غالب گردیده به طوری که عواقب امور را بتواند درک کند و بر اساس آن عمل نماید.</p> <p>۳۰۰۴/۱۳- عقل می‌تواند ذات و صفات خود را مورد تعقل قرار دهد و در عین حال می‌تواند به همین معرفت خود علم حاصل کند. همچنین عقل می‌تواند در یک طرفه‌العین همه عالم را تعقل کند. عقل می‌تواند به ماهیت و ذات درونی اشیاء راه یابد و اشیاء نامتناهی مثلاً اعداد نامتناهی را درک کند. اگر عقل از بند محسوسات صور خیالی آزاد شود، خطاناپذیر است.</p>	<p>غزالی</p>

<p>۳۰۳۳- انبیاء طیبیان دل‌اند. فایده و وظیفه عقل تنها این است که این حقیقت را تشخیص دهند و به مقام نبوت اعتراف و به ناتوانی خود از درک امور که جز با چشم نبوت نتوان ادراک کرد اقرار و تصدیق کند، دست ما را بگیرد و به مقام نبوت تصدیق کند.</p>	
<p>۳۰۰۵- عقل امر نیک را قبول و قبیح را انکار می‌نماید. مجموع دانش‌هایی است که انسان را از زشتی‌های بی‌شمار باز داشته و به انجام واجبات بسیار وا می‌دارد.</p>	<p>شیخ طوسی</p>
<p>۳۰۰۶- بازداری از زشتی‌ها و واداشتن به انجام واجبات دقیقاً مطابق کارکرد دین توسط عقل محقق می‌شود.</p>	<p>طبرسی</p>
<p>۳۰۰۷- عقلانیت میزان قسط و ابزار تمایز تصورات و تصدیقات است.</p>	<p>شیخ عبده</p>
<p>۳۰۱۰/۱- عقلانیت توانایی دستیابی به بزرگترین خواسته‌ها و مقاصد است. ۳۰۱۰/۱/۱- شناخت پروردگار به کمک عقل ممکن است. ۳۰۱۰/۱/۲- کار عقل جداسازی امور صحیح و سودمند از سقیم و زیان‌آور است. ۳۰۱۰/۱/۳- اثبات وجود خداوند با عقل بدون نیاز به نبوت و پیام آسمانی ممکن نیست. ۳۰۱۰/۱/۴- ترسیم برنامه مطلوب برای زندگی در سایه رهبری و راهنمایی عقل اتفاق می‌افتد.</p>	<p>زکریای رازی</p>
<p>۳۰۱۱/۱- عقل تا هنگامی که ناقص است نه تنها به یاری دین نمی‌پردازد بلکه اشخاص ناقص‌العقل فساد و شرشان برای دین بسی بیشتر از سودشان است. ۳۰۱۱/۱۳- انسان‌ها با عقل و خردورزی خویش پروردگارشان را می‌شناسند و عاقل به سبب دلالت عقلش بی‌می‌برد که خداوند حق است. ۳۰۱۱/۱۵- عقل معرفت احوال مبدأ و معرفت معاد را فراهم می‌کند. ۳۰۱۱/۱۷- هرچه خرد انسان‌ها کامل‌تر و بیشتر شکوفا گردد، فهمشان به واقع نزدیک‌تر خواهد بود. ۳۰۱۱/۲۳- شأن عقل ادراک همه اشیاست. قوه عاقله آدمی به حسب ذاتش قابلیت درک حقیقت همه علوم و معارف را دارد. ۳۰۱۱/۲۴- عقل ناقص خدمتگذار هوای نفس بوده، همواره با آن مأنوس است و همیشه به استنباط حيله مشغول و به مساعدت‌های نفس می‌پردازد. ۳۰۱۱/۲۵- عقل انسانی از درک مصالح و مفاسد مذبور و نیز چرایی و ارتباط بسیاری از اوامر و نواهی شرعی با گزاره‌های بنیادین اعتقادی ناتوان است.</p>	<p>ملاصدرا</p>

<p>۳۰۱۱/۲۵/۱- خدای تعالی، اشیایی را بر بندگانش حلال و برخی از اشیاء را بر آنها حرام کرد. عقول بشری از درک چرایی این تحلیل و تحریم و شناخت چگونگی امور حلال و حرام ناتوان است.</p> <p>۳۰۱۱/۲۹- عقل انسانی توانایی‌هایی همچون تجربه، تحلیل و ترکیب امور دارد.</p>	
<p>۳۰۱۳/۶- عقل در برخی موارد قادر به تحصیل معرفتی که لازمه سعادت باشد نیست و خارج از قلمرو عقلی حیطة وسیعی وجود دارد که عقل نمی‌تواند به آن دست یابد.</p>	ابن رشد
<p>۳۰۱۴- عقل نیرویی؛ که بدان خوبی‌ها و بدی‌ها و تفاوت‌ها و زمینه‌های آن شناخته گردد و این، معیار تکلیف شرعی است.</p> <p>عقل ملکه‌ای؛ که به انتخاب خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها فرا می‌خواند.</p> <p>تعقل و دانستن؛ در برابر جهل و نادانی قرار می‌گیرد، نه در برابر دیوانگی.</p>	حر عاملی
<p>۳۰۱۵/۱- عقل، نیرو و قوه‌ای است که منشأ ادراک امور و تمیز خیر و شر است و زمینه معرفت و شناخت علل امور و نیز موانع و شرایط تأثیر آنها است.</p> <p>۳۰۱۵/۱/۱- عقل ملاک تکلیف ثواب و عقاب اعمال است.</p> <p>۳۰۱۵/۲- عقل، آن ملکه و حالت نفسانی است که انسان را به سوی خیر و خوبی فرا می‌خواند و به انتخاب آن دعوت می‌نماید و در نتیجه از بدی‌ها و زشتی‌ها باز می‌دارد.</p> <p>۳۰۳۴- به وسیله عقل می‌توان اسباب امور را شناخت و به آنها معرفت پیدا کرد و همچنین به چیزهایی که به عقل منجر می‌شود و یا از دستیابی به عقل مانع می‌شود، معرفت یافت و عقل بدین معنا ملاک تکلیف و ثواب و عقاب است.</p> <p>۳۰۳۴/۱- عقل ناطقه انسان است که به وسیله آن آدمی از سایر حیوانات متمایز می‌شود.</p>	علامه مجلسی
<p>۳۰۱۶- عقل غریزی که قوه پذیرش علم است و عقل مستفاد، چیزی است که این قوه پذیرش به وسیله آن تقویت می‌گردد.</p>	ابن حسام
<p>۳۰۱۷/۱- عقل نظری آن است که انسان بدان علم چیزی را فراگیرد که شأنش عمل نیست و عقل عملی آن است که بدان شناخته می‌شود چیزی که انسان به اراده خویش بدان عمل می‌کند.</p> <p>۳۰۱۷/۲- استدلال‌های عقلانی این توان را دارند قوانین را بفهمند و مطابق هاضمه و فاهمه عقل بشری بسازند.</p> <p>۳۰۱۷/۲/۱- قبول براهین عقل خصیصیه مشترک تمام انسان‌هاست.</p>	فارابی

<p>۳۰۱۷/۸- عقل جزیی از نفس است که با دقت در یکایک اشیاء و شناخت و دقت در ماهیت یکایک اجناس اشیاء به فعلیت می‌رسد و کمال می‌یابد.</p> <p>۳۰۱۷/۱۰- انسان کارهای خود را از روی عقل انجام دهد و باید تعقل کامل سلیم و ورزیده داشته باشد تا به نهایت کمال و سعادت نائل آید.</p> <p>۳۰۱۷/۱۱- قوه ناطقه برترین قوه آدمی است و عامل رسیدن فرد به سعادت.</p> <p>۳۰۱۷/۱۲- انسان‌ها برای ابراز عاطفه و احساسات و کنترل آنها از قدرت درک خود کمک می‌گیرند، سپس تحت نفوذ قدرت عقلانی خویش قرار دارند.</p> <p>۳۰۱۷/۱۵- تشخیص افعال خیر و شر با عقل است.</p> <p>۳۰۱۷/۱۵/۱- استنباط و جستجوی علوم و صناعات کار عقل است.</p> <p>۳۰۱۷/۱۵/۲- بازشناسی افعال زشت از زیبا با عقل اتفاق می‌افتد.</p> <p>۳۰۱۷/۱۷- عقل قوه‌ای است که به وسیله آن علم‌الیقین حاصل می‌شود نه بالطبع با بحث و نه با قیاس.</p> <p>۳۰۱۷/۱۸- قوه عقلیه عبارت است از نیرویی که با استناد به اراده انسان به امری که مورد عمل واقع می‌شود، معرفت حاصل می‌نماید.</p> <p>۳۰۱۷/۱۹- قوه نظری آموزنده علوم و قوه عملی بکارگیرنده آن دانش‌هاست.</p> <p>۳۰۱۷/۲۶- عقل که مفکره نیز نام دارد نیرویی ورای حواس ظاهری و مدبر و حاکم بر قوای مصوره است، عقل قادر بر ادراک حقایق و مفاهیم است.</p>	
<p>۳۰۲۱/۸- عقل توان ادراک ذات خداوند و کنه صفات خدا که عین ذات اوست را ندارد.</p> <p>۳۰۲۱/۸/۱- عقل توان درک جزئیات دین را نیز ندارد و تنها در زمینه‌های کلی دین همانند چراغی مناطق کلی را روشن می‌سازد، اما در جزئیات دین حق دخالت ندارد و احکام جزئی دینی مانند تعداد رکعات نماز و بسیاری از جزئیات اصول و فروع دین را درک نمی‌کند و در این موارد عقل، عبد محض است.</p> <p>۳۰۲۱/۹- عقل نظری جنبه ادراکی انسان است که از آن بعد مطالب را می‌یابد و می‌فهمد.</p> <p>۳۰۲۱/۹/۱- آنچه انسان از معلم و از مبادی عالیه درک می‌کند و می‌پذیرد، به وسیله عقل نظری ادراک می‌کند و آنچه انجام می‌دهد و در مادون اثر می‌گذارد، به وسیله عقل عملی است.</p>	<p>جوادی آملی</p>
<p>۳۰۲۴- اصل عقل بندکردن و باز ایستادن است. عقل در انسان نیرویی است که آماده پذیرش علم است و نیز علمی است که از این نیرو به دست می‌آید و از این طریق مانع پیمودن راه خطا می‌شود.</p>	<p>راغب اصفهانی</p>

قاضی اندلسی	۳۰۲۵- عقل، ادراک مانع از خطاست.
ابن عربی	۳۰۲۷/۲- عقل در مقام اکتساب قادر به کسب معرفت نیست.
مصباح یزدی	۳۰۳۱/۴- قلمرو عقل محدود است و عقل تنها در حوزه مفاهیم کلی حکم می‌کند. عقل به برخی از واقعیت‌ها دسترسی ندارد چون خارج از محدوده او هستند.
ابن خلدون	۳۰۳۵- عقل معیار سنجش درستی است که احکام آن یقینی می‌باشد و کذبی در آن نیست.
شریعتمداری	۳۰۳۸/۱- تقویت بعد عقلانی وجود آدمی باعث هدایت او به سمت واقعیت هستی شده و عقل جز در تحت لوای علم شکوفا نمی‌شود.
باقری	۳۰۳۹/۲- عقل در صورت تام خود مستلزم انسجامی وجودی میان شناخت، عاطفه، انتخاب و عمل فرد است. ۳۰۳۹/۳- عقل یک ظرفیت ویژه آدمی است که وی به کمک آن می‌تواند علاوه بر تدبیر امور معیشتی خود، به درک حقایقی از جهان نایل شود و برحسب آنها فهم و تفسیر معینی نسبت به پدیده‌های جهان بیابد. ۳۰۳۹/۳/۱- عقل با در دست داشتن برخی نشانه‌ها و شواهد، حقایقی را درباره خدا درمی‌یابد. ۳۰۳۹/۵- توانایی عقل در دریافت حقایق هستی مطلق نیست، زیرا برخی از حقایق جهان برای عقل دست نیافتنی محسوب شده است.
افلاطون	۱۰۰۰/۷- فلسفه اوج تربیت عقلانی است. در مرحله عالی تربیت عقلانی فرد عاقل فردی است که به «ایده نیک» نائل می‌شود.
ارسطو	۱۰۰۱/۱- همه افراد انسانی موجودات عاقل اند، یعنی توانایی و قابلیت اتصاف به عقلانیت را دارند، اما عقلانیت بالفعل را زمانی دارا می‌شوند که با تحلیلات (قیاس و برهان) به حقایق اشیاء راه یابند و به فعلیت محض نائل گردند.
سقراط	۱۰۰۲/۲- انسان عاقل در اثر تربیت عقلانی به زندگی سعادت‌مندانه دست می‌یابد و این نیز تنها با شناختن حقیقت به دست می‌آید.
فارابی	۳۰۱۷/۵- انسان عاقل انسانی است که از نیکویی انتخاب و پرهیز از کردار ناشایست برخوردار است. ۳۰۱۷/۶- عاقل کسی است که هر چیز را در جای شایسته خود قرار دهد.

<p>۳۰۱۷/۱۱ — انسان عاقل یعنی کسی که صاحب معرفت عقلانی عظیم و کردار اخلاقی بی نقص باشد. معرفت عقلی بالاترین ارزش را دارد.</p>	
<p>۳۰۲۶. انسان عاقل معنایش این است که نفس خود را از آنچه مقتضای طبیعت شهوانی است باز می‌دارد.</p>	<p>ابوالبرکات بغدادی</p>

بررسی مفاهیم مرتبط با امر به معروف و نهی از منکر بر اساس کدهای انتخابی عقلانیت

عقلانی بودن بر اساس نظرات فلاسفه	مفاهیم
<p>هر انسانی برای تشخیص درست از نادرست میتواند به عقل خود متکی باشد و این یک رفتار عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p>	<p>کفایت عقل</p>
<p>افلاطون (۱۰۰۰/۲): درک حقایق کلی</p>	<p>افلاطون (۱۰۰۰/۱): درک بدون واسطه</p>
<p>ارسطو (۱۰۰۱/۳): دستیابی سعادت ابدی</p>	<p>افلاطون (۱۰۰۰/۷): ایده نیک فرد عاقل</p>
<p>ارسطو (۱۰۰۱/۷): انصاف به عقلانیت</p>	<p>ارسطو (۱۰۰۱/۶): کسب فضایل عقلی</p>
<p>سقراط (۱۰۰۲/۲): زندگی سعادت‌مندانه</p>	<p>سقراط (۱۰۰۲/۱): خودانضباطی عقلی</p>
<p>آنسلم قدیس (۱۰۰۵/۲): رویت الهی</p>	<p>یوستینوس (۱۰۰۱/۶): هدایتگر سوی خدا</p>
<p>کانت (۲۰۰۳/۸): نمونه‌ی عالی امکان کمال</p>	<p>آکویناس (۲۰۰۱/۴): اثبات گزاره خردپذیر</p>
<p>سولومون (۲۰۰۳/۸): کسب نتایج واحد</p>	<p>اسپینوزا (۲۰۰۳/۸): دستیابی به منشأ حق</p>
<p>ابن سینا (۳۰۰۰/۶): عقل مستفاد</p>	<p>ابن سینا (۳۰۰۰/۱): شناخت روشمند هستی</p>
<p>علامه طباطبایی (۳۰۰۳/۴): تشخیص خیر و شر</p>	<p>ع. طباطبایی (۳۰۰۳/۸): هدایت عمل صالح</p>
<p>غزالی (۳۰۰۴/۳): عقل مذموم - شرع مذموم</p>	<p>غزالی (۳۰۰۴/۱): سعادت دنیا و آخرت</p>
<p>ز. رازی (۳۰۱۰/۱/۱): شناخت پروردگار</p>	<p>ز. رازی (۳۰۱۰/۱): دستیابی مقاصد بزرگ</p>
<p>ملاصدرا (۳۰۱۱/۱۳): دلالت عقل و خردورزی</p>	<p>ز. رازی (۳۰۱۰/۱/۲): تمیز صحیح و سقیم</p>
<p>فارابی (۳۰۱۷/۱۵): تشخیص فعل خیر و شر</p>	<p>فارابی (۳۰۱۷/۲): فهم قانون با استدلال</p>
<p>قاضی اندلسی (۳۰۱۷/۲): ادراک مانع از خطا</p>	<p>فارابی (۳۰۱۷/۲/۱۵): شناخت زشت و زیبا</p>
	<p>ابن خلدون (۳۰۱۷/۲): معیارسنجش درستی</p>

عدم
کفایت
عقل

<p>برای تشخیص</p>	<p>عقل به تنهایی برای تشخیص خوب و بد کفایت نمی‌کند. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>آکویناس (۲۰۰۱/۵): گزاره‌های خردگریز هیوم (۲۰۰۱/۵): انگیزه برای عمل پاسکال (۲۰۲۸/۶): اثبات یا انکار غزالی (۳۰۰۴/۵): عقل بازنشسته و معذول ملاصدرا (۳۰۱۱/۱): فساد دین بیش از سود ابن رشد (۳۰۱۳/۶): معرفت لازمه سعادت جوادی آملی (۳۰۲۱/۸/۱): ناتوان درجزئیات خسرو باقری (۳۰۳۹/۵): دست‌نیافتنی‌ها</p> <p>کانت (۲۰۰۳/۲): استدلال ثابت پاسکال (۲۰۲۸/۴): اقرار به ناتوانی مفاهیم کارل بارت (۲۰۲۹): مانع شناخت خدا زکریای رازی (۳۰۱۰/۱/۳): نیازمند نبوت ملاصدرا (۳۰۱۱/۲۴): خدمتگذار هوای نفس جوادی آملی (۳۰۲۱/۸): ناتوان ادراک ذات مصباح یزدی (۳۰۳۱/۴): محدودیت قلمرو</p>
<p>امر کردن نهی کردن</p>	<p>هدایت انسان‌ها به سوی خوبی‌ها و بازداشتن آنان از بدی‌ها یک رفتار عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>آکویناس (۲۰۰۱/۱): هدایت به سوی کمال جان لاک (۲۰۱۱/۵): کمک به انسان ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸): هدایت به کار سزاوار</p> <p>هابرماس (۲۰۰۴/۲): ارتباط با دیگران فوکو (۲۰۱۸/۳): هدایت رفتار انسانی وبر (۲۰۱۷/۱): پیش‌بینی رفتار افراد دیگر</p>
<p>وظیفه حاکمیت</p>	<p>هدایت انسان‌ها به سوی خوبی‌ها و بازداشتن آنان از بدی‌ها وظیفه حاکم است و یک رفتار عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>جان لاک (۲۰۱۱/۵): دفاع از نقش حکومت هابرماس (۲۰۰۴/۳): طرح نظام و فرهنگ</p> <p>ماکس وبر (۲۰۱۷/۸): عقلانیت صوری</p>

<p>همه انسان‌ها باید برای هدایت هموعان به سوی خوبی‌ها و بازداشتن آنان از بدی‌ها احساس مسئولیت کنند و این رفتاری عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>هابرماس (۲۰۰۴/۲/۱): فهم بیناذهنی پلاتینگاه (۲۰۲۴/۳): پرهیز از خطای مهم پلاتینگاه (۲۰۲۴/۴): عقلانیت‌هدف وسیله پلاتینگاه (۲۰۲۴/۵): کاربست قوای عقل پاسکال (۲۰۲۸/۲): رفع‌رذیلت و شکاکیت سولومون (۲۰۳۹): رفع تمایزات با عقل طبرسی (۳۰۰۶): کارکرد دینی با عقل مجلسی (۳۰۱۵/۱/۱): ملاک‌ثواب و عقاب ملاصدرا (۳۰۱۱/۲۵/۱): فهم‌حلال و حرام</p>	<p>احساس مسئولیت * وظیفه انسانی</p>
<p>همه انسان‌ها باید به منظور تغییر دادن وضع موجود به سوی پیشرفت هموعان امر به معروف و نهی از منکر کنند و این رفتاری عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>هیوم (۲۰۱۰/۳): تعیین ابزار اهداف جان لاک (۲۰۱۱/۵): کشف قوانین طبیعی ابن‌سینا (۳۰۰۰/۵): عقل بالفعل و کسب علم غزالی (۳۰۰۴/۱۱): توان فراگیری علوم ع. مجلسی (۲۰۱۰/۳): شناخت اسباب امور فارابی (۳۰۱۷/۱): فراگیری علم فارابی (۳۰۱۷/۱۵/۱): استنباط علم و صنعت خسرو باقری (۳۰۱۷/۱): تدبیر امور معیشت</p>	<p>تغییر و پیشرفت</p>
<p>همه انسان‌ها وظیفه دارند هموعان خود را از شر باز داشته و به خیر رهنمون باشند. این وظیفه در شرع حکم واجب خوانده شده و رفتاری عاقلانه است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>غزالی (۳۰۰۴/۳): درک شریعت با عقل طبرسی (۳۰۰۶): واداشتن به انجام واجبات حر عاملی (۳۰۱۷/۱۹): معیار تکلیف شرعی</p>	<p>واجب شرعی</p>

<p>خیر بشریت</p> <p>همه انسان‌ها وظیفه دارند هم‌نوعان خود را به خیر رهنمون باشند. این رفتاری عاقلانه است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>ارسطو (۱۰۰۱/۶): کسب فضایل عقلی ارسطو (۱۰۰۲/۳): مایه امتیاز بشر آکویناس (۲۰۰۱/۱): هدایت کمال انسانی ماکس وبر (۲۰۰۲/۱/۳): عقلانیت رسمی ولف (۲۰۲۱): برانگیزاننده عمل اخلاقی ابن سینا (۳۰۰۰/۷): عقل قدسی فارابی (۳۰۱۷/۱۱): برترین قوه آدمی ماکس وبر (۲۰۰۲/۱): عقلانیت عملی ماکس وبر (۲۰۰۲/۲): عقلانیت قانونی آربلاستر (۲۰۴۲): توان محاسبه و استنتاج علامه مجلسی (۲۰۰۲/۱): فراخوان خیر و خوبی فارابی (۳۰۱۷/۱۷): حصول علم‌الیقین</p>	
<p>مردم و دولت</p> <p>مردم و دولت در تعامل بوده و انتظارات متقابلی دارند. امر به معروف و نهی از منکر از تعهدات و انتظارات مردم و دولت و همچنین مردم بر یکدیگر بوده و این امری عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>سقراط (۱۰۰۲/۱): خودانضباطی ماکس وبر (۲۰۰۲/۱۱): عقلانیت محتوایی هابرماس (۲۰۰۴/۲): عقلانیت ارتباطی هابرماس (۲۰۰۴/۴): خواهش فرد و دیگران هورکهایمر (۲۰۰۷/۲): حسابداری سرمایه‌داری وبر (۲۰۱۷/۴): عقلانیت کنش سنتی وبر (۲۰۱۷/۱): کنش عقلایی هدفمند فارابی (۳۰۱۷/۶): هر چیز در جای شایسته</p>	
<p>حفظ امنیت</p> <p>با اجرای امر به معروف و نهی از منکر جامعه پر از خیر و تهی از شر شده و این باعث حفظ و رشد امنیت است که امری عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل‌الذکر به آن اشاره نموده‌اند:</p> <p>سقراط (۱۰۰۲/۱): جایگزین کردن درست اسپینوزا (۲۰۲۰/۱): کنار زدن پرده‌ها ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸/۱): تهذیب ظاهر ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸/۱): تهذیب باطن ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸/۳): تخلیه رذایل ابن‌سینا (۳۰۰۳/۲): خلوص در ادراک ابن‌سینا (۳۰۰۳/۳): تمایز حق و باطل ابن‌سینا (۳۰۰۷/۱۵): پرهیز از ناشایست</p>	

ساختار دولتی	دولت‌ها برای انجام امورات شهروندان نیازمند ایجاد ساختار هستند. دولت برای امر به معروف و نهی از منکر ساختاری به نام ستاد به وجود آورده و این ساختارسازی یک کار عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و در کدهای ذیل به آن اشاره نموده‌اند:
ماکس وبر (۲۰۰۲/۱/۳): محاسبه هدفمند	ماکس وبر (۲۰۰۲/۲): نظام بروکراتیک
کانت (۲۰۰۳/۶): قواعد رفتار و عمل	کانت (۲۰۰۳/۸): امکان کمال افعال
هابرماس (۲۰۰۴/۲): ایجاد ارتباط و تفاهم	هابرماس (۲۰۰۴/۳): سازماندهی ذهنیات
هورکهایمر (۲۰۰۷/۱): اهداف و وسایل	جان لاک (۲۰۱۱/۵): منسب‌ها در حکومت
وبر (۲۰۱۷/۱): پیش‌بینی عوامل و امکانات	وبر (۲۰۱۷/۷): هدایت کنش به الگو
فوکو (۲۰۱۸/۳): هدایت رفتار انسانی	پلاتینگاه (۲۰۲۴/۳): عمل به وظایف
پلاتینگاه (۲۰۲۴/۴): کار متناسب با هدف	پلاتینگاه (۲۰۲۴/۵): کارکرد صحیح قوا
آربلاستر (۲۰۴۲): منطق فکر و محاسبه	ابن‌سینا (۳۰۰۰/۱): صدور احکام تجویزی
ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸): اراده و عمل	ابن‌سینا (۳۰۳۳): اعتراف به لزوم نبوت
ابن‌سینا (۳۰۰۰/۴/۱): ترسیم برنامه	ابن‌سینا (۳۰۱۱/۹): تجزیه و تحلیل امور
فارابی (۳۰۱۷/۱۲): کنترل عاطفه و احساس	

مقایسه تطبیقی دیدگاه‌ها

همان‌گونه که در محتوای جداول ارائه شده بیان شده است، سه مفهوم عقل، عاقل و عاقلانه از نگاه فلاسفه مورد اظهار نظر قرار گرفته است. عقل به عنوان یک ابزار شناخت، عاقل به عنوان فردی که از این ابزار استفاده می‌کند و عاقلانه به عنوان محصول کاربرد این ابزار توسط افراد در نگاه صاحب‌نظران، اندیشمندان و فیلسوفان مصادیق مختلف و متعددی داشته که به شرح آنها در جداول پرداخته شد. بدون شک اکثریت این فلاسفه در دیدگاه خود هم جنبه ذهنی و هم جنبه دینی را مد نظر داشته و با دیدگاه خداپاورانه به اظهار نظر پرداخته‌اند. لذا این دیدگاه خداپاورانه هم با نگاه کلی دینی و هم با نگاه خاص اسلامی قابل اعتنا و قابل پذیرش است. از طرفی، چنانچه از دیدگاه یک شخصیت غیرخداپاور اظهار نظری ذکر شده، به دلیل اینکه با اظهارات فلاسفه دینی و مسلمان منافات و ضدیتی نداشته و کاملاً بر این دیدگاهها منطبق است، لذا چنین دیدگاهی هم عاقلانه و پذیرفتنی است.

