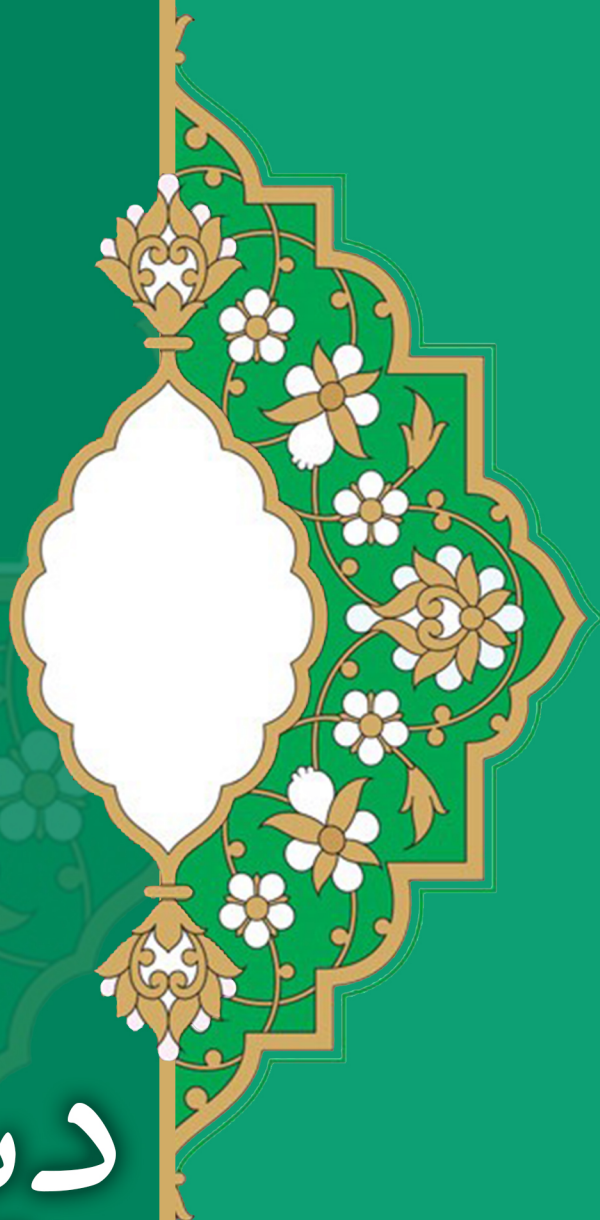




دوره دوم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱

فصلنامه

کلامی و دین پژوهی





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۲، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱

گروه دبیران:

دکتر حیدر باقری اصل، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر اکبر ساجدی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر میکائیل صفائی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر سید محمدتقی علوی، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر سید ضیاءالدین علیانسیب، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (س)؛ احمد مرتاضی، دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر محمد مهدوی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر نورالدین ابوالحیة، استاد دانشگاه باتنه الجزایر؛ دکتر جاسنی سولونگ، دانشیار دانشگاه سینس مالزی؛ دکتر طلال عترسی، استاد دانشگاه لبنان؛ دکتر علاءالدین ملکاف، دانشیار انستیتوی فلسفه و جامعه‌شناسی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان

صفحه آرا: پروین علیزاده

ویراستار: پروین علیزاده

نشانی: آذربایجان شرقی - تبریز - بلوار ۲۹ بهمن - دانشگاه تبریز - دانشکده الهیات و علوم اسلامی

تلفن: ۰۴۱۳۳۵۵۹۹۳ سامانه نشریه: <http://nrr.tabrizu.ac.ir>

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیرمسئول: محمد مهدوی

سردبیر: احمد مرتاضی

مدیر اجرایی: محمدرضا داراندازی

شیوه نامه نگارش و راهنمای نویسندگان

۱) مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل کارآیی و کارآمدی دین و دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۵-۱. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل تنظیم شود. ضمناً عنوان‌های اصلی و فرعی مقالات با شماره‌گذاری و پلان مشخص شوند. (مانند ۱-۱* ۱-۲* ۲-۱* ۲-۲* ۱-۲* ۱-۱-۲* ۱-۱-۲* ...)

۶-۱. نتیجه.

۷-۱. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد.

- کتاب نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

- مقاله نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.

* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

* منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲) ارجاعات، در درون متن به روش (APA) قرار بگیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / شماره صفحه)

۳) عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴) به منابع دست اول ارجاع داده شود.

۵) حجم مقالات حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۶) مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۷) مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود. در صورت کشف خلاف، پیگرد قانونی برای نشریه محفوظ است.

۸) هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مقالات

بررسی معرفت‌شناختی «پیش‌فرض» و «هشیاری» در فرایند فهم/شناخت، در قلمرو
هرمونوتیک گادامری و روان‌شناسی شناختی
حسن پناهی آزاد / ۱

پیوند هستی و شناخت از منظر حکمت صدرایی و پدیدارشناسی هوسرل
علی حقی، قربانعلی کریم‌زاده قراملکی، میکائیل جمال‌پور، سید محمدامین مداین / ۱۵

بررسی صفات خبری با رویکرد هرمونوتیک روشی
حسین خالقی‌پور، احمد عابدی ارانی، علی‌اله بداشتی / ۳۵

تبیین نظریه‌ی هوش هیجانی دانیل گلمن بر اساس آراء علامه طباطبایی (ره)
فرح رامین، زهرا پورسید آقایی، فائزه حقی / ۵۳

بررسی چالش میان دو واجب دینی «حفظ صله رحم» و «ترک مجلس گناه» با رویکرد اخلاق
کاربردی
سمیه السادات موسوی، محمدجواد فلاح / ۶۹

بررسی ضمانت اجرای اخلاق در دیدگاه کانت و شهید مطهری
سیده زهرا موسوی؛ محمد سربخشی / ۸۷



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی تاثیر پیش فرض، در هرمنوتیک گادامر و ارزیابی آن بر اساس مؤلفه «هشیاری» در روان شناسی شناختی

حسن پناهی آزاد^۱

۱. استادیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.39307.1010

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13605.html

چکیده

نویسنده مسئول:

حسن پناهی آزاد

ایمیل:

hasan.paniahiazad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۱۴

دسترسی آزاد



کلیدواژه‌ها:

گادامر، پیش فرض، فهم، بدفهمی،
روان شناسی شناختی، هشیاری،
توجه، آگاهی.

گادامر، مدعی است فهم متن، مشروط به اتحاد افق‌های معنایی متن و ذهن پرسش‌گر و متوقع مفسر، در پی گفتگوی میان این دو است؛ اما به علت تغییر مستمر افق ذهنی مفسر در اثر تاریخ‌مندی و نیز در محاصره پیش‌فرض‌ها بودن او، فهم صحیح و قطعی ناممکن و «بدفهمی» امری عادی است و اساساً هیچ آگاهی قطعی و همیشه صادقی وجود ندارد. مبنای این ادعای گادامر، کنترل‌ناپذیری پیش‌فرض‌ها یا همان فرایندهای ذهنی مفسر است. این درحالی است که روان‌شناسی شناختی، که بیشترین مساحت مشترک را با معرفت‌شناسی و هرمنوتیک دارد، در توجه به فرایند شناخت واقعیت‌ها، از جمله متن، در عین پذیرفتن چالش‌هایی بر سر راه فهم/شناخت، عوامل و راه‌های کنترل آنها را معرفی و امکان «گزینشی بودن توجه» در قلمرو هشیاری را مطرح می‌کند. نوشتار حاضر ابتدا دیدگاه گادامر را توصیف و سپس با استفاده از تطبیق مسئله فهم/شناخت در دو زمینه هرمنوتیک گادامر و روان‌شناسی شناختی به این نتیجه رسیده است که ادعای گادامر کلیت نداشته و راه و ابزاری برای کنترل پیش‌فرض‌ها و پیش‌گیری از «بدفهمی» وجود دارد.

بیان مسأله

کسب شناخت،^۱ نسبت به هر واقعیتی، به مجموعه‌ای از امور نیاز دارد. وجود واقعیت (اعم از خود و غیرخود و اعم از عینی و ذهنی)، ابزارهای شناخت سالم (اعم از ظاهری و باطنی) و همچنین توجه به متعلق شناخت (معلوم) اجزاء لازم برای تحقق شناخت با یک فرایند می‌باشند. شناخت حاصل آمده، می‌تواند منشأ تولید شناخت دیگر یا صدور رفتاری از شخص (عالم/فاعل شناسا) باشد. علاوه بر زوایای امکان و فرایند شناخت، صدق و کذب شناخت به دست آمده، امری تعیین‌کننده است. برخی رویکردها، به علل مختلف، از تبیین دقیق ابعاد مسئله - چه امکان، چه فرایند و چه صدق شناخت - در مانده و در نهایت نه تنها راه سنجش صدق شناخت، بلکه امکان و فرایند تحقق آن را نیز نقد، انکار یا به نسبت آن حکم کرده‌اند. یکی از مصادیق متأثر یا منبعث از این رویکرد، ادعای امتناع دسترسی به مراد صاحب متن (نویسنده/گوینده) در دانش هرمنوتیک^۲ است. این دیدگاه که یکی از شاخه‌های دانش هرمنوتیک به شمار می‌رود، با مبناگذاری تأثیر پیش‌دانسته‌ها یا پیش‌فرض‌ها،^۳ مدعی است راهی مطمئن به معنا و مقصود قطعی صاحب متن/گفتار وجود ندارد و مخاطب در فهم^۴ و تفسیر^۵ متن تنها است. این ایده در معرفت‌شناسی دینی^۶ - اسلام و مسیحیت - به تفصیل بررسی شده است. اما در دیگر سو، دانش جوان «روان‌شناسی شناختی»^۷ در بخش‌هایی از مباحث خود، به فرایند، ابزارها و راه‌های ارزیابی شناخت پرداخته است. به گونه‌ای که اولاً این مباحث ضمن ارتباط مستقیم با مسئله شناخت، با آنچه در هرمنوتیک مورد ارزیابی قرار گرفته قرابت و تناظر جدی دارند. مفهوم توجه، هشیاری و آگاهی، از جمله این مباحث هستند. بدین ترتیب، قلمرو شناخت واقعیت‌ها - از حس ظاهری تا تخیلات و پرورده‌های ذهنی و تا تحلیل‌های انتزاعی و تولید ایده و نظریه همراه با اثبات و نقد و رد و عوامل موثر در صحت و سقم و نقص و کمال شناخت‌های به دست آمده - مساحت مشترک هرمنوتیک و روان‌شناسی شناختی است. اکنون مسئله نوشتار حاضر این است که: براساس رئالیسم معرفتی (اعم از حس‌گرایانه و عقل‌گرایانه غربی و اسلامی)، دیدگاه هرمنوتیکی‌ای که امکان دستیابی به فهم/درک متن^۸ و مراد گوینده/نویسنده را مورد تردید قرار می‌دهد، از دیدگاه روان‌شناسی شناختی، که امکان یا

1 . knowledge.

2 . hermeneutics.

3 . assumption.

4 . verstehen.

5 . Interpretation.

6 . Religious epistemology.

7 . cognitive psychology.

8 . comprehension.

عدم امکان کنترل پیش دانسته‌ها/ پیش فرض‌های ذهنی مخاطب را در ضمن مسئله ادراک^۱ و مفاهیمی از جمله توجه^۲ و هشیاری^۳ بررسی می‌کند،

چگونه ارزیابی می‌شود و این دو دیدگاه با واقع‌گرایی معرفتی چه نسبتی دارند؟

۱. مفهوم‌شناسی

دو مفهوم محوری بحث حاضر، «پیش فرض»، از مفاهیم هرمنوتیک گادامر و «هشیاری»، از مفاهیم روان‌شناسی شناختی می‌باشند.

۱-۱. پیش فرض

هرمنوتیک در کاربرد مشهور، به دانش فهم و تفسیر متن معرفی شده است (پالمر؛ ۱۳۸۷: ۴۱؛ الیاده، ۱۹۸۷: ۶). پیش فرض، در هرمنوتیک هانس گئورگ گادامر،^۴ جایگاه ویژه‌ای دارد. گادامر، فرایند تحقق فهم را مورد توجه قرار داد اما به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار فهم، توجهی نداشت (هوی، فرهادپور، ۱۳۷۸: ۱۴۱). گادامر، پیش فرض را بر طیفی از معلومات، آگاهی‌ها، توقعات، پرسش‌ها، داوری‌ها و خواسته‌ها اطلاق می‌کند که مخاطب بدون آنها نمی‌تواند فهم محصلی از متن به دست آورد. شناخت متن مشروط به آگاهی از پرسش‌هایی آشکار یا پنهان است که متن باید به آنها پاسخ دهد. مفسر باید با انتظارات ازپیش تعیین شده، سراغ متن برود (همان: ۱۶۸). ذهن مخاطب/تأویل‌کننده مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، پیش فرض‌ها و خواسته‌ها را با خود دارد که در حکم زیست جهان او هستند (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۷۴). گادامر رابطه میان فهم^۵ و «پراکسیس»^۶ را هدف هرمنوتیک می‌داند و بر آن بود که فهم بر زمینه و چارچوب‌های معنایی خاص متکی است. به عقیده وی، فهم و کاربرد نمی‌توانند به طور قطعی از هم جدا شوند (همان: ۱۵۰). به باور او، هر مفسری در محاصره و تحت تاثیر مجموعه‌ای از پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌هاست در عین حال، پیش‌داوری نه تنها مانع فهم نیست، بلکه لازمه فهم است؛ زیرا مفسر باید بکوشد با بهره‌برداری از پیش فرض‌ها یا پیش‌داوری‌ها، به افق معنایی متن نزدیک شود. پیش فرض‌ها لزوماً ناموجه و مخدوش‌کننده حقیقت نیستند؛ بلکه شرایط و واسطه تجربه اشیاء برای انسان هستند (نیچه و دیگران، احمدی، ۱۳۷۷: ۹۹).

1 . perception.
2 . attention.
3 . awareness/ stream of conscionsness.
4. Hans Georg Gadamer 1900- 2002
5 . recognition.
6 . praxis.

۲-۱. هشیاری

هشیاری^۱، یکی از مفاهیم مرتبط با فرایند شناخت در دانش روان‌شناسی شناختی، است. روان‌شناسی شناختی، یکی از شاخه‌های دانش روان‌شناسی است، که نحوه ادراک، یادگیری، یادسپاری و تفکر افراد درباره اطلاعات را مطالعه می‌کند. موضوع این دانش «شناخت»، «تفکر حاصل از شناخت»، «ذهن» و «کارکردهای ذهن» است و ممکن است درباره چگونگی درک اشکال مختلف توسط افراد، علت یادآوری برخی واقعیت‌ها و فراموش کردن برخی دیگر و نیز نحوه فراگیری زبان مطالعه کند (استرنبرگ و دیگران، خرازی و حجازی، ۱۳۹۲: ۱۸؛ بونژه و آردیلا، زارغان و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۳۱ و ۴۹۴). هشیاری در دانش روان‌شناسی، با مفهوم توجه همراه است. توجه، به معنای در اختیار گرفتن ذهن برای تمرکز بر شیء یا زنجیره‌ای از افکار یا انصراف از آنها به صورت همزمان است. به عبارت دیگر، توجه یکی از مصادیق استفاده معقول انسان، از منابع ذهنی محدود خویش است که برآیند آن، هشیاری است. به این معنا که شخص بتواند با کم کردن توجه به محرک‌های بیرونی یا درونی، به محرک‌های مورد علاقه خود پردازد و به موقع و به درستی به آنها پاسخ دهد (استرنبرگ، همان: ۹۹). اما هشیاری، مجموع احساس آگاهی و محتوای آگاهی است (از این رو برخی، روان‌شناسی را دانش مطالعه هشیاری خوانده‌اند. ر.ک: بونژه و آردیلا، همان: ۸۵). که ممکن است برخی از آن محتواها بالفعل مورد توجه باشد (استرنبرگ، همان: ۹۹). بنابراین، توجه و هشیاری، دو مجموعه همپوش هستند؛ زیرا هم در توجه و هم در هشیاری، تحقق داشتن ادراک و محتوای مورد ادراک ضرورت دارند. البته تفاوتی میان این دو وجود دارد و آن این که: ممکن است محتوای یادسپرده شده، که ناشی از توجه بوده، به صورت بالفعل، مورد توجه نباشد (همان: ۹۹). مانند مقاطعی از دوران رشد نوزادی و کودکی و نوجوانی که همه اوضاع و حوادث محیطی آنها مورد توجه یا ادراک هشیارانه نیستند (بونژه و آردیلا، همان: ۳۷۵). ابعاد مفهوم هشیاری، در دانش روان‌شناسی و شاخه روان‌شناسی شناختی، در سه سطح ناهشیار، پیش‌هشیار و هشیار تبیین و بررسی می‌شود.

۲. پیشینه

پیشینه مسئله مورد بحث، در دو بخش قابل ملاحظه است. نخست: پیشینه عام، یعنی سخن از دو مفهوم پیش‌فرض و هشیاری؛ دوم: پیشینه خاص، یعنی آثار و پژوهش‌های مربوط به موضوع و مسئله مورد بحث.

۲-۱. پیشینه عام

برخی، پیشینه دانش هرمنوتیک را به واژه «باری‌ارمیناس» (peri hermeneias) از کتاب ارغنون ارسطو و به معنای «در باب تفسیر» و در دوره متاخر، به آثار نیچه نیز می‌رسانند (کاپلستون، آشوری، ۱۳۸۸، ۷: ۳۹۸ و

1 . stream of conscionsness.

۴۰۰). شلایرماخر،^۱ دیلتای،^۲ هایدگر^۳ و گادامر سه نسخه کلاسیک، رمانتیک و فلسفی هرمنوتیک را دستخوش تحولاتی کردند. هرمنوتیک فلسفی گادامر، بیشترین چالش را داشت و نقد صریح آن به تاسیس جریان «هرمنوتیک عینی‌گرا»^۴ انجامید. شلایرماخر، هرمنوتیک را مبحثی فلسفی و معرفت‌شناختی دانست و دو روش دستوری (Grammatical) و روان‌شناسی (Psychological) در تفسیر را پایه‌های هرمنوتیک و عنصر «تمام زندگی مؤلف/صاحب متن» را با نیت مؤلف، جایگزین قرار داد (هوی، همان: ۱۶-۱۲؛ هولاب، بشیریه، ۱۳۷۵: ۸۱ - ۸۰؛ احمدی، همان، ۲: ۵۲۷-۵۲۲). از نظر وی بدفهمی امری ناگزیر است و در همه مراحل فهم متن رخ می‌دهد. وی کوشید هرمنوتیک را بر اساس تفهم استوار سازد (هوی، همان: ۱۳). دیلتای، در تبدیل هرمنوتیک خاص به عام، مبنایی جدید برای علوم انسانی نهاد. او پرسش از چگونگی فهم را چنین بازسازی کرد: «چگونه می‌توان استمرار تاریخی را به عنوان اساسی‌ترین تجلی زندگی آدمی درک کرد؟». به نظر او، فهمیدن، کشف من و تو یعنی حرکت در مرز اشتراک ماهوی انسان‌ها است. هدف اصلی هرمنوتیک، درک کامل‌تر مؤلف است؛ نه متن تنها؛ درکی که حتی برای خود مولف تحقق نداشته است (رک: هوی، همان: ۴۵-۱۷؛ احمدی، همان، ۲: ۵۳۸ - ۵۳۰). اصطلاح تفهم از دیلتای به بعد به معنای مقوله حیات یا اصل اگزیستانسیال^۵ منتقل شد (هولاب، همان: ۹۱). مارتین هایدگر، با پرسش از هستی فهم، تأثیری اساسی در هرمنوتیک نهاد. به نظر وی باید از هستی انسان آغاز کرد؛ زیرا تنها انسان است که می‌تواند از وجود خود بیرسد. فهم نیز یک وصف وجودی است و هر فهمی احوال خودش را دارد. فهم، امکان‌های «دازاین» را منکشف می‌کند. گادامر، هم به هرمنوتیک فلسفی و هم به فرایند تحقق فهم پرداخت (هوی، همان: ۱۴۱). به نظر او، فهم بر زمینه و چارچوب‌های معنایی خاصی متکی است. او حقیقت را لایه‌لایه می‌داند و دست‌یافتن به بخش‌هایی از آن را با گفتگو ممکن می‌داند (احمدی، همان: ۵۷۱). هر فهمی، یک تفسیر است و تفسیر، ضرورتاً یک فرآیند تاریخی است. متن، تجلی ذهنیت مؤلف نیست، بلکه تنها بر پایه گفتگویی میان مفسر و متن هستی، واقعیتش را باز می‌یابد (هوی، همان: ۱۴). مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین‌شده، که «پیش‌داشت»^۶، «پیش‌دید»^۷ و «پیش‌دریافت»^۸ نامیده می‌شود، سراغ متن برود (هوی، همان: ۱۶۸؛ احمدی، همان: ۵۷۴). به همین دلیل، هیچ تأویل قطعی، درست و عینی نیست. در نتیجه شناخت، همواره متعصبانه است؛ زیرا هرانسانی از موضع و جهان خود، با متن روبرو می‌شود و چون افق ذهن مفسر/مخاطب همواره در

1. Schleir Macher -1768-1834.
2. Wilhelm Dilthey-1833-1911.
3. Martin Heidegger 1889-1976.
4. objective hermeneutics.
5. Existential principle.
6. Vorhabe.
7. Vorsicht.
8. Vorgriff.

تغییر است، هرگز تفسیر نهایی به دست نمی‌آید (هوی، همان: ۱۴۶؛ هولاب، همان: ۹۰). به سخن دیگر، ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نمی‌فهمیم (هولاب، همان: ۸۸).

اما پیشینه سخن از مفهوم توجه و هشیاری، در قلمرو خاص دانش روان‌شناسی، به آثار ویلیام جیمز باز می‌گردد. البته او این مفهوم را به معنای آگاهی به کار برد (بونزه و آردیلا، همان: ۲۴). اما امروزه میان این دو تفاوت‌های دقیق و قابل توجهی مطرح شده است (همان: ۵۷۶). در روان‌شناسی پیشین، هشیاری معادل ذهن به کار می‌رفت و بررسی آن با روش درون‌نگری انجام می‌یافت. اما ظهور رویکرد رفتارگرایی^۱، این معنا را کنار زد. اما با کشف ناتوانی‌های رفتارگرایی، سخن از هشیاری به معنای معادل مجموعه آگاهی به جایگاه خود بازگشت. امروزه هشیاری، نه تنها به آگاهی کنونی، بلکه به مجموعه توجه، محرک‌ها، محیط و اهداف توجه و آگاهی، هشیاری اطلاق می‌شود (اتکینسون و دیگران، براهنی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱/۳۵۶). هشیاری، متضمن دو چیز است؛ نخست: وارسی خود و محیط به گونه‌ای که دریافت‌های ادراکی، خاطره‌ها، و اندیشه‌ها در ادراک شخص بازنمایی شوند؛ دوم: کنترل خود و محیط خود تا شخص فعالیت‌های رفتاری و شناختی معینی را آغاز کرده و یا به آنها پایان دهد (اتکینسون و دیگران، همان: ۳۵۷). بدین ترتیب، مفهوم هشیاری که متضمن توجه نیز می‌باشد، در پیشینه خود، در قلمرو دانش روان‌شناسی، دچار انقباض گشته و معنایی اخص از کاربرد ویلیام جیمز^۲ گرفته است. اما این مفهوم، امروزه در روان‌شناسی شناختی، به معنایی جامع احساس آگاهی و محتوای آگاهی است (بونزه و آردیلا، همان: ۹۹). امروزه مفهوم توجه و هشیاری با آزمایش‌های روان‌شناختی و توضیحات مبسوط‌تری بررسی شده است که بخش‌هایی از آن، در تبیین فرایند ادراک در دیدگاه این دانش، ارائه خواهد شد.

۲-۲. پیشینه خاص

هر دو مفهوم پیش‌فرض و هشیاری، در هرمنوتیک و روان‌شناسی، پژوهش‌های مبسوطی به خود دیده‌اند. اما در قلمرو خاص موضوع، اثر مستقلى یافت نشد. در متن هرمنوتیک گادامری، سخن از امکان یا امتناع کنترل پیش‌فرض‌ها به میان آمده؛ اما جنبه روان‌شناختی آن مورد بحث و بسط قرار نگرفته است. در خصوص مفهوم هشیاری نیز، منابع شاخصی مانند کتاب «زمینه روان‌شناسی هیلگارد» و کتاب «روان‌شناسی شناختی» به موضوع، از جنبه خاص خود پرداخته و از جنبه هرمنوتیکی سخنی نگفته‌اند. اما مقاله «هشیار و ناهشیار از دیدگاه روان‌تحلیل‌گری و مقایسه آن با اندیشه‌های علامه طباطبایی» (عبدلی و دیگران، ۱۳۹۶، شماره ۳۹: ۶۰-۴۱) کوشیده است سه مفهوم ناهشیار، پیش‌هشیار و هشیار را با مفهوم علم بسیط و علم مرکب در دیدگاه علامه در قلمرو معرفت‌شناسی و مکتب واقع‌گرایی عقلی ایشان مقایسه کند. این مقاله پس از دقت در مفاهیم و گزاره‌های

1 . behaviorism.

2 . William James 1842 -1910.

دو دانش، نتایج دین‌شناختی مترتب بر دیدگاه علامه را نیز با سخنان یونگ مقایسه کرده است. اما رویکرد مقاله، وارد بحث در قلمرو هرمنوتیک و روان‌شناسی شناختی نشده است.

۳. فرایند فهم/شناخت

هرمنوتیک گادامری و روان‌شناسی شناختی، وجود داشتن متن، صاحب‌متن، مخاطب، دستگاه ادراکی، محرک‌های محیطی یا درونی و... را پذیرفته‌اند؛ بنابراین، موضع واقع‌گرایی هستی‌شناختی دارند. اما برای ارزیابی واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، باید فرایند شناخت/فهم در دو دانش تبیین گردد.

۳-۱. فهم متن در هرمنوتیک گادامر

گادامر و پیشینیان او به واقع‌گرایی هستی‌شناختی باور داشتند یا دست کم منکر واقعیات نبودند. اما در تبیین چگونگی ارتباط ادراکی ذهن با واقعیت‌ها، ازجمله متن، و درک دلالت آن، راه‌های مختلفی پیمودند. گادامر نخستین قطعه این فرایند، یعنی مواجهه با متن را برای مخاطب، می‌پذیرد؛ یعنی وجود متن، وجود ابزارهای ادراکی، به‌طور مشخص حواس ظاهری و نیز ذهن را به عنوان ابزار یا منطقه ادراکات تحلیلی و انتزاعی. او توان ذهن در تولید مفاهیم یا گزاره‌ها را قبول دارد که به تاثیر مؤلفه‌هایی مانند پیش‌داشته‌ها یا پیش‌یافته‌ها در فهم می‌پردازد. نکته دیگر منطوقی در مواضع گادامر، این است که او خواسته یا ناخواسته قواعد زبان، منطق و دلالت متن را پذیرفته یا دست کم انکار نکرده است؛ البته می‌توان موضع تاریخمندی فهم او را شاهی بر پذیرش این ضوابط و مؤلفه‌ها دانست زیرا اگر گادامر قواعد زبان و منطق و فرایند دلالت را به‌طور کلی نپذیرد، به راه سفسطه‌گرایی رفته است. بنابراین، تا اینجا از سوی گادامر مؤلفه‌هایی برای فهم پذیرفته شد. اکنون باید دید او ارتباط طرفین (متن و مخاطب) و مؤلفه‌های مختلف یادشده را برای فهم متن چگونه تبیین می‌کند و اساساً آیا از نظر او فهم قابل اعتماد از متن، ممکن است یا نه.

۱. گادامر در عین توجه به کارآیی زبان در بیان مراد و انتقال مفاهیم (Gadamer; truth and method: 449)، دیدگاه خود را بر دومینا بنا نهاده است: نخست: لایه‌لایه بودن حقیقت؛ دوم: تئوری انسجام‌گرایی در صدق معرفت (احمدی، همان، ج ۲: ۵۷۱). وی حقیقت را لایه‌لایه می‌داند و دست‌یافتن به لایه‌ها و پاره‌های آن را مشروط به گفتگو می‌داند (احمدی، همان، ج ۲: ۵۷۱). ملاک حقیقت، مطابقت تصورات با اعیان و مشاهده بدهت ذاتی تصورات نیست؛ بلکه حقیقت، عبارت است از انسجام، وفاق و هماهنگی میان جزئیات با کل و عدم دسترسی به این وفاق، عدم نیل به تفهم صحیح را در پی دارد (ریخته‌گران، ۱۳۷۴، شماره ۷ و ۸: ۴۲۶).

۲. شرط رسیدن به فهم هرمنوتیکی، گفتگو با متن است؛ گویی خود متن، طرف سخن با مخاطب است و خود باید مراد خود را به مخاطب ارائه کند. فهم و تفسیر یک متن نمی‌تواند به بررسی قصد مؤلف یا درک عصر مؤلف

محدود شود؛ زیرا متن، تجلی ذهنیت مؤلف نیست، بلکه تنها بر پایه گفتگویی میان مفسر و متن، واقعیت فهم پدید می‌آید (هوی، همان: ۱۴).

۳. فهم، در اثر اتحاد میان دیدگاه مخاطب و دیدگاه تاریخی متن حاصل می‌شود و کار هرمنوتیک، اتصال افق‌ها و برقراری نوعی هم‌سخنی با جهان دیگر است. اما چون افق ذهن مفسر/مخاطب به دلیل تاریخی بودن، همواره در تغییر است، هرگز تفسیر نهایی از متن به دست نمی‌آید (هوی، همان: ۱۴۶؛ هولاب، همان: ۹۰). فهم، واقعه‌ای است که در همه اشکال خود، از تاریخ و سنت، یعنی مجموعه تفاسیر و فهم‌های پیشینیان اثر می‌پذیرد. فهم یک اثر از موقعیت، علایق و انتظارات و شرایط حاضر مخاطب متأثر می‌گردد و امتزاج افق‌ها (fusion of horizons) (افق معنایی متن و افق ذهنی مخاطب) همیشه تحت تاثیر موقعیت جدید هستند. از این روست که دور هرمنوتیکی و حلقوی فهم، از مخاطب/مفسر آغاز می‌شود. پیدایی معنای اولیه از متن نیز به علت پیش‌افکنی مخاطب رخ می‌دهد که خود ناشی قرائت متن تحت تاثیر انتظاراتی خاص است (واعظی، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

۴. علاوه بر تغییر مستمر افق ذهن مفسر، او همیشه با پرسش‌های آشکار و پنهان و پیش‌فرض‌ها، که از فرآیند فهم متن، انفکاک پذیر نیستند، همراه است. هر مخاطب/مفسری در دایره محاصره پیش‌فرض‌ها قرار دارد و نه تنها نمی‌تواند فارغ از آنها به فهم متن برسد؛ بلکه از توجه و وابستگی به آنها در رسیدن به افق معنایی متن یا افق ذهن صاحب متن، ناگزیر است (نیچه و دیگران، همان: ۹۴). پس همواره تفسیر/تأویل دستخوش تغییر است و تفسیر/تأویل نهایی در دسترس کسی نیست (هوی، همان: ۱۴۶؛ هولاب، همان: ۹۰). تفسیر، همیشه مبتنی بر «پیش‌داشت» و متکی بر «پیش‌دید» است و در متن چیزی وجود دارد که ما پیشاپیش در می‌یابیم یعنی «پیش‌دریافت». پس ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نمی‌فهمیم. بنابراین، فرایند فهم - که مصداقی از شناخت است - دچار خلل یا تغییر است و دستیابی به واقع مقصود متن یا صاحب آن عملی نیست. و به عبارت دیگر «هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد» (هوی: ۶۷).

۵. گادامر مدعی است دانش هرمنوتیک متصف به «فلسفی» وی، روش جدیدی در تفسیر نیست، بلکه در صدد است اتفاق رخ داده را توصیف کند نه قواعد و مهارت فنی فهم را (Gadamer, Reason in the Age of Science. P111).

نتیجه اینکه: از نظر گادامر، متن و معرفت خالص، به معنای مجموعه مفاهیم و گزاره‌های منضبط و تابع نظام قواعد لغت، زبان، منطق و ضوابط اندیشه، ملاک فهم نیست؛ بلکه عوامل خارج از متن، اعم از عوامل هستی‌شناختی، مانند محرک‌های محیطی، یا روان‌شناختی، مانند خاطرات و توقعات و...، که همگی تحت عنوان «پیش‌فرض‌ها» یاد شدند، در فهم دخالت دارند.

۴. شناخت هشیار در روان‌شناسی شناختی

هشیاری، مفهومی است که هر دو مرتبه ادراکی حسی و فراحسی (خیالی و عقلی) در آن مطرح است. اما این نوشتار در پی دیدگاه دانش روان‌شناسی شناختی نسبت به امکان یا امتناع کنترل تاثیر پیش فرض‌ها در فرایند فهم/شناخت است.

اشاره شد که هشیاری در در دانش روان‌شناسی، به معنای واریسی محیط و محرک‌ها و کنترل آن‌ها است. یعنی آگاهی، تنها یک بخش از هشیاری است. وقتی شخص در عین حال که در معرض محرک‌های مختلف است، برای حل مسئله‌ای می‌کوشد، یا مطلبی را بر مطلب دیگر ترجیح می‌دهد، هشیار است. بنابراین هشیاری مجموع واریسی و کنترل است. واریسی یعنی دریافت آگاهی نسبت به محیط و محرک‌ها از طریق حواس (ظاهری) و ارسال اطلاعات منتخب (ناشی از محرک‌ها با وساطت حواس)، به سیستم ادراک که در درون انسان قرار دارد. البته این توجه دارای شدت و ضعف است؛ مثلاً ممکن است شخص هنگام مطالعه یک کتاب، به بسیاری از محرک‌های محیط، مانند صداها و دما و... توجه نداشته باشد؛ اما به تغییر سریع نور یا بوی دود شدید توجه و پاسخ دهد (اتکینسون و دیگران، همان: ۳۵۷). اما نکته قابل توجه این که: توجه - که یکی از اجزاء مجموعه هشیاری شناخته شده است - انتخابی است. به این معنا که انسان از میان محرک‌ها، مثلاً طیفی از نیازها، برخی را که اهمیت بیشتری دارند، انتخاب کرده و آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد (همان: ۳۵۸). امتداد این امر، یعنی بخشی از هشیاری که در برنامه‌ریزی، راه‌اندازی و هدایت اعمال تبلور می‌یابد، کنترل خوانده می‌شود (همان). البته همه اعمال انسان هشیارانه نیست؛ اما این بدان معنا نیست که همه رفتارهای انسان نیز بدون هشیاری رخ دهند. هشیاری نه تنها ناظر بر رفتار جاری است، بلکه در هدایت و کنترل رفتارها نیز نقش دارد (همان: ۳۵۹). ناگفته نماند که ممکن است هشیاری تحت تاثیر عوامل مشخص خارجی، مانند بی‌خوابی، مواد مخدر، الکل، ضربات فیزیکی بر سیستم عصبی و... تضعیف یا مختل شود (بونزه و آردیلا، همان: ۵۷۹ و ۵۸۰)؛ اما این خارج از بحث است. علاوه بر این، در فرض صحت سیستم ادراکی، «مراقبه» راهی پذیرفته در تصحیح مدرکات و تحکیم هشیاری (مشمول بر کنترل مدرکات و رفتار) است. مراقبه خود از دو راه سیستم ادراکی، مثلاً نادیده گرفتن محرک‌های زائد و بیرونی، ساختن تصور حالات ذهنی خوشایند و... و سیستم فیزیکی، مثلاً کنترل و تنظیم تنفس، محدود کردن میدان دید و... انجام گرفته و در کم و کیف مدرکات تاثیر روشنی می‌گذارد (اتکینسون و دیگران، همان: ۳۹۹).

علاوه بر کنترل و مراقبه، برخی از محققان روان‌شناسی شناختی با انجام آزمایش‌هایی به این نکته رسیدند که برخی از اطلاعاتی که بالفعل در اختیار ذهن نیست، می‌تواند در اختیار هشیاری یا فرایندهای شناختی انسان قرار داشته باشد. به این معنا که اطلاعات پیش‌هشیار یعنی محفوظات ذخیره شده که در زمان معینی مورد استفاده

نیستند، بنا به نیاز فراخوان شوند. این فراخوان که از محرک‌های مشابه نیز کمک می‌گیرد، آماده‌سازی^۱ نامیده شده است (استرنبرگ، همان: ۱۰۰ و ۱۰۱). روانشناسی شناختی، فرایندهای ذهنی را به دو گروه کنترل شده و خودکار تقسیم کرده است؛ اما برآن است که فرایندهای خودکار، با اندک تلاشی قابل کنترل هستند. فرایندهای کنترل شده نیز در اختیار هشیاری قرار دارند (همان: ۱۰۶). زیرا خود-هشیاری برتر از هشیاری است؛ همانگونه که خود-آگاهی برتر از آگاهی است (بونزه و آردیلا، همان: ۵۷۶). نمونه‌های آزمایشی این امر، گوش‌به‌زنگ بودن و جستجو است که در آن، مجموعه‌ای از فرایندها که خودکار به نظر می‌رسند، همواره مورد سطحی معین از توجه و در کنترل هشیاری قرار دارند (استرنبرگ، همان: ۱۲۲).

در نهایت، این دانش به این مطلب رای داده است که توجه، که بخشی از هشیاری است، گزینشی است. به این معنا که مثلاً شخصی به مکالمه با شخص دیگر که سخن گفتن با او آزاردهنده است، تظاهر کرده و عملاً حواس خود را به سخنان شخص دیگری که مفید است، معطوف کند. این مثال که به «مسئله مجلس میهمانی»^۲ معروف است، فرایند توجه به یک محاوره در کنار عدم توجه به محاوره دیگر را به نماد توجه گزینشی معرفی کرده است (استرنبرگ، همان: ۱۳۴). توجه گزینشی با ارائه الگو یا راهکارهایی از جمله نظریه‌های صافی و گلوگاه تبیین و شرح شده است (همان: ۱۳۶).

۵. هشیاری، در مقابل پیش‌فرض

اکنون که دیدگاه گادامر در فرایند فهم^۳ و هشیاری در روان‌شناسی شناختی روشن شد، باید مسئله پیش‌گفته، یعنی نسبت پیش‌فرض و هشیاری در فهم/شناخت پرداخت. گادامر مدعی است مخاطب در فهم متن تنها با متن طرف است و در عین حال در محاصره پیش‌فرض‌هایی است که هم کنترل‌ناپذیرند و هم مخاطب ناگزیر از آنهاست. اکنون در نگاهی معرفت‌شناسانه، اگر متن یک واقعیت قابل شناسایی (فهم مفاد و مدلول) باشد، می‌توان فهم متن را مصداقی از شناخت واقعیت‌ها دانست؛ همان که هشیاری نیز به فرایند آن پرداخته است. حال پرسش نهایی و دقیق، این است که آیا این دو دانش (هرمنوتیک گادامر و روان‌شناسی شناختی) در مسئله فهم/شناخت توافق دارند یا نه؟

طبق بیان ارائه شده از روان‌شناسی شناختی، سخن گادامر مبنی بر امتناع دسترسی به مراد مؤلف به دلیل تاثیر تاریخی بودن و پیش‌فرض‌ها، ناپذیرفته است. توضیح مطلب این است که:

۱. priming.
۲. cocktail party problem.

۳. نوشتار حاضر تنها به نسبت و تقاطع دو دانش (هرمنوتیک گادامر و روان‌شناسی شناختی) معطوف است. از این رو، نقدهای معرفت‌شناسانه و هرمنوتیکی بر دیدگاه گادامر گزارش نمی‌شود.

اولاً؛ آنچه گادامر مدعی آن است، یعنی تاثیر پیش فرض‌ها، بیشتر متاثر از عوامل غیر معرفتی از جمله محیط و مؤلفه‌های روانی است؛ چنان که گادامر برخی از آنها (خاطرات، توقعات و...) را نام می‌برد. البته اگر پیش فرض‌ها مولود عوامل معرفتی (مانند توقع فهم یا معرفت جدید، پاسخ به پرسش مخفی و...) باشد نیز توقع از گادامر این است که به اقسام مهارپذیر و مهارناپذیر این امور (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۷) توجه داشته و دلیل امتناع مهار این عوامل را ذکر کند؛ اما پاسخی از وی در دست نیست.

ثانیاً؛ اگر دخالت مؤلفه‌های روان شناختی در فهم متن موجه شناخته شوند نیز، دانش روان‌شناسی شناختی که نزدیکترین دانش به معرفت‌شناسی است، با ادعای گادامر مخالف است. این دانش، هشیاری را عامل تفکیک، طبقه‌بندی و تعیین اولویت توجه ذهن به محرک‌ها یا متعلق‌های بالقوه توجه معرفی کرده و به امکان کنترل تصورات، محرک‌ها، و به تعبیر گادامر پیش فرض‌های ذهنی مخاطب/مفسر، حکم کرده است. بنابراین، نظریه گادامر، در قلمرو عوامل روان شناختی فهم/شناخت ناموفق می‌باشد.