بنابراین، معیار محقق در این انتخاب اظهارنظر عقلانی فلاسفه در مورد عقل، عاقل و عاقلانه بوده و تفکیکی برای اندیشمندان و تقسیم بندی آنها به هر دوگانه ای قایل نبوده است. شکی نیست که شناخت عقلی صرف شناخت کاملی نبوده و چنین شناختی برای تکامل نیازمند شناخت دینی خواهد بود که در تدوین نظریات اندیشمندان برای مقوله کفایت شناخت دینی، بیان گردید که بعضی از فلاسفه عقل را برای شناخت کافی دانسته و برخی دیگر از جمله اندیشمندان مسلمان و بخصوص اندیشمندان مسلمان ایرانی تنهایی عقل برای شناخت را تأیید نکرده و دین را برای تکمیل آن ضروری دانسته اند.

وجه تمایز فلاسفه

تفاوت عمده ای که میان فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان وجود دارد این است که فیلسوفان مسلمان در کنار عقل به وحی، آثار و متون وحیانی مثل قرآن، روایات و اخبار رسیده از پیشوایان دینی، تمسک می جویند. اما فیلسوفان غیرمسلمان عمدتاً بر اساس روش تعقل فلسفی پیش می روند. به اعتقاد مسلمانان، بین وحی و عقل هماهنگی وجود دارد. بنابراین، خواه از مسیر وحی طی کنیم، خواه از مسیر عقل، به یک نتیجه می رسیم. البته دست مسلمانان در مسائل مختلف بازتر است؛ زیرا به متون و منابع وحیانی متصل هستند، درحالی که فیلسوفان غربی صرفاً بر اساس تعقل پیش می روند.

توانمندی فلاسفه مسلمان

در نگاه فلاسفه مسلمان توانمندی‌هایی وجود دارد که باعث می شود آن توانمندی‌ها در حل معضلات فکری امروز، نقشی اساسی داشته باشند. مهمترین توانمندی در این است که فیلسوفان مسلمان در کنار عقل به وحی متصل اند و از متون دینی وارد جزئیات می‌شود، در تشخیص مصادیق بسیار از وحی کمک می‌گیرند. به عنوان مثال، در مباحث فقهی، مصادیق عدالت توسط روایات مشخص می‌شود. در مسأله حقوق زن و مرد، حقوق انسان‌ها، حقوق طوایف و اصناف مختلف، فقه مسلمانان ورود کرده و مصادیق عدالت را مشخص کرده است. درحالی که این توانمندی در نظام‌های فلسفی دیگری که متصل به وحی نیستند، وجود ندارد و صرفاً کلیات را بیان می‌کند و وارد جزئیات نمی‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

داده‌های به دست آمده نشان می‌دهند که مفهوم عقلانیت در ۳۴۰ کد از دیدگاه ۹۳ فیلسوف و اندیشمند ذکر گردیده و مطرح شده‌اند. «امر به معروف» یعنی فرمان دادن به نیکی و «نهی از منکر»

یعنی بازداشتن از بدی و ناپسندی. این رفتار از نظر فلاسفه عقلانی تشخیص داده شده از جمله: آکویناس (۲۰۰۱/۱): هابرماس (۲۰۰۴/۲): جان لاک (۲۰۱۱/۵): فوکو (۲۰۱۸/۳): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸): و ماکس وبر (۲۰۱۷/۱).

در تعریف معروف و منکر، دو سرچشمه برای شناخت آنها بیان شده است: یکی عقل و دیگری شرع. از نظر اسلام این دو تفاوت محتوایی ندارند و فقط از نظر مرتبه متفاوت‌اند. شرع، عقل بیرونی است و عقل، شرع درونی. ریشه هر حکم عقلی را می‌توان در شرع یافت و نتیجه هر حکم شرعی را در عقل جست. این دو همپا و همراهند. بنابراین، با رجوع به متن شرع یا عقل سلیم می‌توان معروف‌ها و منکرها را شناخت.

بر اساس داده‌های فصل چهارم این امر مورد تأیید فلاسفه مختلف نیز بوده و مقبولیت عقل و شرع از نظر اسلام با نظر فلاسفه از جمله افلاطون (۱۰۰۰/۱): افلاطون (۱۰۰۰/۲): افلاطون (۱۰۰۰/۷): ارسطو (۱۰۰۱/۳): ارسطو (۱۰۰۱/۶): ارسطو (۱۰۰۱/۷): سقراط (۱۰۰۲/۱): سقراط (۱۰۰۲/۲): یوستینوس (۱۰۰۱/۶): آنسلم قدیس (۱۰۰۵/۲): آکویناس (۲۰۰۱/۴): کانت (۲۰۰۳/۸): اسپینوزا (۲۰۰۳/۸): سولومون (۲۰۰۳/۸): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۱): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۶): علامه طباطبایی (۳۰۰۳/۸): علامه طباطبایی (۳۰۰۳/۴): غزالی (۳۰۰۴/۱): غزالی (۳۰۰۴/۳): زکریای رازی (۳۰۱۰/۱): زکریای رازی (۳۰۱۰/۱/۱): زکریای رازی (۳۰۱۰/۱/۲): ملاصدرا (۳۰۱۱/۱۳): فارابی (۳۰۱۷/۲): فارابی (۳۰۱۷/۱۵): فارابی (۳۰۱۷/۲/۱۵): قاضی اندلسی (۳۰۱۷/۲): و ابن‌خلدون (۳۰۱۷/۲): همسو بوده است.

اما بر اساس داده‌های فصل چهارم، برخی از فلاسفه عقل را به تنهایی قادر به شناخت ندانسته و معتقدند عقل به تنهایی برای تشخیص خوب و بد کفایت نمی‌کند. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته از جمله: آکویناس (۲۰۰۱/۵): کانت (۲۰۰۳/۲): هیوم (۲۰۰۱/۵): پاسکال (۲۰۲۸/۴): پاسکال (۲۰۲۸/۶): کارل بارت (۲۰۲۹): غزالی (۳۰۰۴/۵): زکریای رازی (۳۰۱۰/۱/۳): ملاصدرا (۳۰۱۱/۱): ملاصدرا (۳۰۱۱/۲۴): ابن‌رشد (۳۰۱۳/۶): جوادی آملی (۳۰۲۱/۸): جوادی آملی (۳۰۲۱/۸/۱): مصباح یزدی (۳۰۳۱/۴): و خسرو باقری (۳۰۳۹/۵).

از دیدگاه فیلسوفان، هدایت انسان‌ها به سوی خوبی‌ها و بازداشتن آنان از بدی‌ها وظیفه حاکم است و یک رفتار عقلانی است. از جمله: جان لاک (۲۰۱۱/۵): ماکس وبر (۲۰۱۷/۸): و هابرماس (۲۰۰۴/۳).

کمال و شکوفایی انسانی در گرو زندگی جمعی است. اجتماعی زیستن به تنهایی کافی نیست، بلکه باید در قبال اجتماع مسئولیت‌پذیر بود. همه انسان‌ها باید برای هدایت هموعان به سوی خوبی‌ها و بازداشتن آنان از بدی‌ها احساس مسئولیت کنند. این وظیفه انسانی است و نشان از رفتار عاقلانه و عادلانه است. عاقلانه بودن این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته از جمله: هابرماس (۲۰۰۴/۲/۱): پلاتینگاه (۲۰۲۴/۳): پلاتینگاه (۲۰۲۴/۴): پلاتینگاه (۲۰۲۴/۵): پاسکال (۲۰۲۸/۲): سولومون (۲۰۳۹): طبرسی (۳۰۰۶): ملاصدرا (۳۰۱۱/۲۵/۱): و مجلسی (۳۰۱۵/۱/۱).

همچنین از دیدگاه فلاسفه این امر یک رفتار عادلانه است از جمله: افلاطون (۴۰۰۲/۱): افلاطون (۴۰۰۲/۴/۱): افلاطون (۴۰۰۲/۵): افلاطون (۴۰۰۲/۶): افلاطون (۴۰۰۲/۷): ارسطو (۴۰۰۳/۳): ارسطو (۴۰۰۳/۱۶): ارسطو (۴۰۰۳/۲۷): لاک (۵۰۰۲/۳): پوپر (۵۰۰۷/۱): سن (۵۰۱۰/۱): روسو (۵۰۲۱/۴/۱): کانت (۵۰۲۲/۱): کانت (۵۰۲۲/۸): کانت (۵۰۲۲/۹/۲): کانت (۵۰۲۲/۲/۱): مارکس (۵۰۲۳/۲): مارکس (۵۰۶۸/۳): استوارت میل (۵۰۲۴/۲): استوارت میل (۵۰۲۴/۵): استوارت میل (۵۰۲۴/۹): استوارت میل (۵۰۲۴/۱۰): هاجسون (۵۰۶۲): ابن سینا (۶۰۰۴/۲): ابن سینا (۶۰۰۴/۲/۱): خواجه نصیر (۶۰۰۶/۲/۱): خواجه نصیر (۶۰۰۶/۱۰): محمد عبده (۶۰۰۷/۴): مطهری (۶۰۱۲/۱۶): و خسرو باقری (۶۰۳۸/۲).

از نظر قانونی، در جمهوری اسلامی ایران امر به معروف و نهی از منکر مصوبه مجلس بوده و لذا قانون محسوب می‌گردد. از نظر فلاسفه عدالت در پیروی از قوانین است و امر به معروف و نهی از منکر در جامعه قانون‌پذیری را گسترش داده و امری عادلانه است. این موضوع در نظرات فلاسفه مورد اشاره قرار گرفته از جمله: افلاطون (۴۰۰۲/۲): افلاطون (۴۰۰۲/۱۶): ارسطو (۴۰۰۳/۱۴): ارسطو (۴۰۰۳/۱۶): ارسطو (۴۰۰۳/۱۷): ارسطو (۴۰۰۳/۲۶): ارسطو (۴۰۰۳/۳۰): ارسطو (۴۰۰۳/۳۰/۱): ارسطو (۴۰۰۳/۳۱): سیسرون (۴۰۰۵): جان لاک (۵۰۰۰/۲): جان لاک (۵۰۰۰/۳/۱): جان لاک (۵۰۰۰/۳/۲): آندرو هیود (۵۰۲۰/۲): آندرو هیود (۵۰۲۰/۴/۲): آندرو هیود (۵۰۲۰/۴/۳): کانت (۵۰۲۲/۷): دریدا (۵۰۲۵/۱): کیرک (۵۰۲۷): فردریک هایک

(۵۰۳۱/۴/۱): راولز (۵۰۸۰/۲): علامه طباطبایی (۶۰۱۱/۴): کاتوزیان (۶۰۲۹/۱): امام خمینی (ره) (۶۰۳۶/۴) و امام خمینی (ره) (۶۰۳۶/۹):

یکی از مصوبات ستاد امر به معروف و نهی از منکر تفکیک جنسیتی در مراکز عمومی و آموزشی است. بر اساس نظرات فلاسفه زن و مرد از حقوق برابر برخوردارند. عقلانی آن است که شایستگی هر کدام رعایت شود نه یکسانی حقوق. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته از جمله: افلاطون (۴۰۰۲/۱۲/۱): ارسطو (۴۰۰۳/۲۶): هابرماس (۵۰۳۶/۱): داگلاس (۵۰۵۰): داگلاس (۵۰۵۰/۱): داگلاس (۵۰۵۰/۲): پیت ویک (۵۰۵۱): مک‌ایتنایر (۵۰۵۲/۱): فریدمن (۵۰۵۶): کلارک (۵۰۵۹): ابن عربی (۶۰۰۰/۱): ابن عربی (۶۰۰۰/۲): ابن عربی (۶۰۰۰/۳): محمد عبده (۶۰۰۷/۱): محمد عبده (۶۰۰۷/۳): قاسم امین (۶۰۰۸/۱): قاسم امین (۶۰۰۸/۲): قاسم امین (۶۰۰۸/۳): امام خمینی (۶۰۳۶/۵): آیت الله خامنه‌ای (۶۰۳۷/۱): آیت الله خامنه‌ای (۶۰۳۷/۱): خسرو باقری (۶۰۳۸/۱) و خسرو باقری (۶۰۳۸/۲).

یکی از چالش‌های موجود در ایران وجود ساختاری به نام ستاد امر به معروف و نهی از منکر است. دولت‌ها برای انجام امورات شهروندان نیازمند ایجاد ساختار هستند. دولت برای امر به معروف و نهی از منکر ساختاری به نام ستاد به وجود آورده و این ساختارسازی یک کار عقلانی است. این امر مورد تأیید فلاسفه قرار گرفته از جمله: ماکس وبر (۲۰۰۲/۱/۳): ماکس وبر (۲۰۰۲/۲): کانت (۲۰۰۳/۶): کانت (۲۰۰۳/۸): هابرماس (۲۰۰۴/۲): هابرماس (۲۰۰۴/۳): هورکهایمر (۲۰۰۷/۱): جان لاک (۲۰۱۱/۵): وبر (۲۰۱۷/۱): وبر (۲۰۱۷/۷): فوکو (۲۰۱۸/۳): پلاتینگاه (۲۰۲۴/۳):

پلاتینگاه (۲۰۲۴/۴): پلاتینگاه (۲۰۲۴/۵): آربلاستر (۲۰۴۲): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۱): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸): ابن‌سینا (۳۰۳۳): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۴/۱): ابن‌سینا (۳۰۱۱/۹) و فارابی (۳۰۱۷/۱۲).

یکی از مهمترین نیازهای روانی بشر، احساس امنیت و آرامش است. امنیت نیازمند مولفه‌های متعددی است و امر به معروف و نهی از منکر یکی از مولفه‌هایی است که برای تحقق امنیت در جامعه مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. با اجرای امر به معروف و نهی از منکر وجود افراد و سپس جامعه پر از خیر و تهی از شر شده و این باعث حفظ و رشد امنیت است که امری عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است از جمله: سقراط (۱۰۰۲/۱): اسپینوزا (۲۰۲۰/۱): ابن‌سینا (۳۰۰۰/۸/۱): ابن‌سینا

(۳۰۰۰/۸/۱): ابن سینا (۳۰۰۰/۸/۲): ابن سینا (۳۰۰۰/۸/۳): ابن سینا (۳۰۰۰/۸/۴): ابن سینا (۳۰۰۳/۲): ابن سینا (۳۰۰۳/۳): ابن سینا (۳۰۰۳/۲) و فارابی (۳۰۰۷/۱۵).

امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای واجب است، این مسئله آشکار است و هیچ مسلمانی در وجوب آن تردید نکرده است. حتی پاره‌ای از فقیهان آن را از ضروریات دین دانسته‌اند. بدین معنا که انکار آگاهانه آن را مساوی با انکار اصل دین شمرده‌اند (تحریرالوسیله، ج ۱، ص ۴۶۲). همه انسان‌ها وظیفه دارند هم‌نوعان خود را از شر باز داشته و به خیر رهنمون باشند. این وظیفه در شرع حکم واجب خوانده شده و رفتاری عاقلانه است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته از جمله: غزالی (۳۰۰۴/۳): طبرسی (۳۰۰۶) و حر عاملی (۳۰۱۷/۱۹).

از اهداف مهم امر به معروف و نهی از منکر در جامعه مقوله پیشرفت است. همه انسان‌ها باید به منظور تغییر دادن وضع موجود به سوی پیشرفت هم‌نوعان امر به معروف و نهی از منکر کنند و این رفتاری عقلانی است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته از جمله: هیوم (۲۰۱۰/۳): جان لاک (۲۰۱۱/۵): ابن سینا (۳۰۰۰/۵): غزالی (۳۰۰۴/۱۱): علامه مجلسی (۲۰۱۰/۳): فارابی (۳۰۱۷/۱): فارابی (۳۰۱۷/۱۵/۱): فارابی (۳۰۱۷/۱۹) و خسرو باقری (۳۰۱۷/۱).

خیر بشر در فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. همه انسان‌ها وظیفه دارند هم‌نوعان خود را به خیر رهنمون باشند. این رفتاری عاقلانه است. این امر مورد توجه فلاسفه قرار گرفته از جمله: ارسطو (۱۰۰۱/۶): ارسطو (۱۰۰۲/۳):

آکویناس (۲۰۰۱/۱): ماکس وبر (۲۰۰۲/۱): ماکس وبر (۲۰۰۲/۱/۳): ماکس وبر (۲۰۰۲/۲): ولف (۲۰۲۱): آربلاستر (۲۰۴۲): ابن سینا (۳۰۰۰/۷): ع.مجلسی (۲۰۰۲/۱): فارابی (۳۰۱۷/۱۱) و فارابی (۳۰۱۷/۱۷).

ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر موجب نابودی در جوامع گذشته بوده است. ارتکاب پاره‌ای گناهان فقط دام‌نگیر شخص گناهکار می‌شود. این گناهان موجب جهنمی شدن افراد است، اما دامان جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنند نمی‌گیرد. اما ترک امر به معروف و نهی از منکر نظام اجتماعی را می‌گسلد و شیرازه آن را از هم می‌پاشد.

مردم و دولت در تعامل بوده و انتظارات متقابلی دارند. امر به معروف و نهی از منکر از تعهدات و انتظارات مردم و دولت و همچنین مردم بر یکدیگر بوده و این امری عقلانی است. این امر مورد توجه

فلاسفه قرار گرفته از جمله: سقراط (۱۰۰۲/۱): ماکس وبر (۲۰۰۲/۱۱): هابرماس (۲۰۰۴/۲): هابرماس (۲۰۰۴/۴): هورکهایمر (۲۰۰۷/۲): وبر (۲۰۱۷/۱): وبر (۲۰۱۷/۴) و فارابی (۳۰۱۷/۶):

آسیب‌های امر به معروف و نهی از منکر در مقوله قانون: آمران معروف در مقوله قانون‌مداری بخش اعظمی از فعالیت خود را به مقررات پوشش و حجاب اختصاص داده‌اند. هرچند پایبندی به قانون و رعایت مقررات خود یک فضیلت بوده و منافع فردی و اجتماعی به دنبال دارد اما معادل دانستن حجاب با فریضه امر به معروف و نهی از منکر فروگاهی و تحویلی‌نگری است. همچنین با وجود اینکه وظیفه‌شناسی و عمل به وظیفه یک فضیلت است اما بسیاری از شهروندان این را وظیفه‌ی خود نمی‌دانند که به این مقررات عمل نمایند. زیرا وجود چنین مقرراتی را بر خلاف آزادی فردی خود پنداشته و بسیاری از شهروندان، مخالفت با چنین مقرراتی را مبارزه برای آزادی می‌دانند.

بر اساس نظریه سیسرو، اگر بپذیریم که قاعده‌های حقوقی باید با طبیعت انسان هماهنگ باشند، پس نمی‌توانند غیر اخلاقی و ناسالم باشند. وجدان، عقلانیت را انکار نمی‌کند. قواعد حقوقی چون منطبق با انسان است، وجدانی، اخلاقی و شهودی است. انسان‌ها در پس ذهن خود قائل به قاعده اخلاقی هستند، پس یک قاعده غیر اخلاقی مورد قبول انسان نیست. از آنجا که طبیعت انسان با تخریب معروف و تشویق منکر سازگار نیست، لذا اعتقاد به این امر برای انسان‌ها می‌تواند از نظر اخلاقی پذیرفته باشد. لذا نکته قابل اهمیت این است که مقررات و پایبندی به قانون وقتی اخلاقی خواهد بود که متن قوانین با طبیعت انسان هماهنگ باشند.

بر اساس نظریه آکوایناس، قوانین بشری مصوبات مجلس قانون‌گذاری هر کشور هستند، لذا آنچه در شرح وظایف ستاد امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرد الزاماً باید قانون مصوب باشد نه نظریه‌های شخصی افراد یا مسئولان دولتی. بنابراین اقدامات خارج از مصوبات مجلس از سوی آمران و ناهیان از این دیدگاه نمی‌تواند معادل قانون در نظر گرفته شوند.

بر اساس نظریات اثبات‌گرایان، آنچه از قانون در شرح وظایف ستاد امر به معروف و نهی از منکر ذکر گردیده، محل اشکال است. زیرا اخلاق نمی‌تواند منجر به یک نظام حقوقی شود چون حقوق از اخلاق تغذیه نمی‌کند.

هگل تشکیل دولت قانونی را مطرح می‌کند نه حاکمیت قانون را. از نظر او دولت قانونی دولتی است که قاعده حقوق را ایجاد می‌کند و از آن تبعیت نمی‌کند. به عبارت دیگر، حاکم به وسیله قانون حکومت می‌کند. لذا هر آنچه خارج از مصوبات قانونی در زمینه امر به معروف و نهی از منکر در کشور اتفاق می‌افتد از این دیدگاه مجاز نیست.

روسو در بحث قانون، قرارداد اجتماعی را مطرح می‌کند که از طریق آن اراده لازم برای نظم اجتماعی به وجود می‌آید. روسو معتقد است برای اینکه حق و وظیفه به هم پیوند بخورند، ما نیازمند میثاق‌ها و قوانین هستیم. لذا از طریق قانون، عدالت قابل حصول است. انجام وظایف قانونی توسط ستاد امر به معروف و اعضای وابسته همگی برای دستیابی به عدالت هستند که هم مبنای عقلانیت دارند و هم مبنای عدالت و حاصل آن چشیدن لذت عدالت و سود آن ضرر ندیدن از اقدامات اداری و مقرراتی است.

مطابق نظریه سیاسی لیبرال کانت، آنچه به فرد در برابر قدرت دولت اقتدار و پایگاه اخلاقی می‌دهد، همین خودآیینی است. لذا طبق این نظریه آنچه شهروندان را ملزم به رعایت معروف و نکوهش منکر می‌نماید رجوع آنان به عقل است نه مذهب و دولت و احساسات و منافع شخصی آنان.

آسیب‌های امر به معروف و نهی از منکر در مقوله دین: در شرح وظایف ستاد و افراد وابسته مواضع اخلاقی اسلامی همانند پوشش و حجاب اسلامی، انجام وظایف شرعی، رعایت اخلاق اسلامی، تحقق اهداف نظام جمهوری اسلامی، رعایت تقوای الهی، تقویت ارزش‌های اسلامی، رأفت اسلامی، معنویت‌گرایی و ... مورد توجه قرار گرفته‌اند.

مطالعات منابع اسلامی و دینی بیانگر این امر است که بعضی کوشیده‌اند تا نظام اخلاقی اسلام را پیامدگرا معرفی کنند و در این راستا اهداف عالی دین اسلام یعنی «قرب الی الله» را شالوده استدلال خود قرار دادند. «مکتب اخلاقی اسلام غایت انگار است، نه وظیفه‌گرا. دلیل ما بر این مدعا آن است که در متون دینی ما (اعم از آیات و روایات) در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، بر این نکته تأکید شده است که این کارها موجب سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و مانند آن می‌گردد.

نظام اخلاقی اسلام، یک نظام غایت انگار خودگرا می‌باشد. معنای این سخن آن است که اولاً، فعل اخلاقی در اسلام هدف و غرض (غایت) دارد و ثانیاً، آن هدف و غرض مربوط به شخص عامل است. از نگاه قرآن بالاترین لذت و سرور و ابتهاجی که برای انسان حاصل می‌گردد، لذت حاصل از انس با

خدا، قرب به او و نظر به جمال و جلال الهی است. از این رو می‌توان گفت غایت در نظام اخلاقی اسلام قرب الی الله است.

گروهی از محققان مسلمان قائل به وظیفه‌گرایی در اخلاقی اسلامی شده‌اند. «مکتب اخلاقی اسلام چنان است که برای همه طبقات آدمیان برنامه دارد و از عالی‌ترین مراتب انسانی تا ضعیف‌ترین انگیزه‌های اخلاقی را دربر می‌گیرد. برای انسان‌های بلند مرتبه‌ای چون علی (ع) پایه و اساس وظیفه‌گرایی است. تنها محرک عمل اخلاقی او وظیفه‌بندگی است. اصل تفکر اخلاقی اسلام نوعی وظیفه‌گرایی است. اما به لحاظ این که اکثر انسان‌ها نمی‌توانند بر این اساس عمل کنند، خودگرایی و سودگرایی نیز در مراتب بعدی به عنوان جانشین اخلاق اصیل و والا مطرح می‌شود و به همه انواع انگیزه‌ها پوشش می‌دهد.

وظیفه‌گرایی که در امر به معروف و نهی از منکر باشد، با غایت‌گرایی هیچ تعارضی ندارد. مشکل وظیفه‌گرایی این است که در صورت انجام وظیفه، پیامدهای شوم آن نیز مقبول باشد و تصحیح شود و این چیزی است که نمی‌تواند مورد تأیید اسلام باشد.

آسیب‌شناسی امر به معروف و نهی از منکر در مقوله پیشرفت: امر به معروف و نهی از منکر در مقوله پیشرفت به عنوان یک موضع اخلاقی هم می‌تواند مبنای پیامدگرایی داشته باشند و هم ناپیامدگرایی. به عبارت دیگر، تصمیمات اجرایی در امر به معروف و نهی از منکر از یک طرف وظیفه‌ی رابطان ستاد است و از طرف دیگر منفعت جامعه را نیز به دنبال خواهد داشت. در خصوص منافع این فریضه می‌توان به نکات سودمندانه‌ای اشاره نمود از جمله کنترل و اصلاح وضع موجود برای رسیدن به وضع مطلوب. تلاش برای تغییر و اصلاح وضع موجود نیز از جمله مواضع اخلاقی است که می‌تواند هم ناپیامدگرایانه و هم پیامدگرایانه باشد. رکود و ایستایی و سکون برای انسانی که می‌تواند از قوه خواستن و توانستن برخوردار باشد، قابل قبول نیست. حتی در توصیه‌های دینی، گذران دو روز زندگانی مثل هم نکوهش شده است. لذا حرکت، جوشش، کشف و تسخیر پله‌های ترقی و پیشرفت به خودی خود یک ارزش محسوب می‌شود و یک وظیفه بشری و انسانی است، لذا از این جهت چنین دیدگاهی مبنای ناپیامدگرایانه دارد و لذا امر به معروف و نهی از منکر فضیلت محسوب می‌گردد. اما بهتر شدن وضع موجود و تحول در زندگی و داشتن حرکت ارتقایی به سوی کمال و تلاش برای نزدیک شدن به ایده‌آل و

استانداردها در بردارنده منافع، راحتی، آسایش و آرامش نیز هست و از این منظر این امر می‌تواند دیدگاه پیامدگرایانه را القا کند و امر به معروف و نهی از منکر منفعت به حساب می‌آید.

آسیب‌های امر به معروف و نهی از منکر در مقوله سیاست: بررسی جایگاه و نقش اخلاق در سیاست و تعامل این دو با یکدیگر یکی از دغدغه‌های اصلی فلاسفه سیاسی و صاحبان اندیشه در طول تاریخ بوده است. پیشگامان اندیشه سیاسی در یونان باستان، سیاست را بر پایه اخلاق استوار کردند. سقراط معتقد بود که دانش سیاسی باید مقدم بر هر چیز، مردم را با وظایف اخلاقی خود آشنا سازد. افلاطون نیز حکومت‌ها را با معیار اخلاقیات محک می‌زند و در نگاه ارسطو سیاست وسیله‌ای برای نیل به سعادت و زندگی اخلاقی است. لذا ارسطو اخلاق را به عنوان مدخلی بر سیاست می‌شناسد و پیوند میان این دو مفهوم، زیربنای تفکر فلسفی او را تشکیل می‌دهد. او سیاست را دانش برتر و غایت آن را خیر انسان تلقی می‌کند، یعنی همان چیزی که علم اخلاق در پی آن است.

در تفکر اسلامی، برخلاف مکاتبی که خاستگاه و پشتوانه اخلاق را وجدان، عرف و... تلقی می‌کنند عقیده بر این است که وجدان بشری به تنهایی قادر به هدایت انسان نیست بلکه باید به آن ایمان به خدا و آموزه‌های وحیانی افزوده شود، چرا که تمام فضیلت‌ها و کمالات بشری در فراسوی انگیزه‌های سودمندی، لذت و سعادت مطرح است و مبتنی بر رابطه معنوی و رضایت خداوند متعال می‌باشد. به عبارت دیگر، خاستگاه اولیه اخلاق در بینش اسلامی، دین و تعالیم مذهبی می‌باشد.

یکی از سیاست‌های دولت در ایران، رعایت تقوای سیاسی است که در شرح وظایف ستاد امر به معروف و نهی از منکر باید به آن پرداخته شود. از جمله مؤلفه‌هایی که بیان‌کننده پیوند اخلاق و سیاست می‌باشد توصیه به مسئولان سیاسی نسبت به رعایت تقوای سیاسی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی است. رعایت تقوای سیاسی باعث تحقق عدالت سیاسی، اعتماد مردم به سیاستمداران، رعایت اخلاق در سیاست، صداقت و شجاعت و... می‌شود. به هر میزانی که مردم جامعه مسئولان سیاسی را از تقوای سیاسی تهی بدانند به همان اندازه در مقابل پذیرش احکامی چون امر به معروف و نهی از منکر مقاومت کرده و حتی در مقام مخالفت و مبارزه برخوانند آمد.

در اسناد شرح وظایف ستاد امر به معروف و نهی از منکر به مقوله از خودبیگانگی نیز تأکید شده است. اخلاق باید بر حوزه سیاست و قدرت حاکمیت داشته و عاملی برای مهار و کنترل قدرت باشد. یکی از عوامل سقوط و اضمحلال دولت‌ها خدشه‌دار شدن اصول و سجایای اخلاقی است وقتی که گذشته

خود را فراموش کرده و به قدرت حال حاضر خود مغرور می‌شوند. برای علاج روحیه اعتلاءطلبی و نفوق و قدرت‌طلبی که اغلب دامن‌گیر ارباب قدرت است، بهترین عامل برای مهار چنین روحیه‌ای، در وهله اول توجه و عمیق شدن به عظمت و قدرت لایزال خداوند و در مرتبه بعد عمل به سجایای اخلاقی و دارا بودن آنها می‌باشد تا انسان در هنگام تصمیم‌گیری نهایت دقت را به عمل آورد. دولت‌مردان باید از منت نهادن بر مردم که دلیل انحطاط اخلاقی و موجب تحقیر مردم و بی‌ارزش کردن کارها است، پرهیزند و از زیاده‌نمایی در سیاست اجتناب نمایند. یعنی اموری که انجام شده را بیش از آنچه هست، نباید جلوه دهند که این نوعی سفسطه و ریاکاری و خلاف‌گویی است و بدبینی مردم را به همراه خواهد داشت و نیز از وعده‌هایی که نمی‌توانند به آنها جامه عمل ببوشانند، اجتناب ورزند زیرا نه تنها موجب خشم خداوند خواهد بود، بلکه خشم و غضب ملت را هم برمی‌انگیزد و این خود بزرگ‌ترین ضربه را بر پیکر دولت و کشور خواهد زد.

یکی از مغفول‌ترین اقدامات ستاد امر به معروف و نهی از منکر در کشور بحث آسیب‌شناسی امور است. کسب قدرت در جامعه یک هدف نیست تا این که از هر وسیله‌ای در راه رسیدن به آن استفاده شود. در رفتار سیاسی هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، بلکه در راه نائل شدن به اهداف می‌بایست به اصول اخلاقی تمسک جست و خواهان اخلاقی شدن سیاست بود. تعهد عملی به شعارهای سیاسی، باور و اعتقاد راسخ به مواضع سیاسی، پرهیز از خشونت و غضب و زورگویی با مردم، رعایت اخلاق دشمنی با دشمنان و منتقدان و مخالفان، مصادیقی برای سیاست اخلاقی هستند. لذا سیاستمداران لازم است همواره رفتار سیاسی خود را مورد بازبینی قرار داده و آسیب‌شناسی کنند که از اهداف و اصول اولیه انحراف پیدا نکنند. نتیجه آسیب‌شناسی بازشناسی حقیقت و اصلاح وضع موجود به سوی وضع مطلوب است.

جمع‌بندی

این پژوهش جایگاه عقلانیت را در نظریه‌های فیلسوفان اسلامی و غیراسلامی مورد بررسی قرار داد و هدف آن این بود که با استفاده از مجموعه دیدگاه‌های جمع‌آوری شده بتواند در مورد تصمیم‌ها، قوانین، مصوبه‌ها، رفتارها، اظهار نظرها و توصیه‌های رایج در کشور در خصوص فریضه امر به معروف و نهی از منکر مستنداتی را فراهم و به آسیب‌شناسی بپردازد.

نتایج به دست آمده نشان داد مفاهیم مرتبط با امر به معروف و نهی از منکر هم از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و هم غیر مسلمان عقلانی بوده و با توجه به اینکه عقل و قوه عاقله منبع مشترک نوع انسان برای شناخت، فهم، درک و قضاوت است لذا پرداختن به این فریضه در سطح جامعه عقلانی بوده و پذیرفتنی است. از جمله این دیدگاه‌ها میتوان به موارد مهمی چون کفایت تشخیص عقلی برای انسان، امر و نهی کردن خود و دیگران، وظیفه حاکمیت برای امر و نهی شهروندان، احساس مسئولیت در قبال فرد و جامعه، وظیفه انسانی برای هدایت یکدیگر، تغییر و پیشرفت در گرو پیمودن راه درست، وجوب شرعی این امر، خیر بشریت در هدایت شدن، حفظ امنیت جامعه با افزایش خیر و کاهش شر، تعامل مردم و دولت در این امر، ساختار دولتی برای اجرای طرح، پیروی از قانون و یادآوری آن و ... اشاره کرد که با نظرات فیلسوفان همسویی داشته و آنها را عقلانی تشخیص داده‌اند. همچنین مفهوم امر به معروف و نهی از منکر در چهار مقوله کلی به عنوان قانون، تأکید دین، سیاست نظام و پیشرفت جامعه آسیب‌شناسی شد. در نتیجه این آسیب‌شناسی مشخص گردید که بسیاری از اقدامات در این حوزه عقلانی نبوده و به این فریضه مهم آسیب رسانده‌اند. از جمله این آسیب‌ها فروگاهی امر به معروف و نهی از منکر به قانون عفاف و حجاب و یا دستورهای منشوری و انضباطی در سازمانها و دانشگاهها، تفکیک جنسیتی در معابر، محافل و برخی ادارات و سازمانها و امتیازی کردن این فریضه و دوقطبی سازی جامعه به خودی و غیرخودی، ارزشی و غیرارزشی، انقلابی و غیرانقلابی و ... قابل ذکر و اشاره هستند.

فهرست منابع و مأخذ

الف) منابع فارسی

- ارسطو، **اخلاق نیکوماخوس**؛ (۱۳۵۶). ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، نشر دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۸۵). **اخلاق نیکوماخوس**. ترجمه حمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو.
- ارسطو (۱۳۷۱). **سیاست**. ترجمه حمید عنایت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲). **فهم نظریه‌های سیاسی**. ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آگاه.
- افلاطون؛ (۱۳۵۷). **جمهوری**، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ یکم، تهران: خوارزمی.
- امید، مسعود؛ (۱۳۷۳). **ارتباط دین و اخلاق از دیدگاه یونگ**، کیهان اندیشه، شماره ۵۳.

- ای. جی. اوکانر (۱۳۷۸). جان لاک، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: نشر کوچک.
- ایگلتون، تری؛ (۱۳۸۳). مارکس و آزادی، ترجمه علی اکبر معصومیگی، نشر آگه.
- آذربایجانی، مسعود و موسوی اصل، سید مهدی؛ (۱۳۸۵). درآمدی بر روان‌شناسی دین، قم: انتشارات زیتون.
- باقری، خسرو؛ (۱۳۸۸). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، انتشارات مدرسه.
- باقری، خسرو و غفاری، ابوذر؛ (۱۳۸۰). تربیت اخلاقی فضیلت‌گرا از منظر دیوید کار، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۵۳ و ۵۴.
- باقری، خسرو (۱۳۸۴). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، انتشارات مدرسه.
- براون، استوارت، کالینسون، دایان و ویلکینسون، رابرت؛ (۱۳۸۲). صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، نشر ققنوس.
- بروس، اونی؛ (۱۳۸۱). نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، انتشارات بوستان کتاب قم.
- بنتام؛ (۱۳۸۳). میل و مکتب فایده‌گرایی، ترجمه محمد بقایی، تهران، اقبال.
- پالمر، مایکل؛ (۱۳۸۵). فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگان پور، غلامرضا محمودی، چاپ اول، تهران: رشد.
- پرویزی، سرور؛ ادیب حاج باقری، محسن و صلصالی مهوش (۱۳۸۲). روش‌های تحقیق کیفی. تهران: بشری.
- پینتر سینگر؛ (۱۳۹۳). هگل، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات طرح نو، ۱۳۹۳.
- تقی‌زاده و همکاران (۱۳۹۵). بررسی سیر تطور مفهوم امر به معروف و نهی از منکر با توجه به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی آن.
- توانایی، محمد حسین (۱۳۹۰). عینی یا کفایی بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر.
- توسلی، حسین (۱۳۸۸). بررسی انتقادی مبانی سیاست در اندیشه جان لاک، مجله علوم سیاسی شماره ۴۸.
- حائری شیرازی، مرتضی. طباطبایی، کاظم. سلیمی، علی. (۱۳۹۹). سازوکارهای اثرگذاری امر به معروف و نهی از منکر از منظر قرآن و حدیث. پایان نامه دکتری، دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث.

— حسینی، حسن. طرقي، حسن. يوسفی، جعفر. (۱۳۹۹). **روش تربیتی امر به معروف و نهی از منکر و شیوه‌های اجرای آن از منظر فقه**. جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی فقه - مدرسه عالی فقه تخصصی

— جان لاک (۱۳۸۱). **جستاری در فهم بشر**، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضا زاده شفق (تهران: نشر شفیعی).

جان لاک (۱۳۸۷). **رساله‌ای در باب حکومت**، ترجمه حمید عضدانلو (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷) چاپ اول، شماره‌های ۱۵-۱۳۵-۶-۷-۸-۱۲۳-۱۲۴-۸۸-۱۳۵-۹۹-۹۵-۱۳۴-۲۰۸-۱۱۶-۱۲۵-۱۲۲-۴۶-۱۳۸-۱۸۰-۱۸۲-۲۲-۵۷-۶۰-۶۱-۶۳

- جوادی، محسن؛ (۱۳۸۳). **اخلاق**، دایره المعارف قرآن کریم، ج ۲، بوستان کتاب قم. خنیفر، حسین. (۱۳۸۴). تحلیل محتوای ادبیات مدیریت اسلامی با تأکید بر آثار منتخب. تهران: مدیریت فرهنگ

- خان بیگی، حمزه؛ (۱۳۹۰). **جایگاه اخلاق در اسلام**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. — دایانه کالینسون؛ (۱۳۷۹). **پنجاه فیلسوف بزرگ از تالس تا سارتر**، ترجمه محمد رفیعی، تهران، نشر عطایی.

— دالمایر، فرد (۱۳۸۶). **سیاست مدرن و عمل: تمرینهای فکری در عرصه نظریه سیاسی معاصر**. ترجمه مصطفی یونسی، نشر پرسش.

— دیوسالار، عبدالرسول؛ (۱۳۹۱). **بازشناسی نسبت مفاهیم پیشرفت و توسعه با تأکید بر اندیشه غرب**. مرکز اندیشه و پژوهش طرح هزاره.

- دیوید راس، **ارسطو**؛ (۱۳۷۷). ترجمه دکتر مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز.

- راسل، برتراند؛ (۱۳۹۲). **اخلاق و سیاست**، ترجمه علی حیدریان. انتشارات بابک.

— رایان، موریس؛ (۱۳۸۳). **مطالعات مردم‌شناسی دین**، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین و محمد فولادی، چاپ اول.

- رضوانی اول و همکاران (۱۳۹۴). **بررسی تحلیل و مقایسه‌ای جایگاه عقل در فلسفه هگل و مولانا**.

— روشنی‌زاده، علی؛ (۱۳۹۳). **تحویلی‌نگری در منشورهای اخلاقی دانشگاه‌های ایران**، مجموعه مقالات همایش پنجم فلسفه تعلیم و تربیت ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان.

- سالیوان، راجر، (۱۳۸۰). کانت، ترجمه عزت‌اله فولادوند، انتشارات طرح نو.
- سبحانی نیا، محمدتقی؛ (۱۳۸۹). بررسی معیارهای هفت‌گانه جرمی بنتام با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، مجله معرفت اخلاقی، شماره دوم.
- سلیمی، علی. (۱۴۰۰). جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در راهبرد حفظ نظم اجتماعی؛ بازخوانی اجتماعی آیات قرآن و روایت‌های اهل بیت. فصلنامه علمی، ۲۶: ۲۱-۴۴.
- شیروانیان، علیرضا و قاسمیان، معصومه؛ (۱۳۹۱). نقش پنج منظومه عمده اخلاقی در تصمیم‌گیری مدیران، پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز.
- شریفی، احمد حسین؛ (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (ره).
- صانع‌پور، مریم؛ (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق و دین، تهران: نشر آفتاب و توسعه.
- عادل‌زاده نائینی و همکاران (۱۳۸۰). تحلیل عقلانیت از منظر فارابی و ارائه یک مدل تربیت عقلانی.
- عنایت، حمید؛ (۱۳۶۴). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی و همکاران (۱۳۹۹). تحلیل نقش تربیتی امر به معروف و نهی از منکر با تاکید بر نهضت عاشورا و ارائه الگوی تربیتی آن.
- طالبی، اکبر. نودری، محمد. میرخلیلی، محمود. (۱۳۹۸). بررسی مبانی فقهی نظارت و بازرسی و آثار آن در پیشگیری از جرایم دولتی. پایان نامه دکتری، دانشگاه قم، پردیس دانشگاهی
- طباطبایی، محسن. شریعتمدار، نورالدین، بهروز لک، غلامرضا. (۱۳۹۰). وجوه فقهی نقش مردم در حکومت دینی. پایان نامه دکتری، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده حقوق و علوم سیاسی
- طالبکی، اکبر. اصلانی، فروز. پروین، خیرالله. (۱۳۹۲). بررسی تحلیلی تطبیقی نحوه تحقق اصل هشتم قانون اساسی با تکیه بر الگوی نهاد ملی حقوق بشر و نهاد حسبه. پایان نامه دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی. غزالی، سعید.
- فرهادیان، علیرضا. رستمی نسب، عباسعلی. اخلاقی، مسعود. (۱۳۹۹). فلسفه تربیتی امر به معروف و نهی از منکر با توجه به آیات قرآن کریم. رساله دکتری، دانشکده شهید باهنر کرمان.
- فرهنگ ابجدی (عربی - فارسی)، صفحات ۹۶ و ۸۷۴.

— فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). **دین در ترازوی اخلاق**. ابوالقاسم فنایی، ص ۱۱۶-۱۱۲، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

— فرامرز قراملکی، احد؛ (۱۳۸۳). **روش‌شناسی مسئولیت‌پذیری در سازمان**. اندیشه حوزه، شماره ۴۹ و ۵۰.

— کاپالدی، نیکولاس؛ (۱۳۸۳). **بنتام و میل و مکتب فایده‌گرایی**، ترجمه محمد بقایی، تهران: نشر اقبال.

- کاپلستون، فردریک؛ (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه**، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، نشر سروش.

- کاتوزیان، ناصر؛ (۱۳۹۲). **تئوری عمومی حقوق**، نشر میزان.

- کاتوزیان، ناصر؛ (۱۳۷۲). **حقوق مدنی؛ قواعد عمومی قراردادها**، ج ۱، انتشارات مدرس.

- کاتوزیان، ناصر؛ (۱۳۵۲). **فلسفه حقوق**، انتشارات دانشگاه تهران.

- کانت، ایمانوئل؛ (۱۳۶۹). **مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، نشر خوارزمی.

— کانت، ایمانوئل؛ (۱۳۸۳). **مابعدالطبیعه اخلاق (جلد اول: فلسفه ی حقوق)**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.

- کالینسون، دایانه؛ (۱۳۸۰). **پنجاه فیلسوف بزرگ**، مترجم محمد رفیعی مهرآبادی، انتشارات عطائی.

- کورنر، استفهان؛ (۱۳۸۹). **فلسفه کانت**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.

- گری، جان؛ (۱۳۷۶). **فلسفه سیاسی جان استوارت میل**، ترجمه دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.

- گری، جان؛ (۱۳۸۰). **فلسفه سیاسی فون هایک**. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.

— گنسلر، هری. جی؛ (۱۳۸۵). **درآمدی جدید به فلسفه اخلاق**. ترجمه حمیده بحرینی، تهران: آسمان خیال.

— گوتک، جرالد لی؛ (۱۳۹۳). **مکاتب فلسفی و آراء تربیتی**، ترجمه محمدجعفر پاکسرشت، انتشارات سمت.

— لارنس سی، بکر؛ (۱۳۷۸). **تاریخ فلسفه اخلاق**، ترجمه گروهی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵). **فیلسوفان سیاسی قرن بیستم**. ترجمه خشایار دیهیمی، نشر ماهی.

- محیی، بهرام؛ (۱۳۸۵). **فیلسوف عصر روشنگری**، روزنامه اعتماد، شماره ۱۱۱۲.

— مجتبوی، سید جلال‌الدین. (۱۳۹۵). **علم اخلاق اسلامی** (ترجمه کتاب جامع السعادات)، ج ۲، ص ۳۳۰

- منصوری و همکاران (۱۳۹۳). **تبیین تربیت عقلانی از دیدگاه علامه محمد تقی جعفری**.

- مصباح یزدی، محمدتقی؛ (۱۳۸۰). **فلسفه اخلاق**. احمد حسین شریفی، تهران: نشر بین‌الملل.

- مصباح یزدی، محمدتقی؛ (۱۳۷۶). **مکاتب اخلاقی**. مؤسسه امام خمینی، قم.

- مصباح یزدی، محمدتقی؛ (۱۳۷۶). **اخلاق در قرآن**، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).

— مصباح یزدی، محمدتقی؛ (۱۳۸۸). **فلسفه اخلاق**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، نشر بین‌الملل.

- مصباح یزدی، مجتبی؛ (۱۳۷۸). **فلسفه اخلاق**. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مطهری، مرتضی؛ (۱۳۸۸). **آشنایی با علوم اسلامی**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.

- مظاهری راد، حمیدرضا؛ (۱۳۸۵). **مروری بر مفهوم رفتار اخلاقی در سازمان‌ها**. هفته نامه پگاه شماره ۱۹۸.

- مظاهری سیف، حمیدرضا؛ (۱۳۸۵). **اخلاق موفقیت**، هفته نامه پگاه، شماره ۱۹۸.

— مظاهری سیف، حمیدرضا؛ (۱۳۸۴). **تحریف تعالیم اخلاقی، تباهی تمدن اسلامی**، فصلنامه ۳۷ کتاب نقد.

- مظاهری سیف، حمیدرضا؛ (۱۳۸۵). **اخلاق داریایی**، هفته نامه پگاه، شماره ۱۹۹.

— مظاهری سیف، حمیدرضا؛ (۱۳۸۵). **جستجوی ابعاد نتیجه‌گروانه اخلاق اسلامی**، فصلنامه ۳۶ کتاب نقد.

- مک‌ایتنایر، السدیر؛ (۱۳۷۹). **تاریخچه فلسفه اخلاق**، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت.

— ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱). **راهی به رهایی**، مقاله دین و عقلانیت، ص ۲۶۵—۲۶۸، تهران، نگاه معاصر.

- ملکی و همکاران (۱۳۹۴). **بررسی فقهی تعهدات حکومت اسلامی در امر به معروف و نهی از منکر**.

- مور، توماس؛ (۱۳۶۱). **توماس مور**، ترجمه‌ی داریوش آشوری و نادر افشاری، تهران: خوارزمی.

— مورنو، آنتونیو؛ (۱۳۷۶). **یونگ، خدایان و انسان مدرن**، ترجمه داریوش مهرجویی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

— میرباقری، سیدمحمد مهدی؛ (۱۳۸۷). *دولت اسلامی و تأملاتی در ضرورت فرهنگ دگرگونی*، (انحلال فرهنگ توسعه در فرهنگ تعالی)، فصلنامه نامه دولت اسلامی، شماره ۲.

- میرباقری، سید محمد مهدی؛ (۱۳۹۰). *رابطه عدالت و پیشرفت*، فرهنگستان علوم اسلامی.

- نعمتی، سکینه؛ (۱۳۸۵). *مقاله نقد و بررسی سودگروی اخلاقی جرمی بنتام*، نشر رسالت.

- نقیب زاده، میرعبدالحسین؛ (۱۳۷۲). *درآمدی به فلسفه*، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.

- نمازی، حسین؛ (۱۳۷۴). *نظام‌های اقتصادی*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.

- وانت، کریستوفر؛ (۱۳۷۷). *کانت*، ترجمه حمیدرضا ابک، تهران: نشر شیرازه، چاپ اول.

— ویل دورانت؛ (۱۳۸۷). *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ بیست و یکم.

- هداوند، مهدی؛ (۱۳۸۸). *بررسی مکاتب فلسفی در حقوق بین الملل*، راهبرد، شماره ۵۰.

- هگل؛ (۱۳۷۸). *هگل*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، نشر پروین.

- همپتن، جین؛ (۱۳۷۰). *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.

- یونگ، کارل گوستاو؛ (۱۳۵۲). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد رحمانی، چاپ اول. فرانکلین.

ب) منابع انگلیسی

-Almahdi m . 2004 . tovurd a fully and bruly Islamic world . journal of k halifah , 65 :60-63

Chisholm, R., A Theory of Knowledge, Printice Hall (1977)

- Arendt, H. 1958. *the Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press.

An Introduction to the Principles of Morals and .2000. Jeremy -, Bentham

Kitcheners. ,Book .Batches .*Legislation*

-Blackburn, Simon (1996), "*Oxford Dictionary of Philosophy*", Second Edition, Oxford & New York : Oxford University Press.

Edited By : .*Altruism in : Encyclopedia of Ethic* .2001 .-Blum Lawrence

.New York and London .B. Becker .Becker and Charlotte .Lawrence C

Routledge.