ثالثاً؛ صرف نظر از مخدوش بودن نظریه انسجام‌گرایی که گادامر بدان معتقد است، سخنان گادامر دچار تضاد و تناقض‌های درونی است که پیامد نسبی‌گرایی معرفتی این نظریه است. نکته قابل توجه این که روان‌شناسی شناختی، هرچند در قلمرو حواس حرکت می‌کند؛ اما در همان قلمرو واقع‌گرایی معرفتی را مراعات کرده و فرایند شناخت را با لحاظ عملکرد ذهن در پردازش داده‌ها نادیده نمی‌گیرد. در حالی که نظریه گادامر، در نهایت، حواس ظاهری را نیز از کارآمدی در شناخت محسوسات نیز ساقط می‌کند.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، نسبت‌سنجی دو دیدگاه در حد مشترک فهم یا شناخت بود. بررسی به عمل آمده به این نتیجه رسید که نظریه گادامر، علاوه بر اشکالات مبنایی، با اشکالات درونی و نقدهای منبعث از دانش روان‌شناسی شناختی نیز روبروست. گادامر در تلاش است با استفاده از مؤلفه‌های ذهن شناختی و توجه ویژه بر عوامل رهزن در فرایند فهم، راهی برای تبیین و توصیف آنچه که فرایند فهم نامیده است بگشاید. او فهم را به عنوان یک پدیده عام و جهانشمول می‌پذیرد و عناصر درون و بیرون از وجود مدرک را دارای سهمی از تاثیر در فرایند فهم و تفسیر می‌داند. بدیهی است که در این فرایند نمی‌توان ذهن انسان را به طور کلی منفعل دانست. عمده فعالیت‌های ذهن، وابسته به مدرکات حسی است؛ تا حدی که حکمای اسلامی حس را «طلیعة النفس» و سخن منسوب به ارسطو را که «من فقد حسا فقد علما؛ فقدان هر کدام از حواس به فقدان معرفت آن حس برای نفس منتهی می‌شود» را پذیرفته‌اند؛ اما این مطلب هرگز با رای به انفعال نفس یا ذهن و ناتوانی از شکستن محاصره پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌ها نیست. از این رو روان‌شناسی شناختی مبحث مهم و کلیدی هشیاری، توجه و آگاهی را با دقت‌های

تجربی و آزمایش‌های مختلف علمی سامان بخشیده است تا هرچه بیشتر راه‌های دچار شدن ذهن به خطا، نقصان و ابتلا به مغالطه‌ها را شناسایی و از آن پیشگیری کند. گرچه این بخش از روان‌شناسی شناختی هنوز در مرحله ادراکات حسی فعالیت می‌کند و سخن از مراحل برتر معرفت، یعنی معرفت خیالی و قلبی و عقلی هنوز در این علم به رسمیت شناخته نشده؛ اما در عمل و متن آنچه به عنوان نتایج آزمایش و تحلیل‌های علمی ارائه شده، توجه خواسته یا ناخواسته به عوامل فراطبیعی و استفاده از نیروی درک و تحلیل و کنترل حالات و کیفیات ذهنی، جاری و قابل استناد است. با این همه ذکر مفهوم هشیاری و تبیین کارآمدی آن در ملاحظات دقیق منطقی بر مدرکات و ارزیابی و تفکیک سره از ناسره در یافته‌های دستگاه ادراکی انسان، گامی ارزشمند است. با استناد به این یافته از دانش روان‌شناسی شناختی، ایده گادامر دایر بر انفعال مفسر در مقابل پیش‌فرض‌ها در فرایند فهم و تفسیر ناتمام و در مواضع تعیین کننده‌ای، از جمله کارآمدی ابزارهای معرفت، امکان معرفت، تبیین فرایند فهم و ضوابط تفهم و تفسیر، مخدوش است.

در پایان، نکاتی از خاستگاه واقع‌گرایی معرفتی حکمت اسلامی، که می‌تواند صفحه و صحنه دیگری در بررسی بین‌رشته‌ای هرمنوتیک به شمار آید، یاد می‌شود:

۱. براساس واقع‌گرایی معرفتی حکمت اسلامی، همه اشکال انکار امکان معرفت، از جمله مبانی و دلایل نسبی‌گرایی معرفتی، مخدوش و دچار تناقض‌های درونی اساسی است (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/۲۷۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۹۲؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳۶ و ۲۴۰ و ۲۴ و ۲۵۹؛ همو، ۱۴۱۴: ج ۶: ۱۷۱، ج ۵: ۴۲۷، ج ۱: ۴۷، ج ۱۲: ۳۱۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۱: ۱۳۳).

۲. واقع‌گرایی معرفتی حکمت اسلامی، هرکدام از ابزارهای معرفت را در حیطه عملکرد خود دارای ارزش و کارکرد معرفتی پذیرفته می‌داند. این مکتب، نه کارکرد معرفتی حواس ظاهری را انکار می‌کند و نه آنها را بی‌سرپرست و مستقل و پایان مراتب شناخت می‌شمارد؛ بلکه حواس ظاهری را تحت اشراف عقل و عقل را اشرف ابزارهای معرفتی در اختیار نفس می‌داند که یافته‌های حسی را در مراحل برتر تعالی داده و منشأ حس را با برترین مرتبه معرفتی نفس، یعنی معرفت عقلی (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۱ و ۲۸۱ و ۳۴۵) و نیز برتر از عقل، یعنی معرفت و حیانی مرتبط می‌سازد. این امر در متن نظریه‌های محدود به قلمرو حس در علوم مختلف از جمله روان‌شناسی شناختی نیز جاری است.

۳. واقع‌گرایی معرفتی حکمت اسلامی، در تعریف صدق به نظریه مطابقت و در اثبات صدق به نظریه مبنای‌گرایی معتقد است و علاوه بر پاسخ به چالش‌های مطرح در برابر نظریه مطابقت، نظریه مبنای‌گرایی را بر اساس اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین بنا نهاده است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۴: ۳: ۹۰؛ مطهری، ۱۳۸۷: ۶/۳۴۸-۳۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲/۴۴ و ۴۳). بنابراین، دچار کاستی‌های نسبی‌گرایی معرفتی و تسلیم ابهامات ادعا شده در

فرایند شناخت نمی گردد. در کنار این امر، وظیفه تبیین و استدلال برای رد و قبول معرفت‌های مختلف، برعهده منطق و دانش ضوابط اندیشه نهاده شده است که در قالب الفاظ و عبارات و توأم با قواعد زبان و مفاهمه در خدمت تصحیح اندیشه قرار دارد.

براساس آنچه بیان شد، معرفت‌شناسی دینی در فرهنگ اسلامی، بر خلاف آیین مسیحیت، دستخوش تزلزل و فقدان معیار اثبات نیست و فهم متن، به ویژه متن دینی، دارای ضوابطی عام است. به این معنا که واقع‌گرایی معرفتی حکمت اسلامی، همچنان که بررسی و ارزیابی عموم معرفت‌های بشری را بر عهده دارد، در کسب معرفت دینی و تبیین و اثبات صدق آن نیز حاضر و تعیین کننده است.

منابع

- ابن سینا؛ برهان شفاء، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران، فکرروز، ۱۳۷۳.
- اتکینسون، ریتا.ال و دیگران؛ زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ج ۱، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، تهران، رشد، ۱۳۸۰.
- احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن، ج ۲، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- استرنبرگ رابرت و دیگران؛ روان‌شناسی شناختی، ترجمه کمال خرازی و الهه حجازی، تهران، سمت، ۱۳۹۲.
- الیاده، میرچا؛ «هرمنوتیک»، دایرةالمعارف دین، ویرایش میرچالیاده، ج ۶.
- بهمنیارین مرزبان؛ التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- بونزه ماریو و روبین آردیلا؛ فلسفه روان‌شناسی و نقد آن، ترجمه محمدجواد زارعان و همکاران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
- پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی‌کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.
- جوادى آملی، عبدالله؛ رجب مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- جوادى آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
- ریخته‌گران، محمدرضا؛ «گادامر و هابرماس»، فصلنامه ارغنون، شماره ۸۰۷، ۱۳۷۴.
- صدرالمتألهین؛ الاسفارالاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ج ۱، ج ۱۲، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.
- _____؛ نهایه الحکمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس، تصحیح موسی رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- عبدلی، هادی و دیگران؛ «هشیار و ناهشیار در روان‌تحلیل‌گری و مقایسه آن با اندیشه‌های علامه طباطبائی»، فصلنامه روان‌شناسی‌ودین، قم، موسسه امام‌خمینی «ره»، سال دهم، شماره ۳۹، پاییز ۱۳۹۶.
- فارابی؛ المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
- کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش، ۱۳۸۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- نیچه و دیگران؛ هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، مقاله «گادامر با عنوان همگانیت مسئله هرمنوتیک»، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- هولاب، رابرت؛ یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.
- هوی، دیویدکوزنز؛ حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸.

Hermeneutics, The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade 1987.

Hans, Georg Gadamer; Reason in the Age of Science; Cambridge, Mass, United States. 1976.

Hans, Georg Gadamer; truth and method; continuum newyork. 1994.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



پیوند هستی و شناخت از منظر حکمت صدرایی و پدیدارشناسی هوسرل

_____ علی حقی^۱، قربانعلی کریمزاده قراملکی^۲، میکائیل جمال پور^۳، سیدمحمد امین مداین^{۴*} _____

۱. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، مرکز تبریز، تبریز، ایران.
۴. استادیار، مرکز توسعه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت، دانشگاه علوم پزشکی تبریز.

DOI: 10.22034/NRR.2021.47087.1092

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/issue_1443_1523.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سیدمحمد امین مداین

ایمیل:

sma.madayan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

نفس ناطقه، اگوی استعلایی،
مراتب ادراک، عوالم سه گانه
وجود، اتحاد عاقل و معقول.

موضوعات فلسفه به دو شاخه عمده مسائل مربوط به واقعیت درونی انسان و عالم خارج قابل انقسام‌اند. هر یک از فلاسفه بنا بر اولویت شخصی خود یکی از دو قسم مزبور را برگزیده‌اند، اگرچه رابطه هستی و شناخت انسانی جزء یکی از مسائل اصلی دانش فلسفه محسوب می‌گردد لیکن کمتر فیلسوف توانایی قادر به ارائه راه حل برای تبیین مسئله مذکور شده است. صدرالمآلهین ملاصدرا به عنوان فیلسوفی که وجود را اصیل می‌داند و ادموند هوسرل به عنوان فیلسوفی که پدیدارشناسی را بر اساس آگاهی بنا کرده است، اشتهاار یافته‌اند. با وجود تفاوت‌ها، هر دو فیلسوف، بر اساس نقش ساحت انسانی در جهت تقرّب دو سپهر مذکور گام‌های مشترکی برداشته‌اند. نوشتار حاضر در صدد نشان دادن وجوه شباهت صدرالمآلهین و هوسرل در راستای پیوند هستی و شناخت است. در این پژوهش سعی بر این است که نقش ساحت انسانی در پیوند مراتب وجودی و مراحل ادراکی در دو مشرب حکمت متعالیه و پدیدارشناسی مشخص شود. از این رو بعد از تعریف و تبیین نفس ناطقه و اگوی استعلایی^۱ با روش مقایسه و تطبیق، به نقش ساحت انسانی در تبیین این مهم پرداخته شده است. نتایج به دست آمده از بررسی اندیشه‌های دو فیلسوف یاد شده عبارت است از این که ساحت انسانی منزلی نیست که هستی و شناخت از روی ناچاری در آن گرد آمده باشد، بلکه ساحت انسانی خود با سیر مراحل وجودی مراتب ادراکی متناسب را کسب و هستی و شناخت را در خود حاضر کرده است و در این راستا به علم یقینی دست یافته است.

بیان مسأله

اگر موضوع فلسفه، وجود، به معنای مطلق لحاظ گردد، می‌توان آن را از دو ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد بررسی قرار داد. این که واقعیت و ابعاد هستی چیست و با چه ابزاری قابل درک است، از مهمترین پرسش‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. فلاسفه در طول تاریخ بسته به مذاق فکری و پیشینه علمی خود به موضوعات مزبور پرداخته‌اند که در فلسفه اسلامی، صدرالمتهالین ملاصدرا (۱۵۷۱ - ۱۶۴۰ق) و در فلسفه غرب ادموند هوسرل^۱ (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸م) را می‌توان از شاخص‌ترین اندیشمندان این حوزه قلمداد نمود. در این میان آن چه این دو فیلسوف عالم شرق و غرب را بیش از این به هم نزدیک می‌کند، پیوندی است که بین ساحت عالم هستی و مراتب شناخت در اندیشه این دو فیلسوف است. ملاصدرا به عنوان متفکری که وجود را اصیل می‌داند و هوسرل به عنوان نماینده فلسفه پدیدارشناسی از نقش ساحت انسانی در این پیوند سخن به میان آورده‌اند. از این رو جا دارد تحقیقی درباره اشتراکات نظری این دو اندیشمند صورت پذیرد که مقاله حاضر قصد دارد با هدف رسیدن به وجوه شباهت صدرالمتهالین و هوسرل در راستای پیوند هستی و شناخت، این مهم را انجام دهد. در تحقیق حاضر پس از تعریف و تبیین نفس ناطقه و آگوی استعلایی^۲ با روش مقایسه و تطبیق، به نقش ساحت انسانی در تبیین این مهم پرداخت شده است.

۱. طرز نگرش به حقیقت نفس انسانی در حکمت متعالیه

انسان بر طبق نگرش حکمت متعالیه یک وجود و یک حقیقت واحد بیشتر ندارد و این حقیقت در کل مراتب هستی گسترده شده است. «انسان یک حقیقت ممتد از فرش تا عرش است. مرتبه نازله او بدن او است که با همین وصف عنوانی بدن در حقیقت، روح متجسد است و در واقع گوهر جسمانی است که به اوصاف جسم چون شکل و صورت و کم و کیف متصف است. روح او گوهر نورانی است که از عوارض طبیعت منزّه است و آن از مراتب تجرّد برزخی و عقلانی و فوق تجرّد عقلانی است که حدّ معین و ایستایی ندارد، و در هر مرتبه، حکمی خاصّ دارد و در عین حال احکام هم مراتب ظهور اطوار وجودی اوست. مرتبه نازله آن محاکمی مرتبه عالی اوست. چنان که در سلسله طولیه، وجود هر دانی ظلّ عالی است و نشأه اولی، مثال نشأه آخری است. بدن عنصری از عالم طبیعت است که همیشه در تجدد است و صورت عالم طبیعت لاینقطع تبدیل می‌شود. بنابراین، عالم، غایتی دارد که به تکمیل از هیولای اولی و اتحاد به صورت بسیط و مرکب حیوانیه و انسانیه و تحطیه به مراتب عالیّه و فنای محض می‌رسد» (حسن زاده، ۱۴۰۴: ۱۴۸). انسان دائماً به حرکت جوهری و تجدد امثال در ترقی است و از جهت لطافت و رقت حجاب ثابت می‌نماید. حجاب، همین مظاهرانده که به یک معنی حجاب ذاتند. در واقع واهب صور

1. Edmund Husserl (1859 – 1938).

2. Transcendental Ego.

به اسم شریف مصوّر و به حکم «کلّ یومٍ هو فی شأن» (رحمن، ۲۹) لحظه به لحظه چنان ایجاد امثال می‌کند که محبوب را گمان می‌ماند که یک صورت دیرینه است. ملاصدرا در کتاب اسفار در این باره می‌گوید:

«نفس در اوّل خلقتش یکی از صور موجود در این عالم مادی بود. با این تفاوت که در وی قوه سلوک به عالم ملکوت به شیوه تدریج وجود داشت. پس او نخست صورت احدی از موجودات جسمانی بود که در قوتش قبول صور عقلی را داشت. میان این فعلیت و این پذیرش حرکت استکمالی منافاتی نیست. زیرا که ترتیب چیزی از چیزی به طریق استکمال و سلوک سلسله طولیه است ولی به طریق تفاسد و تراحم، چیزی در کنار چیز دیگر در سلوک سلسله‌ای عرضی است. پس صورت نفسانی حسی ماده است برای صورت خیالی و آن نیز به نوبه خود ماده است برای صورت عقلی و این صورت عقلی آن چیزی است که اوائل معقولات بر وی افاضه می‌شود و سپس به نحو تدریج سایر معقولات» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۸۲/۱).

۲. تناظر ادراکات سه‌گانه و عوالم سه‌گانه وجود

۲-۱. عوالم هستی

ملاصدرا همچون حکمای پیش از خود، عوالم هستی را به عوالم سه‌گانه وجودی منحصر کرده است. با این تفاوت که بر حسب اشتداد وجودی میان منازل مسئله شدت و ضعف را نیز مطرح ساخته است. وی بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اعتقاد دارد چون خداوند از تمام جهات واحد است پس موجودی که از او صادر می‌شود نیز می‌باید واحد باشد که آن امر واحد هم در اصل وجود و هم در مقام فعل و تأثیر مجرد از ماده است. از این رو صادر اول چیزی جز عقل نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۰).

در تعریف عالم عقل می‌توان گفت که عالم عقل، عالمی است که موجودات آن مجرد تام هستند و علاوه بر این که ذاتاً فاقد ابعاد مکانی و زمانی هستند، هیچ تعلقی هم به موجودات مادی و جسمانی ندارد. عالم عقل بالاترین مرتبه در عوالم مخلوق بوده و علت فاعلی برای عوالم پایین‌تر از خود است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۴۸/۲-۴۶).

«عالم خیال به دو قسم خیال متصل و منفصل تقسیم می‌شود. ویژگی مشترک این دو نوع خیال در مجرد بودن آنها است. عالم خیال یا مثال نه جسم مرکب مادی است نه جوهر مجرد عقلی است و دارای مراتب و درجات متفاوت است. تفاوت آن دو در این است که خیال متصل، قائم به نفوس جزئیّه بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌یابد. اما خیال منفصل قائم به ذات است و از نفوس جزئیّه بی‌نیاز و مستقل می‌باشد» (همان: ۳۰۲/۱).

«عالم جسم، عالمی است وجودی که افلاک و اشیا دارای حدود مکانی و زمانی در آن جای دارد»

(ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۵۹۲).

۲-۲. ادراکات سه گانه

ملاصدرا ادراک و علم را از سنخ وجود می داند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۷۸/۳) از این رو در تناظر با عوالم سه گانه ادراکات سه گانه را منظور نظر قرار می دهد و در مسئله ادراکات قائل به تشکیک می باشد. اولین و نازلترین مرتبه ادراک، درک حسی است و احساس «عبارت است از ادراک شیئی موجود در ماده که حاضر نزد مدرک باشد» (همان: ۳۶۰/۳).

ادراک حسی مشروط به سه امر می باشد: «نخست حضور ادراک شونده نزد اندام حسی، دوم آمیختگی با خصوصیات ادراک شونده، سوم جزئی بودن ادراک» (همان، ۳۶۰-۳۶۱).

مرحله دوم و میانی ادراک خیالی است. صدرالمتهلین در تعریف ادراک خیالی می گوید: «خیال عبارت است از صورتی که در نفس پس از پنهان شدن شیئی محسوس باقی می ماند؛ خواه در خواب یا بیداری. در نزد ما این صورت ها نه در این عالم موجودند و نه در قوه ای از قوای بدن منطبق هستند. این صورت ها در عالم نفس انسانی موجودند و متصل به آن و قائم به آن هستند و تا زمانی که نفس آن ها را حفظ کند، محفوظ می ماند و چون نفس از آن ها غافل شود، زائل می گردند. و اگر دوباره آن ها را برگرداند در نزد خویش متمثل خواهد یافت» (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۵۸).

این مرحله ادراکی، مرحله ای است که در آن تجرید تام اتفاق افتاده است. «در ادراک حسی، صورت محسوس از ماده جدا می گردد. در ادراک وهمی، صورت از همه عوارض مادی با حفظ وضع و نسبت صورت با ماده جدا می شود. ولی در صورت عقلی دیگر علاقه ای میان صورت ادراکی و ماده باقی نمی ماند» (همان: ۵۸). خود صورت های عقلی به سه قسم: معقول اول، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی قابل انقسام است.

با این بیان اجمالی معقول اول مفاهیم منتزع از محسوسات، معقول ثانی فلسفی مفاهیم عام فلسفی نظیر وجود و کثرت و ... را شامل می شود. دسته اخیر مصداق معین در خارج ندارند، ولی وصف آن ها محسوب می شوند. معقول ثانی منطقی مانند کلیت و جزئیت، مفاهیم علم منطقی را شامل می شوند که نه مصداقی در خارج دارند و نه قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند.

۳. نقش نفس ناطقه در ادراکات سه گانه

صدرالمتهلین ملاصدرا در همه انواع سه گانه ادراکات، نقش فعالی را برای نفس ناطقه در نظر می گیرد. او در این زمینه می گوید: «صور مادی به هیچ وجه قابل ادراک نفس نیستند بلکه نفس پس از اشراف به محسوسات توسط اندام های حسی و حضور محسوسات در برابر قوه ای از قوای ظاهری صورتی مجرد از ماده همانند صورت محسوس در ذات خویش ایجاد و انشا می کند. آن صور مجرده، حقیقت ادراک، علم و احساس نفس است. ولی در ادراک صور کلی محتاج به حضور شیئی و وساطت آلات و اندام ها نیست» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۶۱/۸-۳۶۰).

همین صور مادی و محسوس ماده اولیه صور خیالی آن‌ها را که در عالم خودش موجود است، ابداع نموده و آن‌ها را به ذات خودش و نه به صورت دیگری ادراک می‌نماید. فرق بین صورت حسی و صورت خیالی به سبب شرط ماده و عوارض خارجی ماده در ادراک حسی و عدم چنین شرطی در ادراک خیالی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۹).

در مورد فرآیند ادراکات عقلی، ملاصدرا نظریه «تقشیره» -که مقبول حکمای مشائی بوده است را طرد می‌کند و آن را به چالش می‌کشد و بر این باور است که حصول صور عقلی بالخصوص و همه صورت‌های علمی در آخر ثمره تجرید و انتزاع ذهنی نیست. بلکه بر حسب نحوه وجودی ماهیات ذهنی است. ملاصدرا برای تبیین فرآیند تحصیل صورت‌های عقلی سه بیان متفاوت را ارائه می‌کند.

۳-۱. مشاهده ارباب انواع

ملاصدرا معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی کلی در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری و مجرد عقلی آن‌ها افاضه می‌شوند. به عبارت دیگر، ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود، فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی که در جهان ابداع واقع‌اند و در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲).

۳-۲. اتحاد با عقل فعال

ملاصدرا در تبیین دیگر از فرآیند ادراک عقلی بر ارتباط و اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال و اضافه صور ادراکی و عقلی از جانب آن به نفس اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«اولین مرتبه فعلیتی که نفس واجد آن می‌شود صورت جسمیه است. کمال بعد از آن، صورت عنصری و پس از آن صور معدنی که مرکب است و سپس صورت نباتی و صورت حیوانی است. بعد از مرتبه حیوانیت، آغاز مرتبه فوق جسمانی و تجرد است. در صورتی که تکامل و ارتقای نفس ادامه یابد، به سوی موجودات کاملاً مفارق و مجرد خواهد یافت. پس از وصول به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات است» (همان: ۲۴۷ و ۲۴۸).

۳-۳. خلق و انشای صور عقلی

در بیان اخیر ملاصدرا همان گونه که نفس نسبت به صور ادراکی حسی و خیالی مصدر و فاعل مبدع محسوب می‌شود، در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد کامل و تام از ماده و لواحق می‌رسد یعنی به مرتبه تجرد عقلانی نایل شده و خلاق و فاعل صور عقلی و معقولات می‌گردد. «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق نسبت فاعل موثر است، نه نسبت قابل منفعل» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۲۱). «خداوند نفس انسان را گونه‌ای آفریده که قدرت

بر ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد. زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است» (همان: ۲۱۸). پس نفس، فاعل مبدع و خالق همه صور ادراکی از جمله صورت‌های عقل است. نکته‌ای که در پایان فرآیند ادراک عقلی باید ذکر گردد این است که آرای مختلف صدرالمتألهین حاکی از تحولات و تطورات مختلف نفس است. به این معنا که «نفس در اول مراتب تعقل، صور عقلیه را از دور مشاهده می‌کند. در مرتبه میانی اتحاد با عقل فعال را درک می‌کند و در نتیجه صور عقلی می‌یابد و در انتهای سیر عقلانی، خلاق صور عقلیه می‌گردد» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۶۱).

۴. حرکت جوهری نفس در راستای اتحاد عاقل و معقول

چنانچه در سطور پیشین ملاحظه شد، صور ادراکی حسی، خیالی و عقلی از لحاظ علاقه به ماده یا تجرد از آن دارای شدت و ضعف می‌باشند. صور حسی در نهایت وابستگی به ماده و صور عقلی در نهایت تجرد از ماده هستند و باز در حصول صور عقلی، نفس انسان بر حسب قوت نفسانی به گونه‌ای ویژه صورت‌های عقلی را به دست می‌آورد.

حال در ادامه بحث به این مطلب خواهیم پرداخت که بر حسب حرکت جوهری، نفس انسانی دارای پذیرش اشتداد وجودی است و این امر توسط ازدیاد صور ادراکی حاصل می‌شود. این مدعای اخیر مسئله اصلی اتحاد عاقل و معقول را شامل می‌شود و سرانجام بر حسب مرتبه خاصی که نفس به دست آورده واجد گونه‌ای خاص از صورت ادراکی است، لیکن در همه این مراتب، نفس نسبت به همه صور ادراکی مصدر و مبدع محسوب می‌شود.

۴-۱. حرکت جوهری نفس

حرکت را حکما به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۱). ملاصدرا حرکت را صفت متحرک و حالت او می‌داند. چرا که وی علاوه بر از کم، کیف، وضع و این خود جوهر را متحرک می‌داند و حرکت در این پنج مقوله واقع می‌شود. پس همان طور که حرکت، عین کم و کیف و این و وضع نیست بلکه آن‌ها مقولاتی هستند که حرکت در آن‌ها واقع می‌شود، همین طور حرکت عین طبیعت جوهریه نیست بلکه طبیعت جوهریه مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۵۷ و ۱۵۶).

به عبارت ساده‌تر حرکت جوهری به این معناست که اساس عالم را جواهر تشکیل می‌دهند و همه جواهر دائماً و لحظه به لحظه در حال حرکت هستند و چون جواهر در حال حرکت‌اند و اعراض تابع آن‌ها هستند پس کل جهان مادی در حال حرکت است. «حرکت جوهری در واقع نو شدن دمام وجود جوهر است و اعراضی که ساکن و بی حرکت به نظر می‌رسند دارای حرکت نامحسوس دائمی هستند. بنابراین همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن می‌باشد و هیچ موجود ثابتی در آن یافت نمی‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۴۲).

ملاصدرا با توسل به حرکت جوهری به توضیح استکمال نفس می‌پردازد و با این آموزه است که دو نقطه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس را به هم پیوند می‌زند:

«نفس در اول خلقتش یکی از صور موجود در این عالم مادی بود. با این تفاوت که در وی قوه سلوک به عالم ملکوت به شیوه تدریج وجود داشت. پس او نخست صورت احدی از موجودات جسمانی بود و در قوت اش قبول صور عقلی را داشت. میان این فعلیت و این پذیرش حرکت استکمالی منافاتی نیست زیرا که ترتیب چیزی از چیزی به طریق استکمال و سلوک سلسله طولیه است. پس صورت نفسانی حسی ماده است برای صورت خیالی. صورت خیالی به نوبه خود ماده است برای صورت عقلی و این صورت عقلی آن چیزی است که اوائل معقولات بر وی اضافه می‌شود و سپس به نحو تدریج سایر معقولات» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۸۲/۱).

۴-۲. اتحاد عاقل و معقول و اشتداد وجودی انسان

چنانچه در حرکت جوهری نفس، بحث شد که حقیقت انسان یک طبیعت سیال است و دامنه وسعت آن از فرش تا عرش است، این نکته نیز قابل اضافه است که انسان از موجودیت صرفاً جسمانی می‌تواند آغاز کند تا به مرحله تجرد عقلانی برسد و آن انسان که در فرآیند ادراک عقلانی ذکر شد در حیطه عقلانی نیز نفس انسان به منزلی راه می‌یابد که خود، عقل مستضاد گردیده و مصدر صورت‌های عقلی باشد. حال باید دید که در این مقام به چگونگی این فرآیند استکمالی پرداخت می‌شود؟

طبق نظر صدر المتألهین، علم از سنخ وجود است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۲۷۸/۳). با این تعریف از علم ملاصدرا دست رد بر تعاریف پیشینیان می‌زند چرا که آن‌ها علم را از سنخ تجرد، انطباق، حلول صور در ذهن، اضافه و غیره می‌دانستند (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۱۷۹/۸). حال چون بنابر اصالت وجود، آن چه که عالم خارج را آکنده کرده، وجود است و چون وجود قابل شدت و ضعف می‌باشد، یعنی تشکیک در آن راه دارد پس وجود نفس انسانی نیز اشتدادپذیر و قابل تشکیک است، لیکن آنچه که نفس را اشتداد می‌بخشد عبارت است از علم که خود نیز از سنخ وجود است. «ثم إن استكمال الانسان بحسب كذا قوتیه النظریه و العملیه أنما یتّم بالحركات البدنیه والفكریه؛ تكامل یافتن انسان با دو قوه نظری و عملی‌اش تنها با افعال بدنی و فکری حاصل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳۶۸/۹).

در مسئله اتحاد عاقل و معقول سخن بر سر ارتباط صورت‌های ادراکی با نفس ناطقه می‌باشد که چگونه این ارتباط باعث اشتداد وجودی می‌گردد؟

قاعده اتحاد عاقل و معقول در آغاز به فورفوریس نسبت داده شده است. وی شاگرد فلوطین صاحب کتاب /تولوجیا است (دینانی، ۱۳۷۲: ۴۱۱). این قاعده از جمله مسائل غامض فلسفی است که امثال ابن سینا در فهم آن

عاجز بودند و ملاصدرا اظهار می‌دارد با افاضه حضرت حق این مطلب بر وی الهام شده است (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۳/۳۱۳).

شیخ الرئیس در کتاب شفا در ردّ این مسئله می‌آورد: «این که ذات عقل، معقول گردد محال می‌دانم زیرا اگر نفس به این راه صور معقوله متحد شود که صورتی را خلع کند و سپس صورت، صورت دیگری بیوشد و ذات نفس با صورت نخستین چیزی و با صورت دوم چیز دیگری باشد پس در حقیقت چیز اول دومی نشده بلکه چیز اول باطل و موضوع آن و جزئی از آن باقی مانده و به این طریق که ما گفتیم متحد نمی‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

مدعای اصلی در اتحاد عاقل و معقول عبارتست از اینکه: «هر صورتی، خواه معقول و خواه محسوس، با صورت عاقل به یک وجود موجود است. زیرا صورت معقول، وجود نفسی و معقولیت و وجودش برای عاقل یکی است. یعنی وجود عاقل و وجود معقول و ماهیت معقول هر سه یک چیز است» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۶۵).

دلیل قائلین به اتحاد عاقل و معقول اینست که صور معقوله اموری هستند که حیثیت ذات آنها جز معقولیت، چیز دیگری نیست. چون معقولیت از مرتبه ذات این صور انتزاع می‌شود و نیز عاقلیت و معقولیت «متضایفین» هستند پس باید در یک مرتبه باشند. یعنی یک چیز است که وقتی فعلیت پیدا می‌کند هم عاقل است و هم معقول (مطهری، ۱۳۶۰: ۹۰).

با توجه به مقدمات فوق و قاعده اتحاد عاقل و معقول می‌توان کارایی این قاعده را در مورد نفس ناطقه به دست آورد. چون علم از سنخ وجود است و اصالت با وجود است؛ با دست یافتن انسان به علم، وجود نفس انسانی اشتداد می‌یابد و از آن جا که یافتن کمالات بیشتر، مستلزم داشتن قوه آن کمالات است و کسب کمالات در واقع فعلیت یافتن قوه‌های متناسب با آن است پس رابطه مدرکات یا معلومات با نفس مدرک یا به عبارت بهتر رابطه معقولات با عاقل از نوع ماده و صورت خواهد بود که توسط صورت ماده به فعلیت می‌رسد.

از همین جا به این اصل مهم می‌رسیم که نفس در ابتدای خلقت مانند هیولا، قوه و خالی از هرگونه کمال است و با کسب کمالات علمی و فعلی، فعلیت آن بیشتر و بیشتر شده و فاعل صورت‌های مجرد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۸/۳۲۸).

«نفس باید عین صورت معقول باشد. وگرنه لازم می‌آید که متضایفین واقعاً متکافین نباشد. بلکه یکی از آن دو حقیقی و دیگری مجازی باشد» (مطهری، ۱۳۶۰: ۸۰).

نتیجه آن که معنای حرکت جوهری نفس ناطقه توسط قاعده اتحاد عاقل و معقول صورت می‌گیرد. صورت‌های ادراکی، مقوم وجود نفس و سبب خروج آن از قوه به فعل هستند و نفس با تحولات جوهری به مقام کمال و تجرد می‌رسد.

۵. سیر صعودی نفس از پایین‌ترین تا بالاترین درجه هستی

با بررسی حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول دانسته شد که وجود نفس انسانی با کسب صور علمی، قابلیت اشتداد پذیری را دارد و چنانکه در کسب همه انواع صورت‌های ادراکی، حالت انفعالی ندارد بلکه حتی در ادراکات حسی نیز فعال است، در نتیجه، نفس ناطقه در نظام فکری صدرایی با کسب صورت‌های ادراکی به فرآیند استکمالی خود می‌پردازد.

در نظر ملاصدرا نفس انسانی تنها موجودی است که وجودش در همه عرصه‌های عالم هستی گسترانیده شده است. وی بر این باور است که: «انسان از آن جهت که قوای عالم در او جمع شده مختصری از یک کتاب و نسخه منتخبی از کتابی است که الفاظش قلیل و معنایش کامل است» (بی‌تا: ۵۲).

با این حساب «انسان در سیر استکمالی خود امری است که در اثر اشتداد جوهری جسم به مرحله تجرّد راه می‌یابد، در واقع مجرای بازگشت همه هستی به مبدأ خویش است» (ملاصدرا، ۱۹۹۹: ۵/۵۹۵).

از این روست که در سیر استکمالی و حرکت جوهری از سه حیطه طبیعی، نفسی و عقلی درگذر است. این سه حیطه به شکل «لُبْس بعد لُبْس؛ پوشش بعد از پوشش» و متناظر با سیر استکمالی عوالم وجود است. یعنی با سیر استکمالی و حرکت جوهری، ادراکات نفس هم از نشئه حسی به خیالی و نشئه عقلی وارد می‌شود و هم عقل او از حیطه انفعالی و هیولائی به عقل مستفاد وارد می‌شود.

از آنچه که گفته شد به این نتیجه رهنمون می‌شویم که انسان همه قوای هستی را در خود جای داده است. خداوند همه قوای عالم را در انسان جمع نمود و او را بعد از وجود دیگر اشیا پدید آورد: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ آن خدایی که هر چیز را به نیکوترین وجه خلقت کرد و آدمی را نخست از خاک (پست بدین حسن و کمال) بیافرید» (سجده، ۷). پس خداوند در انسان ویژگی همه موجودات بسیط، مرکب، روحانی و ابداعی را قرار داد (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۱۹).

۶. پیوند ادراکات با عوالم هستی توسط فعالیت نفس

چنانکه اشاره شد در نظر ملاصدرا علم نحوی از وجود است از سوی دیگر چون تشکیک تنها در وجود راه دارد پس ادراکات سه‌گانه با توجه با بحث مبسوطی که در هر یک از آنها پرداخته شد حالت شدت و ضعف در میان آنها وجود دارد. به گونه‌ای که در ادراک عقلی از هر نوع عوارض مادی، وضعی و جزئی دیگر چیزی باقی نمی‌ماند و به عنوان شدیدترین و قوی‌ترین نوع ادراک قلمداد می‌شود.

مطلبی که در این بخش از نوشتار می‌بایست به آن پردازیم عبارت است از نقش «نفس ناطقه» در پیوند دادن هر یک از نشئات وجودی با ادراکات متناظر. به عنوان مثال نفس ایفاگر چه نقشی می‌تواند در پیوند دادن ادراک حسی با جهان طبیعی و مادی داشته باشد.

قطعاً بنابر «اصالت وجود» «نفس» از مقوله وجود است و بنابر تشکیک وجود، نفس ناطقه انسانی در ذات خود دارای تشکیک وجودی است، به گونه‌ای که از جسمانیه الحدوث بودن آغاز می‌شود و تا مقام عقل که مستجمع تمام کمالات الهی است راه خود را ادامه می‌دهد. بنابراین ادراکات به عنوان علم هر چند بر نحوی از وجود تعریف شده‌اند، چون برای وجود نفس انسانی معنا می‌یابند، به خودی خود با وجودات فی نفسه ارتباط برقرار نمی‌کنند مگر از طریق وجود «نفس ناطقه» پس ادراکات با وجودات فی نفسه هم تباین کاملی ندارند، چون هر دو دسته از مقوله وجود شناخته می‌شوند. همچنین با وجود تناظر میان آنها در ارتباط مستقیم با یکدیگر قرار ندارند. تنها راه ارتباط آنها با یکدیگر وجود نفس انسانی است.

با توضیح همه این موارد، اگر نفس بخواهد ایفاگر نقش پیونددهنده میان ادراکات و نشئات وجود باشد، می‌بایست از یک سو خود مرتبط با عوالم سه‌گانه و ادراکات سه‌گانه باشد. چون نفس ناطقه دارای وجود فی نفسه است و دارای تشکیک وجود. برحسب اشتداد وجودی که از طریق «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» به دست می‌آورد با نشئات متناظر و هم ردیف وجود خود ارتباط برقرار می‌کند و در حیطه مرحله‌ای از وجود قرار می‌گیرد که با حرکات جوهری خود را به آن مقام کشانده است. از سوی دیگر با کسب مرحله جدیدی از وجود از نشئات سه‌گانه، ادراکاتی از نوع جدید برای نفس ناطقه به دست می‌آید.

۷. نقش اگوی استعلایی در پیوند هستی و شناخت

۷-۱. اپوخه و کشف اگوی استعلایی

هوسرل به عنوان فیلسوف آغازگر و خواستار فلسفه‌ای یقینی، وجود جهان را در پرائتز قرار می‌دهد و آن را در شأن بررسی علم یقینی هم چون پدیدارشناسی می‌داند آن چیزی است که به آن‌ها پدیدار^۱ می‌گوید چیزی است که در برابر ذهن شناسا^۲ آشکار می‌شود و چنان که اشاره شد، حدّ لقای واقع و ذهن است.

در این جا دوگانگی‌های فاعل و متعلّق شناسا، عالم و معلوم و ظاهر و باطن از میان برداشته می‌شود و در این مقام است که هوسرل به امری اشاره می‌کند که همه فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا با تعبیر «علم حضوری» به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. از آن جا که جهان و آن چه در آن است در نزد هوسرل در آگاهی تقوّم می‌یابد، هوسرل پدیدارشناسی خود را پدیدارشناسی مقوّم^۳ نامیده است:

«پدیدارشناسی عبارت است از مطالعه کیفیّت و تقوّم تکوّن جهان در آگاهی؛ باید توجه کرد که جهان بدون انسان معنی ندارد» (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۲۰۲).

1. Phenomenon.

2. Subject.

3. Constituting Phenomenology.

حال این پدیدارها واجد چه عناصری هستند و از چه ملاحظاتِ دور بوده‌اند که شایسته ی علم یقینی شده‌اند؟ باید به سراغ شناخت اپوخه^۱ رفت؛ اپوخه عبارت است از این که روش پدیدارشناسی برخی از عناصر داده شده را در پراتنز می‌گذارد و در برابر آن‌ها بی‌علاقه می‌شود (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

در عبارت‌های هوسرل به روشنی آمده است که پدیدارشناسی به بررسی آگاهی محض می‌پردازد، یعنی آگاهی ناشی از دیدگاهی پدیدارشناسانه و مبتنی بر آن. دیدگاهی که قائل است واقعیت طبیعی جهان، تعلیق و درپراتنز قرار داده است شده (Husserl, 1981: 173 – 174).

آن چه داخل پراتنز می‌رود، نخست اقوال تاریخی است، بر این اساس، همه ی باورهای فیلسوفان در طول تاریخ کنار گذاشته می‌شود و پدیدارشناس به آن‌ها بی‌علاقه است. دوم وجود جزئی اشیا است تا فردیت و هستی افراد فراموش شود و ماهیت آن‌ها بررسی شود (همان). بنابراین ما نه با وجود جهان بلکه ماهیت جهان سر و کار داریم که در پدیدارشناسی مقوم مورد اهمیت قرار می‌گیرد، از این‌روی این تأویل فروکاهشی^۲ ابتدا درباره ی جهان اعمال می‌شود، چه بر حسب آن، موجود بودن جهان از بداهت متیقن برخوردار نیست، زیرا موجود بودن و تجارب آن را به صورت رویاهای منظم می‌توان تصور کرد. موجود بودن جهان که بر بداهت تجربی مبتنی است، امری خود به خود محقق نیست (ورنو، ۱۳۸۷: ۳۰)، پس تجربه موجودیت جهان، بداهت فاقد ویژگی یقینی بودن است. در واقع پدیدارشناسی مانند علم، اساس متیقنی می‌یابد، زیرا در آن با پدیدارهای مطلق منظور نظر است. منظور از مطلق، موجودی است که بی‌واسطه و بدون هرگونه شکّی داده و شناخته شده باشد. باری، فقط پدیدار است که چنین وضعی را دارد، زیرا تمام هستی آن همان عیان یا پدیدار شدن است (همان، ۳۲). از آن جا که وجود علم حضوری همان بودن در ذهن فاعل شناسا است پس بی‌شکّ مصداق علم حضوری فیلسوفان مسلمان و پدیدارشناسی هوسرل یکی است و حیطه پدیدارشناسی همچون حیطه علم حضوری، وجدان و آگاهی‌های انسانی است (همان).

ادموند هوسرل، برای رسیدن به منظور نظر خود، یعنی کشف یقین، کشف ماهیت شناخت و تخصیص حوزه ویژه برای فلسفه، در اولین گام بر روی رویکرد طبیعی متداول کرداری را انجام می‌دهد و این کردار را بر جهان و تأمل طبیعی اعمال می‌کنند. این کردار یا عمل را به اصطلاح (اپوخه) می‌نامد.

۷-۲. اپوخه و تقلیل پدیدارشناسی

مراد از اپوخه یا تحمیل اپوخه «امتناع از داوری یا تعلیق داوری است. پیش فرض‌های رویکرد طبیعی گرچه برای زندگی طبیعی و معمول آدمیان لازمند و فیلسوف هم به عنوان انسانی طبیعی قادر به شکّ در آن‌ها نیست

1. epuche.

2. Reduction.

اما در مقام فیلسوف و به عنوان فاعل فعالیت فلسفی و هنگامی که رویکرد فلسفی را اتخاذ می‌کند باید این پیش فرض را مهار کند و بین‌الهالین بگذارد» (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

هوسرل در توضیح عمل اپوخه چنین می‌آورد که «تمام این جهان طبیعی را که همواره برای ما آنجاست، در دسترس است و همواره، حتی وقتی ماییم آن را بین‌الهالین قرار دهیم، به مثابه واقعیت برای آگاهی حاضر است، بین‌الهالین می‌گذاریم. با این کار که کاملاً در اختیار من است این جهان را به گونه یک سوفیست نفی نمی‌کنم، در وجود آن مثل یک شکاک شک نمی‌کنم، بلکه اپوخه پدیده‌شناسی را عملی می‌کنم که مرا مطلقاً از هر قضاوتی درباره وجود زمانی-مکانی باز می‌دارد» (همان، ۱۷۲). به عنوان مثال، اگر بگوییم درخت شکوفان است یا درخت شکوفان نیست، خط عمودی در حکم «است» و «نیست» و خط افقی در حکم درخت شکوفان است. هوسرل وقتی می‌گوید بعد از اپوخه، جهان همچنان که بود، دست ناخورده باقی می‌ماند، مقصودش آن است که درخت شکوفان همچنان همان است که قبلاً نیز در ذهن ما حاضر بوده. قبلاً برحسب عادت پنداشتیم که درخت شکوفان آن جسم ممتد در مکانی بیرونی است. حال آن که این پنداری است نامطمئن. آنچه هست و مطمئن است همین درخت شکوفان ادراک شده در ذهن است. هوسرل توصیه می‌کند از صدور هر حکمی به ایجاب یا به سلب در مورد جهان و ما فیه بیرهیز و تنها به آنچه خود بی‌واسطه در وجدانت حاضر است اطمینان کن. (جمادی، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

هوسرل با اعمال اپوخه از یک سو، یک حیطه‌ای از یقینیات را کشف می‌کند و به مراد خود نزدیک می‌شود و از سوی دیگر درگیر یک جهان شکاک و سوفیست‌وارانه نمی‌شود.