- Burry . R. G. *Plato*; with an English translation by R.G. Burry . Cambridge, Mass. : , 1967-1968
- Cleek, M.A. and Leonard, S.L., "Can Corporate Codes of Ethics Influence Business Ethics, Vol. 17, 1998, pp. 619-630. Behavior?", *Journal of Virtue Ethics in: The Routledge* .1998 .Michel .Roger and Slote .-Crips Routledge. .Edited By : Edwards Craige : London .*Encyclopedia of Philosophy* In : The Routledge Encyclopedia of .-Crips and Capple Utilitarianism (2002)" p.554 -556 ,V.9 .Philosophy
- .Edited by .*Egoism in: Encyclopedia of Ethic* .2001 .Richmond .-Campel .B. Becker. New York and London .Lawrence C. -Becker and Charlotte Routledge.
- Colton and Palmer, (2002), "*Economic development and female labour force participation in Turkey: Time series evidence and cross province estimates*", in Bulutay, T. (Ed) *Employment of Women*, Ankara : State Institute of Statistics.
- Dancy, Jonathan, "*An Ethic of Prima Facie Duties*" in "*A Companion to Ethics*" , Peter Singer, Blackwell Pubilshers, 1993.
- De Benoist, Alain(2008), "*A Brief History of the Idea of Progress*", The Occidental Quarterly, Vol.8, No.1
- Farrel, B. J. and Cobbin, H. M. 2002. "*Codes of ethics, their evolution, development and other controversies*", jornal of management development, .vol.21, no.2.)
- [-Ferguson, A. \(2002\). *Philosophy, Politics and Society*. 2002, American Unrivald: The Future of the Balance of Power, Ithaca, NY.: Cornell University Press.](#)

- Foley, R. (1988): "Some Different Conceptions of Rationality" in McMillin (ed), *Constriction and Constraint*, University of Notre Dame Press
- Follesdall, D., 1986: "Intentionality and Rationality" in Margolis, J., M. Krausz, R.M. Burian (eds.), *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht (1986)
- Garrett, Jan, " *A Simple and Usable (Although Incomplete) Ethical Theory Based on the Ethics of W. D. Ross*", August 10, 2004
- Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society, tr. T. McCarthy. London: Heinemann
- Hans Reiss, 2002 " *Introduction*", in *Kant*; p. 37. Conjectures on the Beginning of Human History, Reiss, pp. 224-25.
- Hardin, Russell. 1989. "[The Contemporary Crisis in Ethics](#)," In *The World Community in Post-Industrial Society, vol. 3: The Confusion in Ethics and Values in Contemporary Society and Possible Approaches to Redefinitions*. Seoul, Korea: Wooseok Publishing Company: 119-31.
- London. Oxford. 1999. *Objective Prescription*. -Hare R. M.
- Hauptli, Bruce W. " *Lecture Supplement for W. D. Ross, "What Makes Right Acts Right?"* 2007.
- Hirst, P.H. (1974). *Moral education in a secular society*, university of london press Ltd.
- Iggers, George G. (1965), " *The Idea of Progress: A Critical Reassessment*", *American Historical Review*, Vol.71, No.1
- Immanuel Kant, *Groundwork of Metaphysic of Morals Translated. With analysis and notes*. by H.J.Patan in the Moral Law

-Immanuel Kant, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, trans. by H. B. Nisbet, Kant: Political Writings, ed. by H. S. Reiss, Cambridge University Press, 1991.

-Immanuel Kant, *The Moral Law, of Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785). ed. H.J. Paton (Hutchinson, London, 1948), ch. 2, pp. 89-90.

-Jaspers, Karl, *Kant* (From The Great Philosophers, Volume, I), trans. Ralph Manheim, ed. -Hannah Arendt, New York, A Harvest Book, 1962.

-Joseph L. Miller, "*Survey of Literature related to Work Ethics Pedagogy*", Florida State University. (2008)

-Stevens, B., "An Analysis of Corporate Ethical Code Studies: "Where Do We Go From Here?"; Journal of Business Ethics, Vol. 13, 1994, pp. 63-69.

- J.H.Burns and H.L.A.Hart. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.

-Kant Immanuel. 1993 *Groundwork of Metaphysics of Morals Translated. With analysis and notes*. by H.J.Patan in the Moral Law

-Kaptein, M. and Schwartz, M.S., "*the Effectiveness of Business Codes: A Existing Studies and the Development of an Integrated Critical Examination of Ethics*", Vol. 77, 2008, pp. 111-127. *Research Model*", Journal of Business

- Keohane, Robert O., 1982, *International Institutions and State Power*, Boulder: Westview Press.

-Kontz, Harold, Wehrich, Hein Z. (1993) "*Management: A Global Perspective*", Chapter 2, management and society: social (responsibility and ethics). Mc Graw-Hill Inc. International. Tenth Edition.

In The Routledge, 1998. *ethic*.-Korsgaard Christine M. Teleological

Routledge. .Edward Craige: London. Edited by *Encyclopedia of Philosophy*

- Langlois, C. 1993. " *national character in corporate philosophies, how different is japan?*", European management journal, vol. 11, no. 3.
- Marshal rasmusn .1377.descriptive resrch . translated by A.parsaeyan.
- Marx,k.1975. Early Writings, trans.R.Livingston and G.benton, London : Penguin.
- Mazzeo, Joseph Anthony(1967), Renaissance revolution : the remaking of European thought,oxford
- Mcdonald, G.M., "An anthology of codes of ethics", European Business 2009, pp. 344-372. Review, Vol. 21, No. 4, Kitcheners. .Batch books .J. S.2001. *Utilitarianism* .-Mill
- Mill John, *Utilitarianism* (New York : Library of Liberal) (Arts1957)
- Mommsen, Janet H (2004), Gender and Development, London : Routledge.
- an.-Norman, Richard (1998), 2nd Edition, " *The Moral Philosophers Introduction to Ethics*", New York : Oxford University Press.
- Poulard H. (1992). Methods of population analysis. Trans. Agha H, Ayatolahi A, Seyfi M, Abbasi R. 2nd ed. Shiraz, Iran : Shiraz University Press.
- P.S. Hacker and J. Raz, *Law, morality and Society* (1977). published by oxford , -Planting . A(1993)warranted the current debate usniversity press us .
- published by oxford university .,-Planting . A.(2000)warranted Christian belief
- Reiss, Hans, " Introduction", in Kant: Political Writings, ed. by H. S. Reiss, Cambridge University Press, 1991.
- Robert Cavalier, *Online Guide To Ethics and Moral Philosophy* part\ II, s. 4, p. 1.

- Roland, J. F. (1992) : "Planning Theory and Development", Discussion Paper No,

32. Vancouver.

- Ross, W.D., *The Right and The Good*. Oxford University Press. 2002.

- Ross, W.D., *Foundations of Ethics* Oxford University Press, 2000.

- Schuler, Jeanne A. (1995), "Reasonable Hope : Kant as a Critical Theorist", History of European Idea's

- Singh, J. b , 2006 . " *A comparison of the contents of the codes of ethics of canada's largest corporations in 1992 and 2003*", journal of business ethics, vol. 64.

.1979. In: *Theory Of Ethics* .J. J. Extreme and Ristricted Utilitarianism .-Smart London Glasgow .Oxford University Press .Edited -By : Philippe Foot .New York/London .J. J.1973. *Utilitarianism for and against* .-Smart Cambridge University Press.

.1979. In: *Theory Of Ethics* .J. J. Extreme and Ristricted Utilitarianism .-Smart London Glasgow .Oxford University Press .Edited -By : Philippe Foot

- Shato zhazk . 1384 . great teachers translated by Gholom . Hossein shokuhi . Tehran university

Edward craig general Editor) : "encyclopedia of pilosoophy 1998 routledge Newyork volume7,press

- Stenmark, Mikaeal, *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*, University of Notre Dame Press (1995) Sousade R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge (1990)

- Stark, w. Jeremy Bentham; *Economic writings*, London, Allen and Unwin, 1952, vol III, p421.

-Stratton- Lake, Philip. "Introduction", in " *The Right and the Good*", Ross, W. D. Oxford University Press. 2002.

-Strauss, Leo (1959). " *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*," in *What Is Political Philosophy?*, Glencoe, IL : The Free Press, chap. 7.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Philosophy and Functions of History from the Perspective of Islamic and Western Philosophers

Esmail Salehian Rad^{*1}, Shokrollah Khakrand², Soheila Payan³

1 -PhD student, Department of History, International Unit, Shiraz University, Iran

2 -Associate Professor, Department of History, Shiraz University, Iran

3 -Assistant Professor, Department of General Studies, Kazerun Branch, Islamic Azad University, Kazerun, Iran

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
09/08/2024
Accepted:
15/10/2024

ABSTRACT

There has been extensive debate and research on the functions of history, leading to the development of major historical schools of thought. The functions of history, as viewed by both Islamic and Western historians, is a significant and practical subject of study, which has attracted attention in both past centuries and contemporary times. In this research, we present the views of Islamic and Western historians on the functions of history. The findings are as follows: Islamic historians, drawing upon the Quran, Islamic law, and the overarching spirit of Islam, as well as the experiences of nations and anthropology, have defined the functions of history. In contrast, Western historians have approached the functions of history through rational experience, human experience, and anthropology. The aim of this study is to explain the functions of history for humanity from the perspectives of Islamic and Western historians, and to compare their viewpoints.

***Keywords:** History; Iran; Philosophy, Islam; Philosophers; West,*

***Corresponding Author: Esmail Salehian Rad**

Address: PhD student, Department of History, International Unit, Shiraz University, Iran

E-mail: Esmail.Salehian.rad@Gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



فلسفه و کارکردهای تاریخ از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی

اسماعیل صالحیان راد*^۱، شکرالله خاکرند^۲، سهیلا پایان^۳

۱- دانشجوی دکتری، گروه تاریخ و احد بین الملل دانشگاه شیراز، ایران

۲- دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه شیراز، ایران

۳- استادیار گروه دروس عمومی، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	درباره کارکردهای تاریخ بحث های زیادی صورت گرفته و تحقیقاتی به عمل آمده و حتی مکاتب بزرگ تاریخی شکل گرفته است. کارکردهای تاریخ از دیدگاه مورخین اسلامی و غربی یکی از مسائل کاربردی و با اهمیت مورد مطالعه محققین تاریخ است، که هم در قرون گذشته و هم در دوران معاصر به آن توجه شده است. در این پژوهش نظرات مورخین اسلامی و غربی در مورد کارکردهای تاریخ را آورده ایم نتایج به دست آمده به قرار زیر است: مورخین اسلامی با توجه به قرآن و شرع اسلام و روح حاکم بر آن و شواهد و تجارب ملت ها و مردم شناسی کارکردهای تاریخ را تعریف نموده اند؛ اما مورخین غربی بر اساس تجربه عقلی، تجربه بشری و مردم شناسی به کارکردهای تاریخ پرداخته اند هدف این پژوهش تبیین کارکردهای تاریخ برای بشریت از دیدگاه مورخین اسلامی و غربی و مقایسه میان دیدگاههای آنان می باشد.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴	کلیدواژه: فلسفه، تاریخ، فلاسفه، اسلام، غرب، ایران

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: Esmail.Salehian.rad@Gmail.com

تاریخ برای ما خاطره است که نه تنها آن را به یاد داریم و می‌شناسیم بلکه سرچشمه زندگی ما است. پایه ای است که بر آن قرار داریم؛ زیرا اگر بخواهیم در خلاء محو نشویم بلکه از انسان بودن استفاده کنیم، ناچاریم پیوند خود را با تاریخ نگه داریم. شناسایی تاریخ فضایی را برای ما به وجود می‌آورد که آگاهی ما بر انسان بودن نمایان می‌شود باید دانست که با دگرگون شدن تاریخ آگاهی ما دگرگون می‌شود. ؟ با وجود آنکه پرداختن به علم و فلسفه تاریخ پدیده ای بیگانه در اندیشه های اسلامی ایرانی نیست و مسلمانان آن را از دیگران اقتباس نکرده اند بلکه پیشرفتی که در این زمینه در غرب صورت گرفته و امدار نخستین کوشش های مورخین مسلمان بوده است اما امروزه شاهد انیم که پرداختن به حوزه های این علم در میان مسلمانان کم رنگ شده و مورخین غربی بر اساس نیازهای زمانی خود تعریفی های متفاوتی از تاریخ ارائه و مکتب های گوناگونی را شکل داده اند به دین سان در این پژوهش سعی بر آن داریم به چالش های اندیشه ای مورخین مسلمان و غربی در این رابطه بپردازیم. این پژوهش از سه قسم تشکیل شده است در ابتدا به ترتیب به بررسی تاریخ در نگاه مورخین اسلامی و غربی پرداخته ایم و در نهایت چالش های آنها در این حوزه را بیان می‌داریم، این مقایسه در چند بخش تعریف، هدف، روش و کارکرد صورت گرفته است، در این مقایسه برتری تاریخ اسلام و مورخین اسلامی مشخص شده است در مورد پیشینه این پژوهش می‌توان گفت که در کل از قرن هجدهم میلادی به بعد، بحث در این زمینه شروع و طرح هایی داده شده است و شخصیت هایی مانند (هگل، توبین بی، ای اچ کار، شارتیبه) و دیگران در این رابطه آثاری منتشر نموده اند در ایران نیز آثاری مانند مجموعه مقالات یعقوب آژند، تاریخ در ترازوی زرین کوب... در این مورد انتشار یافته است هر چند کارهای قاطع و محکمی در این باره صورت نگرفته است. روش اصلی این پژوهش براساس اسناد و کتابخانه ای می‌باشد که با تکیه بر منابع فارسی و ترجمه شده خارجی به کار رفته است.

تاریخ در نگاه مورخان اسلامی

هیچ کس انکار نمی‌کند که اسلام نخستین جنبشی بود که «تفکر تاریخی» را در جهان مشخص ساخت و جنبه شمول‌گرا به آن بخشید و انسان را محور آن قرار داد به تبع آن مسلمانان اولین کسانی بودند که بلندترین گامها را در راه فرهنگ انسانی برداشته اند و جامعیت و فراگیری را معیاری برای پیشرفت فرهنگ بشریت دانستند. در دنیای اسلام مورخین بر اساس آموزه های دینی و نصوص قرآنی

بیشتر تاریخ را درس زندگی و عبرت‌پذیری می‌دانند که میراث تمدن‌های گذشته را برای نسل‌های آینده حفظ کرده است. این دیدگاه آنان نیز بیشتر برخاسته از قرآن و زندگی پیامبر (ص) بوده است قرآن بهترین منبعی است که اهمیت و چیستی تاریخ را بیان می‌کند و حوادث گذشتگان را ذکر می‌نماید تا برای انسان درس و عبرت باشد و این که بداند گذشتگان چگونه زندگی کرده‌اند و چه بر سر آنها آمده است (آزند، ۱۳۶۱: ۴۸). قرآن معنی و کارکردهای تاریخ را به خوبی بیان می‌کند و با نقل کردن از حوادث تاریخ خود را به عنوان یک کتاب تاریخ نمایان می‌سازد در قرآن کریم تاریخ زندگی انبیاء الهی (ع) بصورت واضح نقل شده است. *وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا*. (وای رسول یاد کن در کتاب (خود شرح حال) ابراهیم را که او شخص بسیار راستگو و پیغمبری بزرگ بود (مریم آیه ۴۱)، قرآن کریم کتابی است که ما را دعوت به عبرت‌آموزی در زندگی گذشتگان و سیر مطالعه تاریخ می‌نماید، خداوند متعال در قرآن زندگی فردی و شرح حال اقدامات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی انبیاء الهی را آورده است در آیه مذکور شرح شخصیت فردی حضرت ابراهیم (ع) آمده است (عمادزاده، ۱۳۷۳: ۲۷۳) در منابع مورخین اسلامی برای یادآوری حوادث تاریخ انبیاء الهی (ع) از آیات قرآن استفاده شده است و *داوود و سلیمانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ . فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ*. و یاد کن ای رسول احوال داود و سلیمان را وقتی که درباره گوسفندان بی‌شبان‌ی که مزرعه‌ای را تباہ کردند قضاوت نمودند و ما بر حکم آنان گواه بودیم و ما آن (قضاوت) را به سلیمان به وحی آموختیم (انبیاء آیات ۷۸ و ۷۹) این آیات قرآن کریم که در کتاب تاریخ طبری آمده است در مورد زندگی انبیاء الهی (ع) داود (ع) و سلیمان (ع) و قضاوت ایشان در میان مردم زمان خویش است، که نشان از اهمیت آیات قرآن و آموزه‌های دینی در نقل روایات تاریخی نزد مورخین اسلامی می‌باشد که نشان می‌دهد علم تاریخ و کارکردهای آن نزد مورخین اسلامی ریشه الهی و دینی و متصل به وحی دارد. (طبری، ۱۳۸۵: ۲، ۴۰۲). همچنین مورخین اسلامی برای یادآوری دوران بعثت و سیره پیامبر (ص) در مکه از آیات قرآن استفاده نموده‌اند. *وَالضُّحَى . وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى . مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى .* قسم به روز روشن یا هنگام ظهر آن و قسم به هنگام آرامش آن که خدای تو هیچگاه تو را ترک نگفته و بر تو خشن ننموده است (الضحی آیات ۱ تا ۳) این آیات از قرآن که در مورد سال‌های اول بعثت رسول الله (ص) و در کتاب تاریخ طبری آمده که نشان از توجه مورخین اسلامی به آموزه‌های وحی و استفاده از آیات قرآن برای نقل و تبیین حوادث تاریخ اسلام می‌باشد (طبری، ۱۳۸۵: ۳، ۸۴۸) هم در

منابع مورخین اسلامی از آیات قرآن برای شرح سیره و جنگ‌های پیامبر(ص) در مدینه استفاده شده است. (مورخین صدر اسلام برای اینکه رفتار پیامبر (ص) را الگویی مسلمانان قرار دهند شروع به تألیفاتی در زمینه شخصیت ایشان نمودند و بعدها مورخین جنگ‌ها و فتوحات پیامبر (ص) را به رشته تحریر در آورنده و بدین ترتیب دایره علم تاریخ را گسترش دادند. إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ. آری هنگامی را که استغاثه و زاری به پروردگار خود می کردید پس دعای شما را اجابت کرد و (وعده داد) که من سپاهی منظم از هزار فرشته به مدد شما می فرستم (انفال آیه ۹) محمدبن جریر طبری این آیه را در شرح جنگ بدر آورده است که خود ناشی از اهمیت قرآن و توجه دین اسلام به علم تاریخ و حوادث آن و همچنین کاربرد آیات قرآن نزد مورخین اسلامی مانند طبری در نگارش تاریخ می باشد. (طبری، ۱۳۸۵: ۳، ۹۶۷) علی بن حسین مسعودی (۲۸۰-۳۴۵هجری) مورخان برجسته اسلامی است او در کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر در مورد فلسفه تاریخ می گوید «این کتاب را در تاریخ انسان و جهان و حوادث گذشتگان و از شاهان نوشته شده است» (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱، ۳) این عوامل باعث شد مؤلف این کتاب را تألیف کند برای یاد گرفتن رفتاری که عالمان و حکیمان کرده اند و داشته اند. این کتاب تدوین شده تا از جهان یادگاری پسندیده فراهم آید و دانش منظم گذشتگان به وسیله این کتاب به مردم آینده برسد. (مسعودی ۱۳۶۵، ج ۱: ۴) بدین ترتیب مسعودی مثل بقیه مورخان اسلامی تاریخ را برای حفظ میراث علمی و مادی گذشتگان می داند که به وسیله آن نسل‌های بعد جامعه را بهتر بسازند، یک نوع پندآموزی برای آیندگان باشد. مسعودی به چندین سفر رفته و در سفرهایش به دنبال آگاهی از اوضاع زمان است او تاریخ را تسلی روح بی قرار خود می داند. وی می گوید: «تاریخ گویی شط عظیم رویدادها تمامی جدال‌ها و جدل‌های جزئی را فرو می شوید و در پرتو کلیت زندگی انسان‌ها در سیر قرون با هزاران هزار فراز و نشیب اختلافات آراء روزمره رنگ می بازد» (مسعودی ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۱) و بدین تربیت اهمیت تاریخ را درک کرده و حاضر شد و مشکلات زیادی را بپذیرد ولی به تاریخ که باعث آرام شدن روحش است برسد. مطهر بن طاهر مقدسی مورخ اسلامی اوایل قرن چهارم هجری اهل خراسان بوده است (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۹) مقدسی کارکرد تاریخ را در خردگرایی و دفاع از اندیشه اسلامی و دینی باخردگرایی تاریخی می داند و مخالف تاریخ‌روایی و نقلی محض است و تاریخ را براساس عقل بررسی می کند و وظیفه تاریخ را توافق میان عقل و قرآن و معجزات انبیاء(ع) می داند (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۱ و ۵۲)

مقدسی تاریخ را با تعقل و نه آزاد اندیشی مطلق بلکه در دایره پذیرفتن شریعت تا جایی که مجال داشته باشد می‌داند، منکر عقل نیست. و کارکرد تاریخ را مشاهدات واقعی غیر مستقیم براساس عقل می‌داند (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۴). مسکویه رازی (۳۲۰-۴۲۱ هجری) یکی از مهمترین و معروف ترین مورخین معتبر اسلامی است که برای اولین بار فلسفه تاریخ را مورد بررسی قرار داده است از مهمترین آثار او در زمینه تاریخ کتاب تجارب الامم است وی می‌گوید تاریخ باعث افزایش تجارب گذشته می‌شود (مسکویه رازی، ۱۳۶۶: ۱۲) و تاریخ را یک نوع تجربه می‌داند که می‌تواند پند های آموزنده ای را به انسان یاد دهد. او شرط به دست آوردن این تجارب را خواندن حوادث نمی‌داند بلکه در تعمق و تفکر در علل وقوع آنها می‌داند. به همین دلیل نام کتاب خود را تجارب الامم گذاشت. مسکویه در وصیت خود به دیگران اهمیت و چیستی تاریخ را بیان کرده است. او می‌گوید « نصیحت می‌کنیم شما را به پند و اندرز گرفتن از گذشتگان و اندرز های فلاسفه و دانشمندان اخیرو پویندگان راه علم که از مسلمانان هستند و به حکمت شهره اند و حکمت های گذشتگان را با حکمت های تازه آمیخته اند و به آیندگان وصایای گرانبها داده اند و من این باب را به آنها اختصاص داده ام تا کتاب را با این حکمت ها پایان برم» (مسکویه رازی، ۱۳۶۶: ۱۶) مسکویه می‌گوید « زمانی که تاریخ از اسطوره مستقل گردید و بعد از تحقیق در کتب و روایات کسانی را که علمی بودند انتخاب کردم» مسکویه به دلیل آشنایی با فلسفه تاریخی سعی نمود علل طبیعی علمی حوادث را بیان کند.

ابوالفضل محمدبن حسن بیهقی (۳۸۵-۴۷۰ هجری) از برجسته ترین و معروف ترین مورخان تاریخ جهان اسلام به شمار می‌آید. به اعتقاد بیهقی تاریخ یک علم زنده و پویا و حساس است برای تمامی آیندگان. چرا که حوادث گذشته و حال را در بطن خود به صورت زنده بیان می‌کند. وی اشاره می‌کند. این علم زنده برای پند آموزی و عبرت گیری از حوادث و خاطرات و همه آنچه در تاریخ گذشته رخ می‌داده است می‌باشد. بیهقی برای نشان دادن این موضوع در کتابش به ذکر حکایاتی از حکیمان و بزرگان پرداخته تا مایه عبرت آیندگان شود. وی تاریخ را علمی می‌داند که سایر علوم را نیز در خود جای داده است. مثل جغرافیا که خود در رابطه با این علم مطالبی ذکر کرده است. بیهقی می‌گوید « کتاب خود را به تمام افراد می‌دهم تا گرد و غبار را از زوایای مردم گذشته بردارد تا هیچ یک از احوال پوشیده نماند» (بیهقی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۷). بیهقی در مورد کتاب تاریخی خویش اغراق نموده است وی می‌گوید بر تمامی حوادث و احوالات مردمان در زمان گذشته آگاه است و در کتاب من موجود می‌باشد و کسی که

کتاب من را بخواند حوادث گذشته برای او روشن می شود که این خود با نسبی بودن تاریخ و بررسی نقادانه آن در تضاد می باشد زیرا کلیه حوادث تاریخی مقرون به صحت نیست و یا بعضی حوادث تاریخی که صحیح می باشند کاملاً صحیح نیستند و در طول زمان تغییراتی در آنان ایجاد شده است پس چگونه کتاب تاریخی بیهقی بدون نقص است و هرکس آن را بخواند بر تمامی حوادث مردمان در گذشته آگاه می شود. فخر الدین بناکتی در بین سال های ۶۸۲-۷۳۵ هجری زندگی می نمود وی در کتاب تاریخ خود در مورد تاریخ می گوید «در علم تواریخ، و اسناد، کتابی بسازم و شطری از اقوال و احوال و حکایات انسان ها که در کتاب ها دیده و از هر مورخی شنیده ام و در آن تخصیص بلیغ نموده ام و بیان کرده ام» (بناکتی، ۱۳۸۴: ۳) بدین شکل او نیز مثل سایر مورخین اسلامی تاریخ را علم پند و اندرز می داند که باعث حفظ میراث گذشتگان نیز می شود. ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ هجری) از بزرگترین مورخان جهان و دنیای اسلام است که به بحث های کلیدی در رابطه با تاریخ پرداخته است و اولین کسی است که به نقش اطلاعات وهمی اشاره کرده است اما نسبت به اسلافش در روشن ساختن این که به چه دلیلی بسیاری از روایت ها قابل اعتماد نیستند گام را فراتر گذاشته است. از دیدگاه ابن خلدون هویت تاریخ درک باطنی رویدادهایی است که مستلزم تعمق و تلاش برای دسترسی و پیدا کردن به حقیقت و توضیح دقیق ملت ها مبادی اوضاع و احوال فعلی و شناخت عمق چگونگی و چرایی رویداد ها است از این رو تاریخ به صورت جدی در فلسفه ریشه دارد (ابن خلدون، ۱۳۵۷، الف: ۲۶۸) ابن خلدون برای تاریخ علم سه ویژگی برشمرده است: ۱- موضوع خاص خود و جامعه انسانی ۲- مسائل خاص خود آن چیزهایی که از رویداد های تاریخی ناشی می شود ۳- غایت خود را برای یافتن معانی باطنی رویداد ها دارد. او آثار تاریخ نویسانی را که به صورت تقلیدی است ملال آور می داند. او اشاره می کند. آثاری که به اوضاع و احوال گذشتگان و دستاورد ها و نژاد ها توجه دارند. خشک است زیرا مشخص نیست چه چیز آن درست است و کدام غلط: چون در کارشان کورکورانه تقلید کرده اند. ابن خلدون در مقدمه کتابش در پاسخ به تاریخ چیست مطالب زیر را آورده است «من یک روش استثنائی و بدیع را برگزیده ام در این عصر در مورد تمدن شهر ها و مختصات اساس سازمانندی انسان های اجتماعی به اظهار نظر پرداختم از لحاظی که به خواننده توضیح دهم که چگونه و چرا هماهنگند، که هستند. به این دلیل او از هر گونه انتقاد بی خردانه در مورد سنت از خویشانش سلب مسئولیت خواهد کرد» (ابن خلدون، ۱۳۵۴، ب: ۹) تاریخ چیزی است که به اوضاع و احوال سیاسی، اقتصادی،

فرهنگی، مادی، اجتماعی که شکل يك جامعه را مي سازد توجه مي كند. بدین صورت تاریخ از شاخه لفاظی بیرون می آید و در فلسفه ریشه دار می شود و به صورت يك علم در می آید (ابن خلدون، ۱۳۵۷، الف: ۱۶) ابن خلدون نه تنها مسائل سیاسی بلکه سایر حوزه های زندگی بشر را توضیح و بررسی می کند و آن ها را جزء تاریخ می داند. عبدالحسین زرین کوب مورخ ایرانی دارای آثار گرانمایی تاریخی زیادی است که هم مربوط به تاریخ ایران قبل از اسلام و هم دوران اسلامی می باشد. وی از مورخینی است که در مورد فلسفه تاریخ مطالبی را ذکر کرده است، زرین کوب تاریخ را در گذشته يك قوم و يك فرد برای قوم دیگر و فرد دیگر می داند، (زرین کوب، ۱۳۵۴: ۱۸) به اعتقاد وی تاریخ علمی است که تجربه گذشته را به تجربه کنونی افراد می افزاید. و زندگی انسان ها را پر مایه تر می کند. او اشاره می نماید پیروی از زندگی گذشتگان و عبرت گیری از آنها اخذ تصمیم را برای انسان هموارتر می کند. و انسان از طریق تاریخ به شخص واحد تبدیل می شود که دائم مشغول فرا گرفتن است و در حقیقت فقط کسانی که از گذشته خود خبر ندارند، تاریخ ندارند. از نظر او تاریخ علمی است که انسان را از بیشتر فریب ها، حقارت ها، دل خوشی های بی حاصل حفظ می کند، و تاریخ مایه تعمق می شود که در ورای حوادث آنجایی که چشم چیزی را نمی بیند نفوذ می کند و زندگی محدود و کوتاه خود را از طریق تاریخ با زندگی گذشتگان با زندگی دراز انسانیت پیوند دهد و آن را عمیقتر و پرمعنا تر کند (زرین کوب، ۱۳۵۴: ۱۸) تاریخ علمی است که اشتباه های بزرگ گذشته را با تذکر جنایت ها و بدبختی های گذشتگان بیان می کند. و انسانیت را از تکرار آنها و لاقول از این که با عمد و اختیار خویش به نظایر آنها دچار شوند باز می دارد. (زرین کوب، ۱۳۵۴: ۱۸ و ۱۹) در نتیجه منابع مورد استفاده مورخین اسلامی قرآن کریم، زندگی پیامبر (ص)، حوادث گذشتگان و تجارب ملتها بوده است که جهت عبرت آموزی و آگاهی از اوضاع و احوال سیاسی، فرهنگی و اقتصادی گذشته که یک جامعه را می سازد می باشد. مورخین اسلامی در نقل تاریخ به آیات قرآن استناد می کردند که این موجب اعتبار و استحکام روایات تاریخی می شود. آنان تاریخ را جهت عبرت آموزی و هویت یابی نسل آینده نگارش نموده اند و به تاریخ بیشتر نگاه فرهنگی و معنوی دارند.