«من از جهانی آگاهی یافته‌ام که در پهنه فضا گسترده شده است و در حیطه زمان به صورت بی پایان در حال فرآیند گردیدن است. من از این چنین جهانی آگاهی دارم به عبارت بهتر آن را بی واسطه شهود و تجربه می‌کنم به واسطه دیدن و شنیدن و بساویدن اشیاء مادی را درک می‌کنم. آنها برای من صرفاً آنجا هستند به نحو موثر حاضر هستند. در این حضور داشتن خواه به آنها التفات بکنم یا نکنم فی نفسه حاضر و موجود هستند» (Husserl, 1969: 2, 101). در واقع وی جهان را سر جای خود انسان که بود، می‌گذارد و تنها در تأملات فلسفی از آن عزل نظر می‌کند.

«باید در مقابل شک رویکردی را قرار داد که در آن من نسبت به وجود جهان موضع نمی‌گیرم، خواه این موضع تصدیق طبیعی وجود باشد، خواه شک دکارتی و غیره. البته در واقع، من مثابه سوژه تجربی و انضمامی، کماکان در موضع طبیعی جهان شریکم و این تر-موضع رویکرد طبیعی-کماکان امری زیسته است، اما هیچ استفاده‌ای از آن نمی‌کنم. این تر به حال تعلیق درآمده، از بازی و دور خارج شده و بین‌الهالین قرار گرفته است، در اثر این... اپوخه جهان پیرامون دیگر صرفاً موجود نیست بلکه پدیده وجود است» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۲۸).

البته اگر قرار است که جهان و اعیان داخل آن را به دید پدیده بنگریم، جهان نه محل اعتقاد بلکه محل تأمل خواهد بود. «تقلیل پدیده‌ی شناختی، با تقلیل جهان عینی، پدیده جهان را در اختیار ما قرار می‌دهد، بدین صورت که جریان زنده آگاهی و کلیه زیسته‌های محض و معانی و افاده‌های محض آن کماکان پس از تقلیل برای من باقی می‌مانند، بدون این که برای آن‌ها وجود طبیعی و واقعی قائل شوم. از این پس جهان نه موضوع اعتقاد، بلکه موضوع تأمل است» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۱۷). این اعمال اپوخه صرفاً جنبه‌ی سلبی ندارد بلکه جنبه‌ی ایجابی نیز دارد. چرا که با اعمال اپوخه و کشف جهان پدیدارشناختی با تکیه بر آگاهی مطلق، حیطه‌ی نوینی را برای تأملات فلسفی ایجاد می‌کنیم.

«بدین ترتیب اپوخه ... از یک سو سلبی است، زیرا آگاهی را به مثابه باقی مانده پدیده‌شناسی منزوی می‌کند. از سوی دیگر ایجابی است، زیرا آگاهی را به مثابه ریشه مطلق ظاهر می‌سازد» (لیوتار، ۱۳۸۴: ۳۱).

۸. کشف جهان پدیداری و آگوی استعلایی پس از اعمال اپوخه

بدیهی است پس از اعمال اپوخه بر جهان طبیعی آنچه باقی می‌ماند وجود ادراک کننده یا «من محض» است و وجود جهان پدیداری است که برای این «من محض»^۱ یا «آگوی استعلایی» پدیدار گردیده است. هوسرل این من محض و پدیدارهایی را که برای او پدیدار می‌گردد حیطه‌ای می‌داند که از دسترس شک در امان مانده است. همچنین در این نگرش فاعل و متعلق شناسا از هم جدا نیستند، بلکه متعلقات شناسا کاملاً وابسته هستند و به شکل پدیدار برای فاعل شناسا یا آگوی استعلایی ظاهر می‌گردند. این چنین فاعل شناسایی «من محض» یا «آگوی استعلایی»^۲ با ویژگی‌های خاصی است که «من طبیعی» و مادی فاقد آن بود. چنین متعلقات شناسایی جدا از آگوی استعلایی نبوده و زیسته‌های او را تشکیل می‌دهند و همواره برای آگو زنده و حاضر هستند. سرانجام (آگاهی)^۳ عنصری نیست که قوانین طبیعی طرف بر او حاکم باشد و به دست آزمایشگاه‌های روان‌شناسی تجربی سپرده شود؛ بلکه آگاهی همانند آگو امری استعلایی و فرارونده است. اجمالاً تأکید بر این مسئله، ما را کافی است که «من محض» یا «آگوی استعلایی» با «جهان پدیداری» حاصل اعمال اپوخه است.

«اگر چیزی را که به وسیله اپوخه اختیاری از وجود جهان تجربی به نگاه من به عنوان فاعل تأمل عرضه می‌شود در خلوصش حفظ کنم این مطلب مهم را درک می‌کنم که صرف نظر از وجود یا عدم وجود جهان و صرف نظر از رأی من در این موضوع، من و زندگی من از حیث اعتبار وجودی‌ام دست نخورده می‌مانند. این «من» و زندگی روانی من که علی‌رغم اپوخه آنها را حفظ می‌کنم، قطعه‌ای از جهان نیستند» (هوسرل، ۱۳۸۴: ۶۲).

1. Pure-Ego.

2. Transcendental Ego.

3. Consciousness.

یکی از شارحان هوسرل در مورد آموزه اپوخه چنین گزارش می‌دهد که «اپوخه از یک سو ما را از عقاید عرفی حاصل از زندگی اجتماعی و پیشرفت علوم و نظریات متافیزیکی می‌رهاند و از سوی دیگر به پدیدارشناس اجازه برگشت به فاعلیت شناسایی خویش می‌دهد» (moran, 2002: 146). از اینرو اعمال اپوخه جهان پدیداری را برای فاعل شناخت مهیا می‌کند که هم ویژگی بدهت را دارد و هم ماهیت جهان پدیداری را فارغ از موجود بودن یا نبودنش، مستقیماً در برابر آگاهی استعلایی قرار می‌دهد.

۹. وجود مطلق

با توجه به اعمال اپوخه و کنار نهادن هرگونه حکمی در مورد جهان، ما دو نوع نگرش درباره‌ی هستی خواهیم داشت: نگرش اول همان نگرش و رویکرد طبیعی^۱ خواهد بود که از قبل و بی آن که من به آن توجه داشته باشم برای خودش موجود است. نگرش دوم، نگرش فلسفی-پدیدارشناختی^۲ است که من با نگاه انتقادی آن را لحاظ می‌کنم. در این نگرش به جای حضور ساده‌ی وجود اشیا، پدیدار اشیا را خواهیم داشت.

«این جهان به جای این که به سادگی حاضر باشد، یعنی به طور طبیعی در اعتقاد تجربی به وجود آن برای ما معتبر باشد، برای ما جز پدیده‌ای صرف که ادعای وجود دارد، نیست. پس به جای این که برای من یک جهان موجود باشد فقط پدیده‌ی وجود است» (همان، ۵۴).

با این تعبیر جهان و پدیده‌ی وجودی آن به حیطه آگاهی من وارد می‌شود. «این زندگی - یعنی زندگی آکنده از جریان زیسته حاصل از پدیده‌ها - همواره برای من حاضر است. همواره در میدانی از ادراک کنونی در ریشه‌ای‌ترین اصلتش همان‌طور که هست معلوم من است. گاه این، گاه آن، صور سپری شده این زندگی به یاری حافظه به آگاهی من باز می‌گردد» (همان، ۵۵).

از این رو ما یک جهان از پیش موجود و غیر انتقادی را در برابر خود می‌بینیم و از سوی دیگر با جهان پدیداری و به پیروی از آن با «پدیده وجود» مواجه هستیم.

«هوسرل قصد داشت تمایزی کاهش ناپذیری بین دو خطه وجود برقرار باشد. یعنی بین (الف) جهان طبیعی که شامل خود تجربی من، ذهن من و واکنش‌ها و حالت‌هایش است و (ب) جهان فرارونده یا استعلایی که هم مصداق ذهنیت فرارونده است و خود فرارونده من را شامل می‌شود» (بل، ۱۳۷۶: ۲۹۵).

هوسرل وجود مطلق را که در برابر وجود غیر انتقادی واقعی قرار داده است، در حیطه آگاهی استعلایی جایی می‌نهد. «هوسرل می‌نویسد: قلمرو آگاهی فرارونده یا استعلایی به مفهوم قطعی قلمروی وجود مطلق است. این

1. Natural Attitude.

2. Phenomenological Attitude.

قلمروی وجود مطلق است. این مقوله اصلی وجود به همین حیث است که ریشه تمام خطه‌های دیگر وجود در آن است» (همان).

با پذیرش آگاهی به عنوان وجود مطلق علاوه از ترسیم خط متمایزکننده میان آگاهی تجربی و آگاهی استعلایی، می‌توانیم همین خط متمایزگر را بر من تجربی و من استعلایی، علم تجربی و علم استعلایی و به طور کلی حیطه‌ی تجربی و حیطه‌ی استعلایی ترسیم کنیم.

از این مهم‌تر با پذیرش آگاهی محض، میان موجودات متعالی از آگاهی از یک سو موجودات حال در آگاهی از سوی دیگر، تمایزی واضح قابل مشاهده خواهد بود.

آگاهی محض از تقدّم مطلق برخوردار است و همه موجودات دیگر نسبت به آن پسین‌اند و این رابطه میان پیشین و پسین به حوزه ماهیت تعلّق دارند. با ورود به عرصه پدیدارشناسی استعلایی، همه موجودات متعالی به معنای مصطلح موجودات حقیقی معلّق می‌شوند و بین‌الهالین قرار می‌گیرند. هیچ چیز باقی نمی‌ماند جز آگاهی (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۴۷۷-۴۷۶).

۱۰. نحوه ارتباط اگو با زیست‌ها و روش دستیابی به یقین

هوسرل علمی را یقینی می‌داند و دغدغه‌ی کشف آن و دستیابی به آن را دارد که دارای ویژگی (بدهت)^۱ باشد. علم بدیهی، علمی است که در نگرش پدیدارشناختی - فلسفی به دست آمده باشد و حقیقت اشیا را در آگاهی نمایان سازد. بدهت، خود دادگی عین در شهود و بخشی از مفهوم قصدیت است (هوسرل، ۱۳۸۴: ۴۵) و (Husserl, 1970: 10). به عبارت دیگر «بدهت عبارت است از تجربه یا شهودی که در آن عین اشیا برای ذهن عیان و ظاهر می‌شود» (ورنو، ۱۳۸۷، ۲۸). پس اشیا خارجی هیچ گاه آن گونه که هستند با تضمینی کاملاً یقینی در ذهن شناسنده ما حاضر نمی‌شوند، بلکه آنچه ظاهر می‌شود پدیدارهای اشیا است که در ذهن و برابر درک شهودی ما حاضر گشته و بدیهی می‌باشند. بدهت انواع مختلفی دارد. بعضی از آن‌ها قطعی هستند چراکه امکان شک در آن‌ها کاملاً منطقی نیست، اما مطلوب همه، علم به اموری است که در آن‌ها شک، مطلقاً ناممکن می‌باشد. بنابراین اگر فلسفه باید علم باشد، می‌بایست بر بدهت متیقّن و ضروری مبتنی باشد (همان). از این روست که بدهت هوسرل بدهتی آمیخته با تیّقن و ویژگی ضرورت است. به گفته‌ی وی بدهت یقینی دارای این ویژگی بارز است که پیشاپیش هرگونه شک قابل تصوّر را به مثابه شکّی بی‌محتوا منتفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۴: ۵۰).

تنها مصداق واقعی چنین علمی پدیدارها هستند که با از رده خارج شدن وجود اشیا بر ساخته شده‌اند و کاملاً در آگاهی حضور دارند. در فلسفه هوسرل پدیدار، شناختی است که حاصل لقای در حدّ واقع و ذهن است، بنابراین

1. Evidence.

2. Intention.

هر پدیداری هم ظاهر است و هم باطن. می‌توانیم بگوییم پدیدار در عین این که امری دیدنی و ظاهری است با حقیقت و محجوب در ارتباط است (دارتینگ، ۱۳۷۶: ۲۰۱).

پس پدیدارها از یک سو مصداق وجود مطلق و از سوی دیگر مصداق علم یقینی هستند. پدیدارها همان چیزی هستند که وجودشان برای آگاهی آگوی استعلایی است. برای درک رابطه پدیدارها با آگوی استعلایی در وهله‌ی نخست می‌بایست ویژگی سه دقیقه‌ای آگاهی استعلایی را - چنانچه در فصل نخست اشاره شد در مدّ نظر قرار دهیم.

در نگرش طبیعی اضلاع سه‌گانه ادراک: فاعل شناخت، متعلّق شناخت و خود ادراک جدا از هم تصوّر می‌شد. حال آن که در نگرش فلسفی پدیدارشناختی میان این سه زاویه شناختی جدایی و انفصال معنا ندارد و راز عدم جدایی این سه امر شناختی وجود آموزه‌ای است که هوسرل از استاد خویش (فرانتس برنتانو) به ارث برده است و به اصطلاح (قصیدت) نامیده شده است.

مراد از قصیدت این است که همواره آگاهی، آگاهی از چیزی است. توضیح بیشتر آنکه در اندیشه برنتانو و هوسرل آگاهی همیشه ویژگی حَلُولی دارد یعنی متعلّق شناخت همیشه حالّ در آگاهی (آگو) است. حال با اتّخاذ رویکرد پدیدارشناختی - فلسفی قصیدت یا حیث التفاتی معنای ژرفناک‌تری می‌یابد. چرا که در پدیدارشناسی همه مفاهیم، خصلت استعلایی یا فرارونده می‌یابند. آگاهی نیز آگاهی استعلایی است. آگاهی استعلایی مسئول پیوند دو قطعه متمایز فاعل و متعلّق شناسایی نیست، بلکه حاصل اتّحاد آن دو می‌باشد. به عبارت بهتر فاعل و متعلّق شناخت و فعل ادراک در رویکرد پدیدارشناسی سه امر متمایز نیستند، بلکه فاعل شناخت با آگاهی از چیزی متعلّق شناخت را حالّ در خود قرار می‌دهد و آگاهی از چیزی نشانه‌ی خصلت حلّولی بودن آگاهی است. شعار اصلی پدیدارشناسی که فرانتس برنتانو و ادموند هوسرل بیان داشته‌اند «ادراک همواره ادراک یک چیزی است» یا «آگاهی همواره آگاهی از چیزی است» مبین حیث التفاتی یا قصیدت است. یعنی هر آگاهی متوجّه یک متعلّق شناسایی است. بنابراین حیث التفاتی یا قصیدت عبارت از این است که «آگاهی بدون مورد آگاهی نمی‌تواند آگاهی باشد» و شناختی را به وجود آورد (همان: ۱۹۷).

با توجّه به ویژگی التفاتی و قصدی آگاهی از یک سو و این که آگاهی فعل آگوی استعلایی^۱ است، می‌توانیم بگوییم که جهان پدیداری در ساحت آگاهی گسترانیده می‌شود. ساحتی که مستقرّ بودن در آن ملاک وجود حقیقی و مطلق را ارائه می‌دهد. پس به سادگی این نتیجه مستخرج می‌گردد که جهان پدیداری مستقلّ از آگاهی آگوی استعلایی نیست.

1. Transcendental Ego.

«در وضع پدیدارشناختی جهان و انسان مستقل از هم نبوده و جدایی ندارند. شکاف بین فاعل و متعلق شناسایی، که در فلسفه کلاسیک به صورت عریضه‌ای باقی می‌ماند در پدیدارشناسی در وحدت پدیدار منحل می‌شوند. جهان محلّ نظر و میدان شناخت انسانی است و آگاهی محلّ گسترش و معنی‌دار شدن میدان اولیه یعنی جهان است. آگاهی قسمتی از جهان نیست؛ بلکه محلّ قصددار شدن و معنی‌دار شدن جهان است. جهان در نگرش پدیدارشناسی یک وجود مستقلّ نیست، بلکه یک پدیدار ساده است. در این نگرش فاعل شناسایی بدون متعلق شناسایی و متعلق شناسایی بدون فاعل شناخت وجود ندارد و به همین دلیل است که یکی از خصایص پدیدارشناسی تجاوز از نگرش رئالیسم و ایدئالیسم هر دو است. زیرا هر یک از آن مذاهب یکی ذهن را و دیگری عالم واقع را مستقلّ می‌دانند... به هر حال در این نگرش، جهان چیزی جز آنچه که برای ادراک وجود دارد نیست» (همان: ۱۹۴).

اگر قرار باشد موضع سه دقیقه‌ای فاعل‌شناسایی - متعلق شناسایی و ادراک درون آگاهی حلّ گردد؛ دیگر جایی برای جهان مستقل از شناخت ما باقی نمی‌ماند تا آن که آن را حتی به عنوان پیشفرض در نظر بیاوریم. این به خاطر مطلب سابق است که توسط اپوخه، ما وجود مستقل جهان را نادیده گرفتیم. این مطلب اخیر، خود به تنهایی ویژگی اصلی رویکرد فلسفی - پدیدارشناختی را تشکیل می‌دهد که جهان در رویکرد پدیدارشناختی، وجودی از پیش مفروض را ندارد.

۱۱. نقش اگوی استعلایی در دست یابی به علم متقن

بر اساس مطالعه در مباحث کلی و مهم پدیدارشناسی هوسرل که تا به اینجا به عمل آوردیم می‌توانیم به صورت خلاصه موارد زیر را به عنوان نتیجه احصا نماییم.

نخست آن که در نظام پدیدارشناسی هوسرل وجود نه یک امر عینی و متحقّق در عالم خارج، بلکه به عنوان متعلّقات شهود آگاهی در ذهن تعریف می‌شود. پس وجود مطلق، به امر ذهنی تأویل می‌گردد.

دوم آن که متعلق شناسا در پدیدارشناسی بر اساس مورد اول، موجودات حالّ در آگاهی و کاملاً وابسته به آگاهی و یا ذهن فاعل شناسا می‌باشند. چیزی که هوسرل به این سبب نام (زیسته‌های آگاهی) بر آن‌ها نهاده. پس میان اگو به عنوان فاعل شناسا و متعلق شناسایی یعنی زیسته آگاهی هیچ نوع جدایی و تمایز وجود ندارد.

سوم آن که این زیسته‌ها نه تنها امری وابسته به اگوی استعلایی در نظر گرفته می‌شوند، بلکه در یک مرحله بالاتر به عنوان پدیدار بر اثر لقای ذهن فاعل شناسا با عین خارج از آگاهی ایجاد می‌شوند، پس فاعل شناسا به نوعی علّت وجودی متعلق شناسا حساب می‌شود. اصولاً وجود مطلق از آن آگاهی اگو است که متعلّقات شناسا به خاطر وابستگی به آگاهی وی، مستحقّ دریافت وجود می‌گردند. با لحاظ مجموع این سه ویژگی برای موجودات

حال در آگاهی به عنوان متعلقات واقعی شناخت یقینی، دغدغه‌ی هوسرل جهت دستیابی به یک علم متیقن برطرف می‌شود.

نتیجه‌گیری

اگر ما از روی واقع بینی به مطالعه تلاش دو فیلسوف مذکور در جهت تحقق علم یقینی بپردازیم، از یک سو به یک تفاوت و وجه افتراق عمده میان نظام فلسفی این دو فیلسوف بزرگ پی خواهیم برد و از سوی دیگر به شکل شگفت‌آور شاهد وجه اشتراک آن‌ها در روش دستیابی به امر یقینی خواهیم بود. باری مقایسه این دو نظام فکری، آن وجه افتراق عمده به هیچ وجه مانع بروز این وجه شباهت روشی ظریف نیست.

وجه افتراق اصلی میان پدیدارشناسی هوسرل و حکمت متعالیه حکیم ملاصدرا عبارت است از این که هوسرل اصالت را بر ذهنیت استعلایی آگو - یعنی ذهنی که همواره به داده‌ها و پدیدارهایی که بیش از پدیدارهای در دست اختیارش تمایل دارد - اطلاق می‌کند و وجود مطلق را از آن ذهنیت و آگاهی آگوی استعلایی می‌داند، حال آن که در نزد صدرالمتألهین اصالت فقط از آن وجود عینی و محقق در خارج می‌باشد و این وجود به هیچ وجه به امر ذهنی تأویل و تفسیر نمی‌شوند. به عبارت دیگر هوسرل در حیطه فلاسفه ایده‌آلیست و جزو قائلین تقدم فاعل بر متعلق شناسا قرار دارد. حال آن که ملاصدرا تأکید بر تقدم وجود خارجی و متعلق شناخت بر فاعل شناسا دارد و کاملاً در حیطه‌ی فلاسفه رئالیست قرار دارد.

با وجود این تفاوت قابل ملاحظه، ایفای نقش فعال از سوی ساحت انسانی - نفس ناطقه در حکمت صدرایی و آگوی استعلایی در پدیدارشناسی هوسرل - وجه اشتراک قابل توجهی میان این دو نظام مذکور حساب می‌شود. هر دو این فلاسفه اولاً در گام ابتدایی به همسانی و هم سنخی میان ذهن و عین دست یازیده‌اند و به این ترتیب ذهن و وجود را مقابل هم قرار نداده‌اند و به نوعی هر کدام از این دو فیلسوف در موضع رئالیسمی و ایده‌آلیسمی خود دست به تعدیل زده‌اند.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۶، *روانشناسی شفا*، ترجمه اکبر دانا سرشت، انتشارات المعی، تهران.
- بل، دیوید، ۱۳۷۶، *اندیشه‌های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران.
- بوخونسکی، م‌الف، ۱۳۸۷، *فلسفه معاصر اروپایی*، انتشارات علمی فرهنگی تهران.
- جمادی، سیاوش، ۱۳۸۵، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، انتشارات ققنوس، تهران.
- حسن زاده، حسن، ۱۴۰۴، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، چاپ و انتشارات حکمت، تهران.
- دارتیگ، آندره، ۱۳۷۶، *پدیدارشناسی چیست*، ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران.

- دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۴، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، تهران.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۲، اسرار الحکم، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیه، تهران.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، نهاییه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
- لیوتار، ژان فرانسوا، ۱۳۸۴، پدیده شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۷، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، شرح منظومه، انتشارات حکمت، تهران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۹۹، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء تراث العربی، بیروت.
- _____، ۱۳۷۸، رساله فی الحدوث، تحقیق و تصحیح حسین موسویان، بنیاد حکمت صدرایی، تهران.
- _____، ۱۳۶۰، شواهد الربوبیة فی المنهاج السلوکیة، تصحیح سید جلال آشتیانی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.
- _____، ۱۳۸۵، شواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر: دکتر جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران.
- _____، ۱۳۶۱، مشاعر، انتشارات مولی، تهران.
- _____، ۱۳۸۷، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران.
- _____، بی تا، مظاهر الالهیه، تصحیح: سید جلال آشتیانی.
- _____، ۱۳۴۰، رساله سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، دانشگاه تهران، تهران.
- ورنو، روزه وال ژان، ۱۳۸۷، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، نشر خوارزمی، تهران.
- هوسرل، ادmond، ۱۳۸۴، تأملات دکارتی، ترجمه عبد الکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.

Husserl, Edmund, (1970), Logical Investigations, Trans. By J.N. Findlay. (from second edition), Vol. 1 and Vol. 2, New York, Routledge and Kegan Paul.

-----, (1981), Philosophy as Rigorous science, ed. Peter McCormick and Fredrick A. Elliston, In: Husserl: Shorter Works, University of Notre Dame Press

Husserl, Edmmund, Idea 1, New York: Human ities press INC ,1969

Moran, Dermot, Interoduction to Phenomenology, Rotledge, London and New York, 2002



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی صفات خبری با رویکرد هرمنوتیک روشی

حسین خالقی پور^{۱*}، احمد عابدی آرائی^۲، علی الله بداشتی رضوانی^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

DOI:10.22034/NRR.2021.46890.1090

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13565.html

چکیده

نویسنده مسئول:

حسین خالقی پور

ایمیل:

montahalamal@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۷/۰۱



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

صفات خبری، هرمنوتیک روشی، متون دینی، روح معنا، اشاعره، معتزله، امامیه.

صفات خبری جزء متشابهات قرآن و از جمله صفاتی هستند که تنها با استناد به نقل آیات و روایات، به پروردگار متعال نسبت داده شده و از طریق تعقل حاصل نمی‌شود؛ صفاتی مانند وجه، ید، استوای پروردگار بر عرش و غیره که موهم تشبیه و تجسیم است. درباره متشابهات قرآن چهار دیدگاه اصلی وجود دارد: دیدگاه اهل ظاهر، نظریه اشتراک لفظی، نظریه حقیقت و مجاز و نظریه روح معنا. در این مقاله تلاش شده است تا با رویکرد تحلیلی- انتقادی، با بهره‌گیری از اصول هرمنوتیک، در ابتدا به روشی صحیح در خصوص فهم متون دینی در مطالعات اسلامی رسیده و سپس با استفاده از این روش، به نقد و بررسی دیدگاه‌های صفات خبری از منظر متکلمان اشاعره، معتزله و امامیه پرداخته و صحت و سقم هر کدام مورد مذاقه قرار گیرد. در نتیجه بیان می‌شود که هرمنوتیک روشی که به عنوان نوعی روش تفسیر است، با مسلم انگاشتن امکان فهم عینی، ثابت و فراتاریخی متن و امکان دستیابی به مراد مولف، برای تفسیر مطالعات اسلامی از جمله مباحث صفات خبری، مفید می‌باشد و بر اساس آن و با بررسی دیدگاه‌های فرق اسلامی، دقیق‌ترین و معقول‌ترین فهم از آیات صفات خبری که هیچ تعارضی با اصول دین ندارد و به دور از هرگونه مجاز است، مربوط به روش امامیه است که همان نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی می‌باشد.

بیان مسأله

در طول تاریخ، برای دستیابی به فهم درست در خصوص متون دینی، نظریه‌های مختلف هرمنوتیکی، توسط متفکرانی چون شلایرماخر، دیلتای، بتی و... ارائه شده است. در دوران اسلامی نیز فهم صحیح حقایق دینی و تعمق برای کسب معرفت به خداوند متعال، دغدغه همیشگی دین‌پروهان و عالمان اسلامی بوده و روش‌های تفسیری مختلفی برای فهم دقیق‌تر قرآن کریم و روایات ارائه شده است. با این حال، همچنان اختلاف نظرهای عمیقی در فهم و تفسیر برخی از آیات و روایات، در بین عالمان دینی وجود دارد که ضرورت نوسازی دینی را دو چندان می‌کند و این نوسازی بدون سود بردن از هرمنوتیک، در پی بردن به نیات واقعی آموزه‌های دینی، میسر نیست. نواندیشی دینی که نیاز دنیای جدید اسلام بر پایه ضرورت کاربست روش‌های نوینی چون هرمنوتیک در خرافه‌زدایی از دین است، از نیازهای اجتناب‌ناپذیر امروز است.

از جمله اختلافات میان علمای مسلمان، دیدگاه‌های پیرامون صفات الهی، به‌خصوص صفات خبری خداوند است. صفات خبری را دانشمندان کلامی و علوم قرآنی، با عنوان «متشابه‌الصفات» یاد کرده‌اند و به دلیل آنکه معنای ظاهری‌شان موهم تشبیه و تجسیم می‌شود، برای عالمان دینی از اهمیتی زیادی برخوردار بوده و تبیین‌های متفاوت از این صفات، باعث ایجاد تفرقه در امت اسلامی شده است. بزرگان فرقه‌هایی مانند حشویه، مجسمه و مشبه، با فهم نادرست این صفات، در دام تجسیم گرفتار شده و به خداوند متعال، نسبت جسمانیت داده‌اند که این نظریه در تعارض کامل با اصول توحیدی دین بوده و انتقال این مفاهیم به امت اسلامی، باعث خدشه به حقانیت اسلام شده و دین از مبنای اصلی خود منحرف می‌گردد. برخی دیگر مانند اشاعره و سلفیه که معتقد به زیادت صفات الهی بر ذات بودند، طریق توقف و تفویض را برگزیده و در عین اثبات صفات خبری برای خداوند متعال، آن صفات را یا بلاکیف یا بلا تأویل دانستند و عملاً با ظاهرگرایی در تفسیر آیات صفات خبری، حکم به سکوت در فهم این آیات دادند. معتزله نیز با ارائه اصل نفی صفات و نائب منابی ذات الهی در خصوص صفات، صفات خبری را نیز از نظر هستی‌شناسی نفی کرده و همگی آن‌ها را مجاز در قرآن می‌دانند، اما امامیه با ارائه بحث وضع الفاظ برای ارواح معانی، رویکردی نو به این مقوله دارد.

در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن بررسی نظریات اشاعره، معتزله و امامیه پیرامون صفات خبری با رویکردی جدید و نیز بهره‌مندی از قواعد تفسیری، به روش هرمنوتیکی صحیح و متناسب با مطالعات اسلامی دست یافت تا با استفاده از آن، بتوان آیات صفات خبری را به بهترین وجه فهم کرد. این مهم از آن جهت ضرورت دارد که برداشت نادرست از صفات خبری، یا موجب ترسیم خدایی انسان‌گونه می‌شود یا فهم صحیح این صفات حاصل نمی‌گردد. با ارجاع آیات صفات خبری، که جزء متشابهات قرآن به شمار می‌آید، به محکومات و با بهره‌گیری از عقل هدایت شده با نقل، می‌توان به فهم صحیحی رسید که هیچ تعارضی نیز با اصول دین اسلام نداشته باشد.

پیشینه تحقیق

استفاده از مبانی هرمنوتیکی در فهم متون دینی در طی سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران عرصه‌های دینی قرار گرفته و آثار ارزشمندی نیز به تحریر درآمده است که از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب‌ها زیر اشاره نمود:

- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳). هرمنوتیک منطق فهم دین
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)
- بلخاری، حسن (۱۳۸۲). بطن قرآن (قرآن، تأویل و هرمنوتیک)
- طه‌حسینی، سیده زهرا (۱۳۹۱). هرمنوتیک و تفسیر قرآن
- دیباج، سید موسی (۱۳۸۹). هرمنوتیک متن و اصالت آن (به ضمیمه هرمنوتیک قرآن)
- آزاد، علیرضا (۱۳۹۱). تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک
- همچنین مقالات متعددی نیز با این موضوع به چاپ رسیده است، از جمله:
- سبحانی، جعفر، واعظی، سید احمد (۱۳۷۹). هرمنوتیک دینی، قبسات.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶). هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی.
- عباسی، ولی الله (۱۳۸۹). هرمنوتیک و اندیشه دینی، کوثر معارف.
- فخاری، سعید، موسوی پور، سعید (۱۳۹۵). نقدی بر هرمنوتیک به عنوان روشی برای فهم متون دینی و روان‌شناسی، تحقیقات بنیادین علوم انسانی.
- پارسائیان، محد (۱۳۹۶). هرمنوتیک و نقش آن در کشف شبکه معنایی آیات قرآن کریم، مطالعات قرآن و حدیث.
- تورانی، اعلا، سلطان احمدی، منیره (۱۳۸۹). تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم، آینه معرفت.
- سالار، صدیقه، تاجیک، الهه (۱۳۸۹). تأثیر هرمنوتیک در فهم قرآن، فروغ وحدت.
- اما درخصوص صفات خبری، در میان کتب شیعی، کتابی مختص به این موضوع وجود ندارد ولی در کتب مربوط به اسماء و صفات الهی مانند کتاب اسماء و صفات خداوند، اثر محمدتقی سبحانی و نیز کتاب توحید و صفات الهی، اثر علی الله بداشتی و نیز کتب تفسیری مانند تفسیر المیزان، تفسیر کوثر، اشاراتی به صفات خبری شده است. همچنین در دانشنامه‌هایی مانند فرهنگ شیعه، دانشنامه عقائد اسلامی، دائرة المعارف قرآن کریم به این موضوع پرداخته شده است. مقالاتی نیز درباره صفات خبری به چاپ رسیده است، از جمله:
- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۱). صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار، اندیشه نوین دینی.

- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۰). صفات خبری در اندیشه آیت الله جوادی آملی، فصلنامه اسراء.
- مهدوی، محمد، جعفرپور، صفیه (۱۳۹۹). بررسی و نقد تفسیر وهابیت از صفات خبری، مطالعات تفسیری.
- حسینی، سید معصوم، علی خانی، فاطمه، سلیمی، سیده فاطمه (۱۳۹۸). تأویل صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان، پژوهشنامه تأویلات قرآنی.
- مهرداد، صفرزاده، حیاتی، سمیرا، شورچه، عبدالحسین (۱۳۹۵). بررسی صفات خبری اعضاء و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین، حسنا.

اما در مقاله پیش رو، نسبت به دیگر آثار، دو رویکرد کاملاً نوین به مقوله صفات خبری وجود دارد. اولاً در این مقاله با استفاده از اصول هرموتیک روشی، به بررسی دیدگاه‌های فرق اسلامی درباره صفات خبری پرداخته می‌شود، ثانیاً در این مقاله به جای تقسیم‌بندی معمول صفات خبری، به چهار دیدگاه تشبیه، اثبات بلاکیف، اثبات بلاتأویل و تأویل، تقسیم‌بندی جدیدی ارائه شده است که عبارتند از دیدگاه اهل ظاهر، نظریه اشتراک لفظی، نظریه حقیقت و مجاز و نظریه روح معنا که این تقسیم‌بندی از لحاظ محتوا، متفاوت از تقسیم‌بندی معمول می‌باشد.

۱. تعریف هرموتیک

هرموتیک رشته‌ای نوظهور در حوزه تفکر مغرب زمین است و پیشینه آن به نهضت اصلاح دینی و عصر روشنگری باز می‌گردد (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۳). هرموتیک واژه‌ای یونانی است و به معنی هنر تفسیر یا تفسیر متن می‌باشد (سبحانی، ۱۳۹۵: ۶). دانش هرموتیک با نقد روش‌شناسی می‌کوشد تا راهی برای فهم بهتر پدیده‌ها ارائه دهد (اسفندیاری، غلامی، ۱۳۹۴: ۹۳-۹۲). هدف هرموتیک از زمان پیدایش آن در یونان باستان این بوده است که با حکمت، به کشف حقیقت درباره خود ما و جهانی که در آن سکنی گزیده‌ایم بپردازیم (زیمرن، ۱۳۹۹: ۱۸). در سال‌های اخیر، برخی در ایران، به ویژه در حوزه تفکر دینی، با بهره‌گیری از اندیشه‌های هرموتیکی غرب، به بحث در حوزه معارف اسلامی پرداخته‌اند (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

۱-۲. گونه‌شناسی هرموتیک

گونه‌شناسی هرموتیک را می‌توان براساس محورهای اصلی در فرآیند فهم و قرائت متن، تقسیم‌بندی نمود تا کاربرد انواع هرموتیک بیشتر روشن گردد. بر این اساس در هرموتیک سه دیدگاه وجود دارد:

الف) دیدگاه مولف محور: صاحبان این دیدگاه معتقدند که اصولاً الفاظ بدون قصد متکلم و مولف، هیچ‌گونه معنایی را بر نمی‌تابد، بلکه چیزی به نام متن به وجود نخواهد آمد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۵۸). بر این اساس، رسالت این هرموتیک که اصطلاحاً هرموتیک روشی نامیده می‌شود، بازسازی و فردیت مولف از دو طریق «شناخت زبان مولف و قواعد حاکم بر آن» و «ذهنیت مولف» است (بخشایش اردستانی، ۱۳۸۶: ۶۰).

ب) دیدگاه مفسر محور: بنا به این دیدگاه که معروف به هرمنوتیک فلسفی است، می‌باید خالی الذهن سراغ متن رفت و اصطلاحاً با «مرگ مولف» در فرآیند فهم متن، نه تنها مولف بلکه باید تمام جهان را فراموش نمود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۵۸). هرمنوتیک فلسفی و در رأس آن گادامر، راه را برای تکرنگرایی معنایی هموار کرد. گادامر رسالت هرمنوتیک فلسفی خود را مواجهه مفسر با متن و درک معنای آن بدون توجه به تلقی و ذهنیت خاص صاحب اثر می‌داند (اسفندیاری و غلامی، ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۰۰).

ج) دیدگاه امتزاج افق معنایی متن و مفسر: این دیدگاه در واقع برخاسته از هرمنوتیک فلسفی و متناسب با آن است، گرچه مؤلف را نادیده گرفته ولی همچنان متن را در فرآیند فهم ملحوظ می‌داند. براساس این دیدگاه دو عنصر مهم در فرآیند فهم متن دخالت دارد: یکی متن که دارای زمینه معنایی می‌باشد و دیگری مؤلف که دارای افق معنایی است. بنا به این نظر، هدف از تفسیر متن، درک مراد مولف نیست. مولف خود یکی از خوانندگان متن است. مفسر با متن مواجه است و به دنبال فهم افق معنایی متبلور در متن است. فهم متن یک منولوگ نیست، بلکه واقعه‌ای است که بر اثر دیالوگ و گفتگوی مفسر با متن حاصل می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۷: ۵۸).

۲. روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی

هرکس قصد خواندن و فهمیدن متنی را دارد، بیشتر، دانسته یا نادانسته، نظریه تفسیری خاصی را پذیرفته است؛ نظریه‌ای که موضع وی را در قبال مسائل مهمی نظیر هدف و عوامل فهم روشن می‌سازد (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۵: ۹۲). درک رایج و متعارف از متون دینی با قرائت سنتی، بر آموزه‌هایی چند استوار است: هدف مفسر، درک پیام‌های متون دینی است. مفسر در برابر نصوص دینی به فهم عینی و مطابق با واقع می‌رسد و در برابر ظواهر با بهره بردن از اصول دین حاکم بر محاوره، به تفسیری معتبر و رایج در عرف عالمان دست می‌یابد و قرائت سنتی از متن با نسبی‌گرایی تفسیری، مخالف است و اعتقاد دارد که متن، هر تفسیری را بر نمی‌تابد (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۱۸). امروزه آرا و نظریات جدید نواندیشان و روشنفکران مسلمان و تنازعی که میان آنان و عالمان سنتی پدید آمده است، باعث گردیده که بحث «روش مطالعات دینی» و «شیوه‌های بایسته فهم دینی» از اهمیت دو چندانی برخوردار باشد. جستجوی روش‌های جدید در مطالعات دینی، همچون روش هرمنوتیکی را می‌توان در همین موضوع تعریف نمود. هرمنوتیک از جمله مقوله‌هایی است که در حوزه مباحث نوین دین پژوهی، فراوان از آن سخن گفته‌اند (مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۶). اگرچه هرمنوتیک در شاخه‌های مختلف معارف اسلامی رد پای ندارد ولی سازوکارهای مشابه هرمنوتیک در فهم و استنباط متون اسلامی در علوم مانند اصول فقه و تفسیر، در طول تاریخ از سوی علمای اسلامی به کار گرفته شده است (درخشه و نصرت پناه، ۱۳۹۳: ۴۷).

از میان انواع هرمنوتیک، روش‌های مفسر محور مانند هرمنوتیک فلسفی که ذهنیت‌های مفسر را بدون توجه به قصد مؤلف در فهم متون دخالت می‌دهد، برای مطالعات اسلامی مناسب نخواهد بود. زیرا هدف اصلی در مطالعات اسلامی، فهم مقصود مؤلف می‌باشد و هرمنوتیک فلسفی حامل نسبی‌گرایی معرفتی است و پذیرش نسبی‌گرایی، لغو بودن ارسال رسل، انزال کتب و هدایت الهی را باعث می‌شود (همان، ۱۳۹۳: ۵۲).

از طرفی همواره تفسیر متن نزد عالمان اسلامی جنبه روشی داشته است، نه فلسفی و مفسران بزرگ برای مفسر شروطی قائل شده‌اند تا بتوانند در پرتو فراهم ساختن این شروط، مقاصد الهی را به دست آورند و همه آنها حاکی از آن است که مفسران اسلامی به تفسیر، به دیده «روشی» می‌نگریسته‌اند (سبحانی، ۱۳۹۵: ۱۳-۱۲). بنابراین به نظر می‌رسد هرمنوتیک روشی، به رغم گشودن افق‌های جدید در زمینه تفسیر متن، چالش‌های هرمنوتیک فلسفی را در پی ندارد و مشکلی جدی در حوزه مطالعات دینی ایجاد نمی‌کند زیرا به روش‌های مرسوم تفسیر فهم متن وفادار است (درخشه و نصرت پناه، ۱۳۹۳: ۵۵). منظور از «هرمنوتیک روشی» آن است که هرمنوتیک به عنوان نوعی روش تفسیر یا روش‌شناسی علوم انسانی در نظر گرفته می‌شود و هدفش کشف معنای مورد نظر مؤلف از طریق شناخت قواعد زبانی حاکم بر اثر است. پیش فرض این روش، قائل بودن به امکان فهم عینی، ثابت و فراتاریخی متن، امکان دست‌یابی به مراد مؤلف، استقلال معنای متن از مفسر و تفکیک معنای متن از افق معنایی و شرایط و اوضاع مفسر است (همان: ۴۴-۴۳). از هرمنوتیک روشی که ناظر بر روش تفسیر متن است، به عنوان راه و طریقی برای دستیابی به مراد و هدف مؤلف یک متن استفاده می‌شود. پذیرفتن این هرمنوتیک مستلزم پذیرش این است که اولاً متنی که توسط مؤلفی تألیف می‌شود، حاوی پیامی برای مخاطبان خود است. ثانیاً نیل به این پیام امکان‌پذیر است و نیازمند قواعد تفسیری و تأویلی است (تورانی و سلطان احمدی، ۱۳۸۹: ۹).

شهید مطهری درباره فهم متن می‌گوید که در متن و خاصه متن مقدس قرآن، باید براساس ضوابط خاص تفسیری و با محوریت دریافت مراد مؤلف از آن متن به فهم پرداخت (اسفندیاری و غلامی، ۱۳۹۴: ۹۲). مطهری معتقد است که نخستین رویکرد به فهم قرآن باید این باشد که از خود قرآن برآمده باشد، نه از شخص مفسر و تصورات و افکار او. بر پایه این دیدگاه، نکته مهم در فهم قرآن، عدم تفسیر آن بر وفق طبع و ذوق و سلیقه خود و در واقع عدم تفسیر به رأی است (همان: ۱۰۴).