تاریخ در نگاه مورخین غربی

مورخین غربی از عصر روشنفکری به بعد به تاریخ به دیده علمی نگاه کردند و آنرا به صورت يك علم ثابت در آوردند. از این دوران بود که مکتب های متنوعی به وجود آمد و شخصیت های بزرگی به بررسی علم تاریخ

و کار کرد های آن پرداختند هر دوت^۱ بین سال های (۴۲۶-۴۸۴ ق م) می زیست. او در مقدمه کتابش تاریخ را این گونه تعریف کرده است. «تاریخ به منظور ثبت حوادث اساسی و علل بروز رویداد های نوظهور مبادرت می ورزد که شرحی است بی دلیل در دنیای باستان» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۴۵) هر دوت می گوید: «من تاریخ خود را با نقل روایاتی از شهرهای کوچک که از شهر های بزرگ کم اهمیت تر نیستند، شروع می کنم، زیرا بیشتر آن ها روز گاری بزرگ بودند. هم اکنون جزء شهرهای کوچک به شمار می آیند. آن هایی که روزگاری کوچک بودند، در روزگار خود من بزرگ محسوب می شوند. از این رو با پی بردن به این نکته دوران سعادت بشری دیر زمانی در یک مکان نمی یابد. من به هر دو نوع شهر های بزرگ و کوچک یکسان نگاه خواهم کرد» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۴۷) او اشاره می کند تاریخ را به منظور حفظ گذشته و ثبت رویداد های شگفت انگیز مربوط به خودمان یا مربوط به اقوام دیگر به رشته تحریر درآورده است. که نشان دهد این اقوام چگونه با یکدیگر به جنگ پرداخته اند. پس می بینم از دیدگاه هر دوت تاریخ علمی است برای آشنایی با رویداد ها و حوادث گذشته و زمان خود او میراثی برای نسل های آینده است، تا با گذشته آشنا شوند. هر دوت به جغرافیای تاریخی و قوم شناسی مردم نیز توجه کرده و سعی کرد، آنها را بیان کند، همچنین او در مورد برخی ویژگی های مردم و شهر ها صحبت کرده است هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) در پی تایید مسائل تاریخی سعی کرد فلسفه را مورد استفاده قرار دهد تا جایی که او گفته، موضوع فلسفه تاریخ عبارت است از آگاهی از آنچه انسان ها در طی اعصار در پیوند با تفکر باور داشته اند. برخی هگل را به خاطر این که اسناد تاریخی با دیدگاه های فلسفی اش تطابق کند، دست کاری کرده سرزنش می کنند و برخی هم او را به خاطر مطرح کردن یک بعد تاریخی در فلسفه ستوده اند. هگل در مقدمه تاریخ فلسفه سه مرحله را برای پژوهش تاریخی بر مقولات تاریخ برشمرده است مرحله ابتدایی انتقادی به فلسفه که ممکن است مثل سلسه مراتبی از صورت ها باشد. که هر کدام از این صورت ها در سلسه مراتب مفهوم تاریخ را بیان می کند. در هر صورت نتیجه نهایی مفهوم تاریخ در یک مرحله خاص است، به عبارتی هر صورتی سعی می کند، بهترین مفهوم را از تاریخ بیان کند، تاریخ نویس وقتی فهمید این صورت ارزش ندارد، مرحله بعد و جدید را امتحان می کند. تاریخ در مرحله ابتدایی: بعضی تاریخ نویسان به ظاهر رویدادهای و اتفاقاتی که در زمان گذشته رخ داده می پردازند و خودشان را در آن سهیم می بینند. (براین اساس در تاریخ ابتدایی رویدادهای معاصر با نزدیک به آن نوشته می شود. مانند آثار هر دوت و توسیدید^۲) هگل دیگر تاریخ ابتدایی را قبول ندارد زیرا تاریخ

نویسان فهمیدند که دیدگاه‌های خودشان و کسانی که در مورد شان تحقیق می‌کنند با هم فرق دارند. به همین خاطر جای خود را به تاریخ انتقادی داده است که در آن به بررسی یک جهان با یک کشور می‌پردازند. هگل در پاسخ به این سوال که آیا تاریخ نویسان در حال تسخیر روح اعصارند یا در حال استفاده از اطلاعات تاریخی برای تبیین نظر یا نشان. درباره تاریخ می‌گوید «تاریخ نویسان جهانی سر و کارشان به نوشتن کتاب تاریخی است، که واقع‌گرایانه و انتقادی یا ناپیوسته است» (هگل، ۱۳۶۰: ۲۱۴) در ادامه افزوده: مورخان انتقادی تحقیقاتشان را به ابداعات که در شکل‌گیری آثار مکتوب مؤثر بودند مختصر می‌کنند، تاریخ نویسان ناپیوسته به این ایده ما علاقمند هستند اما قصد دارند پا را از حد مختصات عرفی یک ملت «رابطه ظاهر» به سوی «روح باطن» بگذارند. از رویدادها و حوادث فراتر روند. به بیان دیگر آنان می‌کوشند هویت آنچه را راهبر تاریخ یک ملت را شناسایی کنند. او کتاب‌های تاریخی، هنر، دینی و قانون را سر نخ‌های این راهبری می‌داند، در این میان فلسفه می‌تواند با آگاهی از روش‌های خودش و روش‌های هنری و دقیق و قانونی نیروهای راهبری قاطع تاریخ را کشف کند. «هگل، ۱۳۶۰: ۲۱۵ و ۲۱۶). مارك بلوك^۱ (۱۸۸۶-۱۹۹۴ م) معتقد بود همان طوری که شیمی و زیست‌شناسی نیازمند تجربه اند تاریخ نیازمند توصیف و روایت است وی می‌گوید «تاریخ دانش انسان‌ها درباره گذشته و روزگار است» (وارینگتن، ۱۳۸۶: ۳۵) تاریخ با باریک بینی به مطالعه گذشته می‌پردازد، تا واقعیت‌هایی که اتفاق افتاده را کشف کند و انسان را به شناسایی هویت کمک کند، تاریخ فقط ارضاع کردن قدرت تخیل نیست. به شخص امکان می‌دهد به شناخت سرگذشت انسان‌ها نایل آید. برای رسیدن به این شناخت لازم است با مورد توجه قرار دادن و یافتن سند برای تعقیب ردپاهای میان متنوعی از اسناد و بررسی دقیق و کند و کار سند، تفسیر سند در پرتو فراخوانی کلام و متن آن، احتراز از داوری کردن در مورد رویدادهای گذشته بر حسب معیارهای اخلاقی شخصی و تخصصی برای واژگانی که نکات عمده دقیق را شرح می‌دهد اما در عین حال لزوم انعطاف‌پذیری را برای تطبیق خود با کشفیات دیگر حفظ کند. بلوک می‌گوید: «عمده وظیفه تاریخ و مورخ شناخت گذشته است چون برخلاف دانشمندان در معرض سستی و توالی حافظه انسان قرار دارند». دلبیو. اچ والش^۲ نظریات خود را در رابطه با فلسفه تاریخ در کتابی تحت عنوان مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ بیان کرده است خود والش اشاره کرده این کتاب را برای فلیسوفان نوشته است والش از نظرنویسندگان و متفکران انگلیسی فلسفه تاریخ را این چنین تعریف نموده است «تلاش فلاسفه طبیعت برای اینکه در زمینه تاریخ همان کاری را

انجام دهند که در زمینه مورد عمل خود یعنی طبیعت انجام می‌دادند» (وارینگتن، ۱۳۸۶: ۱۶ و ۱۵) والش بر این اعتقاد فیلسوفان انگلیسی انتقادهایی کرده به نظر او متداولترین نظری که درباره تاریخ وجود دارد و آن را در زمره رشته‌های مربوط به دانش نظری قرار می‌دهد این است که به موجب آن مورخ باید درباره گذشته حقایق را منفرداً و جدا از یکدیگر درباره زمان حال کشف نماید، و همان طوری که حقایق و اطلاعات و ادراک و مصالحی است که علمای طبیعی با آن کار خود را انجام می‌دهند. این گونه استدلال می‌شود که حقایق که در اختیار مورخ است ابزار کار و مصالح لازم را در اختیار عالم اجتماعی که کارش کمک به شفاف‌سازی حوزه انسانی است می‌گذارد. (الش، ۱۳۶۶: ۱۸ و ۱۹) به نظر والش چشمگیرترین ویژگی تاریخ آن است که حقایق را که می‌خواهد توصیف کند حقایق گذشته است و حقایق گذشته را هم نمی‌توان مستقیماً مورد داوری و مشاهده قرارداد. او تاریخ را گذشته نوع بشر می‌داند. ای. اچ. کار (۱۸۹۲-۱۹۸۲ م) اعتقاد دارد «تاریخ یک تألیف عینی از واقعیت است» (کار، ۱۳۶۲: ۸۴). این دیدگاه کار که تاریخ یک تألیف عینی از واقعیت است قابل نقد می‌باشد زیرا ممکن است مورخ خود شاهد عینی واقعیت‌های تاریخی که خود تألیف و نگارش نموده است نباشد زیرا در مواردی مورخ تاریخ را براساس شواهد و اسناد روایی گذشتگان و یا نقل قول شفاهی دیگران تألیف می‌نماید. از دیدگاه کار واقعیت‌ها مثل مفهوم نظریه نیستند و به نفع خودشان شهادت نمی‌دهند، بلکه یکسره مخلوق تاریخند و می‌گویند: «این واقعیت‌ها مجزا از تاریخ نویسی هستند اما موقعی به صورت تاریخ در می‌آید که از راه‌گزینیه پردازی و تفسیر دقیقاً از لحاظ تاریخ مورد داوری قرار گیرند. این واقعیت‌ها زمانی که مورخ آنها را فراخوانند سخن می‌گویند و مورخ است که به هر واقعیت اجازه حرف زدن می‌دهد» به اعتقاد او تاریخ نویسان از روی علاقه و تجربه واقعیت‌ها را انتخاب می‌کنند و تفسیر می‌نمایند. در صورتی که ممکن است همین واقعیت‌ها دیدگاه‌های مورخ را تغییر دهد. بر این اساس تاریخ نویسان درگیر یک گفت و شنود بی‌پایان میان گذشته و حالند که این گفت و شنود به اندازه همان واقعیت‌هایی که مورخین درباره آنها حرف می‌زنند مهم هستند این چنین است که کار برای تاریخ چیز جدایی از واقعیت را نمی‌پذیرد. کار با وجود اینکه نمی‌داند جامعه دنبال چه اهدافی است اما به کمک همین اهداف موضوع تاریخ چیست. را بهتر بیان می‌کند او می‌گوید «ما و جامعه ما در حال حرکت کردن به سمت اهدافی هستیم که فقط در موقعیتی که هستیم، به سویشان می‌رویم. این اهداف می‌توانند، تعریف شوند و درستی و اعتباری را که طی روندی که برای رسیدن به آن هدف

هاست می‌تواند به اثبات برساند. پس تاریخ یک گفت و شنود میان گذشته و حال نیست بلکه میان گذشته و حال و پدیدار شدن هدفهاست» (کار، ۱۳۶۲: ۶۰) به این صورت می‌بینیم که کار تاریخ را هدف می‌داند و با این نوع برداشت او نقش تاریخ را در ارائه برنامه‌ای برای آینده در نظر گرفته که به کمک تاریخ می‌توان هدف را در آینده مشخص کرد. به اعتقاد کار تاریخ عاملی است که می‌تواند در پیشرفت تدریجی استعداد های افراد یک جامعه نقش داشته باشد و در مقاله‌ای که در یکی از دانشگاه‌ها منتشر کرده بود تاریخ را عامل پیشرفت تدریجی استعداد افراد دانسته. کار تاحدی به جبرگرایی تاریخی اعتقاد دارد. کار اعتقاد دارد کسانی که به تصادف در تاریخ اعتقاد دارند به این خاطر که مقصود نوشتن تاریخ را نمی‌دانند یا به این خاطر که عضو گروهی از این جامعه هستند که در حضيض تاریخ سیر می‌کنند نه در اوج آن. پس می‌بینیم که او تاریخ را همان واقعیت می‌داند، تا جایی که گفته تاریخ نویسان باید دنبال علت منطقی حوادث باشند. علتی که تعمیم پذیر باشد و باید به مکان و زمان توجه کنند. کار قضاوت های شخصی اختلاف بر انگیزی در باره تاریخ دارد او اعتقاد دارد ملاک های محکم و منطقی که بتوان براساس آنها اعمال افراد را داوری کرد وجود ندارد.

فرناند برودولا^۱ اعتقاد دارد تاریخ انسان در ارتباط با محیط تاریخی است که در آن هر گونه تغییر آهسته و کند انجام می‌گیرد تاریخ وقایع پهنه آشوب‌ها و خیزش های خشم است که جرز و مد تاریخ را بر دوش های توانمندان حمل می‌کند. همانطوری که یاسپرس^۲ گفته: «تاریخ در هر مورد گذشته‌ای است که برای آدمیان روشناست. مکان و فضای دست یافتن به گذشته است و آگاهی بر مبدأ اصل نیاز است» (وارینگتن، ۱۳۸۶: ۴۰) میرچا الیاده^۳ می‌گوید «در تاریخ بیشتر با مشاهده غیر مستقیم به مطالعه پدیده‌ها پرداخته می‌شود، گذشته بشر (تاریخ) بسیار طولانی است و انسانی می‌تواند تنها بیننده مقدری اندک از گذشته باشد مطالعه تاریخ با کمک ابزار ها و روش‌ها به ویژه و با استفاده از اخبار و آثار صورت می‌گیرد و چون این کار با کمک عقل انجام می‌پذیرد به آن تجربه عقلی می‌گویند (الیاده، ۱۳۵۶: ۳۸)

وي 1- Frnando beradula 2- Yasperes 3- Mircha.elyade
ي و جامع
برع^ه انساني

به معنای از دست دادن بسیاری از دانش‌ها و اطلاعات بشر است به دست آوردن افتخارات انسانی و تجربیات فرهنگی و تمدنی او، فقط با حفظ و استمرار میراث گذشتگان ممکن است انسان می‌تواند با حفظ گذشته‌ها و جمع بندی آنها به تجربیات جدیدی دست یابد و به شکل تعلیم و تربیت و اختراع

اکتشاف عرضه نماید (الیاده، ۱۳۵۶: ۸۵ و ۸۶). در نتیجه منابع مورد استفاده مورخین غربی عقل بشری، تجربه بشری و مردم شناسی می باشد که برای اکتشافات و اختراعات علمی و صنعتی و حفظ و بررسی دستاوردهای تمدن بشری کاربرد دارد، مورخین غربی تاریخ را بیشتر براساس اوضاع سیاسی حاکم دوران خویش نگارش نموده اند و به تاریخ بیشتر نگاه مادی دارند.

مقایسه تاریخ در نگاه فلاسفه اسلامی و غربی

مورخین اسلامی تاریخ را براساس موازین دین اسلام و آموزه های قرآن کریم و همچنین مردم شناسی و تجارب ملت ها تعریف نموده اند در صورتی که مورخین غربی تاریخ را مبنای تجربه بشری و مردم شناسی و عقل تجربی بدون در نظر گرفتن دین و آموزه های آن تعریف نموده اند که این خود موجب صحت مطالب مورخین اسلامی نسبت به مورخین غربی شده است زیرا از منابع دین و کتاب آسمانی قرآن در نقل تاریخ استفاده کرده اند که موجب استحکام روایات و اسناد تاریخی شده است. اهداف مورخین اسلامی از نقل تاریخ عبرت آموزی و تمدن سازی و هویت یابی بر طبق آموزه های دینی و قرآنی همچنین نقد و بررسی تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی حکومت ها می باشد به طوری که بعضی مورخین اسلامی با اینکه در دوران خلفا زندگی می کردند اما خلفا و دولت های زمان خویش را نقد نموده اند در حالی که اهداف مورخین غربی از روایت تاریخ کسب دانش درباره گذشته، ترویج ناسیونالیسم و افتخارات انسانی می باشد و بدین صورت مورخین اسلامی بر مورخین غربی در اهداف روایت تاریخ برتری دارند زیرا هدف مورخین اسلامی عبرت آموزی و هویت یابی برای نسل های آینده براساس آموزه های دینی است. روش مورخین اسلامی نیز بر مورخین غربی برتری دارد زیرا مورخین اسلامی مانند مورخین غربی اعتقاد ندارند که تاریخ را فاتحان یا حاکمان می نویسند و این را در عمل بسیاری از مورخین اسلامی اثبات نموده اند و حکماء و دولت های دوران خویش را نقد و بررسی کرده اند برتری دیگر مورخین اسلامی اهمیت دادن آنان به راویان و سند روایات و اسناد تاریخی است زیرا نگارش تاریخ اولین بار در میان مورخین اسلامی توسط محدثین روایات پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) پایه گذاری شده است. در نتیجه مورخین اسلامی به سند و راوی و علم درایه و رجال در تاریخ اهمیت فراوانی داده اند کارکردهای تاریخ برای مورخین اسلامی در اموری مانند عبرت آموزی، جنبه عملی اخلاق، هویت یابی می باشد و برای مورخین غربی در مواردی مانند ناسیونالیسم، تمدن سازی و اختراعات و اکتشافات علمی و صنعت کاربرد دارد مورخین اسلامی به تاریخ به عنوان یک مقوله

فرهنگی و معنوی بیشتر توجه می‌کنند در حالی که مورخین غربی بیشتر آن را یک مقوله مادی می‌دانند که این نشان از برتری مورخین اسلامی نسبت به مورخین غربی در حیطه کاربرد تاریخ دارد زیرا در اصل تاریخ یک موضوع فرهنگی معنوی است و دیدگاه مورخین اسلامی نسبت به کارکرد تاریخ صحیح‌تر می‌باشد.

نتیجه

تاریخ علمی زنده و حساس بوده که تمام نسل‌ها را در بر می‌گیرد از زمانی که هردوت شروع به نوشتن تاریخ کرد تا امروز به صورت‌های مختلفی در خدمت انسان بوده است تاریخ در هر برهه زمانی یک شکل تعریف شده است و برای آن کارکردهای متفاوتی در نظر گرفته اند به نظر می‌رسد مورخین با توجه به شرایط موجود برای تاریخ نظریه‌هایی ارائه نموده اند به خصوص مورخین غربی که تابع شرایط سیاسی دوران حکومت‌های مهم عصر خویش بوده اند اما مورخین اسلامی از شرایط سیاسی دوران خویش تأثیر زیادی نیز پذیرفته اند و در اکثر موارد به نقد دولت‌ها و حکام زمان خویش پرداخته اند که این موجب برتری مورخین اسلامی بر مورخین غربی شده است تاریخ در هر زمان نیاز به نوعی داده و مطلب داشته است که با توجه به شرایط اوضاع احوالشان مثلاً گاهی تاریخ را داستان اساطیری می‌دانند گاهی آن را حوادث و واقعیت‌های تاریخ می‌دانند که اتفاق می‌افتد گاهی آن را در بردارنده مسائل اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی می‌دانند به همین دلیل است که در هر تعریف خاصی خود را داشته است مورخین اسلامی آن را برای پند آموزی و عبرت‌گیری و هویت‌یابی تعریف می‌کنند و بیشتر به آن کارکرد معنوی و فرهنگی می‌دهند در صورتیکه مورخین غربی تاریخ را در جهت اکتشافات و اختراعات علمی و صنعتی و تمدن‌سازی و بیشتر کارکردهای مادی تعریف می‌کنند امروزه دایره علم تاریخ فوق‌العاده گسترش پیدا کرده است به همین دلیل هر مکتبی تاریخ را براساس نیاز خویش تفسیر نموده است.