۳. هرمنوتیک روشی در مطالعات اسلامی

بنابراین بیان شد، با کمک از هرمنوتیک روشی به عنوان روش فهم متن و با در نظر گرفتن روش رایج فهم در مطالعات اسلامی، می‌توان بیان کرد که «هرمنوتیک روشی مقبول در مطالعات اسلامی» دارای مؤلفه‌های زیر است:

اول: متفکران اسلامی به این مطلب اذعان دارند که آیات قرآن بر معانی ویژه‌ای دلالت می‌کنند و رسالت مفسران قرآن این است که با به کارگیری روش درست و رعایت قواعد و اصول به فهم آن‌ها دست یازند (ربانی گلیپاگانی، ۱۳۸۳: ۴۵).

دوم: هدف مفسر، درک این معانی است و هرگونه دخالت دادن ذهنیت مفسر در تعیین محتوای پیام، ناموجه بوده و منجر به «تفسیر به رأی» می‌شود.

سوم: مفاهیمی که آیات قرآن بر آن دلالت ندارند، بر آیه تحمیل نشود (سبحانی، ۱۳۹۵: ۲۰-۱۸).

چهارم: در مقوله تفسیر متون دینی، مفسر به دنبال دستیابی به فهم «معتبر» و تفسیری دارای حجیت و قابل اعتناست که روش‌مند باشد و با حفظ اصول عقلایی حاصل شده باشد.

پنجم: در مواردی که متن دچار اختلاف در تفسیر می‌شود، تفسیر هم‌چنان «مؤلف‌محور» و «متن‌محور» است و مجالی برای «مفسر‌محوری» نمی‌ماند.

ششم: هرمنوتیک روشی با «نسبی‌گرایی تفسیری» که معیاری برای تمییز فهم صحیح و عقلانی وجود نداشته باشد و فهم مطابق با واقع از فهم نادرست قابل تشخیص نباشد، مخالف است (درخشه و نصرت پناه، ۱۳۹۳: ۵۰-۴۸).

۴. پیشینه صفات خبری

مقصود از صفات خبری، صفاتی است که تنها به استناد آیات و روایات، به خدا نسبت داده می‌شود. این صفات دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنان، صفات ذات‌اند، مانند: نفس، وجه، صورت، سمع و بصر، دست و پا و انگشتان که ذات پروردگار را به تفصیل توصیف می‌کنند و دسته‌ای دیگر، احوال ذات‌اند که بیان چگونگی و احوال و اوصاف خارج از ذات الهی است، مانند: دیده‌شدن، مکانمندی و حرکت (نزول) (الله‌بادشتی، ۱۳۹۲: ۴۰۶-۴۰۵).

در سده‌های نخستین اسلامی، نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتی و اهل حدیث زمینه‌ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی گردید. آنها خداوند را به دلیل آیاتی مانند: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا» (هود/۳۷)، «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده/۶۴) و غیره، به دارا بودن «عین»، «ید» و «وجه» متصف نموده و این امور را جزء صفات الهی شمردند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۸). «مشبّه» و «مجسمه» آیات موهم تشبیه را حمل بر ظاهر کردند و براین اساس، گفتند شباهتی تام بین خالق و مخلوق وجود دارد و صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند (حجتی و مناقبی، ۱۳۹۴: ۱۰). بنابر نظر آنها، مجاز مثل دروغ است و در قرآن و سنت معصوم، مجازگویی وجود ندارد و مطابق ظاهر صفات خبری، خداوند، جسم، محدود و جهت‌دار است اما از همه اجسام بزرگتر است (محمدی‌شیخی و فریدون‌پور، ۱۳۹۶: ۷۸). سپس معتزله و امامیه، گاه از نظر هستی-شناختی و گاه از نظر معناشناختی با آنان مخالفت کردند. اشاعره نیز از نظر هستی‌شناختی، بیشتر با اهل حدیث

همانگ شدند اما از نظر معناشناختی تلاش کردند که تفسیر مستقلی از این صفات ارائه نمایند (الله بداشتی، ۱۳۹۲: ۴۰۵). عده‌ای از متکلمان، ضمن انتساب صفات خبری به خداوند در تبیین کیفیت انتساب، متوقف و فهم معنای این دسته از صفات را به خدا واگذار می‌کنند (سلطانی، ۱۳۹۰: ۷۴). این گروه خود به دو گرایش «اثبات بدون کیف» و «اثبات بدون تأویل» تقسیم شدند. دسته نخست، صفات خبری را اثبات کردند؛ اما قید «بلا تشبیه» و «بلا کیف» را به آنها افزودند. دسته دوم نیز این صفات را به معنای ظاهری به خدا نسبت داده ولی پرسش درباره کیفیت آنها را بدعت می‌دانند و معتقدند که کیفیت این صفات و تأویل آنها مختص خدا است. از جمله این گروه، سلفیه هستند که در مواجهه با صفات خبری، از نظریه «تفویض‌گرایی بلا تأویل» پیروی می‌کنند (شمس‌الدینی مطلق، ۱۳۹۶: ۱۵۹-۱۵۸).

۵. بررسی رویکردهای فرق اسلامی به صفات خبری

طبق هرمنوتیک روشی ارائه شده در مطالعات اسلامی، در فرآیند فهم متن قرآن کریم، مفسر موظف است از چهارچوب ضوابط عقلایی تفهیم و تفاهم عدول ننماید و سلیقه‌های شخصی و برداشت‌های غیر متعارف را در متن اعمال نکند، چرا که اختلاف در فهم، امری بی‌ضابطه و اختیاری، مطابق با رویکرد هرمنوتیک فلسفی نیست (درخشه و نصرت پناه، ۱۳۹۳: ۵۶).

لازم به ذکر است که روش فهم مفسر در تفسیر قرآن به دیدگاه‌های وی مربوط است که پذیرش یا رد آنها، در نفی و اثبات تحلیل انجام شده در مورد آیات قرآن کریم و از جمله متشابهات صفات خبری موثر است و در طرح مباحث و تعیین قلمرو مطالب، نقش کلیدی دارد. پس شناسایی و اطلاع یافتن از نوع تفکرات هر فرقه به‌خصوص در باب صفات الهی، در شناسایی تحلیل آنان از صفات خبری خداوند، اهمیت به‌سزایی دارد (دارابکلایی، ترابی، ۱۳۹۳: ۵۷۳). حال براساس مولفه‌های هرمنوتیک روشی در مطالعات اسلامی، نظرات سه فرقه اشاعره، معتزله و امامیه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. باتوجه به اهمیت موضوع، ابتدا دیدگاه این سه فرقه درخصوص صفات الهی ارائه و سپس نظرات پیرامون صفات خبری بیان می‌گردد:

۵-۱. بیان و نقد دیدگاه اشاعره پیرامون صفات خبری

اشاعره درباره صفات الهی، طرفدار صفات زائد و مغایر با ذات بودند. آنها علم یا قدرت یا حیات خداوند را حقیقتی مغایر با ذات خدا و مانند ذات خداوند «قدیم» می‌دانستند، معتزله این عقیده را نوعی شرک تلقی کرده و می‌گفتند: لازمه سخن اشاعره این است که ما در کنار ذات خداوند به یک سلسله قدمای دیگر نیز قائل شویم و چون قدیم بودن، مساوی با نفی معلولیت و مخلوقیت و ملازم با غنای ذاتی است، پس به عقیده اشاعره، به عدد صفات باری تعالی «قدیم» و «غنی بالذات» وجود دارد، پس به عدد صفات خدا، خدا وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ۵۰/۱). اشاعره در جواب معتزله می‌گویند: آنچه ممتنع است، ذوات قدیمه است، نه صفات قدیمه خود

ذات و گاه جواب دهند که صفات واجب الوجود تعالی نه اوست و نه غیر او (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۲۳). اشاعره اینگونه سخن خود را توجیه می نمودند که چون خداوند خود را به این صفات خوانده است، ناچار باید گفت که این صفات در او هست و غیر ذات اوست و چون نمی توان خدا را یک لحظه بدون صفات علم، حیات، اراده و قدرت خواند، ناچار باید گفت که این صفات مانند ذات او قدیم، ازلی و ابدی است و چون خود او، خویشتن را چنین خوانده است، نمی توان به سبب این اعتقاد در شرک افتاد (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۵۸-۱۵۹). همچنین اشاعره درخصوص صفات خبری، این صفات را به خداوند منتسب و زائد بر ذات می دانند ولی این صفات را بدون کیفیت بر خداوند حمل می نمایند. این سخن، مانند سخن اهل تجسیم است که پس از پی بردن به سخیف بودن سخنان شان، درصدد تعدیل نظریه خود برآمدند و گفتند: خدا جسم است، نه مانند اجسام و صوتی دارد، نه مانند اصوات و جهتی دارد، نه مانند جهات و نزولی دارد، نه مانند نزول اجسام (حجتی، مناقبی و ۱۳۹۴: ۱۲) و اینگونه آرای، بیان کننده این است که اشاعره، میان صفات خبری خداوند متعال و صفات مادی انسان ها اشتراک لفظی قائلند.

در نقد و بررسی فرقه اشاعره باید بیان کرد که اگر انواع فهم ها از کتاب و سنت در میان مفسران مسلمان را بررسی کنیم، در می یابیم که هریک از این فهم ها، افق تفسیری خاص خود را دارد و در هر افقی یک سلسله پیش فهم ها وجود دارد. فضای فهم اهل حدیث و اشاعره، فضای استماع و تسلیم است. آنان در همان فضا زندگی می کردند که در دوران پیامبر اکرم (ص) وجود داشت. در آن زمان، وقتی آیات قرآن خوانده می شد و یا پیامبر با آن مردم، درباره مبدأ و معاد و مسائل ایمانی سخن می گفت، آنان بدون تعمق عقلی یعنی بدون تجزیه و تحلیل مفاهیم و گزاره ها و استدلال به آن سبکی که بعدها مرسوم شد، آنچه را می شنیدند، می پذیرفتند. این وضع به خاطر تأثیر فوق العاده شخصیت پیامبر در نفوس مردم بود. کسانی که در آن فضا بودند، آگاه و ناآگاه برای خود، مبانی و پیش فهم هایی داشتند که باید در یک جمله بیان کنیم که مبنای عمده این بود که آنچه قرآن می گوید غیبات است و عقل آدمی به آنها راه ندارد و آن ها را در همان معانی ابتدایی باید پذیرفت. این فضای استماع و تسلیم پس از رحلت پیامبر نیز برای اهل حدیث و بعدها برای اشاعره ادامه داشت (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۰۶-۱۰۳). براساس فضای استماع و تسلیم، اشاعره، کیفیت صفات خبری را مجهول، ایمان به این صفات را واجب و سوال درباره حقیقت آنان را بدعت می دانستند (الله بداشتی، ۱۳۹۲: ۴۰۶).

از طرفی آرای بزرگان اشاعره اقتضا دارد که حقیقت خدا مرکب از ذات و صفات باشد. زیرا ذات مجرد، بدون صفات، از جهت الاهیت خالی است. پس با این سخن، اشاعره به نصارا نزدیک و بلکه در عمل با آنان اتفاق نظر دارند. زیرا نصارا هم می گویند: قدمای ثلاثه، یکی است (مظفر، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۰۰). بنابراین بطلان نظر اشاعره که صفات ذاتیه را اموری خارج از ذات دانسته و معتقد به قدما شده اند، روشن است زیرا در این صورت یا بایستی

به تعدد قدما معتقد شد و یا اینکه معتقد به موجوداتی شد که نه ممکن اند و نه واجب و این هر دو محال است (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۴۷).

اما درخصوص نظر اشاعره پیرامون صفات خبری باید گفت که اولاً آن‌ها می‌گفتند خداوند می‌تواند وجه، ید، عرش و مانند این‌ها داشته باشد ولی نه از آن نوع که انسان‌ها دارند. در حقیقت قبول می‌کردند که خداوند می‌تواند چنین موجودی باشد و همین دلیل، آن‌ها را از حمل آیات ید و وجه و مانند این‌ها بر معنای مجازی برحذر می‌داشت. آنها موجبی برای تأویلات عقلی دیگران نمی‌دیدند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۰۹).

ثانیاً وقتی بیان می‌شود که خداوند جسم، صوت، جهت و نزول دارد، هریک از این‌ها تعریف مشخصی داشته و بیان این توصیفات مجدداً موجب نسبت دادن تجسیم به پروردگار متعال می‌شود زیرا بیان دست و پا و وجه برای خداوند، حتی با نسبت بلاکیف، فرض حدّ برای ذات مقدس اوست و تصور حدّ، تنها برای اجسام است که محدود و متناهی‌اند، نه برای خداوند متعال جلّ جلاله. ثالثاً بیان نسبت بلاکیف، اجتماع نقیضین نیز هست زیرا برای مثال واژه «ید» یا «وجه»، در لغت به هیئت و کیفیت مخصوصه اطلاق می‌شود. از این رو اثبات «ید» و «وجه» به معنای لغوی، قبول حقیقتی با هیئت و کیفیت مخصوصه است. اما این گروه، معنای آن را مرادف با «بلاکیف» دانسته‌اند که لازمه‌اش اجتماع نقیضین است (سلطانی، ۱۳۹۰: ۷۵). بنابراین مطابق هرمنوتیک روشی در مطالعات اسلامی، دیدگاه اثبات بدون کیف، براساس اصول عقلایی حاصل نشده و همراه با تناقضات است و از طرفی نیز اشتراک لفظی گرفتن این صفات، با تنزیه ذات مقدس پروردگار و اصل توحید در تعارض می‌باشد. پس در عرف رایج عالمان، بر آن صحنه گذاشته نمی‌شود.

۵-۲. بیان و نقد دیدگاه معتزله پیرامون صفات خبری

معتزله به طور کلی درخصوص صفات الهی بر سر دو راهی قبول یا رد صفات خداوند قرار گرفتند، چراکه از یک طرف قبول صفت و قائل شدن واقعیت برای آن، به نظر آنان، با بساطت ذات منافات داشت، حال چه صفات را قدیم می‌دانستند و چه حادث. از طرف دیگر، نفی صفات هم مستلزم عدول از ظاهر آیات و مواجهه با باور عامه بود. به همین دلیل بود که نظریه نیابت ذات از صفات مطرح شد. شهرستانی در «الملل و النحل» صریحاً نفی صفات خداوند را به معتزله نسبت می‌دهد (عالمی، ۱۳۸۰: ۴-۳). به عبارتی معتزله می‌گفتند ذات خداوند از صفاتش «نیابت» می‌کند (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۵۸) به این معنی که کاری که از صفات آید، از ذات بسیط واحد هم برآید و آثار صفات، همه بر ذات واحد مترتب شود (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ۱/ ۱۲۳). ابوهاشم معتزلی صفات الهی را «احوال» نامید و در توصیف آنها گفت که نه معدومند و نه موجود، نه معلومند و نه مجهول، جز به همراه ذات شناخته نمی‌شوند و جز در معیت آن به ادراک در نمی‌آیند و جز با تحقق آن، تحقق پیدا نمی‌کنند، «احوال» مانند «ذات» وجود خارجی ندارند و معدوم نیستند، چون خداوند سبحان آنها را برای خود اثبات فرموده است.

بنابراین، معنای اینکه «احوال» نه موجودند و نه معدوم، این است که آنها ثابتند (شیخ مفید، ۱۳۷۷: ۶۱۸) که این توصیفات، نه تنها مسئله صفات الهی را حل نمود بلکه پیچیدگی دیگری را به آن افزود که خود این مطالب نیاز به رفع ابهام بود.

معتزله صفات خبری را در قرآن مجاز می‌دانند و آن‌ها را از حیث هستی‌شناسی، نفی نموده؛ اما از نظر معناشناسی، تأویل به سایر صفات ذاتی یا فعلی خداوند می‌کنند (الله‌بداشتی، ۱۳۹۲: ۴۲۰-۴۱۹). مراد از تأویل در زبان مفسران کتب مقدس، حمل کلمات و عبارات بر غیر معنای ظاهری آنها و تلاش برای کشف اسرار نهفته در کلام است. به عبارتی دیگر، تأویل به معنای رفع ابهامات فهم اولی متن که کاربرد ابزارهای مرسوم و متعارف برای آشکارسازی معنای آنها ممکن نیست و نیز رفع ابهامات ناظر به مراتب فهم که با فهم اولی تضاد دارند، است (قربانزاده سوار و شریعتمداری، ۱۳۹۷: ۷۶). معتزله هرکجا ظاهر دلیل نقلی با درک عقلی ناسازگاری داشته باشد، به تأویل دلیل نقلی روی می‌آورند و حتی گاهی بدون اینکه شاهی بر تأویل داشته باشند، هرگونه جسمانیت و مشابهت با مخلوقات را در ذات و صفات از خداوند نفی می‌کنند (دارابکلایی و ترابی، ۱۳۹۳: ۵۷۲). قاضی عبدالجبار معتزلی با رد ادعایی که مجاز در قرآن را مساوی با دروغ‌پردازی می‌دانند، وجود مجاز در کلام را به شرط وجود قرینه پذیرفته و معتقد است در کلام الهی، مجاز و استعاره ممکن و به ذات کلام مربوط است، چرا که قرآن به دلیل مخاطب بشری آن، ناگزیر به تبعیت از اصول زبانی است و مجاز در لغت و تک واژه‌های قرآنی، امری ممکن است. وی معتقد است که مشکل ظاهر آیات خبری با بهره‌گیری از مباحث حقیقت و مجاز قابل حل است (رستگار و اخویان، پیرهادی، ۱۳۹۹: ۱۱۹-۱۱۸).

در نقد نظرات معتزله ابتدا باید بیان کرد که متکلمان معتزله، کوشیدند تا سخن خدا را در پرتو اصول عقلی بفهمند و این روش، آنان را به پیش‌فهم‌ها و سلوک خاصی در تفسیر قرآن راهنمایی کرد. آنان در خصوص صفات خبری برخلاف اشاعره، دچار محظورات عقلی خود بودند و کوشش می‌کردند آن‌ها را به گونه‌ای معنا کنند که بتوان عقلاً آن را به خداوند نسبت داد و و شناخت این صفات‌ها، را تنها از راه عقل امکان‌پذیر می‌دانند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۶-۱۱۲).

مثلاً معتزله درباره صفت قدرت معتقدند که کار قدرت از خداوند برآید، بدون اینکه قدرت صفتی قائم به ذات او باشد و این سخن، خالی بودن ذات بذاته از قدرت و علم را لازم می‌آید و این باطل است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۴۳)، زیرا خلوص از صفت کمال، نقص باشد. حقیقت این است که معتزله در عین اینکه در توحید صفاتی، ایرادات به جایی به اشاعره داشتند، کمیت خودشان هم در توحید صفاتی لنگ بود زیرا اگرچه معتزله به صفات مغایر با ذات قائل نبودند، اما از عهده اثبات عینیت صفات با ذات نیز برنیامدند. آنها مسأله «نیابت» ذات از صفات را طرح کردند که نقطه ضعف بزرگی در مکتب معتزله است (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۱/۱-۵). حکیم سبزواری در شرح منظومه

در نقد دیدگاه معتزله در نیابت صفات از ذات می‌گوید: معتزله به این نکته توجه نکرده‌است که حقیقت هر صفت، وجود است و وجود نیز حقیقتی مشکک است. بنابراین هرصفت، عرض عریضی دارد که مرتبه‌ای از آن کیف و مرتبه‌ای واجب‌بالذات است و مرتبه‌ای از هرصفتی، حقیقت آن صفت است بدون آنکه مجازاً به آن صفت نامیده شود (حجتی، شیواپور، ۱۳۸۹: ۵۰). اما درباره صفات خبری، چون هرکس ظاهر حروف و کلمات قرآن مجید را درباره صفات رها کند و در تأویل فرو رود، معطله یا اهل تعطیل نامیده می‌شود (حلبی، ۱۳۷۶: ۴۹)، بنابراین از آن جا که معتزله صفات خبری را از خدا نفی می‌کردند، معتزله را «معطله» نیز می‌نامند (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲/۵۱۳). این درحالی است که طبق اصول هرمنوتیک روشی، تلاش مفسر برای فهم متن، باید در راستای مراد صاحب متن باشد و هرگونه دخالت دادن ذهنیت مفسر در تعیین محتوای پیام، ناموجه است و مفسر، نقش گیرنده پیام را ایفا می‌کند و نقشی در شکل‌دهی به پیام متن ندارد. این درحالی است که معتزله با استفاده از مجاز، معنایی بر آیات تحمیل می‌کند که در خود آیه و آیات دیگر شاهی بر آن نیست و این تفسیر به باطن است که از نظر قواعد تفسیر کاملاً ممنوع می‌باشد. زیرا همه معانی تو در تو و سلسله‌دار آیه، به هم پیوسته‌اند و همگی در ظاهر آیه ریشه دارند و لفظی و یا جمله‌ای از آیه بر آن گواهی می‌دهد ولی معتزله با رها نمودن ظاهر آیات، در تفسیر آیات به خطا رفته‌اند. برای مثال قاضی عبدالجبار در تفسیر آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ...» (فجر، ۲۲) می‌گوید: مراد فرد دیگری است و یا در «جنب‌الله» (زمر، ۵۶) منظور طاعت است و «ید» در «خَلَقْتُ بَيْدَى» (ص، ۷۵) به معنای قوت و قدرت است (رستگار و اخویان و همکار، ۱۳۹۹: ۱۱۹-۱۱۸) و با این روش عملاً از مولف‌محوری عبور نموده و به مفسر‌محوری در تفسیر روی آورده‌اند. در حالی که امامیه، ظاهر این آیات و روایات را رها نمی‌کند و به تأویل نیز روی نمی‌آورد که در ادامه به راهکارهای امامیه برای موضوع صفات خبری پرداخته می‌شود.

۳-۵. بیان و نقد دیدگاه امامیه پیرامون صفات خبری

توحید صفاتی معتزله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به عبارت دیگر به معنی فاقد الصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه، عینیت صفات با ذات (مطهری، ۱۳۷۷: ۹۸/۳) و نیز عینیت صفات با یکدیگر است. مقصود از عینیت ذات با صفات، این نیست که ذات جایگزین اوصاف باشد و از صفات، خبری نباشد بلکه یعنی ذات، بذاته، بدون حیثیات تقییدیه، مصداق همه مفاهیم صفات است و وجود ذات، در حقیقت، وجود همه صفات است و معنی عینیت صفات با یکدیگر، آن است که وجود هر صفتی که عین وجود ذات بود، عین وجود صفت دیگر است (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۱/۱۲۶). اما درباره صفات خبری، امامیه به روشی روی آورده‌اند که ضمن حفظ ظاهر آیات و روایات و انکار مجاز بودن صفات خبری و عدم تأویل آن‌ها، از تجسیم و تشبیه دور شده و معنایی متناسب را ارائه نمودند و این روش، نظریه روح معنا است.

۶. روح معنا، راهکاری برای حل مسئله صفات خبری

طبق نظریه روح معنا، الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در معنای آنها در نظر گرفته نشده است. از این رو کاربرد آنها می‌تواند در مصادیق معقول نیز حقیقی باشد. بنابراین الفاظ متشابهی که در قرآن به کار رفته‌اند در مصادیق مجرد و معقول به نحو حقیقی و نه مجازی استعمال شده‌اند (حجتی و شیواپور، ۱۳۸۹: ۴۰).

علامه طباطبایی در خصوص روح معانی بیان می‌کند که: «ما الفاظ را برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فائده را به ما می‌دهد. مثلاً کلمه چراغ در اولین روز، نام یک ظرفی بود که روغن در آن می‌ریختیم و فتیله‌ای در آن می‌انداختیم ولی روز به روز چراغ تغییر شکل داد، تا امروز که به صورت چراغ برق درآمد ولی در عین حال باز به لامپ، چراغ می‌گوییم؛ برای اینکه از لامپ همان فائده را می‌بریم که از پیه‌سوز سابق می‌بردیم. همچنین کلمه سلاح که در روز اول چوب و چماق بود، بعداً شمشیر و گرز شد و امروز توپ و تفنگ شده است. بنابراین هر چند که مسمای نام‌ها تغییر کرده، به حدی که از اجزاء سابقش نه ذاتی مانده و نه صفاتی و لکن نام‌ها همچنان باقی مانده‌است و این نیست مگر به خاطر اینکه منظور روز اول ما از نام‌گذاری، فائده و غرضی بود که از مسمایا عائد ما می‌شد، نه شکل و صورت آنها. بنابراین ملاک در صادق بودن یک اسم، موجود بودن غرض و غایت آن است و نباید نسبت به لفظ اسم، جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم. همین امر باعث شده است که مقلدین از اصحاب حدیث، چون فرقه حشویه و مجسمه، به ظواهر آیات جمود کرده و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۱).

امامیه درباره صفات خبری، براساس مبانی معرفتی که خداوند را حق می‌دانند و همه حقایق و حقیقت همه صفات را به خدا منتسب می‌دانند، اولاً اشتراک لفظی این صفات را میان خالق و مخلوقات رد کرده و ثانیاً مجاز بودن انتساب این صفات به خداوند را که روش معتزله است، مردود شمرده‌اند، از این رو همان‌طور که بیان شد نظریه وضع الفاظ برای روح معانی را مطرح کرده‌اند که بازگشت آن به مشترک معنوی (کلی مشکک) است. به نظر آنها همه الفاظ و صفاتی که به ظاهر معنای مادی دارد و براساس مبانی مسلم دینی در مورد خداوند باید متناسب با ساحت قدس الهی و مجرد از معنای مادی آنها تفسیر شود، در حقیقت برای آنها، روح معنا وضع شده است، تا از یک سو مجاز لازم نیاید و از سوی دیگر وجود این صفات به طور حقیقی و قوی‌تر در خداوند باشد و در غیر خدا به صورت تبعی و ضعیف‌تر. با این تحلیل، قضیه وضع الفاظ برای معانی، با حقایق معرفتی کاملاً سازگار خواهد بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ۳۴۴).

برای مثال در آیه‌ای که پیشتر بیان شد، یعنی آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ...» (فجر، ۲۲)، کلمه «جاء»، مطابق لغت‌نامه مفردات راغب اصفهانی در جلد اول، صفحه ۴۳۶، برای آمدن اجسام و معانی هر دو بکار می‌رود، خواه آمدن

ذات اجسام و خود آنها باشد یا کار و مفاهیم آنها. بنابراین در این آیه منظور از آمدن خدا این است که در آن روز همه سببها از کار می افتد و همه حجابها کنار می رود و بر همه مکشوف می شود که خدا، حق مبین است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴۷۵). مانند این معنا از فعل «جاء» در برخی آیات دیگر نیز مشاهده می شود. نظیر «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر، ۱) و «فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ» (احزاب، ۱۹) و «بَلَى قَدْ جَاءَ تَكَ آيَاتِي» (زمر، ۵۹) و «فَقَدْ جَاؤُ ظُلْمًا وَ زُورًا» (فرقان، ۴) و همچنین آیه «فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ» (یونس، ۷۶) که در هیچ کدام معنای مادی جاء یعنی حرکت جسم، در نظر گرفته نشده است. بنابراین نیازی به مجاز گرفتن و تأویل این آیه وجود ندارد.

همچنین در آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه، ۵) آیا استوای خدا بر عرش، همانند نشستن انسان بر صندلی، تخت سلطنت، چارپایان و... است که نیاز به مجاز گرفتن این عبارت باشد؟ قرطبی می نویسد: استوا در لغت به معنای برتری یافتن و علو پیدا کردن بر چیزی است. راغب نیز در مفردات می نویسد: استوی وقتی به «عَلَى» متعدی شود، معنای استیلا می دهد (الهداشتی، ۱۳۹۱: ۱۴۹). اگرچه ما قبول داریم که آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» و همچنین جمله «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» به منزله کنایه از سلطنت و استیلاي خدای تعالی بر عالم خلقت است و لیکن کنایه بودن منافات ندارد با اینکه یک حقیقت و واقعیتی این تعبیر را ایجاب کرده باشد. به عبارت دیگر گرچه معنای ملک و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن در خدای سبحان همان معنایی است که ما خود از اطلاق این الفاظ نسبت به خود می فهمیم، و لیکن مصداقها با هم متفاوتند، مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لایق به ساحت قدس اویند، و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و قراردادی هستند. بنابراین این آیه در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می سازد، بر این هم دلالت دارد که در این میان حقیقتی هم در کار هست و آن عبارت است از همان مقامی که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۱۹۵-۱۹۳). مورد دیگر در صفات خبری، کلمه «ید» که در آیاتی از قرآن کریم از جمله آیه «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (ص، ۳۸) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده، ۶۹) آمده است، نه به معنای دست مادی است و نه قدرت، بلکه به معنای قوه مجریه می باشد، چنانچه صاحب التحقیق اینگونه بیان کرده است (فرزانه و حیدری، ۱۳۹۷: ۱۲۴). پس روح معنای ید برای یک طبیعت کلی وضع شده است. به همین دلیل، ید در معنای حقیقی خود برای خداوند نیز صادق است. پس لفظ دارای یک معنا و یک لوازم معنا است و لوازم معنا، خصوصیات مصداقی اند، نه آنکه جزء معنای کلمه باشند. بنابراین معنای حقیقی ید، ملاک است و گوشت و پوست و ناخن لوازم معنای مادی ید هستند. امام خمینی (ره) نیز در این باره معتقد است که وضع الفاظ برای روح معانی به این مفهوم است که موضوع له الفاظ، همان حیثیت کمالی و وجودی اشیا می باشد، نه حیثیت عدمی و نقصانی آنها (همان). پس بنا به آنچه بیان شد برای خداوند، ید معنا دارد و معنای قوه مجریه برای خداوند، همان مسببات است. چرا که افعال خداوند همگی از طریق اسباب انجام می پذیرد و در عین حال،

خود این اسباب در سببیت مستقل نیستند و تحت اراده و قدرت الهی واقع شده‌اند. در همین راستا، امیرالمومنین علی(ع) خود را یدالله معرفی کرده و می‌فرماید: «أَنَا يَدُ اللَّهِ الْمَبْسُوطَةُ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّحْمَةِ وَالْمَغْفِرَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۲۴) یعنی امام است که اسباب ایصال فیض الهی به مخلوقات است و بقای سایر ممکنات به مجرای فیض او مرتبط و وابسته خواهد بود. در زیارت ششم حضرت امیرالمومنین(ع) نیز آمده است: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَيْنَ اللَّهِ النَّاطِرَةَ وَ يَدَهُ الْبَاسِطَةَ» که موید مطالب بیان شده می‌باشد.

در بیان دیگر صفات خبری نیز به همین طریق می‌توان با حفظ ظواهر صفات خبری، روح معانی را در آن الفاظ مورد بررسی قرار داد. در نقد و بررسی نظریات امامیه باید بیان نمود که اگر فردی، اندیشه‌شناس باشد می‌فهمد که صفت نامحدود برای ذات نامحدود، مستلزم عینیت ذات با صفات است نه انکار صفات آنچنان‌که معتزله پنداشته‌اند (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۶/۴۰۴). بنابراین حقیقت توحید در صفات، به معنای عینیت صفات با ذات است، نه نیابت ذات از صفات که معتزله قائلند، و نه زیادت صفات بر ذات که اشاعره قائلند (رضوانی، ۱۳۸۴: ۱/۱۳۷)، پس امامیه درخصوص صفات الهی، نزدیکترین دیدگاه را به حقیقت توحید دارند.

درباره صفات خبری، مهم‌ترین مبنای بزرگان امامیه و طرفداران نظریه روح معنا، مخالفت با مجاز است، هرچند بیشتر آنان، منکر وجود مجاز در قرآن نیستند، اما همگی مجاز بودن صفات خبری را امری بعید می‌دانند و به کاربرد حقیقی الفاظ در معانی صفات معتقدند (میراحمدی و امانی‌پور، ۱۳۹۷: ۳۴). ملاصدرا نیز ضمن به‌کارگیری قاعده روح معنا، باقی ماندن بر ظواهر را به همان صورتی که از جانب خدا و رسولش آمده است، مقتضای دیانت دانسته و بر عدم تأویل آموزه‌های قرآن و حدیث پای می‌فشارد (همان: ۳۶). بنابراین نظریه روح معنا به عنوان طرحی فاخر در فهم متون دینی، مطلبی صرفاً ذوقی و عرفانی نیست، بلکه می‌توان از آن به‌گونه‌ای روشمند دفاع کرد و تحلیلی علمی ارائه نمود که با دیدگاه‌های عرفا و حکما و متکلمان همسو باشد (فرزانه و حیدری، ۱۳۹۷: ۱۳۵). این روش براساس اصول هرمنوتیک روشی، با حفظ ظواهر متن و دوری از مجاز گرفتن عبارات، مولف-محور محسوب می‌شود و در آن تلاش شده است که به فهم معتبر دست‌یافت و به تفسیری دارای حجیت، روش‌مند و قابل اعتنا، با حفظ اصول عقلایی رسید.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه بیان شد، در تحلیل آیات صفات خبری، به روشی متقن و صحیح در فهم این صفات نیاز است که با بررسی نظریه‌های هرمنوتیکی و قواعد تفسیری، هرمنوتیک روشی در مطالعات اسلامی به عنوان روشی علمی در تفسیر صفات خبری ارائه و اصولی شش‌گانه بیان شد که عبارتند از اینکه آیات قرآن دارای چندین معنا است و همگی، مراد صاحب متن است و وظیفه مفسر، درک این معانی است. هرگونه تفسیر به رأی ناموجه می‌باشد و معانی که آیات قرآن بر آن دلالت ندارند، نباید بر آیه تحمیل شود و مفسر باید به دنبال تفسیر دارای حجیت عقلی

باشد. هیچ‌گاه تفسیر از مؤلف‌محوری و متن‌محوری خارج نمی‌شود و نسبی‌گرایی تفسیری در هرمنوتیک روشی مردود است.

با استفاده از اصول بیان شده در این روش، چهار دیدگاه اصلی در خصوص صفات خبری که دیدگاه اهل ظاهر که به خداوند نسبت تشبیه و تجسیم می‌دهند، نظریه اشتراک لفظی اشاعره، نظریه حقیقت و مجاز معتزله و نظریه روح معنای امامیه می‌باشد، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت و نظریه اهل ظاهر یا همان فرق حشویه و مجسمه، به علت تعارض با توحید مردود است ولی نظریه اشتراک لفظی اشاعره که در آن، صفات خبری به خداوند منتسب و بدون کیفیت بر خداوند حمل می‌شود، به علت تعارض با اصول عقلایی و وجود تناقضات معنایی و همچنین تضاد با تنزیه ذات مقدس پروردگار و نفی تدبیر در قرآن رد شده و نیز نظریه مجاز مربوط به معتزله که تمامی صفات خبری را از نظر هستی‌شناسی نفی و نقل این صفات را در قرآن و روایات، مجاز دانسته، به علت عدم توجه به ظاهر صفات الهی و دور از شدن از اصول هرمنوتیک روشی، به خصوص پیرامون تفسیر مؤلف‌محور مردود شمرده شد و تنها دیدگاه امامیه که نظریه روح معنا است، مورد پذیرش قرار گرفت. در نظریه روح معنا که بازگشت به اشتراک معنوی است، همه صفاتی که در قرآن و روایات، به ظاهر، معنای مادی دارند و به خداوند نسبت داده شده‌اند، در مصادیق مجرد و معقول، به نحو حقیقی و نه مجازی استعمال شده و برای آنها، روح معنا وضع شده است. این دیدگاه، مطابق اصول هرمنوتیک روشی در مطالعات اسلامی، هم تلاش می‌کند که مراد مولف روشن شود و از ظاهر متن نیز عبور نکند، ضمن آنکه با آیات محکم و توحید الهی نیز در تعارض نیست و با اصول عقلانی هم سازگار است. ضمن آنکه استفاده از روایات اهل بیت (ع) به عنوان مفسران حقیقی قرآن و مخازن علم الهی، وجه برتری دیدگاه‌های امامیه بر معتزله و اشاعره است و می‌توان گفت که بهترین روش فهم آیات صفات خبری، روش وضع الفاظ بر ارواح معانی می‌باشد.

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۷)، «ارزیابی کاربرد هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی»، *فصلنامه سیاست*، دوره سی و هشتم، شماره چهارم، ۷۶-۵۵.
- اسفراینی، ملا اسماعیل (۱۳۸۳)، *انوار العرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- اسفندیاری، سیمین، غلامی، پرستو (۱۳۹۴)، «هرمنوتیک و فهم متن از نگاه گادامر و شهید مطهری»، *فصلنامه علمی پژوهشی اشارات*، شماره چهارم، ۹۱-۱۱۰.
- الله‌داشتی، علی (۱۳۹۱)، «بررسی و نقد دیدگاه سلفیه در مکانمندی خدا»، *میقات حج*، شماره ۷۹، ۱۶۱-۱۴۰.
- (۱۳۹۲)، *توحید و صفات الهی*، قم، انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۸۲)، «نقد مبانی سلفیه در توحید»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر هفتاد و چهارم، ۱۸۶-۱۶۹.
- بخشایش اردستانی، احمد (۱۳۸۶)، «هرمنوتیک رویکردی برای شفافیت‌سازی مفاهیم»، *فصلنامه سیاست*، دوره سی و هفتم، شماره سوم، ۶۶-۵۵.
- بهرامی، حمزه‌علی (۱۳۹۸)، «تحلیلی بر رویکردشناسی مکتب سلفی برآمده از ابن تیمیه درباره صفات خبری»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال دهم، شماره پنجاه و شش، ۷۵-۹۶.
- تورانی، اعلا، سلطان احمدی، منیره (۱۳۸۹)، «تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، صص ۳۰-۶.
- حجتی، سیدمحمدباقر، مناقبی، حمیدرضا (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی درباره صفات خبری»، *اندیشه علامه طباطبایی*، سال دوم، شماره دو، ۷۰-۳۰.
- ، شیواپور، حامد (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی (ره)»، دوره ۱۲، شماره ۴۸، ۴۰-۶۶.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، اساطیر.
- خاتمی، احمد (۱۳۷۰)، *فرهنگ علم کلام*، صبا، تهران.
- دارابکلایی، اسماعیل، ترابی، روح الله (۱۳۹۳)، «مبانی تفسیری - کلامی علامه طباطبایی در صفات خبری»، *فلسفه دین*، دوره یازدهم، شماره سوم، ۵۹۲-۵۶۷.
- درخشه، جلال، نصرت پناه، محمدصادق (۱۳۹۳)، «کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، ۶۲-۳۹.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳)، *هرمنوتیک منطق فهم دین*، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
- رستگار، مریم، اخویان، محمدعلی، پیرهادی، علی (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی صفات خبری از دیدگاه علامه جوادی آملی و قاضی عبدالجبار معتزلی»، *آینه معرفت*، سال بیستم، شماره شصت و دو، صص ۱۳۲-۱۱۱.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۴)، *شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات*، جلد ۲، انتشارات مشعر، تهران.
- زیمرن، ینس (۱۳۹۹)، *هرمنوتیک به زبان ساده*، ترجمه مجتبی پُردل، ترانه، تهران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۵)، *هرمنوتیک*، توحید قم، قم.

سلطانی، مصطفی (۱۳۹۰)، «صفات خبری در اندیشه آیت الله جوادی آملی»، فصلنامه /سراء، سال چهارم، شماره اول، پیاپی نهم، ۷۱-۹۱.

----- (۱۳۹۱)، «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار»، فصلنامه

علمی- پژوهشی/اندیشه نوین دینی، سال هشتم، شماره بیست و نهم، ۱۲۷-۱۴۹.

شمس الدینی مطلق، کمیل (۱۳۹۶). «بررسی مبانی فکری سلفیه در معناشناسی صفات خبری با تأکید بر آرای ابن تیمیه»، فصلنامه

علمی-پژوهشی/اندیشه نوین دینی، سال سیزدهم، شماره ۵۱، ۱۵۷-۱۶۸.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۷)، دفاع از تشیع، ترجمه الفصول المختاره، مترجم آقا جمال خوانساری، تصحیح صادق حسن زاده و علی اکبر زمانی نژاد، قم.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱ و ۸ و ۲۰، مترجم: محمدباقر موسوی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

عابدی سرآسیا، علیرضا (۱۳۹۵)، «هرمنوتیک مدرن و نظریه تفسیری شهید مطهری»، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره دوم، شماره پیاپی ۹۷، ۹۱-۱۱۷.

عالمی، روح الله (۱۳۸۰)، «نظر متکلمین معتزلی درباره صفات خداوند»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، صص ۲۰-۱.

فرزانه، حسین، حیدری، داوود (۱۳۹۷)، «نظریه روح معنا، تقریرها و نقدها»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۳، صص ۱۳۷-۱۱۳.

قربانزاده سوار، قربانعلی، شریعتمداری، علی (۱۳۹۶)، کاربرد هرمنوتیک در متون تفسیری مسلمین (با تأکید بر متون اندیشه‌های سیاسی)، فصلنامه/اندیشه سیاسی در اسلام، شماره سیزدهم، ۶۹-۹۳.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، تهران.

محقق سبزواری (۱۳۸۳)، اسرارالحکم، مطبوعات دینی، قم.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ۱ و ۳ و ۱۶، صدا، قم.

مظفر، محمد حسن (۱۳۷۷)، ترجمه دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، امیرکبیر، تهران.

مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، «هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی»، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، ۲۵-۵۷.

میراحمدی، عبدالله، امانی‌پور، مونا (۱۳۷۹)، «تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی»، خردنامه صدا، شماره ۹۱، صص ۲۳-۳۸.

واعظی، احمد (۱۳۸۶)، درآمدی بر هرمنوتیک، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تبیین نظریه هوش هیجانی دانیل گلمن بر اساس آراء علامه طباطبایی (ره)

فرح رامین^{۱*}، زهرا پورسید آقایی^۲، فائزه حق^۳

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

۲. استادیار، گروه روانشناسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۳. کارشناسی ارشد، گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12927

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12927.html

چکیده

نویسنده مسئول:

فرح رامین

ایمیل:

f.ramin@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

هوش هیجانی، هیجان، معرفت
نفس، عقل عملی، دانیل گلمن،
علامه طباطبایی.

هوش هیجانی یک عنصر بنیادین از رفتار انسان است که جدا از هوش شناختی عمل می‌کند. این هوش، با تعادل برقرار کردن بین احساسات و عقل، می‌تواند انسان را به حداکثر کامیابی برساند. علامه طباطبایی معتقد است که عقل عملی می‌تواند با تعدیل احساسات، برای انسان جلب منفعت نماید. بنابراین، می‌توان هوش هیجانی را در قلمرو عقل عملی تعریف نمود. هدف از این پژوهش آن است که با روش تحلیلی-توصیفی، نظریه هوش هیجانی گلمن را از طریق دیدگاه علامه در باب معرفت نفس و عقل عملی، تبیین نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نفس انسان مدرک اصلی هیجان است و هیجان از جمله کیفیات نفسانی است که توسط قوای شهویه و غضبیه ایجاد می‌شود. همچنان‌که هوش هیجانی تعدیل هیجان‌ات را بر عهده دارد، عقل عملی نیز قوای شهویه و غضبیه را تعدیل می‌کند و همان‌طور که این هوش بر خودآگاهی مبتنی است؛ نظریه معرفت نفس علامه طباطبایی نیز بر خودآگاهی متکی است.

بیان مسأله

اصطلاح هوش هیجانی به پیتر سالووی^۱ و جان مایر^۲ منسوب است (۱۹۹۹)، اما این نویسندگان، خود ادعایی در مورد ابداع این اصطلاح ندارند. هوش هیجانی را می‌توان به قدمت رفتار انسانی دانست. از انجیل عهد قدیم و عهد جدید و فلاسفه‌ی یونانی گرفته تا شکسپیر، توماس جفرسون و روان‌شناسی مدرن، جنبه‌ی هیجانی منطق را به عنوان عنصر بنیادین سرشت انسان مطرح کرده‌اند. در سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۰، جنبش جدیدی پدید آمد که می‌خواست برای اندازه‌گیری هوش شناختی راهی پیدا کند. دانشمندان آن زمان هوش شناختی^۳ را که روشی سریع برای جدا کردن افراد متوسط از افراد باهوش بود، مورد مطالعه قرار دادند و متوجه محدودیت‌های این روش شدند. بسیاری از افراد خیلی باهوش بودند، اما توانایی آنان در اداره‌ی رفتارشان و کنار آمدن با دیگران، محدود بود. مفهوم هوش هیجانی نشان می‌دهد که چرا دو نفر با هوش شناختی یکسان، به درجات متفاوتی از موفقیت در زندگی دست می‌یابند. هوش هیجانی یک عنصر بنیادین از رفتار انسان است که جدا از هوش شناختی عمل می‌کند (تراویس برادبری؛ جین گریوز، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۸).

عبارت هوش هیجانی از حدود سال ۱۹۹۰ میلادی در ادبیات پژوهشی به کار برده می‌شد، اما عمومیت یافتن آن به سال ۱۹۹۵، هنگامی که کتاب هوش هیجانی، نوشته‌ی دانیل گلمن، پر فروش‌ترین کتاب نیویورک تایمز شد، بر می‌گردد. وی زاده‌ی سال ۱۹۴۶ میلادی و از دانش‌آموختگان دانشگاه هاروارد است. دانیل گلمن با نوشتن کتاب هوش عاطفی معروف شد. وی مسئولیت نگارش بخش مربوط به رفتار و علوم مغزی را در نیویورک تایمز بر عهده دارد و مقاله‌های او در سراسر جهان منتشر می‌شود. آنچه که کتاب پر جاذبه «هوش هیجانی» دانیل گلمن مطرح می‌کند، آن است که هوش شناختی بسیاری از توانایی‌های مهم و موثر در زندگی را در بر نمی‌گیرد. بلکه عوامل دیگری در نحوه عملکرد ما نقش دارد که گلمن آن را هوش هیجانی می‌خواند.

۱. هیجان و اهمیت آن

در فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد، معنای لغوی هیجان چنین ذکر شده است: «هیجان به هر تحریک یا اغتشاش در ذهن، احساس عاطفی یا هر حالت ذهنی قدرتمند یا تهییج شده، اطلاق می‌شود» (به نقل از گلمن، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷). طبق تعریف دانیل گلمن در کتاب «هوش هیجانی»، هیجان، برای اشاره به احساسات،

1. Peter Salovey
2. John Mayer
3. (IQ) (intelligence cognitive)

افکار، حالت‌های روانی بیولوژیکی مختص آن و دامنه‌ای از تمایلات شخصی که انسان بر اساس آن به سوی انجام عمل سوق داده می‌شود، اطلاق می‌گردد.

تمام هیجان‌ها در اصل تکانه‌هایی^۱ برای عمل کردن هستند. ریشه‌ی اصلی لغت هیجان emotion فعل motor به معنای «حرکت کردن» است که اضافه شدن پیشوند «e» معنای ضمنی دور شدن را به آن می‌بخشد و نشان می‌دهد که در هر هیجان گرایشی به عمل کردن نهفته است (Goleman, 1995, p29).

تعداد هیجان‌های شناخته شده به صدها نوع می‌رسد که برای بسیاری از آن‌ها واژه‌ای وجود ندارد. عنوان برخی از هیجان‌های اصلی چنین است: خشم، اندوه، ترس، شادمانی، عشق، شگفتی، نفرت، شرم (همان: ۳۸۷-۳۸۸ و هین، ۱۳۸۶: ۳۸). از نظر گلمن احساسات در هنگام تصمیم‌گیری و عمل کردن، به همان اندازه‌ی تفکر و گاه حتی بیش‌تر، اهمیت دارند. گلمن با توجه به نقشی که علم امروز برای هیجان‌ها قائل است، نادیده گرفتن هیجان‌ها و تاکید بر عقل صرف و اطلاق عنوان «موجود اندیشه‌ورز» برای انسان را کوتاه بینانه می‌داند (گلمن، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۷).

۲. هوش هیجانی در روانشناسی

واژه‌نامه‌ی روانشناسی آکسفورد ذیل اصطلاح هوش هیجانی چنین آورده است: «هوش هیجانی یعنی توانایی مراقبت و کنترل هیجان‌های خود و دی‌گران، تمایز بین هیجان‌های مختلف و نام‌گذاری مناسب آن‌ها، و کاربرد اطلاعات هیجانی برای هدایت فکر و رفتار» (Corsini, 2001, p326). برخی گفته‌اند که هوش هیجانی عبارت است از توانایی مهار عواطف و تعادل برقرار کردن بین احساسات و عقل، به طوری که ما را به حداکثر خوشبختی برساند. (هین، ۱۳۸۶، ص ۲۱). از نظر گلمن هوش هیجانی، به معنای این است که فرد بتواند انگیزه‌ی خود را حفظ نماید، در مقابل ناملایمات پایداری کند، تکانه‌های خود را کنترل کند و ارضای خواسته‌های خود را جهت رسیدن به یک هدف به تعویق بیندازد، حالات روحی خود را تنظیم کند و نگذارد پریشانی خاطر، قدرت تفکر او را خدشه‌دار سازد، با دیگران همدلی کند و امیدوار باشد (Goleman, 1995, p63). گلمن اظهار می‌کند که یافته‌های روانشناسی نشان می‌دهد که بر اساس هوش شناختی، نمی‌توان پیش‌بینی کرد که چه کسی در زندگی موفق خواهد شد (گلمن، ۱۳۸۰: ۶۲). وی هوش هیجانی را در پیش‌بینی موفقیت افراد موثر می‌داند. از نظر او هوش هیجانی برخلاف هوش شناختی، از طریق تجربه و آموزش قابل ارتقا است (همان، ص ۶۳).

۱. در روان‌شناسی، میل و رغبت ناگهانی و ضروری به فعالیت فوری را تکانه می‌گویند.

۳. رابطه‌ی هوش هیجانی با هیجان

همانطور که بیان شد، هیجان امری گریزناپذیر و مهم در انسان است؛ به طوری که از نظر گلمن اطلاق موجود اندیشه‌ورز برانسان و ناپیده گرفتن هیجانات کوتاه‌بینانه است. همانطور که در تعریف هوش هیجانی بیان شد، هوش هیجانی کار تعدیل هیجانات را به عهده دارد. بنابراین می‌توان گفت انسان با هوش هیجانی و استفاده صحیح از هیجانات می‌تواند به سوی کامیابی در زندگی گام بردارد.

۴. تفاوت هوش هیجانی و هوش شناختی

گلمن اظهار می‌کند که انسان دو ذهن دارد؛ با یکی فکر می‌کند و با یکی احساس می‌کند. تقسیم ذهن به دو بخش هیجانی و خردگرا، مانند تمایزی است که برخی میان «قلب» و «سر» قائلند. این دو ذهن کاملاً مستقل بوده و مداربندی متمایزی در مغز دارند؛ اما در عین تمایز در هم تنیده هستند و بسیاری از مواقع هماهنگی فوق‌العاده‌ای دارند؛ احساس لازمه‌ی فکر و فکر لازمه‌ی احساس است. جنبه‌ی هیجانی ذهن، به صورتی تنگاتنگ، با ذهن خردگرا به کار مشغول می‌شود و فکر را توانا یا ناتوان می‌سازد. مغز متفکر نیز نقشی اساسی در پدید آمدن هیجان‌ها ایفا می‌کند. اما زمانی که هیجانات به غلیان درآیند، این تعادل بر هم می‌خورد؛ در این موارد، ذهن هیجانی در مقام برتر قرار می‌گیرد و بر ذهن خردگرا مسلط می‌شود (همان: ۳۲-۳۳).

به یک معنا، انسان دو نوع هوش دارد: هوش هیجانی و هوش عقلانی. هر دوی آن‌ها آن‌چه در زندگی انجام می‌دهیم را تعیین می‌کنند. به طوری که حتی هوش شناختی، نمی‌تواند بدون هوش هیجانی به بهترین شکل کار کند. با آگاهی بر این مطلب، باور کهن کشاکش میان منطق و احساسات، تغییر می‌کند. کنار گذاشتن هیجانات و استفاده‌ی صرف از منطق صحیح نبوده؛ بلکه باید تعادلی هشیارانه میان این دو به وجود آورد. از این رو لازم است هوش هیجانی و طریقه‌ی استفاده از آن شناخته شود (همان: ۵۶-۵۷).

گلمن برای هوش هیجانی پنج مؤلفه معرفی می‌کند: ۱. خودآگاهی، ۲. خودکنترلی، ۳. خودانگیزی، ۴. همدلی، ۵. روابط مؤثر (همان: ۷۴). خودآگاهی توجه مداوم فرد به حالات درونی خود است که امکان می‌دهد که فرد آگاهی بی‌طرفانه‌ای نسبت به احساساتش پیدا کند. این آگاهی نسبت به احساسات، توانایی عاطفی اساسی‌ای است که دیگر توانایی‌ها از جمله خویشتن‌داری عاطفی، بر پایه‌ی آن بنا می‌شود. زیرا کسی که هنوز نسبت به هیجان خود آگاهی ندارد، مسلماً نمی‌تواند آن را کنترل کند (همان: ۷۷). خودکنترلی به معنای تسلط بر نفس خود، یعنی توانایی مقاومت در مقابل طوفان‌های هیجانی است (همان: ۹۲). خودانگیزی به معنای برای برانگیختن شخصی، تسلط بر نفس خود و خلاق بودن است و لازمه‌ی آن رهبری هیجان‌ها برای رسیدن به اهداف است (همان، ص ۱۲۰). مقاومت در مقابل تکانه، یکی از خصایص هوش هیجانی است که بر به

کارگیری توانایی‌های افراد و خودانگیزی آن‌ها تأثیر بسزایی دارد. در دهه‌ی ۱۹۶۰ آزمایشی روی کودکان چهارساله انجام گرفت که در آن در مقابل کودک یک شیرینی قرار گرفته بود و آزمون‌گر به کودک پیشنهاد می‌داد که اگر تا هنگامی که از اتاق خارج می‌شود و برمی‌گردد، کودک شیرینی را نخورده باشد، یک شیرینی دیگر جایزه می‌گیرد، اما اگر نتواند صبر کند شیرینی دیگری در کار نیست. بعضی از کودکان می‌توانستند این مدت را صبر کنند؛ در نهایت به عنوان پاداش دو شیرینی می‌گرفتند. اما دیگر کودکان، درست چند ثانیه پس از آن‌که آزمون‌گر اتاق را برای انجام کارش ترک می‌کرد، شیرینی را می‌قاپیدند (همان: ۱۲۰-۱۲۱). در این آزمون، خصوصیت خویشتن‌داری و «به تأخیر انداختن کامرواسازی خود»، دو برابر نمره‌ی هوش شناختی، می‌توانست موفقیت کودکان را در سال‌های بعد پیش‌بینی نماید (همان: ۱۲۰-۱۲۱). همدلی به معنای درک احساسات دیگران است؛ به این صورت که فرد خود را به جای دیگران بگذارد (هین، ۱۳۸۶: ۵۱). روابط موثر نیز امکان می‌دهد فرد احساسات دیگران را برانگیزد و الهام‌بخش آنان واقع شود و تأثیرگذار باشد (همان: ۱۵۹).

۵. رابطه هیجان و نفس از منظر علامه طباطبایی

برای بررسی رابطه هیجان و نفس از منظر علامه طباطبایی لازم است ابتدا به چیستی و شناخت نفس بپردازیم:

۵-۱. نفس

علامه نفس را این‌گونه تعریف می‌نماید: نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد (طباطبایی، ۱۴۰۶ق: ۶۹). ایشان علاوه بر تعریف فلسفی از نفس بر اساس آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ ای مومنان شما مسؤولیت (حفظ و هدایت) خودتان را دارید، چون شما رهیافته باشید، کسی که به بیراهه رفته باشد زیانی به شما نمی‌رساند، بازگشت همگی شما به سوی خداوند است آن‌گاه شما را از حقیقت و نتیجه‌ی آن‌چه انجام داده‌اید آگاه می‌سازد» (مائده: ۱۰۵)، نفس را موجودی معتدل و ساده می‌داند که تقوا و فجور بر اساس آن نسبت پیدا می‌کند؛ در واقع نفس موجودی است که با گناهان آلوده شده و با تقوا تزکیه و تهذیب می‌شود و براساس نفس است که انسان محروم یا سعادتمند و رستگار می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۴۶).

۵-۲. واکاوی نظر علامه در باب ادراک هیجان توسط نفس

از نظر گلمن لحظه‌ای که یک هیجان به خودآگاهی می‌رسد، در قشر پیشانی مغز نیز به همان صورت ثبت می‌شود. او در یک فصل جداگانه در کتاب هوش هیجانی به بررسی قسمت‌هایی از مغز که مسئول تنظیم هیجانات است می‌پردازد (گلمن، ۱۳۸۰: ۳۷-۵۰). در فلسفه‌ی اسلامی نفس انسان، ادراک کننده اصلی است.

علامه طباطبایی معتقد است انسانیت انسان به وسیله‌ی نفس تحقق می‌یابد و نفس، افعال انسانی در امور مادی را به وسیله بدن و قوا و اعضای مادی خود انجام می‌دهد و بدن چیزی به جز آلت و ابزار کار نفس نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۱۹-۱۱۸). با توجه به این مطلب، ادراک هیجانات انسانی نیز توسط نفس انجام می‌شود و مغز که هیجانات در آن ثبت می‌شود، در واقع ابزار این ادراک است.

۳-۵. تبیین هیجان

با توجه به آراء علامه، هیجانات کیفیات نفسانی هستند. زیرا از نظر ایشان کیفیات نفسانی، مانند قدرت، اراده، لذت و آلم، اعراض مجردی هستند که وجودشان فی نفس و لفسه نیست، اما وجود فی نفسه آن‌ها لغیره و متعلق به دیگری است. (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۶۷). گلن نیز هیجانات را همان احساسات، افکار و حالت‌های روانی بیولوژیکی و تمایلات شخصی می‌داند که انسان را به سوی عمل سوق می‌دهد (گلن، ۱۳۸۰: ۳۸۷). این حالت‌های روانی و شخصی همان عوارضی هستند که به تبع نفس تحقق دارند. بنابراین هیجانات حکم همان اراده، آلم و لذت و... را دارند که عارض بر نفس می‌شوند، وجود مستقلی ندارند و به تبع موضوع نفس تحقق دارند.

از نظر علامه احساسات، همان قوای شهویه و غضبیه‌اند که بالفعل‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰). قوه شهویه مبدأ صدور افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن و نوشیدن و قوه غضبیه مبدأ صدور افعالی است که به منظور دفع ضرر است؛ مانند دفاع آدمی از جان و مال خویش (همو، ۱۳۶۴: ۵۵۸). به عبارت دیگر، هیجانات از قوای شهویه و غضبیه ناشی می‌گردند.

۴-۵. علم حضوری نفس به هیجان

علامه علم را از ویژگی‌های نفس می‌داند که به دو دسته‌ی حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علمی که بدون واسطه برای معلوم حاصل شود؛ یعنی وجود معلوم بدون واسطه‌ی ماهیت آن برای معلوم پیدا شود، علم حضوری و علمی که با واسطه‌ی صورت و ماهیت معلوم باشد، علم حصولی است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۹۱). از نظر علامه هیجانات معلوم حضوری نفس هستند. علامه معتقد است که هر نفسی از ابتدای حدوث، به نحو حضوری عالم به خود و حالات نفسانی خود است. زیرا قوه‌ی مدرکه، همان‌طور که از اشیای خارجی صورت‌گیری می‌کند، پس از مدتی که از راه حواس و تهیه و جمع‌آوری صور اشیاء خارجی قوی شد، به عالم درون توجه پیدا می‌کند و از نفس و حالات خود هم صوری تهیه می‌کند و همه‌ی آن‌ها را با علم حضوری

درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۷b). علامه برای حضوری بودن علم انسان به نفس خویش دو دلیل ارائه می‌دهد که یکی از آن‌ها بدین قرار است: علم و آگاهی دائمی انسان به ذات خویش، علمی نیست که تنها با حضور ماهیت ذات انسان نزد او، به نحو حضور مفهومی فراهم آمده باشد، زیرا مفهومی که در ذهن حضور می‌یابد، به هر صورت که فرض شود، با نظر به خودش و فی نفسه بر موارد متعدد قابل صدق می‌باشد و تنها به واسطه‌ی وجود خارجی تشخیص می‌یابد. از طرفی آنچه انسان در درون خود مشاهده و با واژه‌ی «من» از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً و فی نفسه امری شخصی است و به هیچ نحو اشتراک میان چند چیز را در خود نمی‌پذیرد. و در جای خود به اثبات رسیده است که تشخیص تنها به واسطه‌ی وجود است. بنابراین علم ما به ذات خویش بدین صورت است که ذات ما با وجود خارجی‌اش، که همان وجود شخصی و دارای آثار خارجی ماست، نزد ما و برای ما حضور دارد (همو، ۱۳۸۲b: ۲۷۳). احساسات و هیجانات انسانی نیز به نحو حضوری به ادراک انسان در می‌آیند. علامه در المیزان مراد از علم حضوری را اساساً، علم عارف به نفس خود و به قوا و اطوار وجودیش می‌داند (طباطبایی ۱۳۸۲a: ۱۸۸). هیجانات نیز هم‌چنان‌که بیان شد، کیفیات نفسانی و اطوار وجودی انسان هستند و هر چه معرفت انسان به نفس خویش بالاتر باشد، ادراک او از هیجاناتش نیز قوی‌تر و کامل‌تر خواهد بود.

هم‌چنین از نظر ایشان مجردات فی نفسه و لنفسه، می‌توانند خود و مجردات دیگر را به نحو حضوری ادراک کنند. کیفیات نفسانی مانند قدرت، اراده، لذت و ألم اعراض مجردی هستند که وجودشان فی نفسه و لنفسه نیست، اما وجود فی نفسه آن‌ها لغیره و متعلق به دیگری است. بنابراین برای موضوعشان معلوم می‌باشند و برای آن حصول و حضور دارند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۶۷). موضوع کیفیات نفسانی، نفس است. بنابراین هیجانات، از آن جایی که موضوعشان نفس است، معلوم حضوری نفس هستند.

۵-۵. جایگاه هیجان در تعریف انسان

گلمن، با توجه به نقش هیجان‌ها و تأثیری که به اندازه‌ی نیروی عقل بر تصمیم‌گیری و عمل کردن انسان دارد، عنوان «موجود اندیشه‌ورز» را برای انسان کوتاه‌بینانه ارزیابی می‌کند. از نظر او بیش از حد بر ارزش عقل خالص و هوش شناختی، تأکید شده است (گلمن، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۷).

در فلسفه اسلامی نیز تعریف انسان به «حیوان ناطق» به معنای نادیده گرفتن بعد هیجانی انسان نیست، زیرا نفس انسانی دربردارنده‌ی نفس حیوانی است که دارای قوه‌ی باعته است. قوه باعته نیرویی است که انگیزه‌ی حرکت را در حیوان به وجود می‌آورد که خود شامل قوه‌ی شهویه و قوه‌ی غضبیه است. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۵۹) هیجان نیز از نظر علامه همان قوای شهویه و غضبیه انسان است که بالفعل شده است

(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰). بنابراین، عنوان «حیوان ناطق» که علامه طباطبایی به تبع سایر فیلسوفان اسلامی در تعریف انسان، پذیرفته است، بعد هیجانی انسان را نیز دربرمی گیرد، از طرفی هیجان، طبق تعریف گلمن، انسان را به سوی انجام عمل سوق می دهد (گلمن، ۱۳۸۰: ۳۸۷). بنابراین اگر طبق نظر علامه، قوه‌ی غضبیه و شهویه را سرمنشأ هیجانات بدانیم، خصیصه‌ی گرایش به سوی عمل که در هیجان وجود دارد، در نفس انسان نیز وجود دارد. قوه‌ی عقل - که در فلسفه‌ی اسلامی خاص نفس انسانی است - نیز مسوولیت کنترل و تعدیل این هیجانات را برعهده دارد.

۶. تبیین هوش هیجانی بر اساس عقل عملی

نفس انسان دارای دو قوه‌ی عقل نظری و عقل عملی است: عقل نظری نزد علامه، با ادراک حقیقی سروکار دارد. عقل عملی، عقلی است که کار استتนา ناپذیرش، دعوت به جلب نفع و اجتناب از ضرر است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶). از نظر علامه، عقل عملی برعکس عقل نظری، در انسان حالت بالفعل داشته، منشأ آن احساسات باطنی است (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۶). قبلاً بیان شد که هیجانات از قوای شهویه و غضبیه ناشی می گردند. بنابراین عقل عملی با تعدیل احساسات ناشی از قوای غضبیه و شهویه برای انسان جلب منفعت و دفع ضرر می کند. این کارکرد دقیقاً همان کارکرد هوش هیجانی است، زیرا هوش هیجانی نیز همان طور که بیان شد احساسات را تعدیل می کند. در اینجا به شباهت های هوش هیجانی با عقل عملی، می پردازیم:

۱. در هوش هیجانی، مانند عقل عملی بُعد عمل به وضوح به چشم می خورد. زیرا هیجان همانطور که در تعریف گلمن بیان شد، برای اشاره به احساسات، افکار، حالت های روانی بیولوژیکی است که انسان بر اساس آن به سوی «انجام عمل» سوق داده می شود (گلمن، ۱۳۸۰: ۳۸۷). و کار هوش هیجانی تعدیل این هیجانات به نحوی است که بهترین «عمل» قابل انجام باشد. در عقل عملی نیز همان طور که از نامش مشخص است، انسان با تعدیل قوا به سوی انتخاب بهترین عمل سوق داده می شود.

۲. در هوش هیجانی مانند عقل عملی نیز کارکرد جلب منفعت و دفع ضرر وجود دارد، زیرا غایت آن رساندن انسان به حداکثر کامیابی است.

۳. کارکرد تعدیل هیجان در هوش هیجانی مطابق کارکرد تعدیل قوای شهویه و غضبیه توسط قوه‌ی عقل عملی است. هم چنین دانیل گلمن از دستیابی به تعادل در هیجان ها و تسلط بر نفس خود، یعنی توانایی مقاومت در مقابل طوفان های هیجانی خود، به جای تسلیم شدن در برابر آن ها سخن می گوید (گلمن، ۱۳۸۰: ۱۲۰-۱۲۱). می توانیم خصیصه هایی مثل خویش تن داری، کنترل تکانه را مطابق باید و نبایدهای عقل عملی در

جهت تهذیب نفس بدانیم و همانطور که در هوش هیجانی این خصوصیات در جهت جلب منفعت می‌باشد، باید و نبایدهای عقل عملی و کنترل هواهای نفسانی نیز برای جلب منفعت است.

بنابراین، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که هوش هیجانی و عقل عملی اشتراکات زیادی دارند و شاید بتوان ادعا کرد که بین آن‌ها عموم و خصوص مطلق وجود دارد. زیرا در فلسفه‌ی اسلامی عقل عملی صرف نظر از کارکرد مادی و دنیایی، از باید و نبایدهای اخلاقی نیز برای رساندن انسان به سعادت اخروی بهره می‌گیرد، اما در هوش هیجانی، چنین هدفی لحاظ نشده است. پس عقل عملی دایره وسیع‌تری را نسبت به هوش هیجانی در بر می‌گیرد، ولی هوش هیجانی، همواره در قلمرو عقل عملی است. لذا می‌توان چنین استدلال کرد:

مقدمه اول: هوش هیجانی، همواره در گستره عقل عملی است.

مقدمه دوم: عقل عملی محصول معرفت نفس است.

نتیجه: هوش هیجانی با معرفت نفس تقویت می‌شود.

مقدمه‌ی اول استدلال، قبلاً تبیین شد. در تبیین مقدمه دوم می‌توان گفت: معرفت نفس موجب تهذیب نفس و تهذیب نفس موجب افزایش عقل عملی است، پس معرفت نفس موجب افزایش عقل عملی است. به نظر علامه معرفت به نفس عامل تهذیب نفس است؛ زیرا منشأ اخلاق و ویژگی‌های آن در قوای سه‌گانه‌ی نفس یعنی قوه‌ی شهویه، غضبیه و ناطقه است. اخلاق با معرفت به این سه قوه و علم به اعتدال میان آن‌ها، خواستار برقراری چنین اعتدالی است و با این اعتدال، تکالیف را می‌پذیرد و به آن‌ها عمل می‌کند تا بر اثر تکرار در نفس انسان، ملکه شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۷۵). علامه هم‌چنین معتقد است که تهذیب نفس موجب افزایش عقل عملی است. علامه با استفاده از آیه شریفه: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ قسم به نفس و آن‌که او را متعادل و متکامل آفرید و در او بدکاری و پرهیزکاری الهام کرد.» (شمس: ۷-۸)، می‌گوید: این‌که نفس فجور و تقوا را به الهام در می‌یابد، نشان دهنده‌ی این است که عقل عملی با تهذیب نفس و اعتدال به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۰). براین اساس، از نظر علامه معرفت نفس موجب تهذیب نفس می‌شود؛ تهذیب نفس نیز افزایش عقل عملی را به دنبال دارد و بنابراین، معرفت نفس موجب افزایش عقل عملی است. نتیجه: هوش هیجانی در گستره عقل عملی است. عقل عملی محصول معرفت نفس است، پس نتیجه می‌شود که هوش هیجانی با معرفت نفس تقویت می‌شود. بنابراین می‌توان هوش هیجانی را مانند عقل عملی محصول معرفت شهودی نفس دانست.

۷. تبیین هوش هیجانی بر اساس معرفت نفس

هوش هیجانی را بر اساس عقل عملی تبیین کردیم و به این نتیجه رسیدیم که معرفت نفس موجب تقویت هوش هیجانی است. می‌توان هوش هیجانی را بر اساس معرفت نفس نیز تبیین کرد. بدین منظور، لازم است ابتدا نظریه‌ی «معرفت شهودی نفس» علامه طباطبایی (ره) بیان شود:

۷-۱. نظریه «معرفت شهودی نفس»

از نظر علامه طباطبایی شناخت نفس دو روش وجود دارد. اگر روشی که برای شناخت نفس برگزیده می‌شود، روشی عقلی باشد که تنها با استفاده از قیاس‌هایی که دارای مقدمات یقینی هستند، به شناخت نفس می‌پردازد، به شناخت به دست آمده علم‌النفس گفته می‌شود و اگر روش به کار رفته برای شناخت نفس تنها از راه شهود و اشراق باشد و به بیان دیگر تنها از طریق حضوری باشد، معرفت نفس نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰۷).

علامه در رساله الولایه «معرفت شهودی نفس» و مراتب آن را به گونه‌ای ژرف و نظام‌مند مورد بررسی قرار داده‌اند: «نشئه ماده، مسبوق الوجود نشئه‌های دیگر است و این ارتباط به طریق علیت و معلولیت است. نقص‌ها از لوازم مرتبه معلولیت است. بنابراین کمالات عالم ماده در عوالم بالاتر بدون نقص‌های این عالم موجود است تا اینکه به واجب الوجود منتهی گردند» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ق: ۱۳). این نقصانها ریشه در ماده دارد. نقصان‌های عالم ماده به عالم مثال راه ندارد؛ زیرا موجودات عالم مثال، صورتهای بدون ماده هستند. اما در عالم مثال نیز نقصان وجود دارد؛ زیرا برای هر محدودی در ذات خود مرتبه‌ای خالی از حد وجود دارد که خارج از ذات اوست. لذا عالم دیگری باید باشد که در آنجا این کمالات بدون محدودیت یافت شود که آن عالم تجرد و عالم عقل است که فوق عالم مثال به شمار می‌رود. ولی در عالم تجرد که مافوق عالم مثال است، همه این محدودیتها ساقط می‌باشد و تمامی این کمالات به طریق وحدت است. عالم مثال در سیر نزولی قبل از عالم ماده و بعد از عالم عقل قرار دارد در سیر صعودی، بعد از عالم ماده و قبل از نشئه‌ی عقلی است. ماده‌ی صورتهای مثالی در سیر صعودی، همان نفس است که این صورتهای به اذن پروردگارش برای او ایجاد می‌شود. توجه به عالم ماده و غفلت از حق، حجابی برای عالم‌های بالاتر ایجاد می‌کند. نفس انسان در عالم ماده با صورتهای مثالی، ملکات و احوالی را برای خود کسب نموده که چه بسا خود، حجاب‌هایی به شمار آیند. نفس بعد از انقطاع از عالم ماده، بر صورتهای عالم انوار مثالی اشراق پیدا می‌کند. سپس با دست یافتن به ملکاتی که حاجب کلیات نیست، می‌تواند به انوار عالم تجرد احاطه پیدا نماید. نفس به تمام تمکن خود دست می‌یابد و درجه به درجه ترقی می‌کند تا به نشئه اسماء نایل می‌شود. که عالم محض و خالص

است و نفس همه چیز را در آن جا ناب و خالص مشاهده می‌کند؛ علم ناب، قدرت ناب، حیات ناب، وجود و ثبوت و.. (همان: ۱۶-۱۴). نسبت عالم ماده با ورای ماده، نسبت علیت و معلولیت و کمال و نقص است که علامه از این ارتباط تعبیر به ظاهر و باطن می‌کند:

«ظاهر ضرورتاً مشاهده می‌شود و شهود ظاهر، خالی از شهود باطن نیست، زیرا ظاهر همان باطن است که تجلی کرده است. و از انجاییکه ظاهر، حد و تعیین باطن است، اگر انسان با مجاهدت از این حد اعراض نماید، باطن را مشاهده خواهد کرد. از این رو برای انسان امکان پذیر است که در عالم ماده باشد، و در عین حال به حقایق پوشیده‌ی بعد از مرگ وقوف پیدا کند. هر خصوصیت وجودی متعلق به ظاهر، در واقع متعلق به باطن است؛ از این رو ادراک ضروری که نفس نسبت به خودش دارد، اولاً و در واقع، متعلق به باطن است و به عرض آن، متعلق به خود نفس می‌باشد. نفس از آن جایی که، با بدن اتحاد دارد، در ابتدای امر خود را عین بدن می‌داند و در مرتبه بدن متوقف شده و از مرتبه علیای خود غافل است. باین حال، انیت و حقیقت خودش را به نحو ضروری مشاهده می‌کند. اما با انقطاع «من» از «تن» دیگر هیچ حجابی باقی نمی‌ماند و انسان حقیقت نفس و عوالم باطنی را مشاهده خواهد کرد» (همان: ۲۳-۲۴ و ۳۱)

علامه معتقد است که کمال حقیقی هر ممکن الوجودی، همان چیزی است که او در او فانی گردد؛ بنابراین کمال حقیقی برای انسان نیز رهایی از همه قیدها و فانی شدن در او است. انسان ذات خود را شهود می‌کند، در حالی که فانی می‌گردد، پس انسان خود شاهد خود نیست، در حالیکه حقیقت او همان شهود نفس خود است. پس کمال حقیقی انسان، همان فنای ذاتی و وصفی و فعلی او در حق سبحان است؛ به این معنا که انسان دریابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی، جز برای خداوند سبحان وجود ندارد. از این مقام تعبیر به توحید ذاتی و اسمی و فعلی می‌شود. (همان: ۳۳-۳۴)

نکات مهمی که، با تأمل در این نظریه به دست می‌آید، از این قرار است:

۱. عوالم وجود منحصر در عالم مادی نبوده و عوالم دیگری در باطن این عالم وجود دارد. نسبت عالم ماده با آن عوالم، نسبت علیت و معلولیت و کمال و نقص است. عالم مثال بعد از عالم ماده در قوس صعود می‌باشد که نواقص عالم ماده را ندارد، اما خود، دارای محدودیت هایی است. عالم بعد از آن عالم عقل و تجرد تام است که در آن هیچ نقص و محدودیتی وجود ندارد. پس از آن علم به اسماء است که عالم محض و خالص است.

۲. برای نفس انسان نیز مابازای عوالم وجود، عوالم و مراتبی است. از این رو برای انسان امکان پذیر است که در عالم ماده باشد و در عین حال به به عوالم دیگر راه پیدا کند. اما نفس به خاطر تعلق و اتحادی که با بدن

دارد، خود را همان بدن می بیند، مراتب بالاتر و خصوصیات مختص به آن‌ها را فراموش می کند. ولی در عین حال، حقیقت خودش را به نحو ضروری مشاهده می کند.

۳. توجه به عالم ماده و غفلت از حق، حجابی برای شهود عالم‌های بالاتر ایجاد می کند. اما از انجاییکه ظاهر، حد و تعیین باطن است، اگر انسان با مجاهدت از این حد اعراض نماید، باطن را مشاهده خواهد کرد.
۴. نفس بعد از انقطاع از عالم ماده، بر صورتهای عالم انوار مثالی و پس از آن به عالم مجرد تام دست می یابد. نفس درجه به درجه ترقی می کند، به تمام تمکن خود دست می یابد و به عالم اسماء نایل می شود.
۵. شهود ذات انسان به نحو کامل و رسیدن او به کمال حقیقی خویش مستلزم رهایی او از همه قیدها و فانی شدن در خدای سبحان است. بنابراین معرفت شهودی نفس، راه سعادت و کمال انسان است که با چشم پوشیدن از جلوه‌های عالم مادی و توجه به عوالم بالاتر نفس حاصل می شود.

۲-۷. هوش هیجانی و خود آگاهی

هوش هیجانی بر خود آگاهی مبتنی است و خود آگاهی در تطابق با معرفت نفس قرار می گیرد. خود آگاهی در واقع مرتبه‌ای از معرفت نفس است و پیشرفت در معرفت نفس، به افزایش خود آگاهی و هوش هیجانی منجر خواهد شد. این ادعا را از دو جنبه بررسی می کنیم:

۱. در «خود آگاهی» و نیز در «معرفت نفس» توجه انسان به درون خود معطوف می شود. گلشن خود آگاهی را این گونه تعریف می کند: «توجه مداوم فرد به حالات درونی خود». (گلشن، ۱۳۸۰: ۷۷) این توجه به حالات درونی همان التفات به نفس و ادراک حضوری نفس و اطوار وجودی نفس است که در معرفت نفس نیز مطرح است. با این تفاوت که در معرفت نفس فقط به هیجانات و حالات درونی عطف توجه نمی شود، بلکه فراتر از آن تمام جوانب نفس حتی در نشئه‌های مثالی و عقلی و اسماء شهود می شود. براساس نظریه‌ی «معرفت شهودی نفس» علامه معتقد است برای نفس انسان مابازای عوالم وجود، عوالم و مراتبی است.

با این حال هیجانات به عنوان کیفیات مجرد نفسانی، بر صفحه‌ی نفس تحقق دارند و معرفت به آن‌ها در واقع مرتبه‌ای از مراتب نفس خواهد بود و آگاهی از آن لازمه‌ی ادراک شهودی نفس است. هم‌چنین بزرگان عرفان که سالک را در مسیر معرفت نفس رهنمون می شوند، توصیه به مراقبه و محاسبه‌ی نفس دارند. این که انسان مراقب اعمال، افکار و احساسات خود باشد، لازمه‌ی سلوک و معرفت نفس است. بنابراین لازمه‌ی این مراقبه و محاسبه، آگاهی و توجه انسان به اطوار وجودی خویش از جمله هیجانات خویش است. پس در معرفت نفس که انسان به نفس خود، التفات نشان می دهد، ناگزیر هیجانات خود را نیز مورد توجه قرار خواهد داد و خود آگاهی مدنظر هوش هیجانی حاصل خواهد شد.

۲. در معرفت نفس و نیز در هوش هیجانی، نوعی رهایی از عوامل بیرون نفس و حجاب‌های مادی وجود دارد. گلمن این نکته را بیان می‌کند که هنگام بروز هر هیجانی، آگاهی از آن هیجان به کنترل و تعدیل آن کمک می‌کند. اما هنگامی که نسبت به آن هیجان آگاهی وجود ندارد، شخص بر «عامل بروز آن هیجان» متمرکز است. به عبارت دیگر شخص به جای توجه به خود هیجان، بر یک عامل بیرونی که باعث ایجاد آن هیجان شده، توجه دارد. او کودکی را هنگام کتک زدن به همبازی‌اش مثال می‌زند که تا وقتی به عامل بروز هیجانش تمرکز دارد - یعنی به این می‌اندیشد که همبازی اسباب بازی‌اش را برداشته است - خشم او فروکش نخواهد کرد (همان: ۷۷-۸۰). تمرکز بر «عامل بروز هیجان»، در معرفت شهودی نفس به عنوان «حجاب» تلقی می‌شود؛ حجاب‌هایی مادی که انسان را از معرفت شهودی نفس باز می‌دارند. بنابراین در نظریه هوش هیجانی مانند نظریه «معرفت شهودی نفس» نوعی انصراف توجه از عوامل بیرونی به سوی خود نفس وجود دارد. نتیجه آن که خودآگاهی به عنوان سنگ بنای هوش هیجانی، زیرمجموعه‌ای از معرفت شهودی نفس است. با افزایش معرفت نفس، خودآگاهی و به تبع آن هوش هیجانی افزایش پیدا خواهد کرد، زیرا معرفت شهودی نفس و خودآگاهی، اساس و پایه‌ی هوش هیجانی است. خودآگاهی در واقع مرتبه‌ای از معرفت نفس است و پیشرفت در معرفت نفس، به افزایش خودآگاهی و هوش هیجانی منجر خواهد شد.

بیان شد که همه انسان‌ها به هیجانات خود علم حضوری دارند؛ اما همواره آدمی به هیجانات خود توجه ندارند. انسان‌های معمولی به دلیل توجه به لذت‌های حیوانی و مادی تنها به لایه‌ی ظاهری نفس علم دارند؛ اما علم به علم ندارند. می‌توان آگاهی از هیجانات را لایه‌ای عمیق‌تر از لایه‌ی ظاهری نفس دانست؛ زیرا در لایه‌ی ظاهری به نشئه مادی توجه می‌شود ولی هیجان کیف نفسانی مجرد است و در صحنه خود نفس حضور دارد. گلمن در این باره از تعبیر «آگاهی از هیجان» استفاده می‌کند و معتقد است هیجان‌هایی که پایین‌تر از سطح آگاهی به غلیان درمی‌آیند، می‌توانند تأثیر نیرومندی بر نحوه‌ی ادراک و واکنش ما باقی گذارند. به عنوان مثال فردی که یک ارباب رجوع خشن او را در آغاز روز آزرده خاطر ساخته است و سپس ساعت‌ها پس از آن با افراد تندخویی می‌کند، ممکن است او از این‌که در حال تندخویی با دیگران است، کاملاً بی‌خبر باشد. اما همین‌که آن واکنش به سطح آگاهی او برسد می‌تواند نگرش و حالت روحی خود را تغییر دهد. (گلمن، ۸۸-۸۷: ۱۳۸۰). همانطور که در مثال گلمن مشخص است، کارمندی که با افراد تندخویی می‌کند، به وجود یک هیجان در خود - یعنی آزرده‌گی - توجه ندارد. به سطح آگاهی آمدن هیجان، در معرفت نفس همان عطف توجه به معلوم حضوری نفس (هیجان) و در واقع علم به علم است. یعنی انسان به جای توجه صرف به حجاب‌های مادی (عامل بروز هیجان) به خود هیجان که در صحنه‌ی نفس حضور دارد توجه کند.

بنابراین روشن می‌شود که در نظریه هوش هیجانی مانند نظریه «معرفت شهودی نفس» نوعی انصراف توجه از عوامل بیرونی به سوی خود نفس وجود دارد. نتیجه آن که خودآگاهی به عنوان سنگ بنای هوش هیجانی، زیرمجموعه‌ای از معرفت شهودی نفس است. با افزایش معرفت نفس، خودآگاهی و به تبع آن هوش هیجانی افزایش پیدا خواهد کرد، البته معرفت نفس فقط شامل توجه به هیجانات نیست و به لایه‌های عمیق‌تر نفس نیز توجه دارد. با این حال انسانی که در مسیر معرفت نفس پیشرفت کند، هوش هیجانی خود را نیز تقویت کرده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت با این که دانیل گلن جایگاه هیجان و هوش هیجانی در مغز را ترسیم می‌کند، از منظر علامه طباطبایی ادراک کار نفس است و مغز انسان فقط نقش ابزار ادراک را دارد. همچنین با توجه به آراء علامه، هیجانات، همان کیفیات نفسانی هستند و به نحو حضوری به ادراک انسان در می‌آیند. همانطور که گلن نادیده گرفتن هیجان در تعریف انسان را نادرست می‌داند؛ در تعریفی که علامه از انسان پذیرفته، یعنی تعریف به حیوان ناطق، نیز نقش هیجان نادیده گرفته نشده است؛ زیرا نفس حیوانی شامل قوه‌ی شهویه و قوه‌ی غضبیه است که مولد هیجان است.

با توجه به آراء علامه طباطبایی هوش هیجانی را با عقل عملی و معرفت نفس تبیین کردیم. تبیین هوش هیجانی بر اساس عقل عملی بدین گونه بود که: کار عقل عملی دعوت به جلب نفع و اجتناب از ضرر است و منشأ آن احساسات باطنی است. احساسات باطنی همان قوای شهویه و غضبیه‌اند که بالفعل اند. بنابراین عقل عملی با تعدیل هیجانات برای انسان جلب منفعت می‌کند. هوش هیجانی نیز مطابق تعریف تعدیل هیجانات را به عهده دارد به نحوی که انسان را به حداکثر کامیابی برساند.

تبیین هوش هیجانی بر اساس نظریه معرفت نفس نیز چنین بود که: انسان در معرفت نفس، نفس و تمام اطوار وجودی خود را شهود می‌کند که لازمه‌ی آن آگاهی به هیجانات است؛ در هوش هیجانی مانند «معرفت نفس» توجه انسان به درون خود معطوف می‌شود و به خودآگاهی می‌رسد. همچنین در هوش هیجانی مانند خودآگاهی، نوعی رهایی از عوامل بیرون نفس و حجاب‌های مادی وجود دارد. بنابراین هرچند معرفت نفس دارای مراتب و عوالم عمیق‌تری است، اما پیشرفت در معرفت نفس منجر به افزایش هوش هیجانی خواهد شد.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴) / النجاه، قم: مکتبه المرتضویه.