منابع و مأخذ

- ۱- آژند، یعقوب، (۱۳۶۱) تاریخ نگاری در اسلام، تهران، نشر گستر.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمان، (۱۳۵۴) مقدمه ای بر تاریخ ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- ۳- ابن خلدون، عبدالرحمان، (۱۳۵۷) کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه تاریخ تمدن، به کوشش عبد الرحمان رادمنش، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۴- الیاده میرچا، (۱۳۵۶)، مقدمه ای بر فلسفه از تاریخ، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما.
- ۵- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسن، (۱۳۷۰)، تاریخ بیهقی، به تصحیح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنائی، جلد اول.
- ۶- بناکتی، فخرالدین، (۱۳۸۴) تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۴) تاریخ در ترازو، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
- ۸- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۵)، تاریخ الرسل و الملوك (تاریخ طبری)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، جلد دوم.
- ۹- عماد زاده، حسین، (۱۳۷۳)، تاریخ انبیاء، تهران، انتشارات اسلام.
- ۱۰- کار، ادوارد هلیت، (۱۳۶۲)، تاریخ چیست، ترجمه حسین کامشاد، تهران، سهامی خوارزمی.
- ۱۱- مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۶۵)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی فرهنگی.
- ۱۲- مسکویه رازی، ابوعلی، (۱۳۶۶)، تجارب الامم، ترجمه محمد فضائلی، تهران، موسسه انتشارات زرین.
- ۱۳- مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگه، جلد اول.
- ۱۴- والش اچ، دبلیو، (۱۳۶۳)، مقدمه ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
- ۱۵- وارینگتن، مارنی هیوز، (۱۳۸۶)، پنجاه متفکر کلیدی در زمینه تاریخ، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر.
- ۱۶- هگل، ویلیام فردریش گنورک، (۱۳۶۰)، عقل در تاریخ، ترجمه محمد عنایت، تهران، انتشارات علمی دانشگاهی صنعتی.
- ۱۷- یاسپرس، کارل، (۱۳۶۳)، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Worship with Sacrifice in Hinduism and a Comparison with the Philosophy of Worship and Devotion from Mulla Sadra's Perspective

Mohammad Elahi

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine,
Fasa University of Medical Sciences, Fasa, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<i>Worship is undoubtedly the ultimate form of humility and submission before God. In the Holy Quran, worship holds a lofty status and is presented as the purpose of creation. The study of human history reveals that wherever humans have existed, worship has been present. Mulla Sadra, in his transcendent philosophy (Hikmat al-Muta'aliya), explores the position and significance of worship. In his view, the perfect human is characterized by the application of both theoretical and practical intellect, engagement in worship, the elimination of internal and external temptations and veils, and adherence to the Sharia and spiritual path (Tariqah). Mulla Sadra's philosophy of worship is rooted in cosmology, anthropology, and theology. His ontology, knowledge of the self, and knowledge of God provide the necessary framework for understanding his philosophy of worship. In this article, we aim to explain Mulla Sadra's views on worship and obedience, and then compare it to the practice of sacrificial worship in Hinduism, particularly as depicted in the Upanishads.</i>
Received: 28/07/2024	
Accepted: 02/10/2024	
	<i>. Keywords: Mulla Sadra; Sacrificial Worship; Worship</i>

***Corresponding Author: Mohammad Elahi**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Fasa University of Medical Sciences, Fasa, Iran

E-mail: mohammad.amirabad@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



عبادت با قربانی در هندوها و مقایسه با حکمت طاعات و عبادات از منظر ملاصدرا

محمد الهی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی فسا، فسا، ایران

mohammad.amirabad@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	قطعا عبادت، نهایت خضوع و اظهارذلت به درگاه خداوند است. عبادت در قرآن کریم از جایگاه بالایی برخوردار است و به عنوان هدف خلقت بیان شده است. مطالعه ی آثار زندگی بشر نشان داده هر زمان که بشر وجود داشته، پرستش هم بوده است. ملاصدرا در حکمت متعالیه، به تبیین جایگاه و منزلت عبادت می پردازد. انسان کامل از نظر او به، بکارگیری عقل نظری و عقل عملی و به عبادت و نابود کردن وسوسه ها و حجاب هایی درونی و بیرونی و التزام به شریعت و طریقت موصوف است. در این راستا فلسفه عبادت ملاصدرا، بر جهان شناسی، انسان شناسی و خداشناسی استوار می گردد، و این وجود شناسی، معرفه النفس و خداشناسی صدرا می است که امکانات و مواد لازم را برای حصول فلسفه عبادت او فراهم می آورد. ما در این مقاله برآنیم تا به تبیین طاعات و عبادات از منظر ملاصدرا و سپس مقایسه آن با عبادت با قربانی در آیین هندوها (اوپانیشادها) پردازیم.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱	

کلیدواژه: عبادت، ملاصدرا، عبادت با قربانی

۱- مقدمه

یکی از ویژگی‌های هویت آدمی که زمان هیچ وقت نمی‌تواند در آن تاثیر داشته باشد حس پرستش و گرایش بدن است. پرستش، آن حالتی را می‌گویند که در آن انسانی ک توجهی می‌کند از ناحیه باطنی خودش به آن حقیقتی که او را آفریده است و خودش را به او نیازمند می‌بیند. این امر قطع نظر از هر اثری خودش یکی از نیازهای روحی و فطری بشر است. در میان گرایش‌های فطری انسان، گرایش به پرستش معبود، جایگاهی رفیع را به خود اختصاص داده است و به همین علت در طول تاریخ، انسان‌ها همیشه جهت پاسخگویی به این حس درونی معبودهای مختلفی را عبادت کرده‌اند، اما همواره چگونگی آداب پرستش و خصوصیات این معبودها متفاوت بوده است. عبادت که به عنوان هدف آفرینش انسان تعیین شده است اسراری دارد که غیر از آداب و احکام ظاهری است و عبادات الهی با اختلاف درجاتی که نسبت به هم دارند برای تقویت بعد روحانی و درجه تکامل آدمی در سلوک وضع شده‌اند، تا انسان‌ها از عالم جسم به فضای روحانی و مقام قرب الهی برسند. ملاصدرا در حکمت متعالیه، به تبیین جایگاه و منزلت عبادت می‌پردازد. به اعتقاد او، انجام عبادت‌ها به بالا رفتن روح و جسم از مدارج هستی و دستیابی به سعادت‌ها کمک می‌کند. تبدیل دائمی نفس و جسم انسانی، به واسطه پیروی از عبادت‌های شرعی به سوی تعالی و تکامل راه می‌یابد و امکان فراروی از عالم شهادت به عالم غیب و تولد مراتب عالی عقل نظری را فراهم می‌سازد. عبادت‌ها حتی در جسم انسانی نیز تأثیر می‌گذارند و آن را به سمت روحانی شدن سوق می‌دهند. در آیین هند، دوره اوپانیشادها، دوره‌ای بود که اندیشه‌های خشک و متعصب جای خود را به ارزنده‌ترین آثاری داد که معنویت و فرهنگ هندو به عالم فلسفی تقدیم کرد. در دوره قبل از اوپانیشادها، اجرای رسم‌ها و آیین‌های عبادی به شکل صوری و خشک بود اما با ظهور اوپانیشادها شیوه تحقیق، باطنی گردید و نگرش فلسفی از بیرون به درون گراییده و قربانگاه دیگر به پیکر و جسد مرتاض و قربانی دگر به حیات او و هدف قربانی دگر به ذات و حقیقت او شد. این گرایش به درون و باطن و جستجوی کلید راستی‌ها و سزاواری‌های درون، از ویژگی‌های جداکننده اوپانیشادها است. ما در این مقاله برآنیم تا به بررسی و تبیین عبادت و توضیح معنا و مفهوم طاعت، عبادت از منظر ملاصدرا و همچنین مبحث عبادت با قربانی از منظر اوپانیشادها را بیان کرده و سپس به مقایسه‌ی حکمت عبادت، از منظر ملاصدرا و عبادت در آیین اوپانیشادها بپردازیم.

۲- مفاهیم عبادت و قربانی

۲-۱ عبادت

کلمه عبادت در قرآن عظیم الشان بصورت کل ۲۷۵ بار ذکر گردیده است. عبادت از ریشه «عَبَدَ» و به معنای پرستش و اطاعت خاشعانه و نهایت خضوع است. از ریشه عبد دو مصدر عبودیت و عبادت مشتق شده است. این دو اصطلاح در عبری و عربی مورد استفاده قرار گرفته، و دارای یک معنی می-باشد. عبادت را علماء به حبل متین محکمی و مستحکم در حیات فردی و اجتماعی و حتی سیاسی انسان معرفی داشته است. انسان از طریق عبادت با پروردگار خویش مرتبط می‌شود. انسان با عبادت صادق در رحمت پروردگار قرار می‌گیرد و به عزت کمال می‌رسد و جان و روحش را در معرض رحمت پروردگار قرار می‌دهد. «و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون» (سوره الذاریات: آیه ۵۶) جن و انس را نیافریدیم مگر برای اینکه مرا پرستش کنند. یعنی هدف از خلقت که رسیدن انسان به کمال مطلق باشد، تنها از راه عبادت میسر می‌گردد (سعیدی، ۱۳۹۴، ص ۲).

عبادت همان خضوع، فروتنی و اطاعت است. از باب مثال، زبیدی، جوهری و ابن منظور هر یک عبادت را به معنای طاعت؛ و عبودیت را به معنای خضوع و تذلل تعریف می‌کنند. زبیدی می‌گوید: «عبادت، به کسر عین، به معنای «طاعت» است، و اگرچه بعضی از اهل لغت عبادت را به معنای انجام عملی که رضایت خداوند را در پی داشته باشد، تعریف کردند اما تعریف اول قوی است» (مرتضی زبیدی، ۱۹۷۰، ص ۳۳۰). جوهری می‌گوید: عبادت همان طاعت است. تعبید یعنی کوچک شمردن. راه مَعْبُد به معنای راه هموار شدن است (جوهری، ۱۳۷۶، ص ۵۰۳). ابن منظور نیز می‌گوید: عبادت به معنای طاعت است (ابن منظور، ۱۹۵۶م، ص ۱۰). همچنین راغب در المفردات در معنای عبادت می‌نویسد: عبودیت به معنای اظهار تذلل است و معنای عبادت از عبودیت رساتر است. زیرا به معنای نهایت تذلل است و جز خداوند هیچ کس سزاوار آن نیست (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶م، ص ۳۵۷).

ابن تیمیه نیز در معنای لغوی عبادت می‌نویسد: عبادت در لغت به معنای «ذل» - خضوع - است، کما اینکه به «طریق معبد» راه هموار شده گفته می‌شود (ابن تیمیه، ۱۳۷۴، ص ۴۸). واژه ذُل مصدر ذلیل است و در لغت به معنای «هون» است، کما اینکه واژه «هون» به معنای سکینه و وقار و همچنین به معنای رام شدن و تسلیم بودن است. لذا عبادت در لغت را می‌توان رام شدن و تسلیم بودن معنا کرد. البته به نظر می‌رسد چنین برداشتی صحیح نیست. زیرا بین عبودیت و عبادت فرق است، کما اینکه لغت‌شناسان به آن تصریح کرده‌اند (ابن منظور، ۱۹۵۶م، ص ۴۳۸).

زبان‌شناسان عبودیت را به معنای تذلل و خضوع، و عبادت را به معنای غایت خضوع تعریف کردند و فرقیشان به خوبی واضح است. زیرا یکی مصدر و دیگری اسم مصدر است. البته در معنای عبادت جای بحث و اشکال است. زیرا بر فرض اینکه عبادت اسم مصدر باشد باز اسم مصدر دلالت بر وقوع حدث می‌کند، کما اینکه مصدر بر حدث دلالت می‌کند (یعنی عبودیت مصدر و عبادت اسم مصدر خواهد بود) و باز قید «نهایت» قیدی اضافی خواهد بود. زیرا اسم مصدر فقط بر صدور حدث دلالت می‌کند نه بیشتر. اگر کسی بگوید عبودیت و عبادت هر دو مصدر هستند باز اشکال فوق به قوت خود باقی است، این در حالی است که بیشتر زبان‌شناسان معنای عبودیت را مصدری و معنای عبادت را اسم مصدری گرفته‌اند.

بنابراین، واژه «عبادت» در شریعت اسلام به معنای ویژه‌ای به کار رفته است و به معنای لغوی اختصاص ندارد؛ مانند کلمه‌های صلوة، زکوة و صیام که در اصطلاح شرع در معنای ویژه‌ای به کار رفته‌اند؛ و لذا بعضی از اهل لغت (راغب در مفردات و ...) به چنین نکته ظریفی ملتفت شده‌اند و در تعریف لغوی به آن اشاره کرده‌اند. (شریفات، ۱۳۹۴، صص ۵-۱).

۲-۲ قربانی

برای قربانی تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. معادل انگلیسی قربانی "Sacrifice" است که از *Sacrificium* گرفته شده و آن ترکیبی است از دو کلمه *Sacere* به معنای مقدس و کلمه *Facere* به معنای ساختن (Henninger, Joseph, "Sacrific", in: *The Encyclopedia of religion*, p.554). لفظ «قربان» که در عربی از «قرب» به معنای نزدیکی گرفته شده است، می‌رساند که در همه قربانی‌ها، نزدیکی جستن به خدا یا خدایان و یا قوای فوق طبیعی مدنظر بوده است؛ در حالی که کلمه *Sacrifice* که تقریباً معادل قربانی است، می‌رساند که شیء قربانی شده برای خدایان، به وسیله‌ی قربانی کردن، جنبه‌ی تقدس و خدایی به خود گرفته است (مصاحب، ۱۳۸۰، ص ۲۵۳۳).

دایرةالمعارف دین، اصطلاح قربانی را عملی مذهبی می‌داند که در آن، چیزهایی از مایملک شخص خارج شده و به خدا یا یک نیروی فوق طبیعی اختصاص داده و تقدیم می‌شود (Henninger, Ibd, p.554).

برخی دیگر، قربانی را به آیینی تعریف کرده‌اند که طی آن، چیزی فدا شده یا از بین می‌رود و هدف از آن، برقراری رابطه‌ای است بین یک نیروی ماوراءالطبیعی و کسانی (انسان‌ها) که به این نیرو نیازمندند.

این رابطه می‌تواند برای کسب یک نیروی معنوی باشد که تصور می‌شود در طی یک وعده‌ی غذایی مشترک بدست می‌آید و یا جهت رفع نقص‌ها و سستی‌های بشر (1: James).

آیین قربانی در اغلب ادیان وجود داشته و نوعی پرستش به شمار می‌رود. پرستش، حالتی است که در آن انسان از درون خود به حقیقتی که او را آفریده، توجه می‌کند و خودش را نیازمند او می‌بیند. وقتی حالت پرستش در انسان پدیدار می‌شود، خواه‌ناخواه انسان در برابر آن عظمت سر به کرنش می‌گذارد و او را حمد و ستایش می‌کند. انسان در این حالت گوش به فرمان معبود است تا تمام اوامر و نواهی او را رعایت کند. بنابراین آیین قربانی را می‌توان نوعی سرسپردگی نسبت به معبود حقیقی دانست (آقایی میبیدی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸).

۱-۲-۲ منشاء قربانی

در مورد منشاء، نقش و هدف قربانی در ادیان، نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است و این اختلاف آراء به اختلاف مبانی آن‌ها در منشاء دین بازمی‌گردد. اینکه یک دین پژوه منشاء و پیدایی دین را چه می‌داند در کارکردها و اهداف آموزه‌های دینی نقش بسزایی دارد. پس برای بررسی منشاء قربانی، باید به دیدگاه‌های گوناگون درباره منشاء دین بپردازیم. اغلب دیدگاه‌های گوناگون درباره منشاء دین و ماهیت و قلمرو آن از قرن نوزدهم به بعد ارائه شده است. دین‌پژوهان این دوره، بیشتر به تبیین فلسفه اجتماعی دین می‌پردازند تا به جنبه‌های کلامی آن (استیس والتر، ۱۳۷۷، صص ۱۳-۱). دین نزد آن‌ها پدیده‌ای آسمانی و مقدس نیست؛ بلکه پدیده‌ای بشری و تاریخی است. آن‌ها دین را از حیث منشاء، خاستگاه، تحول، تنوع، تأثیر و تأثرات آن در بافت اجتماع، تعامل دین با نهادهای دیگر اجتماع و... بررسی می‌کنند. این برخلاف دین‌پژوهان سنتی است که دین نزدشان، نظام اعتقادی، عملی و اخلاقی بهم‌پیوسته‌ای است که از جانب خدا بر پیامبران وحی شده تا مردم را براساس آن، ارشاد کنند. از این رو، نگاه آن‌ها به دین، درون‌دینی و از نوع معرفت‌شناسی است. دیدگاه‌هایی که دین‌پژوهان جدید درباره منشاء دین ارائه کرده‌اند، به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: دیدگاه‌های الحادی یا تکامل‌گرایانه و دیدگاه‌های خداگرایانه (باهنر، ۱۳۶۱، ص ۷۰).

۳- عبادت در قرآن

عبادت در قرآن از جایگاه خاصی برخوردار است و به عنوان عهد و پیمان خداوند با بندگان بیان شده است. توحید عبادی اصلی‌ترین آموزه‌های پیامبران الهی و رهانیدن انسان از پرستش غیر خداست.

بهترین دلیل برای عبادت خداوند در قرآن با توجه به صفات و اسماء حسناى خداوند، شایستگی ذات خداوند برای عبادت است؛ هرچند انگیزه‌هایی چون شکرگزاری از خداوند، ترس از عقوبت و کسب پاداش نیز می‌تواند دلیل بر عبادت باشد. حقیقت عبادت پرستش همراه با تواضع و خضوع، اخلاص و معرفت الهی است. نیت نیز از بخش‌های مهم عبادت است و عبادتی که با نیت الهی و اخلاص همراه نباشد، عبادت حقیقی نیست. مرحله کمال عبادت، عبودیت و بندگی خداوند است و هدف از عبادت نیز رسیدن به مرحله کمال و لقاء الهی است. رسیدن به مقام عبودیت و بندگی مطلق و بی چون و چرای خداوند در قرآن بسیار مورد توجه است و بهترین نوع عبادت، عبادتی است که تنها برای رضایت خداوند و با حب و عشق و دوستی خداوند انجام شود. همچنین عبادت با احکام و فضایل اخلاقی رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. رابطه‌ی بین عبادت و احکام در اسلام در اصل نیت خلاصه می‌شود. احکام عبادی برای اینکه مثمر ثمر قرارگیرد، باید با نیت خالص الهی انجام شوند. انسان هرچه در جهت رسیدن به مقام قرب الهی و کمال عبادت تلاش کند، فضایل اخلاقی نیز در او رشد کرده تا به والاترین درجه خود برسد (شیاسی، ۱۳۸۹، صص ۱۳-۱).

۴- طاعت و عبادت از منظر ملاصدرا

ملاصدرا در اشراق پنجم از شاهد دوم مشهد آخر کتاب شواهد الربوبیه، ذیل عنوان «در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات» این گونه می‌آورد:

- در سخنان گذشته خویش بدین نکته اشاره کردیم که حقیقت انسان، حقیقتی است جمعی و تألیفی که مشتمل است بر عده‌ای از امور که در عین حال دارای وحدت تألیفی است، نظیر وحدت تألیفیه عالم، و اینکه وحدت او، وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلفی از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر، و بدین جهت او را عالم صغیر خوانند. انسان مشتمل است بر چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر یک از امور سه گانه، آثار و لوازمی است و کمال انسانی در این است که در نتیجه سعی و کوشش از مرتبه و حر طبع، به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد، تا از ساکنان حریم حضرت الهی گردد و این هنگامی است که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن شود و در نتیجه عمل و سعی و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲).

علم و عمل برای ملاصدرا پایه‌های نردبانی هستند که دستیابی به «آسمان ازل» و بالاروی از هرم هستی، جز از این دو راه ممکن نیست. «نسبت علم و عمل» در منظومه صدرایی همچون «نسبت جان و تن» است؛ اما از علم شناسی حکمت متعالیه با ذکر این جمله که «علم منحصر است در علم بطون قرآن و حدیث، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد»، به عبادت‌شناسی فلسفی او می‌رسیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰م، ص ۲۵۷).

۱-۴ تمایز میان عبادت تکوینی و اختیاری

ملاصدرا با تفسیر آیه «... وَ إِنَّ مِنْ شَىءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء/ ۴۴)، مطابق هستی‌شناسی خود، عبادت و تسبیح خداوند را ویژگی عام همه موجودات برمی‌شمرد؛ و تسبیح حق تعالی را به امکان فقری موجودات و شوق ایشان برای صعود از نردبان هستی پیوند می‌دهد. اما عبادت انسان در میان این مجموعه، مقوله متفاوت و متمایزی است که دو بُعد دارد. در بُعد نخستین، انسان نیز همانند تمام «شیء ها» تسبیح‌گوی خداوند است؛ این مرتبه تسبیح، عبادت انسان بماهو موجود است، نه انسان بماهو انسان. اما بُعد دوم عبادت انسانی، که دلیل آفرینش انسان نیز هست، همان عنصری است که در کنار علم حقیقی، از انسان، انسان می‌سازد.

وضع عبادت‌های شرعی از سوی خداوند، برآوردن این نیاز انسانی است. انسان‌ها به اعتقاد ملاصدرا، ذاتاً به عبادت خداوند گرایش دارند ولی بر اثر نادانی خود به بیراهه می‌روند. بدین ترتیب حتی بت‌پرستان نیز از آن رو که بت‌ها را خدا می‌پندارند، ایشان را عبادت می‌کنند. پس عبادت خداوند دارای دو وجه آگاهانه و ناآگاهانه است؛ دو وجهی که تنها در انسان موجود است. بنابراین ملاصدرا میان دو بُعد آگاهانه و ناآگاهانه عبادت، تمایز قائل می‌شود؛ تمایزی که منطبق بر آرای وی در وجودشناسی و انسان‌شناسی است (مرتضوی باباحیدری، ۱۳۹۲، صص ۱۳-۱).

۲-۴ چرایی وضع عبادت

ملاصدرا در باب چرایی وضع عبادت‌ها چنین می‌نویسد:

- غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام طاعات و عبادات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او باشند، و جزء به کل بازگردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ

کند و محسوس معقول گردد و واضع قانون و ناموس، مردم را به آنچه گفتیم ترغیب و تحریص نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰).

چنانکه در این متن می‌بینیم؛ چرایی وضع عبادت‌ها با شیوه خاص وجودشناسی و انسان‌شناسی صدرایی توضیح داده می‌شود. به اعتقاد ملاصدرا، انجام عبادت‌ها به بال رفتن روح و جسم از مدارج هستی و دستیابی به سعادت‌ها کمک می‌کند. تبدیل دایمی نفس و جسم انسانی، به واسطه پیروی از عبادت‌های شرعی به سوی تعالی و تکامل راه می‌یابد و امکان فراروی از عالم شهادت به عالم غیب و تولد مراتب عالی عقل نظری را فراهم می‌سازد. عبادت‌ها حتی در جسم انسانی نیز تأثیر می‌گذارند و آن را به سمت روحانی شدن سوق می‌دهند.

ملاصدرا در برخی از آثار خود از جمله اسفار، شرح اصول کافی و رساله قضا و قدر به دعا و اهمیت آن پرداخته است. وی ضمن اینکه دعا را معادل با درخواست رحمت و بخشش از خداوند به صورت زاری، فروتنی و خواری دانسته، کوشیده است در فلسفه خود زوایای پنهان این بحث را باز نماید. او با قائل بودن به این امر که دعا در نظام هستی امری سودمند است و برای فرد داعی ثمراتی را به دنبال دارد، معتقد است که دعاها و راز و نیازها می‌تواند دو جهت داشته باشد: اول اینکه راز و نیاز بندگان میتواند علت و سبب رسیدن به اهداف متعالی و مقاصد بلند باشد. در واقع به اعتقاد وی، هنگامی که نفس انسانی معطوف پروردگار می‌گردد و از لذت حیوانی و خواسته‌های مادی، شهبانی و زودگذر صرف نظر می‌کند و همچنین از کالبد جسم خاکی و ظلمانی که حایل بین انسان و عالم قدسی است فاصله می‌گیرد، به مراتبی دست می‌یابد که درهای رحمت پروردگار به سوی او گشوده می‌شود و مشمول الطاف الهی میگردد؛ در این حالت است که انسان در سایه تهذیب نفس و دوری و پیراستگی از آلودگی‌های جسمانی و لذات مادی و حسی از طرف پروردگارش به مقاماتی دست می‌یابد که به وسیله آن، می‌تواند منشأ دخل و تصرف و دگرگونی‌ها و تحولات شگفت‌انگیزی باشد که با معیارهای علوم حسی و ظاهری قابل تبیین و توجیه نیست؛ مثلاً مریضی را شفا دهد یا اشرار را مریض کند و یا عنصری را به عنصر دیگر تبدیل نماید.

دومین جهتی که از منظر ملاصدرا مترتب بر دعای بندگان است و به خاطر آن، انسان‌ها علی‌رغم آگاهی خداوند از خواسته‌های درونیشان باز باید دعا کنند، این است که چون کیفیت علم خداوند و

قضا و قدر از اندیشه ما پنهان است، حکمت الهی اقتضا می‌کند که بنده بین خوف و رجاء معلق باشد و همین ترس و امید، یکی از علل مکلف بودن انسان‌ها به دعاست (ملاصدرا، بی تا، ص ۲۰۹).

۵- مفهوم عبادت با قربانی و اجر آن در اوپانیشادها

اندیشه وران بزرگ معاصر هند، رادهاکریشنن، تاریخ فرهنگ هند را به چهار دوره بزرگ بخش کرده است:

(۱) دوره ودایی، ۶۰۰-۱۵۰۰ پیش از میلاد (Vedic Period)

(۲) دوره حماسی، ۶۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ پس از میلاد (Epic Period)

(۳) دوره سوتراها، سده دوم میلادی آغاز (Sutra Period)

(۴) دوره مدرسی، سده دوم میلادی آغاز (Scholastic Period)

دوره ودایی دوره گسترش تمدن و فرهنگ آریایی در هند است، آغاز سرودهای ریگ ودا و برهماناها تفسیرهای سرودهای ریگ ودا و آغاز دوران ایده آلیسم ملکوتی اوپانیشادها است. وداها، که شمار آن‌ها بسیار زیاد است، سرودهایی است تمثیلی در ستایش و ثنای خدایان گوناگون. برهماناها، تفسیرهایی است که کاهنان و برهمن‌ها در بیان مراسم عبادی و قربانی بروداها نگاشتند، که سرانجام به شکل باورهای جزمی و قشری درآمد، و اندیشه در بند آن ماند، و از مرز و کرانه ای که موبدان و برهمن‌ها پدید آورده بودند، فراتر نرفت. در برابر اندیشه‌های خشک و متعصبانه برهمن‌ها، واکنشی پدید آمد. این واکنش با ظهور اوپانیشادها، که بی‌گمان ارزنده‌ترین آثاری است که معنویت و فرهنگ هندو به عالم فلسفی تقدیم کرده است، آغاز می‌شود. دگرگونی معنویت هندو از دوره (براهمانا) به دوره (وپانیشادها)، از شگفتی‌های تاریخ فلسفه به شمار می‌رود. در دوره برهماناها، تأکید بر اجرای رسم‌ها و آیین‌های عبادی به شکل صوری و خشک بوده است، او در اوپانیشادها شیوه تحقیق باطنی گردیده و نگرش فلسفی از (بیرون) به (درون) گراییده و (قربانگاه) دگر به پیکر و جسد مرتاض (سالک رهپو) و (قربانی) دگر به حیات او و (هدف قربانی) دگر به ذات و حقیقت او شد. این گرایش به درون و باطن و جستجوی کلید راستی‌ها و سزاواری‌های درون، از ویژگی‌های جداکننده (وپانیشادها) است؛ (درونی شدن مسائل و مباحث بزرگ فلسفی و جهان‌شناسی). اوپانیشادها، منشأ فیاض و سرشار بیش‌تر تجلی‌های معنوی هند است. و آیین تمام‌نمای عمده باورهایی است که در آن دوره در حال تکوین بوده است.