تراویس برادبری، جین گریوز. (۱۳۸۴) هوش هیجان (مهارت‌ها و آزمون‌ها)، مترجم: مهدی گنجی، تهران: ساوالان.

شیروانی، علی (۱۳۸۹)، ترجمه و شرح نه‌ایه الحکمه، ج ۳، قم: بوستان کتاب، چاپ دهم.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۰ ق)، رساله‌الولایه، قم: موسسه اهل‌البیت (ع)، قسم الدراسات الاسلامیه.

_____ (a۱۳۶۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (۱۴۱۷ ق)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (a۱۳۸۲)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (b۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۲، تهران: صدرا.

_____ (۱۳۸۷)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، ج ۱، قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۴۰۶ ق)، بدایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی.

_____ (b۱۳۸۲)، نه‌ایه الحکمه، قم: جامعه‌المدرسین بقم المشرفه، موسسه النشر الاسلامی، چاپ ۱۸.

_____ (۱۳۸۵). معنویت تشیع، گردآوری محمد بدیعی، قم: تشیع.

هین، استیو. (۱۳۸۶). هوش هیجانی برای همه، مترجمان: رویاکوچک انتظار-مژگان موسوی شوشتری، تهران: انتشارات سفیر اردهال.

Daniel Goleman. (1995). *Emotional Intelligence; Why it can matter more than IQ*, New York: Bantam Book.Corsini R. (2001). *The Dictionary of Psychology*, London: Routledge.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی چالش میان دو واجب دینی «حفظ صله رحم» و «ترک مجلس گناه» با رویکرد اخلاق کاربردی

_____ سمیه السادات موسوی^{*۱} محمدجواد فلاح^۲ _____

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

۲. دانشیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12923

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12923.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سمیه السادات موسوی

ایمیل:

smhosna110@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۱۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

تزاحم احکام اخلاقی، حفظ صله رحم، ترک مجلس گناه، تحلیل وضعیت، تفصیل حکم.

رواج روزافزون گناه در مهمانی‌ها، امروزه یکی از مشکلات مهم اجتماعی در جوامع مسلمان است. این مشکل برای افراد متدین زمانی بیشتر رخ می‌نماید که با وقوع گناه در مجالس اقوام مواجه می‌شوند. از آنجا که پیوند خویشاوندی در فرهنگ ایرانی - اسلامی جایگاه بسیار بالایی دارد ترک مجلس، به راحتی امکان‌پذیر نیست و حتی گاهی منجر به قطع روابط خانوادگی می‌شود. از طرفی، ماندن در مجلس گناه نیز عواقب ناگواری دارد. در چنین موقعیتی فرد متدین به عنوان یک فاعل اخلاقی با چالش بزرگی بین حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه مواجه است. پژوهش حاضر در صدد است با روش تحلیلی، راه حلی جهت برون رفت از این چالش اخلاقی ارائه دهد. نتایج نشان می‌دهد هرچند هر یک از دو طرف چالش، ادله دینی و علمی محکمی دارند؛ اما به دلیل در نظر نگرفتن همه جوانب، و صدور حکم کلی، ناکارآمد هستند. راه حل پیشنهادی، تحلیل وضعیت و تفصیل حکم است.

بیان مسأله

جامعه ایران یک جامعه مذهبی با اعتقادات شیعی است و افراد بسیاری خود را ملزم به اطاعت از دستورات شرع مقدس می‌دانند؛ با وجود این، به دلیل تهاجمات فرهنگی گسترده و کم‌کاری‌هایی که در گسترش فرهنگ اسلامی صورت می‌گیرد شاهد پایین آمدن برخی حساسیت‌های دینی و عادی شدن برخی گناهان در سطح جامعه هستیم. یکی از موقعیت‌هایی که این آسیب به وضوح نمایان می‌شود مجالس جشن و مهمانی‌ها است. به ویژه در سال‌های اخیر با توجه به نفوذ گسترده فرهنگ غرب در جامعه ایران، ارتکاب برخی گناهان، جزئی از برنامه‌های رایج مجالس و مهمانی‌ها شده است؛ برای مثال، پخش موسیقی حرام، رقص، اختلاط زن و مرد و پذیرایی با مشروبات الکلی از جمله گناهانی است که مجالس و مهمانی‌های زیادی به آنها دچار هستند.

با رصد موقعیت‌های افراد نسبت به برگزارکنندگان مجالس گناه، می‌توان چالش‌های اخلاقی را در قالب چند مسئله اصلی به تصویر کشید؛ از جمله:

فرض اول: مجلس مهمانی از طرف محل کار و با حمایت کارفرما برگزار شده است. مثلاً مهمانان خارجی دعوت شده‌اند و فرد، مسئولیت مهمی در تعامل با ایشان دارد. از طرفی، در مجلس، مشروبات الکلی جزو اقام پذیرایی است. در این موقعیت، فاعل اخلاقی به عنوان یک مسلمان، موظف به ترک مجلس شراب است و از طرفی، نرفتن به مهمانی، موقعیت شغلی او را به خطر می‌اندازد.

فرض دوم: فرد از طرف دوستان خود به یک مهمانی دعوت می‌شود که یقین دارد در آن گناه رخ می‌دهد؛ در حالی که نرفتن او باعث از دست دادن دوستان یا سرخوردگی در میان آن‌ها می‌شود.

فرض سوم: فرد به مجلس گناهی دعوت می‌شود که از جانب همسایگان برگزار شده و نرفتن به آن باعث بروز مشکلاتی در محل زندگی و در میان همسایگان می‌شود.

فرض چهارم: وضعیتی که بیشترین احتمال وقوع را برای اغلب افراد دارد و از طرفی، بی‌توجهی به آن تبعات سنگینی در زندگی شخصی آنها بر جای می‌گذارد، برگزاری مجلس از طرف خویشاوندان است. در فرهنگ ایرانی شرکت در مجالس اقوام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و گاهی شانه خالی کردن از زیر بار آن، پیامدهایی در حد قطع روابط خانوادگی در پی خواهد داشت. علاوه بر آن که اسلام نیز تأکید شدیدی بر حفظ صله رحم دارد. هر یک از وضعیت‌های مطرح شده فوق، بیانگر یک چالش و دوراهی اخلاقی است که در مواجهه با مجلس گناه برای فرد ایجاد می‌شود. به این صورت که باید بین حفظ موقعیت خود نسبت به برگزارکنندگان مجلس و ترک مجلس گناه یکی را انتخاب کند. در این مقاله برآنیم تا از میان مسائل مطرح شده، به دلیل اهمیت و گستردگی روابط خانوادگی در جامعه ایران و سفارشات زیادی که اسلام به حفظ صله رحم دارد به بررسی چالشی پیردازیم که هنگام برگزاری مجلس گناه توسط اقوام پیش می‌آید. باید توجه داشت هرچند در مورد این مسئله احکام و

استفتائات فقهی وجود دارد؛ اما در این مقاله برآنیم تا مسأله را از جنبه اخلاقی بررسی نماییم. بنابراین سوال اصلی آن است که وظیفه اخلاقی فرد در مواجهه با مجلس گناهی که از جانب اقوام برگزار می‌شود چیست؟ آیا باید از قطع روابط فامیلی، حتی به قیمت شرکت در مجلس گناه جلوگیری کند؟ یا این که باید از مجلس گناه به هر نحوی پرهیز کند؛ حتی اگر روابط خانوادگی از بین برود؟ در بررسی این چالش، سه دیدگاه قابل فرض است؛ اول، ترجیح حفظ صله رحم بر ترک مجلس گناه، دوم؛ ترجیح ترک مجلس گناه بر حفظ صله رحم و سوم، تحلیل وضعیت و ارائه راهکار متناسب با هر موقعیت.

رویکرد ما در مواجهه با مسئله حاضر، رویکرد اسلامی است؛ یعنی در بررسی جنبه‌های مختلف این مسئله، موازین اسلام را پیش‌فرض گرفته و به دنبال دستیابی به راه حل اخلاقی بر طبق دستورات دین هستیم. بررسی مسئله نیز با روش تحلیلی انجام می‌شود. فرض ما بر آن است که هر یک از جنبه‌های اخلاقی این چالش، یعنی حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه دارای الزامات شدید اخلاقی و شرعی هستند؛ ولی می‌توان به راه حلی دست یافت که بدون حذف کامل هیچ یک از آنها، حکم اخلاقی مناسب را به دست آورد.

مراد از صله رحم، ارتباط با خویشاوندان است. هرچند خویشاوندان در عرف جوامع انسانی، دایره‌ای وسیع‌تر از پیوندهای بیولوژیک دارد و خویشاوندی سببی و حتی آیینی و ساختگی را هم در بر می‌گیرد؛ (جکسون^۱، ۲۰۱۵: ۱۲) اما در این مقاله تعریف ما از خویشاوندان، بر اساس محدوده‌ای است که اسلام تعیین می‌کند. از دیدگاه اسلام، رحم و خویشاوندان، همان کسانی هستند که به واسطه قرابت و ارتباط فامیلی ارث می‌برند؛ یعنی، فرزندان و نوه‌ها هر چه پائین بیاید و والدین پدری و مادری هر چه بالا رود و عمه‌ها و عموها و خاله‌ها و دایی‌ها و فرزندان آنها و برادران و خواهران و فرزندان آنها. (خمینی‌ره، بی‌تا: ۳۲۶/۲) بنابراین، آنچه درباره صله رحم و احکام آن بیان می‌شود معطوف به خویشاوندان نسبی است.

مراد از مجلس گناه نیز در این مقاله، حضور جمعی از افراد در کنار هم و وقوع معصیت و نافرمانی خدا در میان ایشان است. در رساله‌های فقهی از این‌گونه مجالس به مجالس لهو و لعب یاد می‌شود و تشخیص تحقق آن با عرف متشرع و متدین است. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۳۱/۲؛ بهجت، ۱۳۸۶: ۵۲۰/۴)

پیشینه

در بررسی پیشینه، با دو دسته از منابع مواجه هستیم. یک دسته عبارتند از: آیات قرآن کریم و منابع روایی، فقهی و اخلاقی که به صورت کلی به مباحث صله رحم و مجالس گناه پرداخته‌اند و می‌توانند به عنوان پیشینه عام

پژوهش محسوب شوند و دسته دیگر، کتاب‌ها و مقالاتی که به جنبه‌هایی از مسئله پرداخته و پیشینه خاص آن را شکل می‌دهند.

در میان کتبی که به طور ویژه بر مسئله صله رحم تمرکز کرده‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد: کتاب «صله ارحام در اسلام»؛ محمود ارگانی حائری (۱۳۷۶)، کتاب «تحلیل اجتماعی از صله رحم»؛ حسین شرف‌الدین (۱۳۸۶)، کتاب «بررسی فقهی صله رحم و قطع آن»؛ سیدمحمد رضا واحدی (۱۳۹۲). رویکرد غالب در این منابع، پرداختن به اهمیت صله رحم و بیان آثار و فواید آن و تذکر در مورد عواقب سنگین قطع رحم است. آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته بررسی چالش‌هایی است که در روابط خویشاوندی ممکن است پیش آید.

از بین مقالات نیز مواردی یافت می‌شود که به مسائلی در حوزه صله رحم پرداخته‌اند؛ از جمله: مقاله «پرهیز شدید از گواهی دروغ و شرکت در مجلس گناه» اثر محمد محمدی اشتهاوردی (۱۳۷۹) و مقاله «آثار صله رحم از دیدگاه اسلام و روانشناسی و کاربردهای تربیتی آن» اثر دکتر باقر غباری بناب، دکتر علی‌نقی فقیهی و یدالله قاسمی‌پور (۱۳۸۶). در این مقالات نیز فقط به یک جنبه، یعنی یا حفظ صله رحم یا ترک مجلس گناه توجه شده و به چالش‌هایی که فاعل اخلاقی ممکن است در تزامم این دو روبرو شود اشاره‌ای نشده است. از طرفی رویکرد مقالات در بررسی صله رحم اغلب، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تربیتی است؛ ولی مقاله حاضر بنا دارد این مسئله را با رویکرد اخلاق کاربردی ارزیابی کند.

۱. دیدگاه اول: ترجیح حفظ صله رحم بر ترک مجلس گناه

در طرح مسئله بیان شد که یکی از دیدگاه‌های مفروض در تزامم بین حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه، آن است که صله رحم به هر نحوی حفظ شود؛ حتی اگر مجبور به شرکت در مجلس گناه باشیم. در این قسمت برآنیم تا ادله این دیدگاه را تبیین و بررسی کنیم. از میان ادله مطرح برای دیدگاه اول، در ادامه به بررسی دو دلیل اصلی می‌پردازیم که عبارتند از: استدلال با رویکرد دینی و استدلال با رویکرد علمی.

۱-۱. استدلال با رویکرد دینی

این استدلال بیانگر آن است که بر اساس آموزه‌های دین، اعم از آیات، روایات و فتوای فقها، قطع رحم از گناهان کبیره و یکی از مصادیق زیر پا گذاشتن دستورات دین است. از آنجا که رفتار کردن بر خلاف دستورات دین از نظر اخلاق بندگی کار نادرستی است؛ پس قطع رحم اخلاقاً خطاست. بر اساس این نتیجه، در تعارض صله رحم با هر مسئله دیگری، از جمله شرکت در مجلس گناه، حفظ صله رحم اولویت دارد و در نهایت باید تصمیمی گرفت که منجر به قطع رحم نشود. صورت استدلال چنین است:

مقدمه اول: قطع روابط خویشاوندی، بر خلاف دستورات دین است.

مقدمه دوم: عمل کردن بر خلاف دستورات دین اخلاقاً خطاست.

نتیجه: قطع روابط خویشاوندی اخلاقاً خطاست.

توضیح استدلال

صله رحم از جمله موضوعاتی است که دیدگاه اسلام در خصوص آن، به صراحت در آیات و روایات منعکس شده است. با نگاه به آموزه‌های دین می‌توان حساسیت شرع مقدس را برای حفظ ارتباط خویشاوندی و نهی شدید از قطع آن به دست آورد. با توجه به اهمیت مسئله، در کتاب‌های روایی ابوابی به این موضوع اختصاص یافته است. برای مثال، در جلد دوم کتاب شریف الکافی، بابی به صله رحم اختصاص یافته که ۳۳ حدیث درباره روابط خویشاوندی در آن یافت می‌شود. در همان کتاب، بابی تحت عنوان «باب قطیعة الرحم» وجود دارد که به نقل هشت حدیث در مذمت قطع رحم و پیامدهای سنگین آن پرداخته است. همچنین، در جلد ۷۱ کتاب بحارالانوار در بابی که به صله رحم اختصاص یافته ۱۱۰ حدیث در اهمیت و فواید صله رحم و نهی از قطع رحم نقل شده است.

از میان انبوه آیات و روایاتی که نشان‌دهنده نهی شدید دین از قطع رحم است در ادامه به برخی موارد اشاره می‌شود. روایتی از امام سجاد علیه‌السلام نقل شده است که به فرزند بزرگوارش امام باقر علیه‌السلام فرمود: «پرهیز از همنشینی با قطع‌کننده رحم؛ زیرا در سه جای قرآن او را مورد لعنت یافتیم». سپس حضرت آیات محمد/۲۳ و ۲۲، رعد/۲۵ و بقره/۲۷ را تلاوت فرمود. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۷/۲)

در روایتی از جهم بن حُمید نیز نقل شده است که از امام صادق علیه‌السلام پرسید: «کسانی با من قرابت رحمی دارند؛ ولی با من هم‌عقیده (در دین) نیستند؛ آیا برای ایشان حقی بر عهده من است؟» حضرت فرمود: «بلی! حق خویشاوندی را چیزی قطع نمی‌کند و اگر آنان بر دین تو باشند دو حق پیدا می‌کنند؛ یکی حق خویشاوندی و دیگری حق اسلام». (همان، ۱۵۷/۲) در این روایت به صراحت بیان شده است که حق خویشاوندی را چیزی قطع نمی‌کند.

در فتوای فقها نیز این تصریح به چشم می‌خورد. در ادامه، جهت رعایت اختصار به ذکر دو نمونه اکتفا می‌شود. در استفتائی از مجتهد فقید، آیت‌الله بهجت (ره)، آمده است: «در چه صورتی قطع رحم جایز است؟» ایشان در پاسخ فرموده است: «تا وقتی که مسلمان هستند، قطع به طور کلی جایز نیست». (بهجت، ۱۴۲۸ق: ۱۳۹/۴) ایشان در این حکم با قید مسلمان بودن خویشاوندان، قطع رحم را به صورت کلی حرام کرده‌اند. به این معنا که قطع رحم با خویشاوندان مسلمان به هیچ وجه جایز نیست؛ حتی اگر این اقوام، اهل گناه و معصیت باشند.

همچنین در فتوایی از مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) مشاهده می‌شود که ایشان به جایز نبودن قطع رحم، حتی با اقوام معصیت‌کار اشاره کرده است. از ایشان سوال شده که: «اگر یکی از اقوام انسان مبادرت به ارتکاب معصیت کند و نسبت به آن لابیالی باشد، تکلیف ما نسبت به رابطه با او چیست؟» ایشان در پاسخ فرموده است:

«اگر احتمال بدهید که ترک معاشرت با او موقتاً موجب خودداری او از ارتکاب معصیت می‌شود، به عنوان امر به معروف و نهی از منکر واجب است، و در غیر این صورت، قطع رحم جایز نیست». (خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق: ۲۳۰) بیان ایشان دلالت دارد که حتی اگر خویشاوندان اهل معصیت باشند باز هم قطع رحم جایز نیست؛ مگر این که احتمال تأثیر برای ترک گناه وجود داشته باشد. پس، اگر احتمال تأثیر با قطع رحم وجود نداشت همچنان باید صله رحم با اقوام گناهکار حفظ شود.

با توجه به مجموع آن چه بیان شد، از آیات و روایات و فتوای فقها به دست می‌آید که قطع رحم با خویشاوندان مسلمان در هر شرایطی حرام است. از طرفی، بر اساس اخلاق بندگی، زیر پا گذاشتن دستورات الهی یک امر غیراخلاقی است. بنابراین، قطع رحم که توسط دین نهی شده است در هر شرایطی یک امر غیراخلاقی به شمار می‌رود. لازمه این استدلال آن است که از نظر اخلاقی در تعارض میان حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه، به دلیل اهمیت صله رحم بر اساس دلایلی که بیان شد، حفظ آن بر ترک مجلس گناه ترجیح یابد. بنابراین، طبق این دیدگاه اگر مجلس گناهی از سوی اقوام برگزار شد که ترک آن موجب قطع روابط خویشاوندی می‌شود نباید آن مجلس را ترک کرد.

۱-۲. استدلال با رویکرد علمی

در این استدلال، از طریق ادله جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به دست می‌آید که قطع رحم به ضرر انسان است. بر اساس اخلاق فردی، اگر انسان کاری کند که به خود ضرر برساند عمل نادرستی انجام داده است. بنابراین، قطع رحم که از نظر علمی، ثابت شده به ضرر انسان است اخلاقاً خطأ و نادرست است. صورت استدلال چنین است: مقدمه اول: قطع رحم از نظر علمی، به ضرر انسان است. مقدمه دوم: انجام آنچه به ضرر انسان است اخلاقاً خطاست. نتیجه: قطع رحم اخلاقاً خطاست.

توضیح استدلال

برخورداری از بهداشت و سلامت روان از ویژگی‌های انسان سالم بوده و برای دستیابی به آن اصول مختلفی مطرح است. در این میان، پژوهش‌های علمی به ویژه علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی با اطمینان اعلام می‌دارند که از عوامل مهمی که سبب ارتقاء سطح سلامت روانی و حتی جسمانی افراد در طول زندگی می‌شود برقراری روابط

صمیمانه با خویشاوندان و بهره‌مندی از محبت و حمایت آنها است. (ر.ک: درس‌لر^۱، ۱۹۸۵: ۳۹ - ۴۸؛ باساک^۲ و دیگران، ۲۰۰۲: ۳۹ - ۴۹؛ هال^۳، ۲۰۰۷: ۴ - ۳۰)

برون‌ریزی عاطفی و ابراز خود، از جمله راه‌های تسکین مشکلات روانی است و از بین نهادهای اجتماعی، این محیط خانواده است که فرد در آن می‌تواند به سادگی فشارها و عقده‌های وارده بر خود را ابراز نماید. برقراری روابط خویشاوندی باعث می‌شود افراد، خود را در شبکه وسیعی از حمایت اجتماعی ببینند و عواطف خود را نسبت به هم اظهار کنند. (دیماتئو، ۱۳۷۸: ترجمه موسوی اصل و همکاران: ۷۶۶)

برخی از آثار و کارکردهای صله رحم در تأمین نیازهای روان‌شناختی و اجتماعی اعضای خانواده و کارآمدی آن عبارتند از: (۱) تأمین نیاز به محبت، تعلق به گروه (خانواده گسترده)، بیان و ابراز خود، (۲) رعایت هنجارهای خانوادگی و اجتماعی و تسهیل‌کننده فرایند جامعه‌پذیری، (۳) دستیابی به حمایت اجتماعی خویشاوندان، آرامش روانی، امنیت خاطر و افزایش تعامل عاطفی، (۴) رفع فقر. (صفورایی پاریزی، ۱۳۸۸: ۱۵۷)

از آن چه بیان شد به دست آمد که بر اساس یافته‌های علمی، صله رحم آثار مفید قابل توجهی در بهبود زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد، تا حدی که نمی‌توان به راحتی از آن چشم پوشید. بنابراین، به هر نحوی باید از قطع رحم پرهیز کرد؛ چرا که علم آن را برای سلامت فرد و جامعه ضروری می‌داند. لازمه این مطلب آن است که در شرایط تعارض بین حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه، بنا به دلایلی که ذکر شد حفظ صله رحم ترجیح یابد.

۲. دیدگاه دوم: ترجیح ترک مجلس گناه بر حفظ صله رحم

دیدگاه دیگری که در تعارض میان حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه قابل فرض است؛ دیدگاهی است که بنا را بر ترجیح ترک مجلس گناه می‌گذارد. به این معنا که حضور در مجلس گناه به هیچ وجه نباید اتفاق بیفتد؛ حتی اگر منجر به قطع روابط خویشاوندی شود. برای این دیدگاه نیز همانند دیدگاه اول، استدلال‌هایی با رویکرد دینی و علمی مطرح است.

۲-۱. استدلال با رویکرد دینی

این استدلال با تکیه بر آیات و روایات و فتوای فقها بیان می‌دارد که در دین اسلام حضور در مجلس گناه به شدت مورد نهی است. از طرفی، بر اساس اخلاق بندگی باید از دستورات دین پیروی شود. بنابراین، حضور در مجلس گناه از نظر اخلاقی کار نادرستی است و باید از آن پرهیز کرد. نتیجه این استدلال آن است که در تعارض میان حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه، ترک مجلس گناه ترجیح می‌یابد. صورت استدلال چنین است:

1 . Escalas
2 . Bassuk
3 . Hall

مقدمه اول: حضور در مجلس گناه، بر خلاف دستورات دین است.

مقدمه دوم: عمل کردن بر خلاف دستورات دین اخلاقاً خطاست.

نتیجه: حضور در مجلس گناه اخلاقاً خطاست.

توضیح استدلال

«گناهان همانند مناطق ممنوع هستند که ورود به آن برای افراد حرام است؛ ولی خداوند بزرگ برای صیانت افراد از ارتکاب گناه، حریمی برای آن قائل شده است و آن، همان شرکت در مجالس گناه است. شرکت در این مجالس به منزله شکستن «قرق» و نزدیکی به خود گناه تلقی می‌شود. فردی که وارد مجلس گناه شود در یک قدمی گناه قرار می‌گیرد و به زودی دست خود را به گناه آلوده می‌سازد؛ لذا اسلام می‌گوید: «نه تنها خود را به گناه آلوده مکن؛ بلکه خود را در نزدیکی و آستانه گناه قرار مده»؛ چرا که خواه ناخواه به سمت آن کشیده می‌شود» (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۰: ۲۸۵) این سخن بر اساس حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (ص) است که می‌فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى وَ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ فَمَنْ رَتَعَ حَوْلَ الْحِمَى أَوْشَكَ أَنْ يَقَعَ فِيهِ؛ برای هر حاکمی قرقگاهی است و قرقگاه خداوند محرمات الهی است؛ هر کس به این قرقگاه نزدیک شود در شرف ورود به آن قرار می‌گیرد». (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۶۷/۲۷)

در قرآن مجید، در آیات متعددی از شرکت در مجالس گناه نهی شده است؛ از جمله: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيَسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً»؛ (نساء/ ۱۴۰) «و خداوند (این حکم را) در قرآن بر شما نازل کرده که هرگاه بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند، با آنها ننشینید تا به سخن دیگری بپردازند! وگرنه، شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ جمع می‌کند». در آیه دیگری آمده است: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ»؛ (انعام/ ۶۸) «هرگاه کسانی را دیدی که آیات ما را استهزا می‌کنند، از آنها روی بگردان تا به سخن دیگری بپردازند! و اگر شیطان از یاد تو ببرد، هرگز پس از یاد آمدن با این جمعیت ستمگر منشین».

آیات فوق نشان دهنده آن هستند که حضور در مجالس گناه، حتی اگر فرد شخصاً مرتکب گناه نشود حرام است. در احادیث نیز نهی شدید از حضور در مجالس گناه مشاهده می‌شود؛ برای مثال، در حدیثی از امام سجاد علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إِيَّاكُمْ وَ صُحْبَةَ الْعَاصِينَ وَ مَعُونَةَ الظَّالِمِينَ وَ مُجَاوَرَةَ الْفَاسِقِينَ. إِحْذَرُوا فِتْنَتَهُمْ وَ تَبَاعَدُوا مِنْ سَاحَتِهِمْ؛ از همنشینی با گنهکاران و یاری ظالمان و هم‌جواری با بدکاران بپرهیزید. از فتنه آنان برحذر باشید و از اطرافشان دور شوید». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۸) همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَجْلِسَ مَجْلِسًا يَعْصَى اللَّهَ فِيهِ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى تَغْيِيرِهِ؛ سزاوار نیست

برای مؤمن در مجلسی بنشینند که در آن معصیت خدا می‌شود و او نمی‌تواند آن وضع را تغییر دهد». (همان: ۳۷۴/۲)

در فتوای فقها نیز اهتمام به پرهیز از حضور در مجالس گناه به خوبی مشهود است. از آنجا که نقل فتوای همه مراجع در این مجال نمی‌گنجد همانند دیدگاه قبل تنها به بررسی نظرات آیت‌الله بهجت (ره) و مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) در این زمینه اکتفا می‌کنیم.

در کتاب استفتائات آیت‌الله بهجت (ره) در بخش «احکام موضوعات متفرقه»، استفتائاتی در مورد مجالس شادی همراه با گناه آمده است. (بهجت، ۱۴۲۸ق: ۵۳۶/۴ و ۵۳۷) از مجموع پاسخ‌ها در این زمینه به دست می‌آید که ماندن در مجلس گناه به هیچ وجه جایز نیست؛ مگر ترک آن خطر جانی، مالی و آبرویی داشته باشد. همچنین اگر فرد با ماندن و امر به معروف بتواند مانع از ارتکاب گناه شود ترک مجلس برایش جایز نیست. در کتاب اجوبه الاستفتائات مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) نیز بخشی تحت عنوان «حضور در مجلس معصیت» وجود دارد که به هفت استفتاء در این زمینه پاسخ داده شده است. (خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق: ۳۱۹ و ۳۱۸) از مجموع پاسخ‌ها بر می‌آید که شرکت در مجلس گناه اگر مستلزم ارتکاب حرام باشد یا تأیید گناه محسوب شود به هیچ وجه جایز نیست. با توجه به ادله ذکر شده از آیات و روایات و فتوای فقها روشن شد که از دیدگاه دین اسلام حضور در مجلس گناه به طور قطع حرام است. از طرفی، بر اساس اخلاق بندگی سربیزی از دستورات دین کار نادرستی است؛ بنابراین، شرکت در مجلس گناه، اخلاقاً کار نادرستی است. با در نظر گرفتن این استدلال، در تعارض میان حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه وظیفه اخلاقی فرد آن است که مجلس گناه را ترک کند؛ هرچند منجر به قطع روابط خویشاوندی شود.

۲-۲. استدلال دوم: استدلال با رویکرد علمی

تکیه این استدلال بر آن دسته از پژوهش‌های علمی است که نشان می‌دهد افراد از گروه‌های اجتماعی که جایگاه قابل توجهی نزد ایشان دارند تأثیر زیادی می‌پذیرند. حال اگر این گروه‌ها دارای انحرافات فکری، اخلاقی و رفتاری باشند احتمال به انحراف کشیدن فرد افزایش می‌یابد. بنابراین، شرکت در مجالس گناه به ویژه اگر از جانب اقوام برگزار شود به دلیل تأثیر مخربی که دارد باعث ضرر به زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌شود. از طرفی، بر اساس اخلاق فردی، اگر انسان کاری کند که به خود ضرر برساند عمل نادرستی انجام داده است. بنابراین، حضور در مجلس گناه که از نظر علمی، ثابت شده به ضرر انسان است اخلاقاً خطا و نادرست است. صورت استدلال چنین است:

مقدمه اول: حضور در مجلس گناه از نظر علمی، به ضرر انسان است.

مقدمه دوم: انجام آنچه به ضرر انسان است اخلاقاً خطاست.

نتیجه: حضور در مجلس گناه اخلاقاً خطاست.

توضیح استدلال

یکی از عوامل محیطی که بر شکل‌گیری رفتار انسان تأثیر زیادی دارد گروه‌های مرجع هستند. «گروه مرجع، به گروه‌ها و مقولاتی اجتماعی اطلاق می‌شود که افراد را در توسعه و رشد ارزش‌ها، نگرش‌ها، رفتارها و تصورات شخصی خود راهنمایی می‌کنند». (عضدانلو، ۱۳۹۵: ۵۲۳، به نقل از مرتون، ۱۹۶۰) با توجه به این تعریف، یک نکته در مورد گروه‌های مرجع بسیار حائز اهمیت است و آن، قدرت تأثیرگذاری بالای آنها در نوع فکر، احساس و عمل افراد است. (ر.ک: کمپر^۱، ۱۹۶۸: ۳۱ - ۴۵؛ تری و هاگ^۲، ۱۹۹۶: ۷۷۶ - ۷۹۳؛ اسکالاس و بتمن^۳، ۲۰۰۳: ۳۳۹ - ۳۴۸) این تأثیرگذاری، چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی، به قدری است که می‌تواند رویه و سبک زندگی افراد را تعیین کند.

در میان گروه‌های مرجع که می‌توانند همسالان، همکاران و دوستان باشند، گروه خویشاوندان یکی از مهم‌ترین موارد محسوب می‌شود؛ زیرا در جامعه ایران، معمولاً اقوام و خویشاوندان نزد افراد از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. اغلب افراد تمایل دارند مورد تأیید اقوام خود باشند؛ لذا عقاید، احساسات و رفتارهای خود را همسو با نظر غالب خویشاوندان جهت‌دهی می‌کنند. همان‌طور که اشاره شد این فرایند تنها در جهت مثبت نبوده و تأثیرات نامطلوب نیز به همین شدت اتفاق می‌افتد.

نتایج تحقیقات علمی نیز نشان می‌دهد معاشرت با اقوامی که دارای رفتارهای ناهنجار هستند تأثیر بسزایی در انحراف رفتاری افراد دارد. عدل و همکاران (۱۳۸۳) در بررسی میزان تأثیر معاشرت با گروه هنجارشکن، به مطالعه گروهی از معتادان مذکر زیر ۲۵ سال در شهر تهران پرداختند. از جمله مسائل قابل توجه در این پژوهش آن بود که ۶۰ درصد از گروه مورد مطالعه، دارای اقوام معتاد بودند. نتایج پژوهش تأکید داشت که با توجه به عمق و گستردگی روابط فامیلی در فرهنگ ایرانی، معاشرت مستمر با اقوامی که رفتارهای هنجارشکن دارند درصد بروز رفتار ناهنجار را در افراد افزایش می‌دهد. (ر.ک: عدل و همکاران، ۱۳۸۳: ۴۹۸).

بنا بر آنچه بیان شد، یافته‌های علمی تأیید می‌کنند که معاشرت با اقوام معصیت‌کار، چون احتمال بروز گناه را در فرد بالا می‌برد صحیح نیست. پس، در تعارض میان حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه، به دلیل خطر تأثیرپذیری از گناهکاران، اولویت با ترک مجلس گناه است؛ به ویژه اگر مجلس گناه از جانب اقوام برپا شده باشد.

1 . Kemper
2 . Terry & Hogg
3 . Escalas & Bettman

۳. ارزیابی دیدگاه اول و دوم

همان‌طور که مشاهده می‌شود هر دو دیدگاه از استدلال‌های دینی و علمی برخوردارند و مقدمات و نتایج استدلال‌ها نیز صادق و متقن است. این شرایط، بار دیگر پیچیدگی مسئله مورد بحث، و دشوار بودن تصمیم اخلاقی در تعارض موجود را خاطر نشان می‌سازد؛ زیرا هر دو دیدگاه ادله بسیار قوی و محکمی دارند که می‌توانند با یکدیگر برابری کنند.

با وجود این، در هر دو دیدگاه نکته‌ای هست که باعث می‌شود هیچ‌کدام نتوانند به عنوان راه حل این چالش پذیرفته شوند. آن نکته این است که در برداشت‌های صورت گرفته از استدلال‌ها نگاه جامعی وجود نداشته و بدون در نظر گرفتن ادله رقیب، یک حکم کلی صادر شده است. این مسئله سبب شده به‌رغم صحت استدلال، تعارض همچنان باقی بماند. برای مثال، در دیدگاه ترجیح حفظ صله رحم بر ترک مجلس گناه، نتیجه استدلال‌ها این است که قطع رحم اخلاقاً خطاست. این یک نتیجه درست است؛ اما نباید به صورت مطلق از آن برداشت کرد که صله رحم بر همه چیز ترجیح دارد. همین‌طور در دیدگاه دوم، به صرف دستیابی به این نتیجه که حضور در مجلس گناه اخلاقاً خطاست نمی‌توان برداشت کرد که این حکم اطلاق دارد و هیچ‌گاه استثناء نمی‌پذیرد. درستی استدلال‌های هر دو دیدگاه و در عین حال، کافی نبودن آنها به تنهایی، ما را به دیدگاه سومی رهنمون می‌سازد که با بهره‌گیری از استدلال‌های هر دو طرف، متناسب با وضعیت‌های مفروض، راهکارهای ویژه‌ای برای حل تعارض ارائه می‌دهد.

۴. دیدگاه مختار: تفصیل حکم بر اساس تحلیل وضعیت

تا اینجا به دست آمد که با توجه به رویکرد دین مبنی بر حفظ حرمت‌های الهی و تأکید شدید بر اجتناب از نزدیک شدن به محرمات، به نظر می‌رسد صله رحم به تنهایی مجوزی برای شرکت در مجلس گناه نباشد. با وجود این، سفارش‌های مکرر و سنگین در مورد حفظ روابط خانوادگی باعث می‌شود نتوانیم به راحتی به گزینه قطع روابط بیندیشیم. بنابراین، به نظر می‌رسد بهترین راه برون‌رفت از این چالش، تحلیل دقیق شرایط تعارض و استخراج حالات مفروض در آن است تا بتوان پاسخ مناسب را برای هر حالت ارائه کرد. در این دیدگاه، هیچ یک از دو طرف تعارض، یعنی حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه کنار گذاشته نمی‌شود؛ بلکه متناسب با هر موقعیت باید تصمیم گرفت که کدام ترجیح می‌یابد. بنابراین، تمام استدلال‌هایی که برای دیدگاه‌های اول و دوم بیان شد می‌تواند به عنوان استدلال‌های دیدگاه مختار برای اثبات اهمیت صله رحم و ترک مجلس گناه لحاظ شود.

برای تبیین دقیق دیدگاه مختار لازم است ابتدا به یک نکته مقدماتی در خصوص تراحم میان بایدهای اخلاقی اشاره کنیم. سپس، موقعیت فرد در مجالس گناه را بر اساس چهار مؤلفه اصلی، یعنی به لحاظ آگاهی از وقوع گناه، به لحاظ توانایی برای مقابله با گناه، به لحاظ شرایط محل برگزاری مجلس و به لحاظ نوع گناه بررسی

خواهیم کرد. در نهایت، حالات مفروض از ترکیب این موقعیت‌ها را مطرح و راهکارهای پیشنهادی را ارائه می‌نماییم.

۴-۱. دستورالعمل کلی در تراحم دو باید اخلاقی

این دستورالعمل برگرفته از علم اصول فقه است. هرچند علم اصول برای استنباط احکام شرعی شهرت یافته، اما حقیقت آن است که این علم به طور کلی قواعد استنباط حکم را در اختیار می‌گذارد؛ اعم از حکم فقهی یا حکم اخلاقی. بنابراین می‌توانیم از برخی قواعد علم اصول برای استنباط احکام اخلاقی بهره بگیریم. از جمله قواعد اصولی که در احکام اخلاقی نیز کاربرد دارد بحث تراحم احکام است. «بر اساس قواعد علم اصول، قاعده کلی هنگام تراحم دو حکم این است که اگر به دلیلی عقلی یا نقلی، بر اهم بودن هر یک از دو طرف نسبت به دیگری علم داشته باشیم باید جانب اهم ترجیح داده شود و به آن عمل گردد. و نیز اگر علم داریم بر اهم بودن هر دو و یا عدم ترجیح یک طرف نسبت به دیگری، اینجا محل تخییر است؛ یعنی مکلف مخیر به انجام هر یک از دو طرف است.

اما در صورتی که بر اهم بودن یک طرف یا بر تساوی هر دو علم نداریم؛ بلکه اهمیت احتمالی و یا تساوی احتمالی وجود دارد مسأله چهار شکل خواهد داشت:

(۱) یک طرف محتمل‌الاهمیه است و حجتی نیز بر آن وجود دارد؛

(۲) یک طرف محتمل‌الاهمیه است و حجتی بر آن وجود ندارد؛

(۳) هر دو طرف محتمل‌الاهمیه هستند و حجتی برای هر کدام وجود دارد؛

(۴) هر دو طرف محتمل‌الاهمیه هستند و حجتی برای هیچ کدام وجود ندارد.

در صورت اول، طرفی که حجت دارد اخذ می‌شود. در صورت سوم و چهارم جای تخییر است. اما در صورت دوم، بنا بر این که چه مبنای اصولی مورد پذیرش باشد ممکن است حکم تخییر باشد یا براءت و تعیین». (ر.ک: واحدی، ۱۳۹۲: ۹۳)

با توجه به آنچه بیان شد زمانی که میان قطع رحم به عنوان یک گناه کبیره با سایر معصیت‌ها اعم از صغیره و کبیره تراحم ایجاد شد می‌توان با رجوع به این دستورالعمل کلی، حکم اخلاقی آن را به دست آورد. بدین منظور باید ابتدا شرایط تراحم تحلیل شود و وضعیت‌های مفروض احصاء گردد تا بتوان برای هر وضعیت، حکم و راهکار مناسب را بیان کرد.

۴-۲. مؤلفه‌های چهارگانه جهت بررسی موقعیت فرد در مجلس گناه

برای احصاء شرایطی که فرد در مواجهه با مجلس گناه با آنها روبرو می‌شود چهار مؤلفه اصلی مورد توجه قرار می‌گیرد. این مؤلفه‌ها عبارتند از: آگاهی از وقوع گناه، توانایی فرد در مقابله با گناه، نوع گناه، ویژگی‌های محیطی

مجلس گناه. چگونگی هر یک از این مؤلفه‌ها در ایجاد شرایط متفاوت برای فردی که به مجلس گناه دعوت شده دخیل است.

الف) به لحاظ آگاهی از وقوع گناه

گاهی فرد پیش از برگزار شدن مجلس می‌داند که در آن مجلس گناه رخ می‌دهد و گاهی تا زمان ورود به مجلس، از وقوع گناه در آن بی‌خبر است.

ب) به لحاظ توانایی برای جلوگیری از گناه

گاهی فردی که به مجلس دعوت شده توانایی جلوگیری از وقوع گناه را دارد؛ مثلاً دارای نفوذ کلام و جایگاه قابل توجه در فامیل است. گاهی هم توانایی جلوگیری از وقوع گناه را ندارد.

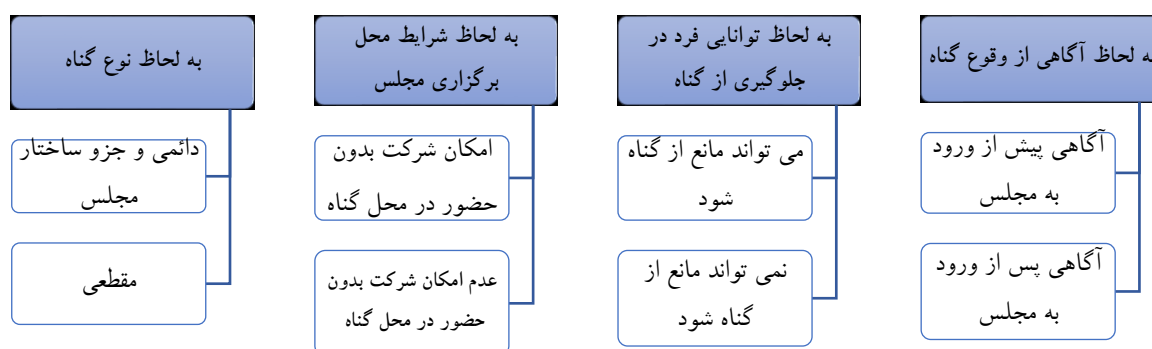
ج) به لحاظ شرایط محل برگزاری مجلس

گاهی محل برگزاری مجلس، به گونه‌ایست که فرد بدون حضور در مکان وقوع گناه می‌تواند از آن دور بماند و ضمن حضور در مهمانی، جزو شرکت کنندگان در مجلس گناه و تأییدکنندگان آن مجلس محسوب نشود. برای مثال، تالار یا منزل دارای بخش‌های مختلفی است و فقط در بخشی از آن افراد مشغول گناه هستند. گاهی در محل برگزاری مجلس چنین امکانی وجود ندارد.

د) به لحاظ نوع گناه

گاهی آن گناهی که در مجلس رخ می‌دهد دائمی نبوده و به صورت مقطعی اتفاق می‌افتد؛ برای مثال، پخش موسیقی حرام و رقص در ساعاتی صورت گرفته و در مواقعی مثل صرف شام قطع می‌شود. گاهی نیز گناه مقطعی نبوده و به طور کلی، ساختار مجلس بر پایه حرام است؛ برای مثال، مجلس به صورت مختلط بین زن و مرد برگزار می‌شود یا مشروبات الکلی به عنوان یکی از اقلام پذیرایی در مجلس وجود دارد.