این دگرگونی در اندیشه هندوان، آنچنان دگرگونی ای پدید آورد که برای نخستین بار، جستارهایی که زیر پرده پنهان بودند، ناگهان رخ نمودند. مقوله‌ها، گزاره‌های پیچیده فلسفی، که تمام اصول هستی، عالم و وجود انسان را بررسی می‌کرد، بی‌پرده و با شیوه‌ای دلپذیر نمایان گشتند و آیین کهن نیایش و مراسم عبادی را در پرتو خود گرفتند. مسأله بنیادی اوپانیشادها، جست‌وجوهای ظاهری سلسله علتهای و معلولها و نیروهای مرموز طبیعت نیست، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن و حقیقت درون است که بدان (خود، نفس، یا Atman) گفته‌اند. یکی از اهداف زندگی هندوها، راه‌کار یا کردار یعنی رفتارها یا پیروی‌های دینی است که از دوران باستان نزد هندوها ماندگار شده اما نزد برگزیدگان این روش، چندان شأن و پایه‌ای ندارد. توده مردم هندو به این روش می‌روند، چرا که هم آسان است و هم درخور درک و هم نگرهبان سنت و آداب تاریخی است، و مرد سالک عابد، تلاش می‌کند با به جای آوردن عبادات، به سرمنزل مقصود برسد. در این شیوه هندوان به یک سلسله قربانی‌ها و هدایا باور دارند که باید به درگاه خدایان پیشکش کنند، یا به ارواح اجداد گذشته نثار نمایند. این راه در (براهمانا)ها، تفسیرهای وداها، ذکر شده است و نیز در قانونهای (ماتو) آمده است. زنان نیز وظیفه‌های ویژه خود را دارند (بی‌ژامه، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

در آیین هندوها به پرستش لایزال اعتقاد دارند و براین باورند که اگر کسی مراسم قربانی و عبادت را انجام دهد و هزارها سال در این جهان ریاضت بکشد ولی آن لایزال را نشناسد کارش واقعاً ناقص است ولی کسی که از این جهان برود در صورتی که لایزال را بشناسد او برهمن است (شفق، ۱۳۴۵، ص ۱۱۶).

جمع بندی

- ۱) فلسفه عبادت صدرایی، از وجود شناسی و انسان شناسی وی زاده می‌شود و هم چون نتیجه منطقی این دو ظاهر میگردد. عبادت از نگاه اوپانیشادها هم از درون و باطن آنها سرچشمه می‌گیرد و هدف قربانی و عبادت، ذات و حقیقت است و مسأله بنیادی، جست‌وجوهای ظاهری سلسله علتهای و معلولها و نیروهای مرموز طبیعت نیست، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن و حقیقت درون است که بدان (خود، نفس، یا Atman) گفته‌اند
- ۲) در عبادت صدرایی، انسان دارای دو بعد است. در بعد نخستین، انسان نیز همانند تمام (شیءها) تسبیحگویی خداوند است؛ این مرتبه تسبیح، عبادت انسان بما هوموجود است،

همان اسان بماهوانسان. اما بعد دوم عبادت انسانی، که علت خلقت انسان نیز هست، همان عنصری است که در کنار علم حقیقی، از انسان، انسان می سازد. عبادت در آموزه‌های اوپانیشادها بدین قرار است که نادانی را از بین می‌برند و معرفت الهی را که پل رستگاری و آیین زنده‌داری است به برگزیدگانی چند عرضه می‌دارد که بر گرفته از واژه پرستش و عبادت است. آموزه‌های اوپانیشادها را تنها به کسانی می‌توان آموخت که بهره‌ای چند از وارستگی و فرزنگی برده و شایستگی پذیرفتن این (کان خرد) را فراهم آورده باشند. دوران جنگل نشینی را که با رساله‌های آرنیکاها که فصل مربوط به عبادت و نیایش و مناجات (براهماها) هستند، آغاز گردید و به (وپانیشاد)ها انجامید، دوران (دانشگاه‌های جنگلی) گفته‌اند.

۳) در باب چرایی وضع عبادتها بهتر آن است که سخن ملاصدرا را عیناً نقل کنیم:

«غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام طاعات و عبادات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش در آورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او باشند، و جزء به کل باز گردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس معقول گردد و واضح قانون و ناموس، مردم را به آنچه گفتیم، ترغیب و تحریص نماید» (ملاصدرا، رسایل سه اصل، ۴۴۹).

وپانیشادها، منشأ فیاض و سرشار بیش‌تر تجلیهای معنوی هند است. و آینه تمام‌نمای عمده باورهایی است که در آن دوره در حال تکوین بوده است. سراینندگان اوپانیشادها فرزنانگان و نیوشندگان احکام حق (Kavayah Satyasrutah) بودند که در دل جنگلهای بکر هند خلوت می‌گزیدند و به خویشتن کاوی می‌پرداختند و تجارب معنوی را که از مبدأ فیاض ایزدی به آنها الهام می‌شد و با علم حضوری و اشراق در درون آنها سریان می‌یافت، به سیاق (وحدت وجود) ابراز می‌داشتند و به جامه جمله‌های مرموز می‌آراستند. گویی سراینندگان این سرودها، حقیقتها و راستیهای عالم غیب را از مبدأ فیض الهی، یک راست درمی‌یافتند و در قالب محدود فکر و معنی می‌ریختند. گاهی نیز ناتوانی و دستگاه ادراک انسان، جهت رساندن این معانی ملکوتی، به خوبی احساس می‌شود و اوپانیشاد ناگزیر به تناقض‌گویی (Paradox) می‌گراید و ناتوانی انسان را در تعریف حقایق لایتناهی‌ای که در بند نمی‌گنجند و به هیچ قیدی مقید نمی‌شوند، بیان می‌کند.

منابع:

۱. سعیدی، امین‌الدین، ۱۳۹۴، مفهوم عبادت و نماز در اسلام،
۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ۱۹۷۰، تاج العروس من جواهر القاموس، جلد ۸، بیروت، دارالهدایه.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دارالعلم للملایین.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۵۶م، لسان العرب، جلد ۹، بیروت، دارصادر.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۹۹۶م، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، قم، ذوی القربی.
۶. ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد بن عبدالحلیم، ۱۳۷۴، العبودیة، مکتبة دارالاصاله.
۷. شریفات، عبدالمحمد، ۱۳۹۴، مفهوم عبادت از دیدگاه ابن تیمیه، نشریه سراج منیر، شماره ۱۶.
۸. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۰، دائرة المعارف فارسی، تهران، امیرکبیر.
۹. آقای میبیدی، احمد، ۱۳۹۰، فطری بودن قربانی و راز انحرافات آن در ادیان ابتدایی، فصلنامه معرفت ادیان، سال دوم، شماره دوم.
۱۰. استیس والتر، ترنس، ۱۳۷۷، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، ویراسته: مصطفی ملکیان، تهران، حکمت.
۱۱. باهنر، محمدجواد، ۱۳۶۱، معارف اسلامی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۱۲. شیاسی، سکینه، ۱۳۸۹، عبادت در قرآن و عهد عتیق، پایان نامه رشته علوم قرآن دانشکده تفسیر و معارف قرآن کریم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
۱۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۵، الشواهد الربوبیة، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۱۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۹۹۰م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۱، بیروت، دارالتراث العربی.

۱۵. مرتضوی باباحیدری، سید رحمان، ۱۳۹۲، فلسفه عبادت از دیدگاه ملاصدرا، معارف عقلی، سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۲۷.
۱۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، بی تا، الرسائل، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۷. بی‌ژاءم، ع، ۱۳۸۲، فلسفه اوپانیشادها و عرفان بهاگودکیت، پایگاه اطلاع رسانی حوزه، شماره ۱۲۰.
۱۸. رضازاده شفق، صادق، ۱۳۴۵، گزیده اوپه نیشدها، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Rational analysis of individual and social functions of religiosity based on Quranic and hadith teachings

Sohrab Morovati¹, Mahdi Akbarnejad², Kobra Setaysh*³

¹⁻² Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran

³ Master of Theology graduate, Ilam University, Ilam, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
23/09/2024

Accepted:
13/10/2024

Religion is a great divine gift that is given to humans by God's chosen ones, and since then, since there is an influence and depth in it, human life has acquired a religious color. But since religiosity is connected with the truth of human existence and his life, this research has examined the truth of religion and religiosity based on a new theory, and analyzed the components of religiosity. Finally, due to the fact that functions of important topics related to this category with intra-religious religion have been explained to explain the valuable functions of religiosity for the individual lives of religious people.

Keywords: religion, religiosity, areas of religiosity, individual functions

***Corresponding Author: Kobra Setaysh**

Address: Master of Theology graduate, Ilam University, Ilam, Iran

E-mail: ksetayesh1403@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



تحلیل عقلانی کارکردهای فردی و اجتماعی دینداری مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و

حدیثی

سهراب مروتی^۱، مهدی اکبرنژاد^۲، کبری ستایش^۳*

^{۱-۲} استاده، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

^۳ دانش آموخته کارشناسی ارشد الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	دین ارمغان بزرگ الهی است که به دست برگزیدگان خداوند به آدمیان ارزانی شده و از آن پس، از چنان حضور گسترده و عمیقی برخوردار بوده که حیات انسانی رنگ و بوی دینی یافته است. در بحث دین و دینداری مقوله های فراوانی مطرح است. اما از آن جا که دینداری با حقیقت وجود انسان و زندگی وی پیوند دارد این پژوهش بر اساس رویکردی نو حقیقت دین و دینداری را مورد بررسی قرار داده، ابعاد و مؤلفه های دینداری را تحلیل نموده است. در نهایت با توجه به این که کارکردهای دینداری از مباحث مهم در رابطه با این مقوله هستند با رویکرد عقلانی و درون دینی به تبیین کارکردهای ارزشمند دینداری بر زندگی فردی دینداران پرداخته شده است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴	
	کلیدواژه: دین، دینداری، عرصه های دینداری، کارکردهای فردی

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: ksetayesh1403@gmail.com

۱- مقدمه

دین مجموعه ای از آموزه ها و دستورهایی است که خداوند از راه پیامبران برای هدایت بشر فرستاده است. دینداری نیز عبارت است از؛ پایبندی و اعتقاد فرد به دین پذیرفته خویش. دین به عنوان یک واقعیت، موضوع تحقیق های گوناگون در هر یک از رشته های علوم مختلف می باشد. تلاش های علمی متکلمان، فیلسوفان، روانشناسان و ... در باره دین و قلمرو آن بیانگر این ادعاست. دین داری دارای دامنه وسیعی است که از جمله واژه های ایمان، مؤمن و... در این مدخل جا می گیرد. از آنجا که دینداری با ابعاد گوناگون زندگی انسان مرتبط است تأثیرات و کارکردهای آن نیز بسیار عمیق و گسترده است؛ با کمک این کارکردها می توان بحران های روحی، فکری، اجتماعی و ... بشر امروزی را حل کرد. بسیاری از انسان هایی که تمام ابعاد و جوانب دین را در زندگی خود اعمال کرده اند به مقام والای انسانی، و هدف والای زندگی نائل شده اند. قرآن کریم در آیه شریفه، « وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ... و چنانچه مردم شهر و دیارها همه ایمان آورده و پرهیزکار می شدند همانا ما درهای برکاتی از آسمان و زمین را بر روی آنها می گشودیم...» (اعراف: ۹۶) تصریح کرده است که؛ فایده ایمان و پیروی از پیامبران، تکامل فطرت بشری از لحاظ روحی و جسمی، و غایت ایمان سعادت دو سرای دنیا و آخرت است. قاعده مقرر در قرآن این است که ایمان صحیح و دین حق سبب سعادت دنیا و اعطای نعمت های آن که به حق و استحقاق داده می شود، می گردد و آنچه به مؤمنان داده می شود، نعمت و برکت است که تأثیر آن بر مؤمنان شکر و رضایت از خداوند متعال، و جزای شکر و رضایتشان از طرف خداوند، زیادی نعمت در دنیا و پاداش نیکو در آخرت می باشد. [عبده، ۱۳۴۲، ج ۹، صص ۲۴-۲۵] امام علی (ع) در روایتی به بیان اهمیت دینداری می پردازد؛ ایشان می فرماید: « من رزق الدین فقد رزق خیرالدین و الاخرة. هرکس روزی داده شده دینداری، پس به تحقیق که به او خیر دنیا و آخرت روزی داده شده است» [آمدی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۱۲] امام صادق (ع) نیز می فرماید: « مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ وَ مَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ. هر که عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد به بهشت می رود» [کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱] علامه طباطبایی نیز در اهمیت دین و متدین بودن به آن می فرماید: «دین توحید، قائم به امر بشری و حافظ مصالح حیاتشان است و مردم در دعوت اسلامی مأمور نشده اند مگر به احکام و قضایایی که مصالح جامعه انسانی را تأمین می کند.

پس بر مردم واجب است که به این دعوت ایمان آورده و به این دین متدین شوند» [طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۵۷۶] البته مقدار تأثیر دین در بشر به میزان اخلاص آنان به توحید و التزام عملی به احکام و دستورهای دینی بستگی دارد. بنابراین، بیشترین تأثیرگذاری دینداری به افرادی اختصاص دارد که دین را با تمام ابعادش در حوزه فردی و اجتماعی اجرا کنند. بر این اساس در اینجا با تکیه بر منابع اسلامی به این مسأله اصلی پرداخته شده است که دینداری چیست و چه کارکردهایی در زندگی فردی انسان دارد؟

دینداری

دین؛ در لغت به معنای اطاعت، تسلیم و انقیاد است [ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۹]. صاحب مجمع البحرین در تعریف دین می‌نویسد: «دین، همان قواعد و مقررات خداوندی برای صاحبان خرد (بشر) است که شامل اصول و فروع می‌باشد. و در ادامه دین را به اطاعت، جزا و ... نیز معنا می‌کند» [طریحی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۲۵۱]. دین در اصطلاح عبارت است از «عقاید و سلسله دستورهای عملی و اخلاقی که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده اند» [طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۶]. در قرآن کریم نیز واژه دین بیش از نود بار به معانی زیر به کار رفته است: جزا و حساب (فاتحه: ۴)، اطاعت و بندگی (زمر: ۱۱)، ملک و سلطنت (بقره: ۹۳)، شریعت و قانون (کافرون: ۶)، ملت (انعام: ۱۶۱)، تسلیم (آل عمران: ۱۹)، اعتقادات (بقره: ۲۵۶)، حکم و فرمان (نور: ۲).

متکلمین اسلامی دین را اینگونه تعریف کرده اند: مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. [جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۳]. استاد مطهری از دین به مکتب تعبیر نموده و آن را طرحی جامع و منسجم می‌داند که هدف اساسی آن، کمال و تأمین سعادت بشری می‌باشد. و در آن خطوط اصلی و روش‌ها، مسئولیت‌ها و تکالیف مشخص شده باشد. [ر.ک مطهری، ۱۳۸۱، ص ۵۵] اندیشمندان غربی ابعاد مختلفی از دین را لحاظ کرده و بر اساس این ابعاد به تعریف دینداری پرداخته اند؛ جنبه اخلاقی در دو تعریف مشهور تاریخی که امانوئل کانت و مارتینو آرنولد از دین به عمل آورده اند مورد تأکید قرار گرفته است: «دین عبارت است از تشخیص همه وظایف به عنوان دستورات الهی»، «دین عبارت است از اخلاقی که در تماس با احساس قرار گرفته

است». و نیز تأکید بر نفع شخصی دین توسط آلبرت رویه، یکی از اولین مورخان ادیان در عصر جدید، به عمل آمده است: «دین، بیش از هر چیز مبتنی بر نیاز بشر در پی بردن به یک ترکیب هماهنگ بین سرنوشت خود او و عوامل مؤثر مخالفی است که او در جهان با آن‌ها روبرو می‌شود» [فیروززی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲].

از آنچه گذشت به دست می‌آید؛ دین مجموعه‌ای از حقایق هماهنگ و متناسب است که به صورت گزاره‌های حقیقی هست‌ها و نیست‌ها، باید‌ها و نباید‌ها، توسط ذات اقدس خداوند در متون دینی ظاهر گشته است و از ابعاد مختلف انسانی اعم از فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دینی و اخروی حکایت می‌کند.

دینداری؛ دینداری یا التزام دینی یکی از مفاهیمی است که پژوهشگران علوم اجتماعی که حوزه علاقه‌شان مطالعه تجربی دین است به آن توجه بسیار کرده‌اند. در طول دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ هیچ موضوعی در مطالعات تجربی دین به اندازه تعیین مشخصات مفهومی دین مورد توجه قرار نگرفته است. «حوزه‌هایی که می‌توان آن‌ها را به مثابه دینداری در نظر گرفت عبارتند از: اعتقادی، مناسکی، تجربی، فکری و پیامدی. [گلارک و استارک، ۱۳۸۲، ص ۱۶۴]. در ابعاد مطرح شده دینداری بعد اعتقادی و مناسکی از اهمیت بیشتری برخورداراند و جایگاه ویژه‌ای در متدین بودن اشخاص دارند.

طبق مفهوم شایع واژه دین، معنای دینداری در واقع طاعت، انقیاد و پایبندی فرد به همان قواعد اعتقادی، اخلاقی، فقهی و حقوقی می‌باشد که خدا در اختیار بشر قرار داده است [اصفهان‌ی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۰]. درقرآن کریم مفهوم دینداری را می‌توان در آیه ۵ سوره بینه از واژه دین دریافت کرد: «و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة و ذلك دين القيمة. به آنها دستوری داده نشده بود جز اینکه خدا را بپرستید در حالیکه دین خود را برای او خالص کنند و از شرک به توحید باز گردند، نماز را بر پا دارند و زکات را بپردازند؛ و این است آیین مستقیم و پایدار» زیرا در آیه ضمن توجه مردم به مأموریت اصلی آنان و انتظاری که از آن‌ها می‌رود، از بندگی و دینداری مخلصانه و مؤلفه‌های اصلی آن مانند اقامه نماز و پرداخت زکات به عنوان دین قیم یاد می‌شود.

در روایات معصومین (ع) نیز امام علی (ع) درباره پایه و زیر بنای دین می‌فرمایند: «أول الدین معرفته، و کمال معرفته التّصديق به، و کمال التّصديق به توحیده، و کمال توحیده الإخلاص له، و

کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله، [و من جهله فقد أشار إليه]، و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من قال «فيم» فقد ضمّنه، و من قال «علام» فقد أخلّى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم. مع كل شيء لا بمقارنه، و غير كل شيء لا بمزايلة. فاعل لا بمعنى الحركات و الآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به و لا يستوحش لفقده. [نهج البلاغه، خطبه ۱، ۲۸]. یکتا پرستی (پایه‌های شناخت) نخستین شالوده و پایه دین معرفت او است، و کمال معرفتش تصدیق به او است (یا کامل شدن معرفت نتیجه تصدیق به او است) و کمال تصدیق به او، شهادت بر بیگانگی و توحید او است، و کمال توحیدش اخلاص (در نیت و عمل) است برای او و کمال اخلاص نفی کردن صفات است از او، چه هر صفت خود گواه است که غیر از موصوف است و موصوف خود گواه است که غیر از صفت است. بنا بر این، هر کس خداوند را به صفتی متصف کند او را با چیزی مقارن کرده است، و چون چیزی را قرین او گرداند، او را دو حقیقت دانسته، و چون او را دو حقیقت دانست قابل تجزیه‌اش گردانیده، چون قابل تجزیه‌اش به شمار آورد، به حقیقتش جاهل شده، [چون به حقیقتش جاهل شد، به او اشاره کرده] و چون اشاره کرد البته او را محدود کرده است، و چون محدودش کرد یقیناً او را شماره کرده است. و کسی که گوید «در چیست» او را در ضمن چیزی قرار داده، و کسی که گوید «بر چیست» محلی را از او تهی فرض کرده است. بودیست که از حادثی پدید نیامده، موجودیست که از عدم به وجود روی نیآورده». پس دینداری عبارت است از: اعتقاد قلبی، اظهار به زبان و انجام مناسک و شعائر دینی. همچنین این مفهوم (مفهوم دینداری) شامل شناخت و پذیرش قلبی نسبت به توحید، عدل، نبوت، امامت، آخرت و انقیاد نسبت به احکام الهی است.

عرصه‌های دینداری

دینداری دارای عرصه‌های متعددی است؛

- ۱- بعد اعتقادی یا باورهای دینی؛ عبارت است از باورهایی که انتظار می‌رود پیروان آن دین بدانها اعتقاد داشته باشند. خدا، معاد، نبوت و ...

- ۲- بعد مناسکی دین یا اعمال دینی؛ شامل اعمال دینی شخص مانند شرکت در نماز، آیین های خاص، روزه، خواندن قرآن، شرکت در مراسم جشن و عزا.
- ۳- بعد تجربی یا عواطف دینی؛ ناظر به عواطف، تصورات و احساسات مربوط به داشتن رابطه با جوهری ربوبی همچون خدایا اقتداری متعالی است. مسائلی مانند ترس از خدا، توبه، تقرب به خدا و ...
- ۴- بعد فکری یا دانشی دین؛ مشتمل بر اطلاعات و دانسته های مبنایی در مورد معتقدات دین است که پیروان آن دین باید آن ها را بدانند: تحقیق نه تقلید.
- ۵- بعد پیامدی دین یا آثار دینی؛ ناظر به اثرات باورها و اعمال، تجارب و دانش دینی بر زندگی روزمره پیروان دین است، رفتارهایی که یک پیرو دین باید آن ها را در زندگی روزمره رعایت کند، مانند حجاب، نخوردن گوشت حرام، الکل و...

کارکردهای دینداری در زندگی فردی

قدرت شگرف دینداری در حوزه زندگی فردی بر کسی پوشیده نیست. انسان برای وصول به کمالات نهایی خویش به برنامه ای نیازمند است که نمای زندگی انسان را پس از مرگ تبیین کند و راه درست زیستن را در این جهان به او بنمایاند و دینداری همان برنامه ای است که با تأثیراتی که بر زندگی فردی انسان دارد به او کمک کند تا بهترین گزینش را بیابد. در ادامه آثار دینداری در زندگی فردی ارائه می گردد؛ معنا بخشی به زندگی، آرامش روان، سلامت جسم، پرورش فضایل اخلاقی، صبور بودن در مقابل مشکلات، احساس تنهایی نکردن، شجاعت در برخورد با دیگران.

۱- معنا بخشی به زندگی

هر فرد دیندار به راهنمایی دین به این حقیقت پی برده که زندگی وی محدود به زندگی چند روزه این جهان گذران نیست بلکه حیاتی نامحدود و بی پایان دارد که با مرگ از بین نمی رود. این دریافت فرد دیندار، به وی کمک می کند تا به زندگی خود معنا ببخشد. «زندگی معنادار به زندگی گفته می شود که سلوک آن براساس اهداف و آرمان ها باشد [عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۸۲، ص ۲]. زندگی که در آن هدف زندگی معلوم شده و کل زندگی یا بخش متناهی از آن در راستای هدف قرار گیرد» [عسکری

سلیمانی امیری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳]. بر این اساس در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که بر هدفمندی آفرینش و به تبع آن بر معناداری زندگی دلالت دارند. برای نمونه قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ. آیا چنین پنداشتید که ما شما را به عبث و بازیچه آفریده‌ایم و هرگز به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟!» (ص: ۱۱۵) همچنین در خلال سخنان خداوند در قرآن، در آیاتی دیگر، مورد رحمت قرار گرفتن انسان‌ها از اهداف آفرینش بیان شده است؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَ لَذَلِكَ خَلَقَهُمْ ... أَجْمَعِينَ» (هود: ۱۱۸ و ۱۱۹) طبرسی نیز در بیان این مطلب می‌نویسد: «وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ»: در معنای این جمله اختلاف شده، ابن عباس و مجاهد و ضحاک و قتاده گفته‌اند: یعنی برای رحمت ایشان را آفرید، و نزد ما نیز همین معنا صحیح است» [طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۱۴۹]. در برخی آیات قرآن کریم منظور از (رحمت) بهشت خداوند می‌باشد: (آل عمران: ۱۰۷، توبه: ۹۹، انسان: ۷۶) همینطور در قرآن آیه‌ای ذکر شده که می‌توان آن را بیانگر رابطه معنای زندگی و هدف آن بر شمرد. قرآن می‌فرماید: «صِبْغَةَ اللَّهِ، وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸) «کلمه (صبغة) نوعیت را افاده می‌کند، یعنی ایمان که یک نوع رنگ خدایی است، ما بخود گرفته‌ایم، و این بهترین رنگ است، نه رنگ یهودیت و نصرانیت، که در دین خدا تفرقه انداخته، آن را آن طور که خدا دستور داده بپا نداشته است. (وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ) بمنزله بیانی است برای (صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ)، و معنایش این است که (در حالی که ما تنها او را عبادت می‌کنیم، و چه رنگی بهتر از این؟ که رنگش بهتر از رنگ ما باشد)» [طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۷]. این که بین هدف زندگی و معنابخشی آن رابطه وجود دارد در زندگی انسان‌های بالیمان محسوس است؛ انسان با ایمان دنیا را هدف نهایی قرار نمی‌دهد. دین نیز از بشر نمی‌پذیرد که آخرت خود را به دنیا بفروشد و دنیا را هدف نهایی قرار دهد. از نظر دین دنیا محل عبور و آخرت محل استقرار است؛ علی (ع) فرمود: «انما الدنيا دار مجاز و الآخرة دار القرار» همچنین در روایتی از پیامبر اکرم نیز دنیا به عنوان گشتگاه برای زندگی آخرت انسان معرفی شده است؛ «الدنيا مزرعة الآخرة» [مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۳۵۳] بنابراین باید از دنیا توشه برگرفت و دل را از این دنیا خارج کرد. قرآن کریم با قرار دادن قید ایمان، حیات دنیوی را از شکل نامطلوب آن خارج کرده و نصرت الهی را با آن همراه می‌سازد، چنانکه فرمود: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر: ۵۱) در این آیات حیات دنیوی و اخروی را به دنبال هم آورده به نحوی که چنین می‌توان استفاده

کرد که حیات دنیوی مبتنی بر ایمان، سازنده حیات اخروی است. خصوصاً در آیه ۳۱ سوره فصلت این رابطه را با ظرافت بیشتری این چنین توصیف می‌کند: « نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ. ما در دنیا و آخرت یاران و دوستداران شمایم و برای شما در بهشت ابد هر چه مایل باشید یا آرزو و تقاضا کنید همه مهیاست» در مجمع البیان آمده است: « فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا): در دنیا کارمان این بود که از طرف پروردگار خیرات را بشما می‌رساندیم. (وَ فِي الْآخِرَةِ) مجاهد گوید: یعنی در آخرت هم از شما جدا نخواهیم شد تا شما را وارد بهشت کنیم. و از حضرت صادق (ع) روایت شده است که ما در دنیا دوستان شما هستیم و شما را حفظ می‌کنیم، و بهنگام مردن و در آخرت نیز همراه شما هستیم. (وَ لَكُمْ فِيهَا) یعنی: در آخرت» (به نقل از مجمع البیان) با چنین رویکردی معیشت دنیوی با رحمت الهی همراه می‌شود و نه تنها از شکل نامطلوب آن خارج شده، بلکه حیات دنیوی و حیات اخروی به نحو زیبایی در هم می‌آمیزد و حیات طیبه‌ای را رقم می‌زنند. [فیروزی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹].