نمودار ۱: مؤلفه‌های چهارگانه بررسی موقعیت فرد در برابر مجلس گناه



۴-۳. ارائه راهکار برای وضعیت‌های مفروض

با ترکیب جهات چهارگانه‌ای که برای بررسی موقعیت فرد در مجلس گناه بیان شد فرض‌های مختلفی به دست می‌آید که هر یک راهکار اخلاقی مستقلی دارد. در ادامه، ضمن بررسی این موقعیت‌ها، راهکارهای پیشنهادی

ارائه خواهد شد. باید توجه داشت همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد رویکرد ما در مواجهه با مسئله حاضر، رویکرد اسلامی است؛ لذا ممکن است در اغلب موارد، احکام اخلاقی همسو با احکام شرعی باشد. بدین ترتیب، فاعل اخلاقی با عمل به حکم شرعی، به حکم اخلاقی نیز عمل کرده است.

وضعیت مفروض اول

اگر پیش از ورود به مجلس می‌داند که گناه رخ می‌دهد و او توانایی جلوگیری از وقوع گناه را دارد، تکلیف اخلاقی آن است که در مجلس شرکت کند و مانع از گناه شود.

وضعیت مفروض دوم

اگر پیش از ورود به مجلس می‌داند که گناه رخ می‌دهد و او توانایی جلوگیری از وقوع گناه را ندارد، در اینجا دو حالت قابل فرض است:

اول) اگر محل برگزاری مجلس به گونه‌ایست که می‌تواند ضمن شرکت در مهمانی، در محل وقوع گناه حضور نیابد و ورودش به مجلس نیز تأیید آن گناه محسوب نشود، شرکت در مجلس اشکال ندارد.

دوم) اگر امکان شرکت در مهمانی بدون حضور در محل وقوع گناه فراهم نیست، در اینجا نیز دو وضعیت قابل فرض است:

الف) گناهی که رخ می‌دهد دائمی بوده و جزو ساختار مجلس است؛ در این صورت حضور در مجلس اخلاقاً جایز نیست.

ب) گناهی که رخ می‌دهد موقتی بوده و مواقعی از مجلس این گناه رخ نمی‌دهد؛ در این صورت باید حضور خود را در مجلس به گونه‌ای تنظیم کند که در مواقع عدم وقوع گناه باشد.

وضعیت مفروض سوم

پیش از ورود به مجلس از وقوع گناه مطلع نبوده و بعد از آن متوجه می‌شود. در این شرایط اگر می‌تواند مانع از وقوع گناه شود باید در مجلس بماند و جلوی ارتکاب گناه را بگیرد.

وضعیت مفروض چهارم

پیش از ورود به مجلس از وقوع گناه مطلع نبوده و بعد از آن متوجه می‌شود. اگر نمی‌تواند مانع از گناه شود دو حالت مفروض است:

اول) اگر مکان برگزاری مجلس به گونه‌ایست که می‌تواند ضمن شرکت در مهمانی، در محل وقوع گناه حضور نیابد و ماندنش در مجلس نیز تأیید آن گناه محسوب نشود، ماندن در مجلس اشکال ندارد.

دوم) اگر شرکت در مهمانی بدون حضور در محل وقوع گناه ممکن نیست در اینجا نیز دو وضعیت قابل فرض است:

الف) گناهی که رخ می‌دهد دائمی بوده و جزو ساختار مجلس است؛ در این صورت حضور در مجلس صحیح نیست و باید مجلس را ترک کند.

ب) گناهی که رخ می‌دهد موقتی بوده و در مواقعی از مجلس این گناه رخ نمی‌دهد در این صورت می‌تواند به بهانه‌ای مجلس را ترک کرده و در مواقع عدم وقوع گناه باز گردد.

جدول ۲: فرض‌های چهارگانه وضعیت فاعل اخلاقی در مواجهه با مجلس گناه و راهکارهای آنها

وضعیت فاعل اخلاقی	به لحاظ آگاهی از وقوع گناه	به لحاظ توانایی فرد در جلوگیری از گناه	به لحاظ شرایط محل برگزاری مجلس	به لحاظ نوع گناه	حکم اخلاقی
فرض اول	آگاهی پیش از ورود به مجلس	می‌تواند مانع از گناه شود	-	-	حضور در مجلس و جلوگیری از گناه
فرض دوم	آگاهی پیش از ورود به مجلس	نمی‌تواند مانع از گناه شود	امکان شرکت بدون حضور در محل گناه	-	حضور در مجلس
			عدم امکان شرکت بدون حضور در محل گناه	دائمی و جزو ساختار مجلس	عدم حضور در مجلس
				مقطعی	حضور در مواقع عدم وقوع گناه
فرض سوم	آگاهی پس از ورود به مجلس	می‌تواند مانع از گناه شود	-	-	ماندن در مجلس و جلوگیری از گناه
فرض چهارم	آگاهی پس از ورود به مجلس	نمی‌تواند مانع از گناه شود	امکان شرکت بدون حضور در محل گناه	-	ماندن در مجلس
			عدم امکان شرکت بدون حضور در محل گناه	دائمی و جزو ساختار مجلس	ترک مجلس
				مقطعی	ترک مجلس هنگام گناه و بازگشت در مواقع عدم گناه

۴-۴. ملاحظات کلیدی درباره راهکارها

اول) همان‌طور که در استدلال‌های دیدگاه اول مشاهده شد صله رحم از اهمیت بالایی برخوردار است و تا حد امکان باید از قطع روابط خویشاوندی جلوگیری کرد. با توجه به این مسئله، در مواردی که فرض بر توانایی فرد برای جلوگیری از وقوع گناه در مجالس مهمانی اقوام است باید این اقدام بسیار با ملایمت و به گونه‌ای صورت گیرد که زمینه ناراحتی و بی‌احترامی به اقوام و قطع رحم فراهم نشود. در صورتی هم که قطع روابط از سوی اقوام صورت گرفت، فرد باید ارتباط خود را حفظ کند.

دوم) در مواردی که شرکت در مجلس گناه جایز نیست و تکلیف شرعی و اخلاقی، فرد را ملزم به ترک مجلس گناه می‌کند می‌توان از راهکارهایی استفاده کرد که روابط خویشاوندی را خدشه‌دار نسازد. برای مثال، فرد برای صله رحم و احترام به شخص مقابل می‌تواند قبل یا بعد از مجلس به منزل میزبان برود و یا در ابتدای مجلس که هنوز به گناه آلوده نشده، قدری بنشیند و قبل از این که گناه آغاز شود، محل را ترک کند.

سوم) نباید تصور شود که صله رحم فقط منحصر به رفت و آمد است و اگر ترک مجلس گناه منجر به قطع رفت و آمد شد قطع رحم رخ داده است. چنان‌که در روایات اشاره شده صله رحم راه‌های مختلفی دارد و حتی با سلام کردن، دادن یک لیوان آب و خودداری از آزار اقوام نیز صله رحم محقق می‌شود. (ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲: ۶۱۳/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۱/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۹۹/۱۲) با این حساب، در بسیاری موارد، عملاً تعارض بین ترک مجلس گناه و قطع رحم رخ نمی‌دهد؛ زیرا امکان حفظ صله رحم با کم‌ترین شرایط نیز فراهم است.

نتیجه‌گیری

امروزه گسترش گناه در مجالس مهمانی، یک واقعیت تلخ اجتماعی در جوامع مسلمان است. زمانی که این مجالس از جانب اقوام برگزار شود افراد متدین را با یک چالش اخلاقی بزرگ مواجه می‌کند. به دلیل اهمیت روابط خویشاوندی در جامعه ایران، نرفتن یا ترک این مجالس ممکن است منجر به قطع روابط خانوادگی شود. بنابراین، فرد در یک دوراهی بین حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه قرار می‌گیرد. در مواجهه با این چالش، دو دیدگاه وجود دارد؛ اول، ترجیح حفظ صله رحم بر ترک مجلس گناه و دوم، ترجیح ترک مجلس گناه بر حفظ صله رحم. هر یک از دو دیدگاه ادله دینی و علمی محکمی ارائه کرده‌اند که در جای خود صحیح و متقن است و این باعث می‌شود تعارض همچنان باقی بماند. راه حل پیشنهادی برای برون‌رفت از این چالش، تحلیل وضعیت و تفصیل حکم است. به این معنا که ابتدا، حالات محتمل در شرایط تعارض را استخراج کرده و سپس، حکم اخلاقی هر وضعیت، متناسب با شرایط ویژه آن تعیین شود. بنابراین، هیچ یک از دو دیدگاه، یعنی حفظ صله رحم و ترک مجلس گناه به طور کامل کنار گذاشته نمی‌شوند؛ بلکه با توجه به تمام جوانب در هر وضعیت، تصمیم‌گیری لازم صورت می‌گیرد.

همان‌طور که در بررسی دیدگاه‌ها مشاهده شد گاهی ممکن است استدلال‌های اخلاقی در یک دیدگاه، دارای مقدمات متقن و نتایج صحیح باشد؛ اما این برای صدور حکم اخلاقی کافی نیست. در تعارض‌های اخلاقی، در نظر گرفتن همه جوانب مسئله و بررسی حالات محتمل در آنها بسیار حائز اهمیت است. این مسئله بار دیگر به ما یادآور می‌شود که در صدور احکام اخلاقی، خصوصاً در شرایط تعارض میان دو حکم، دقت و تأمل زیادی لازم است و نمی‌توان تنها با تکیه بر استدلال، یک حکم کلی صادر کرد.

نتیجه دیگری که می‌توان به دست آورد آن است که در تعارض‌های اخلاقی، نباید توانایی افراد را در تغییر شرایط موجود نادیده گرفت. به عبارت دیگر، گاهی می‌توان به جای انتخاب یکی از دو طرف تعارض، با ایجاد کمی تغییر، وضعیت تعارض را برطرف کرد. بنابراین، توجه به نقش فاعل اخلاقی در حل تعارض، مؤلفه مهمی است که باید در صدور احکام اخلاقی مورد توجه قرار گیرد.

منابع

- ارگانی حائری، محمود، ۱۳۷۶، *صله/ارحام در اسلام*، چ اول، قم، نشر پیام مهدی (عج).
- بهجت، محمد تقی، ۱۴۲۸ق، *استفتائات*، چ اول، قم، دفتر حضرت آیت‌الله بهجت.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعه*، چ اول، قم، آل‌البیت لاحیاء التراث.
- خارستانی، اسماعیل و سیفی، فاطمه، ۱۳۹۳، «نقش صله رحم در تحکیم خانواده و دوری از آسیب‌های اجتماعی پرمبنای سیره و اندیشه‌های اهل بیت علیهم‌السلام»، *پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی*، ش ۱۰۰، ص ۱۷۱ - ۱۵۱، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
- خامنه‌ای، سید علی، ۱۴۲۴ق، *اجوبه‌الاستفتائات*، چ اول، قم، دفتر مقام معظم رهبری.
- خمینی، روح‌الله، بی‌تا، *تحریرالوسیله*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دیماتتو، ام. رابین، ۱۳۸۷، *روان‌شناسی سلامت*، ترجمه سید مهدی موسوی اصل و همکاران، چ اول، تهران، سمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۹۰، *سیمای انسان کامل در قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- شرف‌الدین، سیدحسین، ۱۳۸۶، *تحلیلی اجتماعی از صله رحم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- صابر خراسانی، مرتضی، ۱۳۸۲، *صله رحم یا پیوند خویشاوندی*، چ سوم، قم، در راه حق.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، ۱۴۱۷ق، *جامع‌الاحکام*، چ چهارم، قم، انتشارات حضرت معصومه سلام‌الله‌علیها.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، چ اول، قم، جامعه مدرسین.
- صفورایی پاریزی، محمدمهدی، ۱۳۸۸، «صله رحم و کارآمدی خانواده»، *مطالعات فقه تربیتی*، ش ۹، صص ۱۵۵ تا ۱۶۶، سال چهارم، جامعه المصطفی (ص)، قم.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة‌الأنوار فی غرر الأخبار*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریه.
- عدل، اکبر، صدرالسادات، سیدجلال، بیگلریان، اکبر و جوادی، محمدرضا، ۱۳۸۳، «تأثیر همنشینی و معاشرت با گروه هنجارشکن و گرایش جوانان به اعتیاد»، *رفاه اجتماعی*، ش ۱۵، صص ۵۰۸ تا ۴۸۷، دوره چهارم، دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، تهران.
- عضدانلو، حمید، ۱۳۹۵، *آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، چ پنجم، تهران، نشر نی.

- غباری بناب، باقر، فقیهی، علی تقی و قاسمی پور، یدالله، ۱۳۸۶، «آثار صله رحم از دیدگاه اسلام و روانشناسی و کاربردهای تربیتی آن»، تربیت اسلامی، ش ۵، صص ۱۱۴ - ۸۱، سال سوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ق، *المحجبه البیضاء*، چ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی اشتهاردی، محمد، ۱۳۷۹، «پرهیز شدید از گواهی دروغ و شرکت در مجلس گناه»، *ماهنامه پاسدار اسلام*، دوره ۱۳۷۹، ش ۲۲۹، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، تهران.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، *استفتائات جدید*، چ اول، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، ۱۴۰۹ق، *مجمع المسائل*، چ دوم، قم، دار القرآن الکریم.
- مهدوی کنی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *نقطه های آغاز در اخلاق عملی*، چ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نراقی، ملامهدی، [بی تا]، *جامع السعادات*، چ چهارم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- واحدی، سیدمحمدرضا، ۱۳۹۲، *بررسی فقهی صله رحم و قطع آن*، چ اول، تهران، خرسندی.

- Bassuk, Ellen L. Perloff, Jennifer N. Mickelson, Kristin D. (2002), "Role of Kin and Nonkin Support in the Mental Health of Low-Income Women", *American Journal of Orthopsychiatry*, Vol. 72, No. 1, pp. 39 – 49.
- Dressler, William W. (1985), "Extended Family Relationships, Social Support, and Mental Health in a Southern Black Community", *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 26, No. 1, pp. 39-48.
- Escalas, Jennifer E. Bettman, James R. (2003), "You Are What They Eat: The Influence of Reference Groups on Consumers' Connections to Brands", *Journal of Consumer Psychology*, Vol. 13, No. 3, pp339-348.
- Hall, J. Camille (2007), "Kinship Ties: Attachment Relationships that Promote Resilience in African American Adult Children of Alcoholics", *Advances in Social Work*, Vol. 8, No. 1, pp4 – 30.
- Jackson, Jack T.C.B (2015); The Institution of the Family, Marriage, Kinship and Descent. In Abasi-Ekong Edet (ed.); *Selected Topics in Nigeria Peoples and Culture*. Benin City, Dimaf Publishers.
- Kemper, Theodore D. (1968), "Reference Groups, Socialization and Achievement", *American Sociological Review*, Vol. 33, No. 1, pp. 31-45.
- Terry, Deborah j. Hogg, Michael A. (1996), "Group Norms and the Attitude-Behavior Relationship: A Role for Group Identification", *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 22, no. 8, pp 776-793.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی ضمانت اجرای اخلاق در دیدگاه کانت و شهید مطهری

_____ سیده زهرا موسوی^{۱*}، محمد سربخشی^۲ _____

۱. دانشجوی دکتری، گروه مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

۲. استادیار، گروه فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12921

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12921.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سیده زهرا موسوی

ایمیل:

tobazm@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۱۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

ضمانت اجرای اخلاق، انگیزه اخلاقی، عقل عملی، کرامت نفس، کانت، شهید مطهری.

ضمانت اجرا از مسائل مهم مطرح شده در فلسفه اخلاق است؛ زیرا تا ضمانتی برای اجرای اخلاقیات وجود نداشته باشد صدور احکام و الزامات اخلاقی بی‌فایده خواهد بود. از این رو مکاتب اخلاقی به دنبال تبیین ضمانت اخلاق در نظریه‌های خود هستند. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی ضمانت اجرا از دیدگاه کانت و شهید مطهری پرداخته است. آنچه از بررسی دیدگاه‌ها به دست آمد نشان می‌دهد که به اعتقاد کانت، عقل عملی ضامن اجرای اخلاق است؛ که اشکالاتی به این دیدگاه وارد شده است، از این رو نمی‌تواند قابل قبول باشد. شهید مطهری با تکیه بر خودشناسی که بر خداشناسی استوار است، درک عزت و کرامت نفس را انگیزه اجرای اخلاق می‌داند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که این نگاه نیز از جامعیت برخوردار نیست و نمی‌تواند برای همه، انگیزه انجام فعل اخلاقی باشد. نکته قابل توجه آن است که اعتقاد به خدا مهم‌ترین انگیزه برای اجرای اخلاق است و اسلام با توجه به مراتب فکری و روحی متفاوت مردم، طیف وسیعی از انگیزه‌ها را با محوریت اعتقاد به خدا و یگانگی او، برای روی آوردن به افعال اخلاقی برای همه فراهم کرده است.

بیان مسأله

هر جامعه‌ای برای اجرای قوانین از پشتوانه‌ای استفاده می‌کند و به مدد آن، از اجرای احکام و قوانین اطمینان حاصل می‌کند. شاید بتوان گفت اهمیت اجرای قانون از وضع قانون بیشتر است. اگر قوانین بسیار عالی و مناسب وضع شوند؛ ولی هیچ‌گاه به مرحله اجرا نرسند با نبود قانون فرقی ندارد. از این رو، اجرای قانون بخش مهمی از اهداف وضع قانون را تامین می‌کند؛ به این معنا که واضع قانون، بر اساس یک‌سری از اهداف اقدام به وضع قانون می‌کند و این اهداف با اجرای قانون عملی می‌شوند.

قوانین اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و... از این جهت با هم برابر هستند. یعنی با اعمال قانون و اجرایی شدن، اهداف واضع عملی می‌شود و نتایج مورد نظر به دست می‌آید. در اخلاق نیز همین روند وجود دارد؛ اما تفاوتی که الزام‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی با سایر قوانین دارند در این است که پشتوانه اجرای سایر قوانین، احکام قضایی و اعمال قدرت حکومت است؛ به این معنا که برای اجرای قوانین از اهرم جریمه یا تنبیه و تهدید استفاده می‌شود؛ اما در اخلاق استفاده از این ابزار، الزام اخلاقی را به قانون اجتماعی، سیاسی و... تنزل می‌دهد. در نتیجه یا الزام‌های اخلاقی ضمانت اجرا ندارند که در این صورت الزام‌های اخلاقی بی‌فایده هستند؛ زیرا بود و نبودشان یکسان است و یا نوع ضمانت اجرای آنها نسبت به سایر قوانین متفاوت است. از این رو لازم است به این مهم پرداخت که ضمانت اجرای الزام‌های اخلاقی چیست؟ به عبارت دیگر چه چیزی انسان را وادار می‌کند که بدون استفاده از اهرم فشار تهدید و تنبیه و.... به باید‌ها و نبایدهای اخلاقی پایبند باشد؟ هر مکتب اخلاقی متناسب با مبانی فکری و اعتقادی، منشا الزام اخلاقی و ضمانت اجرای آن را تعریف می‌کند. از این رو در هر مکتب اخلاقی ضمانت اجرا متفاوت است.

در میان کتاب‌ها و مقالات مربوط به مباحث اخلاقی، مطالب زیادی پیرامون شخصیت‌ها، صاحب‌نظران و مکاتب اخلاقی و دیدگاه‌های آنها نوشته شده، اما به‌رغم اهمیت ضمانت اجرا در اخلاق، پژوهش‌های کمی به بررسی این مسئله اختصاص یافته است. در ادامه به سه اثر که به ابعادی از این موضوع پرداخته‌اند، اشاره می‌شود. مقاله «شریعت ضمانت اجرای اخلاق»، اثر عباس عباس‌زاده از جمله مقالاتی است که این موضوع را مورد توجه قرار داده است. در این مقاله آمده است که علم و دانش، زمینه عمل را فراهم می‌آورد. در اخلاق، خدا زمینه‌های علم به اخلاق را در انسان قرار داده و از طرفی با ابزارهای درون دینی، انسان را به انجام افعال اخلاقی به صورت ارادی وادار می‌کند. (عباس‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۶۳-۱۸۰) مقاله دیگری نیز با محوریت الزام‌های اخلاقی نگاشته شده است که نویسنده معتقد است که مفاهیم اخلاقی دارای ویژگی هستند که عقل آن را دریافته و به الزامی بودن آن حکم می‌کند؛ البته برخی نیز فشار اجتماعی و گرایش‌های پرجاذبه درونی انسان‌ها و گروهی نیز امر الهی و عده‌ای دیگر نیز وجدان‌گرایی را منشا الزامات اخلاقی می‌دانند. در این مقاله آمده است که از آنجا که

شارع و قانونگذار در احکام اسلام، خداوند است و این احکام از مصالح و مفاسد پشتیبانی می‌شود، هر کس که طالب سعادت باشد خود را ملزم می‌کند تا از الزامات الهی از جمله الزامات اخلاقی پیروی کند. (شریفی، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۲۸) در مقاله دیگر الزام‌های اخلاقی مانند الزام‌های فقهی دانسته شده و نویسنده معتقد است می‌توان راه‌هایی را که فقها برای اجرا کردن احکام فقهی پیشنهاد نموده‌اند، برای احکام اخلاقی با لحاظ تفاوت‌ها، پیشنهاد نمود. در این مقاله نویسنده با بررسی منشا الزام در فقه و اخلاق، همسانی آنها را نشان می‌دهد و بیان می‌کند که الزام‌های اخلاقی مبتنی بر فطریاتی است که با کمک عقل کشف و با اراده الهی اعتبار می‌شوند و از این نظر هیچ تفاوتی با گزاره‌های اخلاقی ندارند و فقط تفاوت این دو در ضمانت اجرا است. الزام‌های فقهی به غیر از عبادات، جنبه جزایی و جریمه دارند و قابلیت بررسی و دادرسی دارند؛ اما در اخلاق ضمانت اجرای قواعد اخلاقی جنبه معنوی و وجدانی داشته و علاوه بر آثار وضعی دنیایی، عقوبت اخروی دارند، ولی قابل پیگیری در دادگاه‌های حقوقی نیستند. (مهدوی کنی، ۱۳۸۸: ۷۳-۱۰۲)

از آنجایی که مساله ضمانت اجرا در اخلاق از مسائل مهم در فلسفه اخلاق است، پژوهش حاضر بر آن شد تا به بررسی ضمانت اجرای اخلاق در دیدگاه دو شخصیت مطرح در مکاتب اخلاقی، یعنی کانت و شهید مطهری بپردازد.

با توجه به موضوع پژوهش، مهم‌ترین سوال این است که از دیدگاه هر یک از این افراد ضامن اجرای الزام‌های اخلاقی چیست؟ برای رسیدن به پاسخ، پس از مفهوم‌شناسی، دیدگاه‌های هر دو شخصیت به طور جداگانه بررسی می‌شود؛ به این صورت که معرفی اجمالی از دیدگاه اخلاقی هر شخصیت ارائه می‌شود، سپس ضمانت اجرا از نظر آنها بیان و نقدهای هر دیدگاه مطرح می‌شود. در پایان، نظر نهایی در رابطه با ضمانت اجرای اخلاق بیان می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

ابتدا به بررسی مفاهیم «اخلاق و ضمانت اجرا» که از مفاهیم اصلی این پژوهش هستند؛ می‌پردازیم.

۱-۱. اخلاق

اخلاق جمع «خُلُق» یا «خُلُق» است که به سیرت و سرشت انسان اشاره دارد؛ بر خلاف «خَلَق» که بر صورت ظاهر انسان دلالت دارد. (رک: جوهری، ۱۴۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ قرشی، ۱۳۷۸؛ ذیل واژه خلق) برخی نیز معنای خُلُق را اندازه، هیئت و شکل چیزی بیان کرده‌اند و اخلاق به معنای سنجیه را از این ریشه می‌دانند؛ زیرا براساس آن انسان تربیت شده و شکل می‌گیرد. (رک: ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ذیل واژه خلق) در اصطلاح نیز خُلُق به ملکه‌ای نفسانی گفته می‌شود که به اقتضای آن، فعلی به سهولت و بدون نیاز به فکر کردن از انسان صادر می‌شود. (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق؛ ۱۱۵؛ رک: طوسی، ۱۴۱۳ق؛ ۱۴؛ شبر، بی‌تا: ۱۰) علامه طباطبایی نیز معتقد است که خُلُق بر اساس نوع فعلی که از آن صادر می‌شود به پسندیده یا ناپسند اتصاف می‌یابد؛

هر چند وقتی خُلق یا اخلاق به صورت مطلق و بدون صفت یا قیدی به کار رود به معنای خُلق پسندیده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۶/۱۹)

در نگاهی دقیق تر اخلاق علاوه بر ملکات، افعال را نیز دربر می گیرد، همانطور که برخی اندیشمندان نیز به آن اذعان دارند و اخلاق را شامل افعال اختیاری و صفات اکتسابی می دانند. (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۲ق: ۴۱۹؛ ریچلز، ترجمه فتحعلی و آل بویه، ۱۳۹۲: ۳۸؛ قزوینی، ۱۳۸۰: ۲۲؛ مطهری: ۳۸/۲؛ سربخشی، ۱۳۹۰: ۷۲-۴۹)

از آنجا که در ارزش گذاری افعال اخلاقی، ملاک ارزش، تاثیری است که آن فعل در کسب کمال و سعادت حقیقی انسان دارد، شاید بتوان غایات را نیز در زمره اخلاق قرار داد. (رک: مصباح، ۱۳۸۴: ۳۲۸) با در نظر گرفتن این نکته، می توان گفت که اخلاق، افعال اختیاری و صفات اکتسابی و غایات را شامل می شود.

۱-۲. ضمانت اجرا

ضمانت در لغت فارسی به معنای «ضامن شدن؛ بر عهده گرفتن» (عمید، ۱۳۶۳: ذیل واژه ضمانت) و همچنین «متعهد شدن؛ کفالت کسی را کردن» (معین، ۱۳۷۹: ذیل واژه ضمانت) و «تاوان داری، کفالت، برجاماندگی» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه ضمانت) آمده است.

در عربی ضمانت از ریشه ضَمَن گرفته شده و معانی از جمله کفالت، محافظت و مراقبت برای آن آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ذیل واژه ضمن) همچنین معنای قرار گرفتن چیزی در شیء دیگر را برای آن آورده اند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ذیل واژه ضمن)

با توجه به این که واژه مورد بحث در این جا «ضمانت اجرا» است، می توان چنین برداشت کرد که معنای لغوی ضمانت اجرا، «ضامن شدن و برعهده گرفتن اجرا» است.

در اصطلاح اخلاقی تعریف خاصی برای "ضمانت اجرا" یافت نشد؛ بنابراین می توان گفت که همان معنای لغوی مورد نظر است. البته آنچه که در مکاتب اخلاقی بیشتر مورد بحث قرار گرفته مصداق ضمانت اجرا است؛ یعنی دیدگاه های مختلف به دنبال تبیین این نکته هستند که چه انگیزه های انسان ها را به سوی اعمال اخلاقی فرا می خواند. همان طور که راسل برای تبیین مسأله ضمانت اجرا به بحث انگیزه فاعل اشاره می کند و به دنبال راهکارهایی است که بتواند انگیزه هایی ایجاد کند تا مردم را به سمت اخلاق و رفتارهای اخلاقی هدایت کند و در ابتدای بحث ضمانت اجرا در کتاب اخلاق و سیاست چنین آورده است: «چه انگیزه هایی وجود دارد و یا ممکن است ایجاد نمود تا آن که بتوان رفتار صحیح را بر طبق اصول پیشرفته اخلاقی ترقی و توسعه داد». (راسل، ۱۳۴۹: ۱۵۶)

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی می توان گفت منظور از ضمانت اجرا در اخلاق، پشتیبانی از افعال اخلاقی و برانگیخته شدن جهت انجام آنها است؛ یعنی امری که موجب انگیزش افراد برای انجام افعال اخلاقی می شود.

شاید استفاده از کلمه «انگیزه» در این جا خالی از فایده نباشد. انگیزه فاعل اخلاقی مهم ترین ضمانت اجرا برای افعال اخلاقی است. تا فاعل برانگیخته نشود و انگیزه‌ای برای انجام فعل اخلاقی نداشته باشد هیچ تضمینی برای انجام افعال اخلاقی وجود ندارد.

بعد از تبیین مفاهیم در ادامه به بررسی دیدگاه‌های اخلاقی کانت و شهید مطهری می‌پردازیم.

۲. آشنایی با دیدگاه اخلاقی کانت

یکی از مهم ترین نظریات اخلاقی در جهان غرب، نظریه اخلاقی امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، فیلسوف برجسته آلمانی است. این نظریه تاکید خاصی بر وظیفه و تکلیف دارد. مهمترین ارکان نظریه اخلاقی کانت سه مفهوم اراده خیر، تکلیف و امر مطلق است. در توضیح اراده خیر آمده است که، اراده خیر، تنها چیزی است که بی هیچ قید و شرطی خیر است. زمانی انجام کار درست ارزش اخلاقی دارد که آن کار به دلیل درست بودنش انجام شود، یعنی کار باید به انگیزه ادای تکلیف، انجام شود. کسانی که با این انگیزه عمل کنند از اراده خیر برخوردارند. مفهوم دیگر، تکلیف است. به اعتقاد کانت همه موجودات متعقل و مختار، دارای تکلیف اخلاقی هستند. تکلیف مفهوم مطلقی است که برای همگان یکسان است. اگر تکلیف اخلاقی بر عهده کسی باشد آن تکلیف الزام آور است و ربطی به پسند و ناپسند و احساس شخص ندارد. این تکلیف برای هر کس که در چنین وضعیتی قرار گیرد الزام آور است. مفهوم بنیادی دیگر در نظریه اخلاق کانت، امر مطلق است. طبق این مفهوم فاعل باید بتواند اراده کند که قاعده‌ای که او در نظر گرفته و طبق آن عمل می‌کند یک قانون کلی بشود. (رک: Rohlf، ۲۰۲۰، Part Five and Six؛ اونی: ۲۱-۶۲) با توجه به این مفاهیم می‌توان گفت در دیدگاه کانت فعلی اخلاقی محسوب می‌شود که ناشی از اراده خیر و از سر تکلیف و مطابق با امر مطلق باشد.

کانت معتقد است منشأ تشخیص و تعیین وظایف اخلاقی انسان، عقل است. او مدعی است که عقل، انسان را ملزم به انجام افعال اخلاقی می‌کند و از آنجا که عقل یک قوه ذاتی است که تقریباً به طور یکسان در همه آدمیان وجود دارد با استفاده از آن می‌توان مشکلات فکری و اخلاقی همه مردم را به شیوه‌ای تقریباً یکسان حل کرد. به این معنا که اگر کسی برای درست بودن یک عمل، استدلال عقلی صحیح را بیان کند همه موجودات عاقل دیگری نیز که در وضعیتی شبیه به وضعیت او قرار گیرند، نتیجه استدلال او را خواهند پذیرفت. (رک: Rohlf، ۲۰۲۰،

The fourth part of the fifth case؛ کانت، ۱۳۹۴: ۳۴-۳۲؛ ۶۲؛ ۹۷؛ محمد رضائی، ۱۳۷۹: ۳۴)

از طرفی، اگر وظایف اخلاقی را هر منبع دیگری خارج از ذات انسان بر او تکلیف کند باعث می‌شود که ارزش اخلاقی آن از بین برود و به درستی انجام نشود؛ زیرا دلیل انجام عمل، خود آن فعل نبوده، بلکه تکلیف شدن از جانب منبع خارجی، دلیل عمل خواهد بود. مانند زمانی که انسان مجبور به اطاعت از دستور است و فقط

به این دلیل که به او امر شده است آن فعل را انجام می‌دهد و ماهیت فعل هیچ نقشی در انجام کار ندارد. (رک: Rohlf ، ۲۰۲۰ ، The fourth part of the fifth case ؛ اترک، ۱۳۹۲: ۵۳)

کانت معتقد است از آنجا که عقل موهبتی است که همه از آن برخوردارند، دستورها و قوانین آن نیز همگانی هستند. اما نکته مهم این است که قواعد و قوانین عقل را بشناسیم و بدانیم چگونه به دست می‌آیند. او بر این باور است که در محدوده عقل عملی نیز دسته‌ای از احکام پیشینی بوده و عقل انسان به تنهایی و مستقلاً می‌تواند آنها را درک کند. (رک: Rohlf ، ۲۰۲۰ ، Part Five and Six ، کانت، ۱۳۹۴: ۶۲؛ مصباح، ۱۳۸۴: ۲۷۵ و ۲۷۶) این فهم و درک، اختصاص به گروه خاصی ندارد و عادی‌ترین فهم، قادر است بی هیچ آموزشی تشخیص دهد که کدام قاعده عملی شایسته قانون‌گذاری است و کدام شایسته نیست. در این دیدگاه، اخلاقی بودن عمل، فقط در مطابقت با قانون کلی است. بنا به گفته کانت فقط به این شرط، عملی اخلاقی است که بتوانیم اراده کنیم دستوری که از آن پیروی می‌کنم به قانون کلی مبدل شود. (کانت، ۱۳۹۴: ۶۴؛ کورنر، ۱۳۸۹: ۲۸۲)

۲-۱. ضمانت اجرای اخلاق در دیدگاه کانت

بنابر آنچه که در تعریف ضمانت اجرا آمد، منظور از ضمانت اجرا انگیزه‌ای است که فرد را ملزم به انجام فعل اخلاقی می‌کند. در این قسمت به بررسی این مطلب در نظریه کانت می‌پردازیم.

کانت معتقد است الزامات دو نوع‌اند؛ الزامات داخلی و الزامات خارجی. الزامات خارجی ضرورتی است که از جانب اراده موجودی صاحب قدرت بر انسان تحمیل می‌شود و منشا الزام، قدرت صاحب قدرت است؛ ولی الزامات داخلی، ضرورتی است که منشا آن، اراده خود فاعل است. البته کانت الزامات خارجی را به نوعی الزامات داخلی و درونی می‌داند. شاید به این دلیل که تا فاعل خودش کاری را اراده نکند انجام نمی‌دهد؛ حال انگیزه‌اش یا ترس از صاحب قدرت باشد یا هر انگیزه دیگری و بر همین اساس الزامات داخلی را موضوع علم اخلاق و الزامات خارجی را موضوع علم حقوق می‌داند. (رک: کانت، ۱۳۸۰: ۵۲)

طبق نظر کانت الزام در اخلاق و حقوق، یکسان و هر دو ضرورت هستند و فقط تفاوت آنها در عامل محرکشان است. به اعتقاد او الزام در الزامات اخلاقی بر اساس تکلیف و عامل محرک، علت داخلی است و در الزامات حقوقی، الزام ناشی از علت خارجی و اراده فرد دیگر و از روی اجبار است. در ادامه نیز بر اساس همین دیدگاه وظیفه را چنین تعریف می‌کند که: «اگر محرک درونی باعث شود که ما الزامی را انجام دهیم آن فعل وظیفه نام دارد و اگر این محرک خارجی باشد در این صورت اجبار نامیده می‌شود». (رک: همان: ۵۳-۵۸)

با توجه به توضیحات بالا، کانت منشأ الزامات اخلاقی را عامل درونی می‌داند که مبین وظیفه است. از طرفی او معتقد است که «سرچشمه همه مفاهیم اخلاقی یکسره به نحو پیشین در عقل است». (کانت، ۱۳۹۴: ۶۴؛ Klein, 2019) بنابراین می‌توان گفت کانت، ضمانت اجرا و الزام درونی که برای افعال اخلاقی وجود دارد را ناشی

از حکم عقل می‌داند. در واقع عقل عملی ضمانت اجرای اخلاق در دیدگاه کانت است. او معتقد است که «مبنای تعهد را باید به صورت پیشینی در مفاهیم عقل محض یافت» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶/ ۳۲۱)؛ یعنی طبیعت انسان و یا اوضاع و شرایط عالم را نمی‌توان به عنوان منشأ و مبدا تعهد اخلاقی انسان دانست و عقل محض که به صورت پیشینی مفاهیم اخلاقی را درک می‌کند صلاحیت آن را دارد که مبدا تعهد اخلاقی انسان قرار گیرد. (رک: همان) البته کانت برای افعال اختیاری انسان دو مبدا و منشأ مطرح می‌کند. او معتقد است همه اعمال به دو نحو ضروری می‌شوند؛ یا بر اساس اراده آزاد که در این صورت ضرورت عملی دارند (Yost، 2016، pp291-309) و یا بر اساس تمایلات شهوانی ضرورت پیدا می‌کنند که در این صورت ضرورت عاطفی دارند. بنابراین هر کاری که انگیزه‌هایی از تمایلات مطلوب و نامطلوب داشته باشد ضرورت عاطفی دارد و هر کاری که به خاطر خیر بودن انجام گیرد متعلق به فاهمه است و از افعال اخلاقی به شمار می‌رود. (رک: کانت، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۲؛ کورنر، ۱۳۸۹: ۲۷۵) در نتیجه منشأ الزامات اخلاقی در دیدگاه کانت عقل انسان است.

کانت تعبیری همچون فاهمه و عقل عملی را برای قوه‌ای در انسان استفاده می‌کند که توانایی تشخیص درست و نادرست و حق و ناحق را در اعمال خود و دیگران دارد. وی می‌گوید: «ما دارای استعدادی هستیم که می‌توانیم حکم کنیم که چه چیزی درست (حق) یا نادرست (ناحق) است و این حکم هم به اعمال خودمان و هم به اعمال دیگران اطلاق می‌شود. این استعداد در فاهمه ما هست». (کانت، ترجمه صانعی دره بیدی، ۱۳۸۰: ۹۷) کانت در جای دیگر چنین تعبیری را به کار می‌برد: «اخلاق به صورت کلی در فاهمه (که عقل ناب است) قرار دارد». (کانت، همان: ۶۸) بنابراین، در نگاه کانت عقل عملی و فاهمه یک معنا دارند و به نیرویی در انسان اشاره دارد که خیر و شر را تشخیص می‌دهد.

این عقل که ریشه و منشأ اخلاق است با استفاده از مجموعه‌ای از اطلاعات فطری و درونی به خیر و شر یا خوب و بد افعال اخلاقی حکم می‌کند. «کانت بر آن است که احکام اخلاقی جزء احکام تألیفی پیشینی‌اند و ویژگی‌های اصلی این قضایا کلیت و ضرورت است که از تجربه اخذ نمی‌شود». (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۳۴) به تعبیر دیگر چون احکام اخلاقی باید کلیت و ضرورت داشته باشند و این ویژگی در امور تجربی وجود ندارد؛ احکام اخلاقی باید عقلی و پیشینی باشند.

البته کانت در کنار عقل عملی از احساس اخلاقی نیز نام می‌برد و آن را به نوعی در انگیزش فرد برای انجام فعل اخلاقی موثر می‌داند. وی در تعریف حس اخلاقی می‌گوید: «ما دارای استعداد تمایل و تنفر هستیم که هم در مورد خود و هم در مورد دیگران حکم کنیم که چه چیزی مطلوب و چه چیزی نامطلوب است و این استعداد عبارت است از حس اخلاقی» (کانت، ۱۳۸۰: ۹۷) در توضیح این حس نیز گفته است: «حس اخلاقی غیر از حس عاطفی لذت و تنفر است»؛ یعنی حس اخلاقی احساسی متفاوت با احساس لذت و آلم عاطفی و طبیعی انسان

است که نسبت به کارها دارد. «لذت اخلاقی لذتی است که با تصور قانون اخلاقی و قصد اطاعت از آن در فاعل ایجاد می‌شود و همین شوق به اطاعت از قانون اخلاقی او را به انجام آن بر می‌انگیزد». (اترک، ۱۳۹۲: ۱۱۷) در واقع حس اخلاقی تحت تأثیر عقل است که برانگیخته می‌شود و انسان را به انجام فعل اخلاقی بر می‌انگیزد. کانت تصریح می‌کند که: «قوه دریافت ما در مورد گزینش آزاد به واسطه عقل عملی (و قانون آن) برانگیخته می‌شود و این چیزی است که آن را حس اخلاقی می‌نامیم». (رک: همان، ص ۱۱۹؛ Kantiani, Sensen, 2012 pp. 45-58; Nauckhoff, 1994)

از مجموعه مطالبی که بیان شد به دست می‌آید که کانت ضمانت اجرا در افعال اخلاقی را در حس وظیفه‌ای می‌داند که ناشی از عقل عملی است. در واقع، عقل عملی ضمانت اجرای افعال اخلاقی را بر عهده دارد.

۲-۲. نقد دیدگاه کانت

به‌رغم این‌که کانت افق‌های جدیدی در فلسفه اخلاق پدیدار کرد انتقاداتی نیز بر نظریه اخلاقی او وارد است؛ اما آنچه در این مقام به آن پرداخته می‌شود نقدهایی است که در مورد ضمانت اجرا مطرح است. اول: کانت منشا الزامات را به دو دسته تقسیم کرده است؛ دسته‌ای از عقل عملی ناشی می‌شوند و دسته دیگر از تمایلات و شهوات. این تقسیم‌بندی به نظر دارای اشکال است. برای تبیین بیشتر این مطلب از کلام استاد مصباح بهره می‌گیریم. استاد مصباح معتقد است برای افعال اختیاری انسان می‌توان بر حسب مبادی نفسانیش انگیزه‌های متفاوتی را برشمرد؛ گاهی افعال اختیاری منشأ غریزی دارند؛ مثل خوردن و گاهی این افعال از حالات روحی انسان ناشی می‌شوند؛ مثل کارهایی که از روی ترس یا اضطراب صورت می‌گیرد. گاهی نیز تمایلات عالی و فطری انسان، باعث انجام کارهای اختیاری می‌شود. در برخی موارد نیز عواطف و احساسات باعث انجام این افعال می‌شود. این مبادی نفسانی انسانی بر شناخت انسان تاثیر می‌گذارد و باعث افزایش شناخت انسان در مورد فعل اختیاری می‌شود و هم بر گرایش و تمایلات انسان اثر گذاشته و او را بر می‌انگیزد تا فعل اختیاری را انجام دهد. در واقع، انگیزه انسان برای انجام افعال اختیاری ترکیبی از شناخت انسان و تمایل و گرایش نسبت به آن است. (رک: مصباح، ۱۳۷۷: ۲۴۱-۲۴۳) به این ترتیب انگیزه افعال اخلاقی انسان نیز ترکیبی از شناخت و تمایل نسبت به آن است. به عبارت دیگر منشأ فعل اخلاقی تمایلات و گرایش‌های انسان است که بر شناخت و انگیزه او تأثیر می‌گذارد و باعث انجام فعل اخلاقی می‌شود. (Ezedike, 2020, pp. 205-216) بر خلاف نظر کانت که مبادی افعال اخلاقی را عقل و مبادی افعال عاطفی را امیال و شهوات می‌دانست طبق این تبیین، مبادی افعال اخلاقی ترکیبی از شناخت و گرایش است.

دوم: کانت عقل عملی را پیشینی و فطری می‌داند. این امر نیز خالی از اشکال نیست. این‌که عقل عملی به صورت فطری و پیشینی احکام اخلاقی را درک می‌کند از سوی برخی فلاسفه اسلامی رد شده است؛ به عنوان

مثال ابن سینا در این زمینه می‌گوید: «ممکن نیست که ما از زمان تولد علمی داشته باشیم و تا زمان بلوغ فکری، از آن بی‌خبر باشیم و یا این‌که پس از تولد آن را فراموش کرده و در زمان بلوغ فکری دوباره آن را به خاطر آورده باشیم». (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۳۰)

شهید مطهری نیز در مورد فطری بودن اخلاقیات اذعان می‌کند که: «ما فطریاتی به معنای مادرزادی نداریم؛ بلکه انسان‌ها در ابتدای تولد این امور را در نهاد خود ندارند و به مرور زمان و با رشد فکری و ذهنی خود، اموری را درمی‌یابند که با تصور موضوع و محمول به صورت جزم به آن حکم می‌کنند. این امور نه یاد گرفتنی است نه مادرزادی است. نوزاد وقتی که به دنیا می‌آید هیچ چیز نمی‌داند؛ حتی قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» را هم نمی‌داند؛ چون تصویری از «کل» ندارد، تصویری هم از «جزء» ندارد؛ ولی همین قدر که تصویری از کل و تصویری از جزء پیدا کرد و این دو را برابر هم گذاشت دیگر بدون نیاز به دلیل و معلم و تجربه حکم می‌کند که «کل از جزء بزرگ‌تر است». (مطهری، بی‌تا: ۴۷۷/۳)

سوم: کانت مدعی است که عقل عملی به تنهایی و به صورت پیشینی منشأ افعال اخلاقی است. با توجه به نکاتی که در کلام صاحب‌نظران آمده، استقلال عقل عملی در منشأ بودن برای افعال اخلاقی صحیح نیست. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب مبادی اخلاق در قرآن رابطه بین باید و نباید و هست و نیست اخلاقی را تبیین کرده و معتقد است که بایدهای اخلاقی برگرفته از قیاسی هستند که بر پایه هست‌ها و بایدها نهاده شده و نتیجه آن، باید اخلاقی است. در این کتاب آمده است: «علمای اخلاق هم از حکمت نظری و هم از حکمت عملی باخبرند. هم درباره بود و نبود و هم درباره باید و نباید سخن می‌گویند؛ مثلاً، می‌گویند اگر فرد یا جامعه‌ای به فلان خلق مبتلا شود پایش سقوط و هلاکت است و آن جامعه، مضمحل می‌شود: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم/۴۱) و اگر جامعه‌ای از فضایل اخلاقی طرفی ببندد از قداست برخوردار می‌شود و می‌ماند. این سخن از بود و نبود است و سخن از باید و نباید هم دارند که می‌گویند: جامعه باید چنین باشد تا سعادت‌مند شود؛ هم در دنیا مرفه باشد و هم در آخرت سعادت‌مند شود». (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۷) از بیان ایشان روشن می‌شود که بایدهای اخلاقی از ترکیب هست‌ها و بایدها شکل گرفته‌اند. هست‌ها از عقل نظری و بایدها از عقل عملی گرفته می‌شوند؛ بنابراین استقلال عقل عملی را رد می‌کند.

در کلام دیگر، ابن سینا بیان می‌کند که ما به واسطه محسوسات و صور خیالی که از محسوسات کسب می‌کنیم می‌توانیم مفاهیم کلی عقلی را درک کنیم. (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۷) با توجه به این مطالب می‌توان گفت، عقل به طور کلی مستقل از محسوسات و بدون کمک از تجربه و حس نمی‌تواند حکمی داشته باشد.

۳. آشنایی با دیدگاه اخلاقی شهید مطهری

شهید مطهری با استناد به آیات و روایات به بررسی مباحث اخلاقی پرداخته است که در این فرصت به تشریح برخی دیدگاه‌های اخلاقی ایشان در راستای موضوع مقاله می‌پردازیم.

با توجه به آثار شهید مطهری می‌توان ذومراتب بودن نفس انسان و فطری بودن گرایش به اخلاق را از مهمترین مبانی دیدگاه اخلاقی ایشان نام برد. شهید مطهری معتقد است نفس انسان دارای مراتب است که از پایین‌ترین مرتبه که مرتبه حیوانی است تا بالاترین مرتبه که نفخه‌ای از روح الهی است، را در بر می‌گیرد. (رک: مطهری، بی‌تا: ۲۲/۴۰۳-۴۲۸)

اعتقاد به این که اخلاق در فطرت بشری مانند خداشناسی نهفته است، از دیگر مبانی دیدگاه اخلاقی شهید مطهری است، البته این اخلاق فطری به گونه‌ای است که گاهی بشر به آن آگاه است و گاهی هم ممکن است به آن آگاه نشود ولی در هر صورت گرایش اخلاقی در نهاد بشر وجود دارد. (رک: مطهری، بی‌تا: ۲۲/۵۴۱-۵۵۱)

ایشان به سه نظریه اخلاقی عاطفی، وجدانی، زیبایی شناختی اشاره می‌کند و ضمن نقد و بررسی هر کدام بیان می‌کند که هر کدام از این دیدگاه‌ها یک قسمتی از حقیقت را دارند و نه تمام آن را. به اعتقاد ایشان تمام حقیقت این است که اخلاق از جنس پرستش و عبودیت است. در توضیح این نظریه بیان می‌شود که پرستش یک حقیقتی در وجود انسان است و عبادات ظاهری مانند نماز و حج و ... به آن حقیقت شکل می‌دهد. این حقیقت چه بدانیم و یا ندانیم در عمق فطرت ما وجود دارد، در نتیجه ممکن است این پرستش آگاهانه و یا غیر آگاهانه باشد. به عبارت دیگر انسان در فطرت و ذات خود خدا را می‌شناسد، و به دنبال آن می‌رود، مانند جستجوی نوزاد از سینه مادر، با اینکه نوزاد نه شناختی از مادر دارد و نه به وجود او آگاه است به صورت ناخودآگاه آن را جستجو می‌کند. اخلاق نیز به همین شکل است، انسان در ذات خود کارهای اخلاقی را شریف می‌داند و با انجام آنها احساس بزرگواری می‌کند، هرچند ممکن است این رفتارها با منطق طبیعی و عقلی که به دنبال منافع انسان است، سازگار نباشد. قوانین اخلاقی، قوانین فطری هستند که در عمق فطرت انسان‌ها وجود دارد و انسان با حس فطری آن‌ها را می‌شناسد، مانند خداشناسی که در فطرت انسان‌ها وجود دارد. در حقیقت حس اخلاقی، جدای از حس خداشناسی نیست و به واسطه همین حس، انسان، اسلام فطری را نیز می‌شناسد. بنابراین ریشه اخلاق در حس درونی و الهاماتی است که از خدا شناسی فطری نشأت گرفته است. (رک: مطهری، بی‌تا: ۲۲/۵۴۱-۵۵۱)

در خصوص اخلاق اسلامی شهید مطهری معتقد است که انسان زمانی که خود را به درستی بشناسد و به آن حقیقت وجودی خودش پی‌ببرد به چیز دیگری نیاز ندارد و همین شناخت، او را از ردائیل اخلاقی دور کرده و به سوی فضائل رهنمون می‌شود؛ یعنی آگاهی یافتن نسبت به حقیقت وجودی و عقلانی، باعث می‌شود فرد دریابد که ذات وجودی او با پستی و دنائت سازگاری ندارد و همین امر (شناخت خود) برای او کافی است تا بتواند

تشخیص دهد که کدام کار صحیح و کدام کار نادرست است. (رک: مطهری، بی تا: ۲۲ / ۶۷۱) به عبارت دیگر انسان وقتی به ارزش و قیمت حقیقی خود اصرار پی برد پایه و بنیان اخلاق در وجودش نهاده شده است. برای دست یافتن به شناخت صحیح از خود، آشنایی با نفس ضروری به نظر می رسد. شهید مطهری نیز به صورت مبسوط به این موضوع پرداخته است. در نگاه شهید مطهری انسان دارای یک نفس ذومراتب است. مرتبه ای از نفس به ابعاد حیوانی توجه دارد و به دنبال برآوردن امیال و خواست های طبیعی است و از این جهت با سایر حیوانات همسان است. این نفس واقعی انسان نیست؛ بلکه نفس طفیلی او محسوب می شود. مرتبه ای از نفس هم وجود دارد که به تعبیر قرآن نفخه ای از روح الهی است که به ابعاد عالی انسانی و اراده اخلاقی توجه دارد که آن نفس اصیل است. (رک: مطهری، ۱۳۷۴: ۱۶۷)

به تعبیر دیگر انسان دارای دو مرتبه از نفس یا دو جنبه از نفس است که یکی تابع امیال است که از آن تعبیر به «ناخودی یا طفیلی» می شود و دیگری تابع اخلاق و عقل که از آن تعبیر به «خودی یا اصیل» می شود. زمانی که نفس طفیلی و ناخودی غالب شود، انسان احساس شکست می کند و زمانی که نفس اصیل یا خودی غالب شود احساس پیروزی به انسان دست می دهد و با این احساس است که انسان درک می کند که نفس خودی و اصیل، نفس واقعی انسان است. از این رو نفس ناخودی با تمام امیال و طبیعت ها در اختیار نفس اصیل است. (رک: همان: ۱۶۹-۱۷۴)

ایشان با تکیه بر روایات می گوید: «در اسلام روح انسان به منزله یک شیء نفیس تلقی شده و اخلاق خوب به عنوان اشیاء متناسب با این شیء نفیس و اخلاق رذیله به عنوان اشیاء نامتناسب با این شیء نفیس که آن را از ارزش می اندازد، تلقی گردیده است. در این تعبیر، انسان دارای یک سرمایه بسیار پرارزش تلقی شده که آن همان خود اوست». (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲ / ۶۵۶) ایشان تصریح می کند که: «آن نقطه ای از روح انسان که اسلام روی آن دست گذاشته است برای احیای اخلاق انسانی و برای این که انسان را به سوی اخلاق سوق بدهد کرامت و عزت نفس است». (همان: ۵۶۰)

دو روایت «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهَوَاتُهُ؛ هر که خود را بزرگواری دید شهوت هایش در دیده وی خوار گردید» (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۸، ص ۵۵۵) و «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ؛ هر که خود را سبک شمارد از گزند او ایمن مباش» (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۸۳) از جمله روایاتی هستند که شهید مطهری در بحث کرامت نفس به آن استناد کرده و تاکید می کند که اگر ارزش واقعی نفس دانسته شود فرد در خود احساس شرافت و بزرگواری می کند؛ از این رو، کارهای پست و ناشایست در نزد او منفور و ناپسند هستند و در مقابل، کسی که در خود احساس کرامت و بزرگواری نکند هر شر و پستی از او قابل صدور است. (رک: مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲ / ۴۰۹) همچنین با استناد به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسرا/۷۰)، معتقد است سرشت انسان با کرامت و شرافت آمیخته

شده و انسان در صورتی که حقیقت خود را آن‌چنان که هست بشناسد کرامت و عزت را درمی‌یابد. (رک: همان، ص ۳۹۷)

آنچه که در مجموع می‌توان از مطالب بیان شده به دست آورد این است که شهید مطهری با توجه نظریه پرستش منشا الزامات اخلاقی و گرایش به آن‌ها را خداشناسی فطری می‌داند. با توجه به آیات و روایات در اخلاق اسلامی، عزت و کرامت نفس عامل روی آوردن به فضایل اخلاقی و روی گردانی از رذائل می‌داند.

۳-۱. ضمانت اجرای اخلاق از دیدگاه شهید مطهری

هر چند در آثار شهید مطهری بحثی به عنوان ضمانت اجرا نیامده است؛ ولی از کلامشان استنباط می‌شود که از نظر ایشان درک کرامت نفس، انگیزه‌ای برای انجام فعل اخلاقی است؛ خصوصاً در جمله‌ای که می‌گوید: «آن نقطه‌ای از روح انسان که اسلام روی آن دست گذاشته است برای احیای اخلاق انسانی و برای این‌که انسان را به سوی اخلاق سوق بدهد، کرامت و عزت نفس است». (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲/۳۹۷)

برای تبیین این نظر، شهید مطهری به آیات و روایات استناد کرده است؛ از جمله روایتی از امام علی علیه‌السلام با این تعبیر که: «الْغِيَّةُ جُهْدُ الْعَاجِزِ؛ غیبت، حداکثر کوشش آدم‌های ناتوان است». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۶۶/۹) در توضیح آن می‌گوید: «یک آدم شریف، یک آدم قوی، یک آدمی که در روح خودش احساس عزت و قدرت و قوت و شرف می‌کند، همان عزت و شرفش اجازه نمی‌دهد کاری چنین پست را که پشت سر مردم بدگویی بکند. ضعیف، زبون، ذلیل، عاجز و ناتوان هستند که وقت خودشان را به غیبت کردن می‌گذرانند و پشت سر این و آن بد می‌گویند. غیبت ناشی از عجز است». (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲/۴۰۱) حدیث دیگری که به عنوان شاهد می‌آورد از امام صادق علیه‌السلام است که فرمود: «مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِدَلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ؛ هیچ فردی نیست که تکبر ورزد و به جبر و زور دست زند؛ مگر به خاطر زبونی و خواری که در خود درک کند». (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۱۲/۲) وی در توضیح این حدیث می‌گوید: «آدم متکبر خود واقعی را پیدا نکرده. اگر انسان خود واقعی را پیدا کند دیگر احساس حقارت نمی‌کند، احساس قدرت و عظمت می‌کند، تکبر یا تجبر نمی‌کند؛ چون با روحش ناسازگار است». (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲/۴۲۲) با توجه به این کلام شهید مطهری می‌توان گفت که ایشان احساس عزت نفس را انگیزه‌ای برای انجام فعل اخلاقی و خودداری از افعال غیر اخلاقی می‌داند.

همچنین شهید مطهری به آیات قرآن اشاره کرده و می‌گوید: «در خود قرآن دو آیه داریم که کاملاً مطلب را روشن می‌کند: «وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ. هَمَّازٍ مَشَاءٍ بَنَمِيمٍ» (قلم / ۱۱ و ۱۰)؛ «و از هر قسم‌خورنده فرومایه‌ای فرمان مبر [که] عیب‌جوست و برای خبرچینی گام برمی‌دارد». تکیه روی مهانت و پستی است و در واقع شاید می‌گوید که زیاد سوگند خوردن ناشی از پستی است. انسانی که در خود احساس عزت کند، پشتوانه حرفش را

اینقدر سوگند قرار نمی دهد و لذا سوگند خوردن، دروغش حرام است؛ راستش هم امر مکروهی است». (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۲: ۸۳۰)

شهید مطهری با استناد به آیات و روایات مشابه این نتیجه را استنتاج می کند که از نظر اسلام احساس های اخلاقی از احساس کرامت سرچشمه می گیرد که ناشی از قدرت و عظمت خود واقعی انسان است که طبق آیات قرآن نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي است. او تصریح می کند انسان کامل اخلاقی، در اسلام به کسی اطلاق می شود که خود را بهتر از دیگران شناخته باشد و کرامت و شرف را در ذات خودش بیشتر درک کرده باشد. (رک: همان: ۵۸۶)

بنا بر نظر شهید مطهری، درک عزت و کرامت نفس انگیزه ای برای انجام افعال اخلاقی است و راه رسیدن به این کرامت و عزت نفس، شناخت خود واقعی و اصیل است. به تعبیر دیگر، یافتن حقیقت حقیقی خود. از این رو معتقد است تمام احساس های اخلاقی در اسلام با پیدا کردن خود و احساس واقعیت خود، بروز و ظهور پیدا می کنند و اگر انسان خود واقعی اش را پیدا کند تمام ارزش ها و ضد ارزش های اخلاقی برایش معنا پیدا می کند و روایات در زمینه اخلاق اسلامی دارای یک فلسفه هستند و آن خودشناسی و احساس کرامت واقعی است. انسان چون با علم حضوری درک می کند که داری قدرت است از ضعف و زبونی تنفر دارد و خود را با کار غیر اخلاقی به ضعف و زبونی نمی کشد. (رک: همان: ۵۸۲)

خلاصه نظر شهید مطهری را می توان چنین بیان کرد که ایشان معتقدند در اخلاق اسلامی انگیزه انجام فعل اخلاقی، درک کرامت و عزت نفس است که بر پایه خودشناسی و تکیه بر نفسی که از نفخه الهی نشأت گرفته استوار است.

۳-۲. نقد دیدگاه شهید مطهری

اگر موضوع ضمانت اجرا اخلاق را در دیدگاه شهید مطهری صرف نظر از دیدگاه ایشان نسبت به نظریه پرستش در اخلاق، مورد بررسی قرار دهیم، به نظر می رسد معیار ایشان، یعنی «کرامت نفسی که مبتنی بر خودشناسی که از خداشناسی ریشه گرفته است» به نوعی محدود کردن دایره انگیزه انجام فعل اخلاقی است که به تبع، بر محدوده اخلاق تاثیر گذاشته و آن را نیز محدود می کند. به بیان دیگر درک کرامت نفس برای همه، انگیزه انجام فعل اخلاقی نیست و بسیاری از افراد با انگیزه هایی از جمله ترس از عقاب و یا شوق رسیدن به پاداش، افعال اخلاقی را انجام می دهند.

اما با در نظر گرفتن نظریه پرستش که شهید مطهری در آن منشا اخلاق را حس خداشناسی فطری بیان کرده است و با اشاره به کلام امام علی علیه السلام، عبادت را ذومراتب دانسته اند (رک: مطهری، بی تا: ۲۲/ ۵۵۴) می توان گفت همانطور که انگیزه عبادت در افراد متفاوت؛ اما اصل اعتقاد به خدا در همه مشترک است، در انگیزه انجام فعل اخلاقی نیز اصل، اعتقاد به خدا است، اما در افراد مختلف با توجه به رشد فکری و اخلاقی، تفاوت وجود

دارد و حتی گاهی ممکن است در بعضی افراد صرفاً حس درونی و ناخودآگاهِ خداشناسی، انگیزه انجام فعل اخلاقی شود.

نتیجه گیری

با توجه به آموزه‌های اسلامی می‌توان گفت که اعتقاد به خدا بهترین انگیزه برای اجرای اخلاق است. علت اینکه اعتقاد به خدا بهترین انگیزه برای اجرای اخلاق است، به توحید و ویژگی‌های منحصر به فرد خدا باز می‌گردد که نقش اساسی در مهار و کنترل انسان دارد. به عبارت ساده‌تر اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند به دنبال خود ملزوماتی دارد که باعث می‌شود هر انسانی با هر نوع تفکر و سلیقه و گرایشی، پا را از حدود الهی فراتر نگذارد. البته این کمترین حد اعتقاد به توحید است که درونی و نهادینه شده باشد. هر چه بر معرفت و شناخت افراد از خداوند و مراتب توحید بیشتر شود پایبندی و التزام به دستورات الهی در تمام زمینه‌ها از جمله اخلاق بیشتر خواهد شد و انگیزه اجرای آنها نیز درونی‌تر و قوی‌تر خواهد بود.

اعتقاد به اینکه خدا واجب الوجود است، این معنا را در خود دارد که خدا سمیع و علیم به ظاهر و باطن تمام موجودات است و از طرفی انسان در برابر خداوند باید پاسخ‌گو باشد و مورد بازخواست قرار خواهد گرفت. بنابر آیه قرآن که می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَكَ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ کسی که به دیدار خدا امید دارد [بداند که] أَجَلَ خدا آمدنی است، و اوست شنوای دانا» (۵/ عنکبوت) تمام رفتارهای جوارحی و جوانحی ما تحت اشراف خداوند است. در تفسیر این آیه آمده است خداوند بر تمام گفته‌ها و احوال و اعمال شنوا و آگاه است؛ بنابراین باید برحذر بود و مراقب بود و ایمان حقیقی داشت تا هیچ اتفاقی باعث بازگشتن از ایمان نشود و مشقات این مسیر ایمان را سست نکند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶/ ۱۱۰۲) به عبارت دیگر هر کس امید دیدارِ خدای سمیع و علیم را دارد باید مراقب رفتار و کردار خود باشد تا مرتکب کاری که بر خلاف ایمان به خدا است، نشود. از طرف دیگر خداوند قهار است و هیچ چیز او را در خدایش محدود نمی‌کند و برای اجرای حکمش هیچ مانعی وجود ندارد، در نتیجه هیچ راه فراری در برابر تخطی از دستوراتش وجود ندارد. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ؛ بگو من فقط هشداردهنده‌ای هستم، و جز خدای یگانه قهار معبودی دیگر نیست». (۶۵/ ص) در توضیح واحد القهار آمده است که وحدانیت خدا در هستی و قدرتش بر همه چیز را بیان می‌کند و این قدرت در تمام ابعاد است و از این رو همه نعمتها و تفضل‌ها از جانب خداست و طبق اراده‌ی او همه چیز و همه کس در برابر خواسته او خاضع هستند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۷/ ۲۲۲) بنابراین، اعتقاد به خداوندی که مالک کل هستی است و برکل موجودات از جمله انسان اشراف دارد و هیچ قدرتی در برابر قدرت او تاب تحمل نخواهد داشت، انسان را وامی‌دارد که سر تعظیم بر آستان او بساید و پا را از حدود الهی در تمام زمینه‌ها از جمله اخلاق فراتر نگذارد. همچنان که علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود به این مطلب تاکید می‌ورزند

که در جامعه به ثمر نشستن هر قانونی در گرو ایمانی است که پشتوانه آن اخلاق است و اخلاق هم کامل نیست مگر با اعتقاد به توحید. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/۱۵۵) به عبارت دیگر برای رعایت قانون باید ایمان مبتنی بر اخلاق، در جامعه حاکم باشد و برای حاکمیت اخلاق، باید اعتقاد به توحید در جامعه نهادینه شود. نکته جالب توجه این که علامه طباطبایی بین ایمان و اعتقاد به توحید تفکیک قائل شده است که این نکته در جای خود نیاز به بحث و بررسی دارد.^۱

بنابراین اگر اخلاق مبتنی بر اعتقاد به توحید در جامعه حاکم باشد تمام افراد جامعه با وجود تفاوت‌های علمی و خلقی، بر حداقل‌ها با هم متفق هستند و پا را از آن فراتر نمی‌گذارند؛ البته در زمینه کمال، راه تا رسیدن به خدا باز است و هر کس به مقتضای ظرفیت وجودی و سطح معرفتی خود می‌تواند در این آسمان اوج بگیرد. از همین رو اسلام تفاوت انسان‌ها را در اندیشه و ادراکات و... در نظر گرفته است و برای تمامی انسان‌ها با سلايق و ظرفیت‌های فکری و ادراکی متفاوت، انگیزه لازم برای انجام افعال اخلاقی را فراهم نموده است و با همین وسعت دید نسبت به مخاطبان خود، گاهی از نعمت‌های بهشت می‌گوید و گاهی از عذاب‌های جهنم و برخی را نیز با رضوان الهی برمی‌انگیزد. در اسلام انگیزه فعل اخلاقی متناسب با درجات و حالات درونی افراد متفاوت می‌شود. این وسعت دید در اسلام باعث می‌شود برای هر طبقه و گروهی متناسب با رشد فکری که دارد، انگیزه‌ای برای انجام افعال اخلاقی وجود داشته باشد تا راه سعادت برای تمام طبقات و با تمام روحيات باز باشد و زمینه رشد و تعالی همه فراهم شود. به عبارت دیگر برای هر کس متناسب با حالات درونی‌اش انگیزه‌ای قرار می‌دهد که زمینه گرایش به افعال اخلاقی را برایش فراهم کند. کسی را که جز با لذت و آلم نمی‌توان به سمت فعل اخلاقی سوق داد، خدا با وعده بهشت و عذاب جهنم به حرکت وا می‌دارد؛ زیرا در محاسبه لذت و آلم، لذات و آلام اخروی برتر هستند. برخی را با تحلیل عقلی به سمت فعل اخلاقی می‌کشاند و برخی را با تحریک وجدان و برخی را با عشق و محبت به سمت افعال اخلاقی رهنمون می‌شود و از این طریق انگیزه برای انجام افعال اخلاقی را در تمام طبقات فکری فراهم می‌کند.

با توجه به این که اعتقاد به خدا مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل پایبندی به اخلاق است و ذیل آن برای تمام اقشار، انگیزه اخلاقی متناسب وجود دارد؛ می‌توان گفت اگر فرد یا جامعه‌ای در صدد گسترش اخلاق است، باید به دنبال تقویت خداباوری در جامعه باشد؛ زیرا هیچ انگیزه‌ای برای اخلاقی بودن بالاتر از اعتقاد به خدا وجود ندارد. به این معنا که با تقویت خداباوری، انگیزه انجام افعال اخلاقی افزایش یافته و امید می‌رود که جامعه در مدار اخلاق حرکت کند.

۱. به رغم آن که علامه طباطبایی اثر مستقلی در زمینه فلسفه اخلاق تألیف نکرده اما می‌توان بخشی از نظرات ایشان را در این حوزه، ضمن مباحث تفسیر المیزان به دست آورد.

در پایان باید گفت با بررسی دیدگاه‌های دو اندیشمند در زمینه ضمانت اجرای اخلاق این نتیجه به دست آمد که کانت با رویکرد وظیفه‌گرایی در اخلاق معتقد است احساس وظیفه‌ای که ناشی از عقل عملی است ضامن اجرای اخلاق است. شهید مطهری نیز با رویکرد اسلامی، اذعان داشت که درک کرامت و عزت نفس که ناشی از خودشناسی و بر پایه خود اصریل و حقیقی شکل گرفته باشد، انگیزه‌ای برای انجام افعال اخلاقی است.

جدول شماره ۱: ماتریس ضمانت اجرا در دیدگاه کانت و شهید مطهری

منشا احکام و الزامات اخلاقی		نوع احکام و الزامات اخلاقی		ضمانت اجرا احکام و الزامات اخلاقی	
کانت	عقل عملی	پیشینی و فطری مستقل	پیشینی متکی به خداشناسی	عقل به صورت مستقل	عزت و کرامت نفس
مطهری	خداشناسی فطری	فطری			

در نقد این دیدگاه‌ها ذکر شد که عقل عملی نمی‌تواند به تنهایی ضمانت اجرای اخلاق را برعهده داشته باشد. به نظر می‌رسد که بیانات شهید مطهری نیز اگر چه ریشه الهی دارد؛ ولی از جامعیت لازم برخوردار نیست. در نهایت اشاره شد که اعتقاد به توحید می‌تواند بهترین انگیزه برای اجرا اخلاق باشد. با توجه به اینکه اسلام دین جامعی است و برای سعادت آحاد بشر با تمام روحیات و درجات فکری برنامه دارد، متناسب با تمام گروه‌های فکری انگیزه‌هایی را برای افعال اخلاقی مطرح می‌کند تا زمینه رشد و سعادت همه مهیا باشد. از مزیت‌های اسلام این است که از دیدگاهی جامع و فراگیر برخوردار است و سایر دیدگاه‌ها، با قید اعتقاد به خداوند می‌تواند زیر مجموعه خود قرار دهد. بنابراین می‌توان گفت اصل در انگیزه اجرای اخلاق، اعتقاد به خداوند است و سایر انگیزه‌ها از جمله سودجویی و وظیفه‌گرایی و ... عوامل جانبی هستند. از این رو برای افزایش انگیزه انجام افعال اخلاقی باید به تقویت بنیان‌های اعتقادی مردم پرداخت.

منابع

قران کریم

ابن ابی الحدید، ابو حامد، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، مصحح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج اول، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، قم.

ابن سینا، شیخ الرئيس، ۱۴۰۴ق، الشفاء (المنطق)، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم.

ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق) المقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ج اول، طلیعه نور، قم.

ابن منظور، محمد بن مکر، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج سوم، دار صادر، بیروت.

اترک، حسین، ۱۳۹۲، وظیفه گرایی اخلاقی کانت، ج اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.

اونی، بروس، ۱۳۸۱، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، بوستان کتاب، ج اول.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، مبادی اخلاق در قرآن، ج سوم، مرکز نشر اسراء، قم.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۴ق) الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دارالفکر.

حرانی، ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، ج دوم، جامعه مدرسین، قم.

دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغتنامه، ج دوم، دانشگاه تهران، تهران.

راسل، برتراند، ۱۳۴۹، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، ج اول، انتشارات بابک، بی جا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، ج اول، دارالعلم الدار الشامیه، بیروت.

ریچلز، جیمز، ۱۳۹۲، عناصر فلسفه اخلاق، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج اول.

سربخشی، محمد، مقاله سکولاریسم، دین، اخلاق، معرفت اخلاقی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۰، ص ۷۲-۴۹

شبر، عبدالله، بی تا، الاخلاق، مطبعة النعمان، نجف اشرف.

شریفی، عنایت الله، پژوهشنامه اخلاق سال سوم بهار ۱۳۹۰ شماره ۱۱ ص ۱۰۵-۱۲۸.

شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، نهج البلاغه، مصحح صبحی صالح، ج اول، هجرت، قم.

طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.

طوسی، محمد، ۱۴۱۳ق، اخلاق ناصری، علمیه اسلامی، تهران.

عباس زاده، عباس، ۱۳۹۳، شریعت ضمانت اجرای اخلاق، پژوهشنامه اخلاق، سال هفتم، شماره ۲۴، ص ۱۶۳-۱۸۰.

عمید، حسن، ۱۳۶۳، فرهنگ عمید، ج اول، امیرکبیر، تهران.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، العین، ج دوم، قم، هجرت.

قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۸، قاموس قرآن، ج ششم، دار الکتب الاسلامیه، تهران.

قزوینی، محمدحسن بن محمدمعصوم، ۱۳۸۰ش، کشف العطاء عن وجوه مراسم الاهتداء، قم، کنگره بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی.

- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ چهارم، موسسه علمی و فرهنگی سروش، تهران.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۰، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چ دوم، نقش و نگار، تهران.
- _____، ۱۳۹۴، *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چ دوم، خوارزمی، تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، اسلامیه، تهران.
- محمدرضائی، محمد، ۱۳۷۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، چ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری، چ سوم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- _____، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، بین الملل، قم.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، چ اول، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *فلسفه اخلاق*، چ چهاردهم، انتشارات صدرا، (بی جا).
- _____، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ دوم، صدرا، (بی جا).
- معین، محمد، ۱۳۷۹، *فرهنگ فارسی*، چ پانزدهم، امیر کبیر، تهران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۲ ق، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مهدوی کنی، صدیقه، ۱۳۸۸ «عدم تمایز احکام اخلاقی و فقهی اسلام از حیث الزام» پژوهش‌های فلسفی کلامی شماره ۱۱، ص ۷۳-۱۰۲.

Ezedike, E.U. (2020), "Morality within the limits of practical reason: critique of Kant's concept of moral virtue", *International Journal of Ethics and Systems*, Vol. 36 No. 2, pp. 205-216. <https://doi.org/10.1108/IJOES-11-2018-0171>

Klein , Joel Thiago , "KANT'S CONSTITUTION OF A MORAL IMAGE OF THE WORLD", *Kriterion* vol.60 no.142 Belo Horizonte Jan./Apr. 2019 Epub May 13, 2019, <https://doi.org/10.1590/0100-512x2019n14206jtk>

Nauckhoff. ,Josefine Charlotte, "The Role of the Emotions in the Moral Life According to Immanuel Kant" ,1994, University of Pennsylvania Scholarly Commons Publicly Accessible Penn Dissertations 1994

Rohlf, Michael, 2020, Immanuel Kant, *Stanford Encyclopedia of Philosophy First published Thu May 20, 2010; substantive revision Tue Jul 28, 2020*

Sensen , Oliver. Kantiani , Studi . "THE ROLE OF FEELINGS IN KANT'S MORAL PHILOSOPHY" , Accademia Editoriale, 2012 pp. 45-58 ,

YOST, BENJAMIN S. "Kant's Demonstration of Free Will, Or, How to Do Things with Concepts", *Journal of the American Philosophical Association*, Volume 2, Issue 2 Summer 2016 , pp. 291-309



Epistemological analysis of "Presupposition" and "consciousness" in the process of Gadamer's Hermeneutics and Cognitive Psychology

Hasan Panahi Azad*¹

1. Assistant Professor, University of Islamic Sciences, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.39307.1010

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13605.html

Corresponding Author:

Hasan Panahi Azad

Email:

panahiazad@yahoo.com

Received: 2022/08/01

Accepted: 2022/11/03

Available: 2022/12/05

Open Access



Keywords:

Gadamer,
Presupposition,
Cognitive psychology,
Consciousness, Attention,
Awareness.

ABSTRACT

Gadamer claims that text understanding is dependent on the perception of the audience from the text and association of semantic horizon and questioner mind of him. Yet, because of continuous changes in mental status of audience affected by historicity and being surrounded by presuppositions, the accurate and absolute awareness is impossible and misunderstanding is common. Also basically there is no absolute and abidingly true knowledge. The basis of Gadamer's assertion is presuppositions' uncontrollability or the mental processes of audience. This happens when cognitive psychology which has the most shared area with epistemology and hermeneutics, preferability, noting the process of realities, including text, while agreeing with existence of difficulties and challenges against understanding, cognitive psychology introduces factors and methods to control them and also presents the possibility of "Attention Preferability" in consciousness area.



Journal of Religious Research & Efficiency



The connection between existence and cognition from the perspective of Sadra's wisdom and Husserl's phenomenology

Ali Haghi¹, Ghorban Ali Karimzadeh Karamelaki²,
Mikaeil Jamalpur³, Mohammad Amin Madayen*⁴

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Mashhad Ferdowsi University, Mashhad, Iran.
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic studies, Tabriz University, Tabriz, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam Noor University, Tabriz Central, Tabriz, Iran.
4. Assistant Professor, Faculty of Interdisciplinary Research Center of Islamic Education and Medical Sciences, Tabriz University of Medical Sciences, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.47087.1092

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/issue_1443_1523.html

Corresponding Author:
Mohammad Amin
Madayen

Email:
sma.madayen@gmail.com

Received: 2021/06/11

Accepted: 2021/10/01

Available: 2021/11/03

Open Access



Keywords:
Rational soul,
transcendental ego,
levels of perception,
three worlds of existence,
rational unity

ABSTRACT

The subjects of philosophy can be divided into two main branches of issues: the inner reality of man and the external world. Each of the philosophers has selected one of these two types according to their personal preference. Although the relationship between existence and human cognition is one of the main issues in philosophical knowledge, few philosophers have been able to provide solutions to explain this problem. Mulla Sadra is known as the philosopher who considers existence to be original, and Edmund Husserl is known as the philosopher who based phenomenology on consciousness. Despite these differences, both philosophers, based on the role of the human field, have taken common steps to bring the two spheres closer together. The present article seeks to show the similarities between Sadr al-Muta'alleen and Husserl in terms of the connection between existence and cognition. This research tries to determine the role of the human field in the connection to existential levels and perceptual stages in the two combinations of transcendent wisdom and phenomenology. After defining and explaining the transcendent soul and transcendental ego with the method of comparison and adaptation, the role of the human field in explaining the issue has been addressed. The results obtained from the study of the ideas of these two philosophers clarifies that the human realm is not the home in which existence and cognition are compelled by necessity, but it acquires a perceptual level commensurate with the course of existence. The man has introduced cognition in himself and in this regard, he has achieved certain knowledge.



Journal of Religious Research & Efficiency



Investigating the Attributes of God Mentioned in Religious Texts, with a Methodological Hermeneutic Approach

_____ Hossein Khaleghi pour*¹, Ahmad Abedi Arani ², Ali Allah bedashti² _____

1. Ph.D. student. Department of Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, university of Qom, Qom, Iran.

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, university of Qom, Qom, Iran.

DOI:10.22034/NRR.2021.46890.1090

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13565.html

Corresponding Author:
Hossein Khaleghi pour

Email:
montahalamal@gmail.com

Received:2022/07/08
Accepted:2022/09/11
Available:2022/09/23

Open Access



Keywords:

Narrated Attributes,
Method hermeneutics,
Ash'arites, Mu'tazilites,
Shiites.

ABSTRACT

Narrated Attributes are among the similarities of the Qur'an that are attributed to God only by quoting verses and hadiths and are not obtained through reason; Attributes such as face, hands, sitting of the Lord on the throne, etc., which cause the illusion of simile and physicality. There are four main views on the similarities of the Qur'an: the view of the apparent, the theory of verbal sharing, the theory of truth and virtual, and the theory of the spirit of meaning. In this article, an attempt has been made to use an analytical-critical approach, using hermeneutic principles, to arrive at a correct way of understanding religious texts in Islamic studies, and then to use this method to critique the views of attributes from the perspective of Ash'arite, Mu'tazilite and Imami theologians and the accuracy of each based on the hermeneutics of Islamic studies should be examined. As a result, it is stated that the understanding of the verses of attributes that have no conflict with the principles of religion and is in accordance with the hermeneutic principles of a method in Islamic studies and is far from any permissible, is related to the Imami method .



Journal of Religious Research & Efficiency



Explaining Daniel Goleman's theory of Emotional Intelligence Based on the Views of Allamah Tabatabaei

_____Farah Ramin*¹, Zahra Pour Seyyed Aghaei², Faezeh Haghi³_____

1. Associate Professor, Department of Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of theology, Qom University, Qom, Iran.

2. Assistant Professor, Department of psychology, Tehran North Branch, Islamic Azad University. Tehran. Iran.

3. M.Sc. Department of Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of theology, Qom University, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12927

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12927.html

Corresponding Author:
Farah Ramin

Email:
f.amin@qom.ac.ir

Received: 2022/08/05
Accepted: 2022/10/25
Available: 2022/11/09

Open Access



Keywords:
Emotional Intelligence,
Emotion, Self-
Knowledge, Practical
Reason, Daniel Goleman,
Allamah Tabatabaei.

ABSTRACT

Emotional intelligence is a fundamental element of human behavior that operates separately from cognitive intelligence. This intelligence, by balancing emotions and intellect, can maximize human success. Allameh Tabatabai believes that practical intellect can benefit human beings by modifying emotions. Thus, emotional intelligence can be defined in the realm of practical reason. The purpose of this study is to explain the theory of emotional intelligence of Goleman through Allamah's view on self-knowledge and practical intellect through analytical-descriptive method. Findings show that the human soul is the main evidence of emotion and emotion is one of the qualities of the soul that is created by the forces of lust and anger. Just as emotional intelligence regulates emotions, so does practical intellect regulate lust and anger, and just as this intelligence is based on self-awareness; Allamah Tabatabaei's theory-self-knowledge also relies on self-awareness.

Research Article		
Vol. 1, Issue. 3, Autumn 2022 (P. 69 – 86)		
	Journal of Religious Research & Efficiency	

Investigating the Challenge between the Two Religious Obligations of "Maintaining kinship" and "leaving the Place of sin" With an Applied Ethical Approach

Somayeh Sadat Mousavi¹ * Mohammad Javad Fallah²

1. Ph.D. student, university of Islamic sciences, Qom, Iran.

2. Associate Professor, university of Islamic sciences, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12923	
URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12923.html	
Corresponding Author: Somayeh Sadat Mousavi	ABSTRACT The increasing prevalence of sin in partys is one of the major social problems in Muslim societies today. This problem is especially true for religious people when they encounter sin at the family party. Because kinship is so high in Iranian-Islamic culture, leaving the party is not easily possible and sometimes even leads to cut off relations. On the other hand, staying in the place of sin also has unfortunate consequences. In such a situation, the religious person as a moral agent faces a great challenge between maintaining kinship and leaving the place of sin. The present study seeks to provide a solution to get out of this moral challenge by analytical method. The results show that although both sides of the challenge have strong scientific and religious arguments, they are inefficient because they do not consider all aspects and general judgments. The proposed solution is to analyze the situation and detail the rule.
Email: smhosna110@gmail.com	
Received: 2022/08/12 Accepted: 2022/11/04 Available: 2022/12/08	
Open Access 	
Keywords: Ethical conflict, Maintain kinship, Leaving the place of sin, Analyzing the Situation, Detailing the Sentence.	



Investigating the Guarantee of Ethics in the View of Kant and Martyr Motahhari

_____ Seyedeh Zahra Mousavi*¹, Mohammad Sarbakhshi ² _____

1. Ph. D, student, University of Islamic Science, Qom, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini's Educational and Research Institute, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2022.12921

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12921.html

Corresponding Author:

Seyedeh Zahra Mousavi

Email:

tobazm@gmail.com

Received: 2022/08/02

Accepted: 2022/11/07

Available: 2022/12/8

Open Access



Keywords:

Guaranteeing
Ethics, Moral motivation,
The dignity of the soul,
Kant, Motahhari.

ABSTRACT

Guarantee of performance is one of the important issues raised in the philosophy of ethics; Because unless there is a guarantee for the implementation of ethics, the issuance of moral judgments and requirements will be useless. Therefore, moral schools seek to explain the guarantee of morality in their theories. The present study has investigated the performance guarantee from the perspective of Kant and Shahid Motahhari with a descriptive-analytical approach. What has been gained from the examination of views shows that, according to Kant, practical reason guarantees the implementation of morality; There are drawbacks to this view, so it can't be accepted. Martyr Motahhari, relying on self-knowledge which is based on theology, considers the understanding of self-esteem and dignity as the motivation for the implementation of morality. Studies show that this view is also not comprehensive and can't be a motivation for everyone to do a moral act. It is noteworthy that belief in God is the most important motivation for the implementation of morality, and Islam, according to the different intellectual and spiritual levels of the people, provides a wide range of motivations for people to turn to moral actions based on belief in God and His oneness has.

Contents

Epistemological analysis of "Presupposition" and "consciousness" in the process of Gadamer's Hermeneutics and Cognitive Psychology

Hasan Panahi Azad / 1

The connection between existence and cognition from the perspective of Sadra's wisdom and Husserl's phenomenology

Ali Haghi, Ghorban Ali Karimzadeh Karamelaki, Mikaeil Jamalpur, Mohammad Amin Madayen / 15

Investigating the Attributes of God Mentioned in Religious Texts, with a Methodological Hermeneutic Approach

Hossein Khaleghipour, Ahmad Abedi Arani, Ali Allah Bedashti / 35

Explaining Daniel Goleman's theory of Emotional Intelligence Based on the Views of Allamah Tabatabaei

Farah Ramin, Zahra Pour Seyyed Aghaei, Faezeh Haghi / 53

Investigating the Challenge between the Two Religious Obligations of "Maintaining kinship" and "leaving the Place of sin" With an Applied Ethical Approach

Somayeh Sadat Mousavi, Mohammad Javad Fallah / 69

Investigating the Guarantee of Ethics in the View of Kant and Martyr Motahhari

Seyedeh Zahra Mousavi, Mohammad Sarbakhshi / 87



Vol. 2, Issue. 3, Autumn 2022

Journal of Religious Research and Efficiency