بنابراین دینداری، زندگی انسان را به بهترین صورت معنا بخشیده، هدفمند می‌کند و او را از پوچی و پوچ‌گرایی و وانهادگی می‌رهاند.

۲- آرامش روان

یکی از مهم‌ترین مشکلات زندگی بویژه در عصر کنونی، اضطراب و افسردگی و به عبارت عام‌تر، عدم وجود آرامش روانی و اطمینان قلبی است. به همین دلیل است که برخی از دانشمندان دوران کنونی را عصر اضطراب نامیده‌اند. آرامش روانی گمشده انسان است. از دیدگاه دین، یگانه چیزی که می‌تواند این نیاز را برآورده کند، یاد خداست. [موسوی اصل - آذربایجانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱] دینداری به دلیل اتکال انسان مؤمن به خدای توانا و نیز امیدواری به پشتیبانی خدا احساس آرامش و امنیت فوق‌العاده‌ای به او می‌دهد. قرآن کریم در آیاتی به این واقعیت اشاره کرده است. از جمله در قرآن کریم بیان شده که آرامش روان، فقط در سایه توجه به خداوند امکان‌پذیر است. «... أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ... آگاه شوید که تنها یاد خدا آرام‌بخش دلهاست» (رعد: ۲۸) علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌فرماید:

«اطمینان به معنای سکون و آرامش است، و اطمینان به چیزی به این است که آدمی با آن دلگرم و خاطر جمع شود» [طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۸۳].

آنچه در آیه ۱۲۴ سوره طه، « وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى. وَ هَر كَسٍ مِنْ يَادِ مَنْ أَعْرَضَ كُنْدَ هَمَانَا (در دنیا) معیشتش تنگ شود و روز قیامتش نابینا محسور کنیم» زندگی سخت و پر فشار خوانده می‌شود ناشی از عدم ایمان به خدا و فراموشی اوست. نشاط و آسودگی خاطر، خوشبینی و امیدواری که لازمه آرامش روانی است در پرتو دینداری قابل احراز است. زندگی در سایه دین انسان را از تنگناها می‌رهاند و به او آرامش خاطر می‌دهد. همینطور در آیه ۴ سوره فتح، آرامش روحی و روانی به صراحت به خداوند نسبت داده می‌شود: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْهِبُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ... اوست خدایی که سکینت و وقار بر دل‌های مؤمنان آورد تا بر یقین و ایمانشان بیفزاید...» در سوره عصر آیات ۱ و ۲ نیز به آرامش برخاسته از ایمان به خدا اشاره شده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» در این آیات، صرف اعمار در مطالب ناپایدار و سعی در مقاصد بی‌اعتبار، زیانکاری انسان معرفی شده است. زیرا هر روز که بر انسان می‌گذرد از سرمایه عمر چیزی کم می‌شود و در عمر رفته ذخیره آخرت که طاعت و عبادات است نیندوخته است. می‌توان گفت این خسران سبب اضطراب و افسوس برای از دست رفتن عمر می‌شود. اما مؤمنانی که به خدا و رسول گرویده‌اند و کارهای پسندیده انجام داده‌اند و هم‌دیگر را به امر درست از اعتقاد و نیز به شکیبایی در برابر مصیبت وصیت می‌کنند، بدلیل این که با عمر خود اکتساب درجه‌ای از درجات جنت کرده‌اند سود می‌برند. [کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱۰، صص ۳۴۰ و ۳۳۹] و همیشه در آرامش بدست آمده از این سود به سر می‌برند. همچنین در روایات معصومین به نقش دینداری در ایجاد آرامش روحی و روانی تصریح شده است. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «ذکر الله جلاء الصّدور و طمأنينة القلوب. یاد خدا جلای سینه‌ها و آرام دل‌هاست» [خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۹] و در جای دیگر می‌فرماید: «ذکر الله دواء اعلال النفوس. یاد خدا دواي بیماریهای نفس‌هاست» [خوانساری، همان، ج ۴، ص ۳۰]

بنابراین دینداری، سبب آرامش روان و رهایی انسان مؤمن از هر گونه دغدغه و اضطراب می‌شود. ایمان و اعتقاد به خداوند، عوامل اضطراب را ریشه کن می‌کند و روح آشفته را آرامش می‌بخشد.

۳- سلامت بدن

از دیگر کارکردهای دینداری در زندگی فردی، سلامت جسمی افراد دیندار است. هارولد جی. کونینگ^۱ می‌نویسد: «تدین می‌تواند مستقیماً از طریق دو ساز و کار عمده بر سلامت اثر مثبت بگذارد. این دو ساز و کار عبارتند از: ۱- تشخیص زودتر و بهتر بیماری‌های بدنی؛ ۲- کاهش برخی رفتارهای جسمانی که به طریق فیزیکی بر سلامت اثر می‌گذارند... نخستین ساز و کار مستقیمی که ممکن است دین بوسیله آن سلامت را بهبود بخشد و عمر را طولانی کند، تشخیص سریع بیماری و تعقیب معالجه کافی است. آموزش‌های دینی، بر احترام به سلامت جسمانی شخص تأکید دارند. افراد متدین ممکن است توجه بیشتری به سلامت جسمانی خود بکنند» [کونینگ، ترجمه بتول نجفی، ۱۳۸۰: ۱۱] در قرآن کریم دستورات پزشکی جهت سلامت جسمی دینداران ارائه شده است: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا. بخورید و بیاشامید و اسراف مکنید» (اعراف: ۳۱) «برخی گویند: معنای «لَا تُسْرِفُوا» این است که در خوردن و نوشیدن از حد میانه روی خارج نشوید. نقل شده است که هارون را طیبی مسیحی بود. روزی وی به علی بن حسین واقد گفت: در کتاب شما از علم طب چیزی نیست، در حالی که علم دو تاست: علم پزشکی و علم ادیان. وی در جواب گفت: خداوند تمام پزشکی را در نصف آیه، جمع کرده، می‌فرماید: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا» و پیامبر ما تمام پزشکی را در يك جمله، خلاصه کرده، فرمود: المعدة بيت كل الداء والحمية رأس كل دواء و اعط كل بدن ما عودته. یعنی: شکم خانه هر بیماری و پرهیز اصل هر داروست و بدن را از آنچه بدان معتاد کرده‌ای محروم مگردان. طیب گفت، قرآن و پیامبر شما از پزشکی برای جالینوس چیزی باقی نگذاشته‌اند» [طبرسی، ۱۳۷۲، ۹ ج، ص ۱۸۸].

امام علی(ع) در حدیثی تقوا را شفای بیماری جسم معرفی می‌کند: « فان تقوي الله... شفاء مرض اجسادکم. پرهیزگاری... شفای بیماری جسم شماست» [جعفری، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷]. در روایتی هم آمده است که پزشکی مسیحی از امام صادق(ع) پرسید: آیا در قرآن یا سنت پیامبر شما چیزی از پزشکی

۱- هارولد جی کونینگ، متخصص روانشناسی از دانشگاه دوک امریکا، به یک نتیجه علمی و عینی در زمینه رابطه دین در سلامت جسم و روان دست یافته است.

وجود دارد؟ امام فرمود اما در قرآن، این آیه که: بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید» (اعراف: ۳) و اما در سنت پیامبر و روایات ایشان، این کلام که: پرخوری سر سلسله همه بیماریها و خودداری از پرخوری ریشه همه درمانها و دواهاست [خوبی، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۲۷۵-۲۷۶].

بنابراین التزام به آموزه‌ها و تعالیم الهی و اعمال آن‌ها در زندگی انسان دیندار و دین باور علاوه بر تأمین سلامت و آرامش روان به سلامت جسم نیز می‌انجامد.

۴- پرورش فضایل اخلاقی

انسان دیندار زیر بنای همه اصول اخلاقی و مشروعیت آن را دین و ایمان به خداوند یکتا می‌داند. دین به تعبیر استاد مطهری، بهترین پشتوانه اصول و مکارم اخلاقی و مطمئن‌ترین راه و روش اجرایی شدن آن است. زیربنای همه اصول اخلاقی و مشروعیت و ضمانت اجرایی آن، ایمان و اعتقاد به خداست. [ر.ک مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۸۹] دیندار با معرفت به صفای الهی فضایل اخلاقی را به صورت غیر واقعی می‌شناسد و این فضایل را در وجود انسان کامل مشاهده می‌کند و اگر سخن از این قاعده اخلاقی است که آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران می‌پسند، این قاعده را معلول آن شناخت و شهود تلقی می‌کند و فاعل اخلاقی در حالی که می‌کوشد با تأسی به انسان کامل هرچه خود را به صفای الهی نزدیک سازد خود خواهی از وجودش رخت بر می‌بندد، تنها خدا و رضای او را می‌طلبد، و در این حال است که وجودش به عنوان یک وابستگی به کمال مطلق بر تمام آثار وجودی خداوند عشق می‌ورزد و آنچه بر خود نمی‌پسندد؛ بر دیگران نمی‌پسندد [صانع پور، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳].

قرآن کریم پیامبر اکرم (ص) را که نمونه دیندار واقعی است، الگویی کامل انسان متخلق به فضایل الهی معرفی می‌کند و خطاب به ایشان می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۲) «خداوند خلق آن حضرت را بزرگ شمرد چرا که آن حضرت کارهای رنج آور قوم خود را که قوه تحمل آن نیست تحمل کرد و در مخالفتش با آن‌ها روش نیکو داشت و با آن‌ها مدارا می‌کرد». [زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۸۵] بنابراین پیامبر با تمام خصوصیات و صفات اخلاقی، فضایل اخلاقی را به عنوان مظهر صفات خداوند در منصف ظهور گذارده است» [طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۶۱۹].

علاوه بر این، فردی که به آیات قرآن اعتقاد دارد، اعتقاد و ایمان همراه با التزام به آن، سبب پرورش فضایل اخلاقی در وی می‌شود. به عنوان نمونه قرآن کریم همه عزت نفس را منحصر در خدای

سبحان کرده و می‌فرماید: «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس: ۶۵) یا اینکه نیرو را منحصر به خداوند کرده و فرموده: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره: ۱۶۵) معلوم است کسی که به این کلمات حق آیات قرآنی ایمان دارد، دیگر دردلش جایی برای ریا و ترس از غیر خدا و امید به غیر خدا باقی نمی‌ماند و این دو قضیه دل او را به زیور صفاتی از فضایل در مقابل آن رذایل می‌آراید. [منفرد، ۱۳۷۳، ج ۲۳۶]

بنابراین انسان دین ورز با انگیزه تقرب به خداوند و تبعیت از اخلاق اولیاء الهی و احکام شرعی، عمل خود را از هر گونه رذیلتی می‌زداید و به آن ارزش اخلاقی می‌دهد.

۵- صبوری در برابر مشکلات (صبر در مصایب)

صبر به معنی تسلط بر خویش برای تصمیم بهتر گرفتن است. [مروّتی، ۱۳۸۱، ج ۱۴۶] با تکیه بر خداوند است که صبر در طاعت و استقامت در حق میسر می‌شود و کاستی‌ها و دشواری‌هایی که نتیجه عمل به حق است، بر زیادی‌ها و راحتی‌های ظاهری که نتیجه عمل به باطل است برتری می‌یابد. [دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۸۷] در سوره بقره آیه ۱۵۶-۱۵۵ به این مطلب که صبر نتیجه ایمان به خداست تصریح شده است: «... وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ. ... و صابران را بشارت و مژده بده. آنان که چون به حادثه سخت و ناگواری دچار شوند (صبوری پیش گرفته و) کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد، می‌گویند: ما از آن خدا هستیم، و به سوی او باز می‌گردیم» در تفسیر آیه بیان شده است که: «صبر در برابر مصیبت‌ها نتیجه ایمان به مالکیت مطلق خداوند بر تمام هستی است. و مصیبت عبارت است از هر واقعه‌ای که آدمی با آن روبرو شود، و لکن جز در وقایع مکروه و ناراحت کننده استعمال نمی‌شود، مراد به گفتن (انا لله) الخ، این است که باید به حقیقت معنایش ایمان داشت به اینکه آدمی مملوک خداست و مالکیت خدا به حقیقت ملک است، و این که دوباره بازگشتش به سوی مالکش می‌باشد اینجاست که بهترین صبر تحقق پیدا می‌کند» [طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳۱].

در روایات معصومین نیز به این موضوع تصریح شده است؛ پیامبر اکرم (ص) فرمود: «صبورا علی من اساء الیه.. صبورا فی الشدائد. مؤمن در مقابل کسی که به او بدی کرده است بردبار و صبور... و در سختی‌ها و شداید شکیباست» [مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۴، ص ۳۱۱] امام باقر (ع) نیز فرمود: «لَا

يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيْمَانِ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ ثَلَاثٌ التَّقَهُُّ فِي الدِّينِ وَ حُسْنُ التَّقْدِيرِ فِي الْمَعِيشَةِ وَ الصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا. بنده ای حقیقت ایمان را به کمال نرساند تا در او سه خصلت باشد؛ مسئله دانی و فهم مسائل دینی، خوب اندازه گرفتن زندگانی و صبر در مصائب و پیشامدهای بد» [مجلسی، همان، ج ۶۴، ص ۳۰۰].

امام علی در روایتی صبر را از گنج‌های ایمان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «مَنْ كُنُوزِ الْإِيْمَانِ الصَّبْرُ عَلَى الْمَصَائِبِ. صبر بر مصائب از گنج‌های ایمان است» [جنتی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴] همچنین ارتباط تنگاتنگ بین ایمان و صبر و شکیبایی در کلام امیر المومنین چنین آمده است: «عَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيْمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ. و بر شما باد صبر، که صبر نسبت به ایمان، مانند سر است نسبت به بدن» [شهیدی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۳، ح ۸۲].

بنابراین از کارکردهای دینداری این است که انسان دارای روح مقاوم و شکست ناپذیر می‌شود که همچون کوهی استوار و پایدار در برابر مشکلات زندگی می‌ایستد و در پرتو ایمان، صبر و پایداری را در خود می‌پروراند.

۶- احساس تنهایی نکردن

از دیگر کارکردهای نیکوی دینداری، احساس تنهایی نکردن به دلیل پیوند با مبدأ هستی است. در شرایطی که آدمی احساس تنهایی می‌کند، اعتقاد به خدایی که در دانش و توانایی بی‌همتاست، وی را از گرداب تنهایی می‌رهاند و خلوت با پروردگار یکتا را بهترین لحظه‌ها می‌گرداند. احساس تنهایی در ۴ ساخت مختلف زیر تصور می‌شود و ممکن است يك یا چند نوع آن دامنگیر انسان شود:

۱- تنهایی فیزیکی، یعنی انسان در محیطی قرار می‌گیرد که کسی با او نیست. ۲- دیگران او را درک نمی‌کنند؛ یعنی گرچه در میان جمع است، ولی بیگانه از آنان است. چون آنها موقعیت او را درک نمی‌کنند و از شایستگی‌ها و منویات او بهره نمی‌گیرند. از این رو احساس تنهایی می‌کند. ۳- انسان‌های دیگر نمی‌توانند کاستی‌ها و ضعف‌های او را جبران و خواسته‌های او را برآورده سازند. این موجب احساس تنهایی در شخص می‌شود. ۴- ممکن است دیگران او را درک کنند و در صدد رفع مشکلات و برآوردن نیازهای او باشند، ولی هر کاری که در راستای حل مشکل او انجام می‌دهند، روحیه حب نفس و حب الذات آنها موجب می‌شود که عملاً در صدد جلب منفعت و رفع ضرر از خود باشند و

انگیزه خودبینی و منفعت طلبی بر کارهای آن‌ها حاکم باشد و الا نمی‌توانند احساس تنهایی فرد را پاسخ گویند. [جوادی آملی، ۱۳۸۰، صص ۴۶-۴۷] در این مواقع دین با اذعان به خدای قادر و خیر خواه، ساحت‌های مختلف تنهایی را پاسخ می‌دهد. زیرا خداوند آن قدر به ما نزدیک است که از روان ناخودآگاه ما نیز باخبر است. در تفسیر آیه ۱۶ سوره ق مسأله نزدیکی خدا به انسان این گونه بیان گردیده است: «ارتباط خدای سبحان با بند بندگانش مستقیم، غیبی و نامرئی است؛ زیرا « وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. ما از رگ گردن او به او نزدیک‌تریم» است. [جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۱۸] «کلمه ورید به هر معنا که باشد در آیه شریفه آن را طناب خوانده، چون شبیه به طناب است. و معنای جمله این است که: ما به انسان از رگ وریدش که در تمامی اعضایش دویده و در داخل هیكلش جا گرفته نزدیک‌تریم، آن وقت چگونه به او و به آنچه در دل او می‌گذرد آگاه نیستیم؟ این جمله می‌خواهد مقصود را با عبارتی ساده و همه کس فهم اداء کرده باشد و گر نه مسأله نزدیکی خدا به انسان مهم‌تر از این و خدای سبحان بزرگتر از آن است، برای اینکه خدای تعالی کسی است که نفس آدمی را آفریده و آثاری برای آن قرار داده، پس خدای تعالی بین نفس آدمی و خود نفس، و بین نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است، پس خدا از هر جهتی حتی از خود انسان به انسان نزدیکتر است» [طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، صص ۵۱۹-۵۲۰].

بنابراین تنها دین و ایمان حقیقی است که موجب می‌شود انسان هرگز احساس تنهایی نکند، از آن جایی که انسان به خدایی ایمان و باور دارد که می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. هر کجا باشید او با شماست» (حدید: ۴) و «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ خدا میان آدمی و قلبش حایل است» (انفال: ۲۴).

۷- دلیری و شجاعت در برخورد با دیگران

از دیگر کارکردهای دینداری و نقش سازنده آن، دلیری پروری و قدرت بخشیدن به افراد در برخورد با دیگران است. انسان دیندار مهم‌ترین تأثیری که از دین می‌گیرد، شجاعت در مقابل غیرخدا و تکیه بر قدرت خداست. بدین سبب اگر در نبرد مؤمن با تمام دنیا وی تنها باشد نه تنها نمی‌ترسد بلکه بر ایمان وی افزوده می‌شود: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا

حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳) «در مقابل عوامل تبلیغاتی دشمن و برخی از مردمان ساده اندیش و ترسو، که به رزمندگان و مجاهدان تلقین و نصیحت می‌کنند که دشمن قوی است و کسی نمی‌تواند حریف آنان بشود، پس بهتر است درگیر جنگ نشوید، مسلمانان واقعی، بدون هیچ ترس و هراسی، با توکل به خداوند، به آنان پاسخ می‌گویند» [قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۱] با دقت در آیه بدست می‌آید که یکی از انتظارات اساسی که از تأثیر دین‌داری بر افراد می‌رود انتظار دلیری در برخورد با دیگران و کمک خدا را کافی دانستن، می‌باشد. امام علی(ع) که نمونه کامل دینداری پس از پیامبر اکرم(ص) می‌باشد شجاعت خود را بدان پایه می‌داند که معتقد است: اگر تمام عرب به جنگ با ایشان به پا خیزند به آنان پشت نخواهد کرد؛ «وَاللَّهِ لَوْ تَطَاهَرَتِ الْعَرَبُ عَلَيَّ قِتَالِي لَمَا وُلِّيْتُ عَنْهَا» [نهج البلاغه، نامه ۴۵] در فرازی دیگر از نهج البلاغه امام علی(ع)، شجاعت خود را چنین ترسیم می‌کند: «و سوگند به خدا اگر من به تنهایی در حالی با آنان روبرو شوم که تمام زمین را لبریز کرده باشند، باکی نخواهم داشت و وحشتی به خود راه نخواهم داد» [همان، نامه ۶۲] بدیهی است که چنین شجاعتی در سایه ایمان و توکل به خدا برای آن حضرت حاصل شده است.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت بدست می‌آید که؛ مجموع تعالیم عقیدتی، اخلاقی و دستور العمل‌هایی که خداوند به وسیله رسولان، برای هدایت بشر فرستاده دین نامیده می‌شود و دیندار کسی است که واجد همه این‌ها باشد و به آنها گردن نهد. تعالیم دینی را بشناسد، به آموزه‌های عملی آنها پایبند باشد و به آنها عمل کند. اگر کسی بخواهد واقعاً دیندار باشد، باید به این سه که مقتضای دینداری است عمل کند. آثار دینداری نیز که همه ساحت‌های زندگی انسان دیندار و جوامع دین‌ورز را تحت پوشش قرار می‌دهد، در زندگی فردی کارکرد ویژه‌ای دارند. دینداری داری شفا بخشی آدمی از غم و اندوه و ایجاد شادابی و نشاط در زندگی اوست، دینداری زندگی انسان را هدفمند می‌کند و پوچی و پوچ‌گرایی را از انسان می‌زداید و راه رشد و تعالی روحی و معنوی را برایش فراخ می‌سازد. انسان دیندار دارای روح مقاوم و شکست‌ناپذیر می‌شود که همچون کوهی استوار و پایدار در برابر مشکلات زندگی می‌ایستد و در صحنه‌های دشوار زندگی به عنایت الهی امیدوار بوده، در پرتو ایمان، صبر و پایداری را در خود می‌پروراند و با توکل و اعتماد خود را از بن بست‌ها نجات می‌بخشد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه ای.
- ۲- ابن فارس، احمد، ۱۴۲۲، مقایس اللغة، ج ۲، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۳- آذربایجانی-موسوی اصل، مسعود-سید مهدی، ۱۳۸۵، درآمدی بر روانشناسی دین، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۴- آمدی، عبدالواحد تمیمی، ۱۳۷۳، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، ج ۵، شرح: محمد خوانساری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- جعفری (علامه)، محمد تقی، ترجمه نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- جنتی، احمد، ۱۳۸۲، تحف العقول، ترجمه جنتی، تهران: مؤسسه امیر کبیر.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۸- -----، ۱۳۸۰، انتظار بشر از دین، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۹- -----، ۱۳۸۱، تفسیر تسنیم، ج ۴، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۱۰- خوانساری، جمال الدین محمد، ۱۳۶۶، شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۳-۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- حسن منفرد، حسن، ۱۳۷۳، تعلیم و تعلم اخلاق اسلامی، تهران: انتشارات جمهوری.
- ۱۲- خوبی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تصحیح و تهذیب: ابراهیم المیانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه، بی تا.
- ۱۳- دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۳، سیره نبوی (منطق عملی)، تهران: دریا.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۹۲، معجم مفردات الفاظ القرآن، دارالکتب العربی، چاپ و صحافی قم: اسماعیلیان.
- ۱۵- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷، تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۶- شهیدی، سید جعفر، ۱۳۷۸، ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۷- صانع پور، مریم، ۱۳۸۲، فلسفه اخلاق و دین، تهران: آفتاب توسعه.
- ۱۸- طباطبایی (علامه)، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، تفسیرالمیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲-۱۱-۹-
۱۲-۱۸-۱۹-۲۰، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه
طباطبایی.
- ۱۹- -----، ۱۳۶۱، آموزش دین، جمع آوری: سید مهدی آیت
اللهی، قم: انتشارات اسلامی.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۰، ج ۶-۱۰-۲۷، تهران:
ناصرخسرو.
- ۲۱- طریحی، فخر الدین، ۱۳۶۲، مجمع البحرین، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- ۲۲- عبده، شیخ محمد، ۱۳۴۲، تفسیر المنار، ج ۹، تألیف السید محمد رشید رضا، بیروت: دار
المعرفه.
- ۲۳- عسکری سلیمانی امیری، ۱۳۸۲، پوچی پوچی (نقدی بر مقاله پوچی)، فصلنامه نقد و نظر، سال
هشتم، شماره سوم و چهارم، ص ۲-۴۳.
- ۲۴- -----، ۱۳۸۲، خدا و معنای زندگی، فصلنامه نقد و نظر، سال
هشتم، شماره سوم و چهارم، ص ۹۵-۱۴۴.
- ۲۵- فیروزی، رضا، ۱۳۸۶، نظریه ایمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۲۶- قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن
- ۲۷- کاشانی، ملا فتح الله، ۱۳۳۶، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، ج ۱۰، تهران:
کتابفروشی محمد حسن علمی.
- ۲۸- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامیة.
- ۲۹- کونینگ، هارولد جی، ۱۳۸۰، آیا دین برای سلامتی شما سودمند است؟، ترجمه بتول نجفی،
تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۳۰- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، ج ۱-۵۸-۶۷-۶۸-۷۱-۷۴، بیروت: دار التراث الاحیا
العربی.

- ۳۱- مروتی، سهراب، ۱۳۸۱، تکامل انسان در آینه اخلاق، ایلام: گویش.
- ۳۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، بیست گفتار، قم-تهران: صدرا.
- ۳۳- -----، ۱۳۸۱، خاتمیت، تهران: صدرا.
- ۳۴- نرم افزار جامع التفاسیر نور-گنجینه روایات نور- منهج النور، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری.