

# وجود تکوینی و اعتباری دین از دیدگاه استاد جوادی آملی

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

محمد رضا اسدی\*

فاطمه مؤیدی\*\*

۲۷

پیش

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۵ / پاییز ۱۴۰۱

## چکیده

مسئله دین همواره مورد توجه پژوهشگران بوده و درباره آن مطالب فراوانی مطرح شده است؛ از طرفی آموزه‌های دین غالباً به شکل الفاظ اعتباری در دسترس بشر قرار دارد. بر این اساس گذشتگان غالباً دین را به عنوان امری اعتباری معرفی کرده‌اند. در این میان استاد جوادی آملی متفطن این معنا شده‌اند که امر اعتباری صرف نمی‌تواند مانند دین منشأ آثار فراوان باشد. دین مسبوق و ملحق به امور تکوینی فراوانی است. برخی از این پشتوانه‌های تکوینی عبارت‌اند از: انطباق با نظام تکوینی جهان و مراحل وجودی انسان؛ انطباق احکام دین با مصالح و مفاسد واقعی امور؛ آثار تکوینی التزام و عدم التزام به دین در روح انسان و در محض، مطلب جدیدتری را ارائه می‌کنند و آن اینکه وجود اعتباری دین، نه تنها اعتبار محض نیست، بلکه خود، قسمی از اقسام وجود حقیقی است و تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری یک تقسیم فلسفی از جنس تقسیمات وجود است. مقاله حاضر ضمن شرح نظرات استاد در این دو زمینه با بیان چند مطلب انتقادی، به این نتیجه می‌رسد که ابعاد و لوازم نظریه حقیقی دانستن وجود اعتباری دین چندان روشن نیست.

**واژگان کلیدی:** دین، تکوینی، اعتباری، مصالح، مفاسد.

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی. asadi@atu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی moayedi2006@gmail.com

## مقدمه

واژه دین در لغت به معنای کیش، ملت، صبغه، طریقت و شریعت آمده (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴۱۷) و در اصطلاح از دیدگاه شیخ‌الرئیس شریعت، مجموعه قوانین و مقرراتی است که از ناحیه خداوند توسط جبرئیل بر پیامبر نازل شده تا به واسطه آن، بقای جامعه انسانی تضمین شود. درحقیقت نظم سیاسی مبتنی بر عدالت هدف شریعت است که به سعادت دنیوی و اخروی انسان ختم می‌شود. بدین ترتیب عامل اصلی پیدایش دین از دیدگاه شیخ، اجتماعی بودن انسان و نیاز او به قانونی عادلانه در زندگی اجتماعی است و چون وضع قانون توسط افراد بشر منجر به اختلاف و نزاع می‌شود، قانون الهی لازم است تا همگان در برابر آن خضوع کنند و آن همان شریعت است. البته ایشان در بخش مقامات العارفین کتاب اشارات به ابعاد فردی دین نیز توجه کرده است (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۴۴۱-۴۴۳).

شیخ اشراق نیز همچون ابن‌سینا معتقد است: از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است و به‌تهایی نمی‌تواند نیازهای خویش را برطرف کند و باید از دیگر افراد جامعه کمک بگیرد، نیازمند قانونی است تا در معاملات و مناسبات خود با دیگران به آن رجوع کند و چون عقول بشر تنازع و تکافی دارند، پس افراد انسان نمی‌توانند قانون‌گذار باشند؛ بلکه باید قانون‌گذار معینی وجود داشته باشد که راه معینی را ترسیم کند و به وسیله آن، انذار به روز معاد دهد و همه در مقابل دستورهای او خاضع باشند و او کسی نیست جز فرستاده خداوند و مطالبی که بیان می‌کند همان شریعت است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۵-۲۶۶).

ملاصدرا گاه همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق دین را قانونی الهی برای بقای اجتماع معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص ۴۲۲) و گاه نیز به امر تزکیه و تعلیم در سایه دین اشاره کرده، می‌گوید: شریعت عبارت است از هرآنچه رسول آورده از کتاب و سنت و احکام فقهی استنباط شده از کتاب و سنت. رسول به واسطه آنها با بندگان تکلم می‌کند و آنها را تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت می‌نماید. بدین ترتیب ملاصدرا دین را هم عامل بقای اجتماع و هم سبب تزکیه و تعلیم فردی انسان‌ها می‌داند (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۵).

در این بین برخی ادیان بشری نیز وجود دارد که حاصل موهومات و بافته‌های بشر بوده، منشأ

آن نیازهای روانی و اجتماعی و... اوست و نه تنها نقشی در سازندگی انسان ندارند، بلکه خود عامل بروز اختلافات بی‌پایان‌اند؛ اما دین سازنده که آرمان آن تعالی انسان است، دین الهی است و از آنجا که به جز دین اسلام، سایر ادیان الهی در طول تاریخ دست خوش تحریف شده‌اند، مصداق واقعی دین الهی حق و سازنده، دین مبین اسلام است. دین الهی متشکل از سه بخش عقاید، اخلاق و مقررات است.

بخش عقاید دین عبارت است از: باور و اعتقاد به حقایق و واقعیت‌های جهان هستی بر اساس توحید، مانند اعتقاد به وجود خدا، وحی و نبوت، قیامت و معاد، بهشت و دوزخ. قضایای این بخش از دین قضایایی است که باید با قلب انسان گره بخورد. توضیح آنکه در هر قضیه‌ای بین موضوع و محمول آن یک عقد و گره وجود دارد که میزان استحکام آن به میزان اعتبار دلیل قائم بین موضوع و محمول است. برای اینکه انسان التزام عملی به مفاد قضیه پیدا کند، باید عقد و گره دیگری شکل گیرد و آن گره خوردن عصاره قضیه با قلب است که عقیده را شکل می‌دهد.

بخش دیگر دین اخلاق است. اخلاق هم تعاریف متفاوتی دارد. از نظر متکلمان شیعی، اخلاق اسلامی به بخشی از دین گفته می‌شود که درباره فضایل و رذایل اعمال انسان سخن می‌گوید و انواع صفات خوب و بد را بررسی می‌کند و همچنین کیفیت تحصیل صفات خوب و فضایل و زدودن صفات زشت و رذایل را بیان می‌کند و در سه بخش مطرح می‌شود: ۱. در ارتباط با خدا یعنی وظایف انسان در پیشگاه خداوند مثل نماز و روزه و...؛ ۲. در ارتباط با مردم یعنی وظایف انسان در ارتباط با سایر افراد جامعه که اخلاق عمدتاً به همین بخش گفته می‌شود؛ ۳. در ارتباط با خود که به کسب فضایل و دوری از رذایل و... ارتباط دارد.

بخش سوم دین احکام و مقررات است که دستوره‌های دین در زمینه فردی و اجتماعی مثل عبادات، تعاملات اجتماعی و... را بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ص ۴۱۴/ همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۸-۲۷).

نکته قابل توجه اینکه تقسیم دین به بخش‌های عقاید و اخلاق و احکام، تعارضی با دخول مسائل علمی در دین ندارد. علم حاصل تلاش انسان برای فهم عالم هستی و قوانین آن است. به عقیده استاد، همه علوم از جهت موضوع، الهی و دینی‌اند و موضوع هر علمی، آیه و مظهر خداست. از جهت روش نیز علوم یا نقلی - تاریخی‌اند، مثل علم تاریخ و یا عقلی. عقلی نیز اقسامی دارد:

عقل تجربی، عقل نیمه تجریدی (ریاضیات)، عقل تجریدی (فلسفه) و عقل تجریدی محض (عرفان). روش عقلی و نقلی هر دو نزد دین معتبر و نتایج آنها حجت الهی است؛ بنابراین علوم نه از جهت موضوع و نه از جهت روش، سکولار نیستند (همو، ۱۳۹۴، ص ۵۱۴-۵۱۵). به تعبیر دیگر می توان گفت علوم که از جهت روش سکولار نیستند، از جهت موضوعشان که عالم هستی و قوانین حاکم بر آن است، فعل خدا و دین و آموزه های آن قول خداست و چون بین فعل و قول خداوند هیچ گونه تعارضی وجود ندارد، می توان همه علوم را در صورتی که مفید قطع یا طمأنینه باشند، اسلامی دانست (همو، ۱۳۸۹، و، ص ۱۴۰).

از آنجا که موضوع مقاله حاضر، بررسی وجود حقیقی و اعتباری دین است، لازم است قبل از ورود به بحث، توضیحی درباره معنای امر حقیقی و اعتباری ارائه شود.

برای امر اعتباری چند معنا وجود دارد: ۱. اعتباری به معنای معقولات ثانوی (فلسفی-منطقی) که مقابل مفاهیم حقیقی است؛ یعنی مفاهیمی که نمی توانند هم در ذهن و هم در خارج باشند و مفهوم و مصداقشان عینیت ندارد. ۲. اعتبار در مقابل اصالت و امر اعتباری در این حالت به چیزی گفته می شود که تحقق و تأثیر آن بالعرض است؛ در مقابل امر اصیل که تحقق و تأثیر آن بالذات است. ۳. اعتباری به معنای چیزی که وجود مستقل و فی نفسه ندارد و وجودش ربطی و فی غیره است، مثل نسبت ها و روابط. ۴. مفاهیمی که به منظور تحصیل اهداف و اغراض عملی در زندگی انسان به موضوعات خاصی حمل می شود و بر آنها تطبیق می کند. اعتبارکننده در امور اعتباری یا شرع است یا عرف یا عقلا که در مواردی شرع و عرف و عقلا نظر یکسانی دارند و در برخی موارد اختلاف دارند (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱-۱۴۷). استاد جوادی امور اعتباری را به دو دسته تقسیم می کند:

۱. اعتباری محض که چیزی جز اعتبار اعتبارکننده نیست. جایگاه این قسم از امور اعتباری، وهم و خیال است و به آنها وجود وهمی یا خیالی گفته می شود و از آنجا که بدون فرض فرض کننده و اعتبار اعتبارکننده از هیچ حقیقتی برخوردار نیست، به آنها امور اعتباری گفته می شود؛ مثل نیش های غولان یا دریای جیوه. این دسته امور اعتباری، در حوزه حیات انسان یافت می شوند؛ طوری که اگر انسان نباشد، آن امور هم اصلاً مطرح نمی شوند و به دلیل وابستگی که به اعتبار معتبران گوناگون دارند، قابل تغییرند.

۲. دسته دیگر از امور اعتباری اموری است که پشتوانه تکوینی دارند. به عقیده استاد، امر اعتباری که از تکوین و خارج پشتوانه دارد، محکوم به امر خارجی و حقیقی است؛ به خلاف آن امر اعتباری که از پشتوانه حقیقی بی بهره است.

اما امر تکوینی و حقیقی شامل موجوداتی است که عمل اختیاری انسان در بود و نبود آنها دخالتی ندارد و معلول علت‌های خاص تکوینی است و برای تحققش می‌بایست علل خاص آن موجود باشد؛ مثل آسمان زمین و... به عبارت دیگر امور حقیقی قطع نظر از فرض فرض کننده حقیقت دارند و دارای نفسیتی هستند که نفس عالم بدون اعتبار آن را می‌یابد و هرگز با فرض معتبر عوض نمی‌شود.

استاد جوادی آملی مسئله حقیقی یا اعتباری بودن دین را این گونه مطرح می‌کند: تعالیم دین در همه بخش‌های عقاید، اخلاق، حقوق و فقه، چه در آغاز و چه در انجام، از پشتوانه‌های تکوینی برخوردار است؛ لذا با امور اعتباری صرف مغایرت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۳۸/همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۴۶). توضیح آنکه منظور از وجود اعتباری، موجودی که بی‌اساس تصور می‌شود و بی‌دلیل از بین می‌رود و حاصل توهم و تخیل انسان است، نیست؛ بلکه اعتبار اگر غیر شرعی باشد، منشأ آثار فراوان اجتماعی است؛ مثل اعتبار ریاست که سبب نفوذ دستور و امر و نهی فرد رئیس در جامعه می‌شود و اگر شرعی باشد، علاوه بر برخوردار از آثار فراوان اجتماعی، هم مسبق به ملاک‌های واقعی و هم ملحق به آثار تکوینی در دنیا و آخرت است (همو، ۱۳۸۹، د، ص ۳۲۴).

ایشان در وهله اول با تفکیک دقیق امور اعتباری محض که اموری بی‌واقعیت‌اند، از امور بهره‌مند از واقعیت، دین را به دلیل مسبقیت و ملحقیتش به واقعیات، امر واقعی و متمایز از امور اعتباری محض می‌داند و در مرحله بعد با استمداد از اصل تشکیک وجود، از دین به عنوان موجود واقعی ذومراتب که مراتبش متناسب با مراتب نظام تکوین است، یاد کرده و دین در دسترس را پایین‌ترین مراتب دین عنوان می‌کند که تنها به دلیل قیاسش با مراتب بالاتر به آن اعتباری گفته می‌شود.

درباره اینکه گذشتگان در مورد مسئله حقیقی یا اعتباری بودن دین چه دیدگاهی داشته‌اند، بررسی‌ها حاکی از آن است که اساساً چنین مطلبی در آثار گذشتگان مورد توجه نبوده است؛ برای

مثال شیخ‌الرئیس هم به بعد فردی و هم اجتماعی دین پرداخته و ایمان به خدا و سیر و سلوک و حیات معنوی در پرتو تعالیم دین را، راه سعادت و نجات و عروج انسان به مدارج عالی می‌داند و در بعد اجتماعی به ضرورت جعل قانون لازم‌الاجرا برای اداره جامعه می‌پردازد؛ با این حال به این مسئله ورود نکرده است. در آثار شیخ اشراق نیز مطلبی در این زمینه به چشم نمی‌خورد.

اما ملاصدرا اگرچه مستقیماً به بحث حقیقی یا اعتباری بودن دین پرداخته، در آثارش مطالبی وجود دارد که بر اعتقاد او به حقیقت ذومراتب بودن دین صحنه می‌گذارد. در باور او دین حقیقی زوال‌ناپذیر و بی‌پایان است و حرکت انسان که از عالم طبیعت شروع می‌شود تا بالاترین مرتبه آن که در عالم آخرت حاصل می‌شود، همگی در مسیر دین صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۴۸۵-۴۸۶).

یا مثلاً در مواردی به مسئله واقعی بودن گزاره‌های دینی می‌پردازد؛ مثل آنجا که به مراتب مختلف قرآن اشاره می‌کند و می‌گوید: زبان قرآن زبان رمز و اشاره است و آنچه از ظاهر کلمات قرآن فهمیده می‌شود، تمام معنای آن نیست؛ بلکه قرآن حقیقی ذومراتب و دارای بواطن متعدد است و از عالم بالا نزول کرده است؛ بنابراین محکی گزاره‌های قرآنی در عوالم مختلف وجود دارد (همان، صص ۱۰-۱۴، ۲۲، ۴۰-۳۹ و ۸۲).

در مورد تحقیقات مرتبط با این مقاله باید گفت آثاری که درباره مصالح و مفاسد احکام دین بحث می‌کند یا آثاری که مراتب وجودی قرآن را بررسی می‌کند، همچنین آثاری که به واقعی بودن گزاره‌های دینی تأکید می‌ورزد و... می‌توانند در حوزه بررسی وجود حقیقی یا اعتباری دین راه‌گشا باشند.

بیان استاد در مواردی که بحث حقیقی یا اعتباری بودن دین را مطرح می‌کند، مختصر است؛ لذا نیاز به شرح دارد. ما در مقاله حاضر ابتدا در چند محور مثل بررسی عوالم چهارگانه تکوین و تطبیق آن با دین و سیر وجودی انسان، بررسی مصالح و مفاسد احکام، بررسی رابطه فطرت و دین و بررسی آثار ملحق به افعال و ملکات انسانی و... بحث پشتوانه‌های تکوینی دین را مطرح می‌کنیم. در پایان نظر ویژه ایشان در باب تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری و تسری آن به وجود دین را مطرح و درباره آن مطالبی را بیان می‌کنیم.

## ۱. بررسی پشتوانه‌های حقیقی دین

### الف) مراحل نظام تکوین

استاد جوادی آملی معتقدند در ورای همه امور ظاهری عالم چهار مرحله نهفته است. این مراحل به ترتیب قوس صعود عبارت است از عالم طبیعت، مثال، عقل و لقاءالله. عالم طبیعت که نازل‌ترین درجات جهان هستی است، حاوی ماده و کیفیات و مقدار است و به عالم مافوق خود یعنی عالم مثال تکیه دارد که در آن ماده نیست، ولی صورت، مقدار و برخی کیفیات دیگر هست و چون خلط با ماده وجود ندارد، حق در آنجا روشن‌تر و باطل و اختلاف کمتر است. از این مرحله بالاتر، مرحله عقل و مجردات عقلی است که ماده، حجم و سایر کیفیات مثالی در آنجا وجود ندارد. آنجا حق محض و حیات خالص است. مرحله نهایی عالم تکوین، مرحله لقاءالله است که مقام تجلی اسما و صفات الهیه است و این مقام، مختص انسان‌های کامل و اولیای خداست و ایشان بر اثر شدت عبودیت قادرند ضمن حضور در عالم طبیعت در همه سه عالم دیگر حضور داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج، ص ۹۷-۹۵/ همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۷۶-۲۷۷). استاد جوادی درباره کیفیت عوالم چهارگانه می‌گوید:

كَيْفِيَّتْ نَضُدْ (نظم و ترتیب) و چیش مراتب یادشده این است که از ناقص و مستکفی شروع و به تام و فوق تام ختم می‌شود. این مراحل، چگونگی سیر انسان به سوی پروردگار را تبیین می‌کند؛ مسیر حقیقی و واقعی‌ای که انسان سالک باید یکی پس از دیگری، مراحل آن را طی کند تا به نهایت آن یعنی لقای الهی دست یابد. خصوصیت این مراحل آن است که گسیختگی و انقطاع در آنها راه ندارد و کاملاً به هم مرتبط است؛ به گونه‌ای که هر مرحله بالایی، حقیقت مرحله پایینی است و هر مرحله‌ای که در پایین قرار دارد، رقیقه و ضعیف‌شده مرحله بالاست. اینها يك راه مستقیم تکوینی را مبین می‌کند که هیچ شکافی در آن موجود نیست. خداوند در این باره می‌فرماید «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان: ۱)؛ یعنی انسان در ابتدا چیزی ذکرکردنی نبود، بعدها او را به صورت چیزی ذکرکردنی درآوردیم، آن‌گاه به او آموختیم که تو به سوی پروردگار خود با شتاب در حرکتی؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»

(انشقاق: ۶). دقت در واژه «کدح» نشان می‌دهد که دستیابی به ملاقات پروردگار در قالب راه و مسیری غیر منقطع و ناگسیخته محقق می‌شود. اگر از عالم طبیعت به عالم مثال راه نبود یا بین عالم مثال و عالم عقل شکافی وجود داشت یا از مرحله عقل به لقای الهی، راهی منقطع و گسیخته بود، قرآن نمی‌فرمود «کَادِحٌ»، بلکه لازم بود واژه‌ای دیگر استعمال شود. پس با نظامی در عالم تکوین روبه‌رو هستیم که کاملاً به هم مرتبط و مربوط است و هر يك، حقیقت یا رقیقه یکدیگر است. قرآن کریم برای تبیین چگونگی ارتباط این مراحل نسبت به هم، موجودات عالم برتر و بالاتر را تدبیرکننده عالم پایین‌تر معرفی کرده و از آنها به «مدبّرات امر» تعبیر کرده است و نیز همه موجودات جهان امکان را - اعم از بالا و پایین - «مستبح»، «ساجد»، «مُسلم» و «طائع» آفریدگار خود (ذات اقدس الهی) می‌داند. بنابراین موجودات برتر و بالایی عالم هستی بر موجودات نازل‌تر - به اذن خداوند - اشراف عالی و تدبیری دارند و موجودات مراحل پایین نسبت به موجودات برتر، تشرف معلولی دارند و به همین ترتیب، چگونگی ارتباط اجزا و مراحل مختلف نظام تکوین، تبیین می‌شود. از مطالب یادشده به دست می‌آید که صبغهای ملکوتی، مستحکم و مرتبط، سراسر جهان را پوشانده است و بر این اساس، در وری بسیاری از امور - که ممکن است بعضی انسان‌ها آنها را ساده و صوری تلقی کنند - حقایق و پشتوانه‌های قویم و تکوینی نهفته است. از این روست که دین و هر چیزی را که جنبه الهی داشته باشد، نباید تنها در ظواهرشان خلاصه کرد؛ بلکه در آن سوی ظاهر اعتباری، امور حقیقی وجود دارد که پشتوانه تکوینی امور اعتباری است؛ یعنی امور اعتباری اخلاق، فقه و حقوق هم مسبوق به ملاک‌های تکوینی است و هم ملحق به پاداش و کیفر تکوینی (همو، ۱۳۸۷، ج، ص ۹۵-۹۷).

### ب) تطبیق مراحل نظام تکوین بر وجود انسان و دین

به عقیده استاد جوادی آملی دین اگرچه شکل اعتباری عالم وجود است، حقیقت آن با مراحل نظام تکوین تطبیق کامل دارد؛ به طوری که می‌توان دین را تفسیری برای عالم وجود دانست. بدین ترتیب دین قواعد و قوانین اعتباری صرف نیست که بدون هیچ پشتوانه‌ای تنظیم شده باشد، بلکه



تمام اجزای آن از پشتوانه‌های مستحکم تکوینی برخوردار است (همو، ۱۳۸۸، الف، ص ۹۹-۱۰۰).

بنا بر آنچه درباره بهره‌مندی همه موجودات از مراحل نظام تکوین ذکر شد، دین و هر چیزی را که جنبه الهی داشته باشد، نباید تنها در ظواهرشان خلاصه کرد؛ بلکه در آن سوی ظواهر اعتباری، اموری حقیقی است که پشتوانه تکوینی امور اعتباری می‌باشد. دین حقیقی است اعلا که از مقام لدن تنزل کرده، نزول آن به صورت تجلی مرتبه‌ای است؛ یعنی دین مراتبی دارد که هر مرتبه از آن وابستگی کامل به مرتبه مافوق خودش دارد: مرتبه طبیعی دین مرتبه اعتباری آن است که در عالم طبیعت قرار دارد و وابسته به مرتبه‌ای است که در عالم مثال قرار دارد و مرتبه‌ای که در عالم عقل است، مسبوق و متکی به مرتبه‌ای است که در عالم عقل است و مرتبه‌ای که در عالم عقل است، متکی به وجود دین در صقع ربوبی و بارگاه الهی است و آن که در آنجاست، از مخازن غیب الهی نازل شده است. قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). وجود دین در هر مرتبه‌ای صورت خاص آن مرتبه را دارد و با تنزل دین، صورت اعلا آن در مرتبه خود باقی می‌ماند (همو، ۱۳۸۸، د، ص ۲۷۶-۲۷۵).

یکی از مؤیدهای برخورداری دین از پشتوانه‌های حقیقی، محکی گزاره‌های دینی است که به اصطلاح اموری تکوینی است. از نظر استاد جوادی اگرچه دین در دسترس، امری اعتقادی و علمی است، از گزاره‌هایی تشکیل شده که حاکی از حقایق وجودی است. به عقیده ایشان وقتی می‌گوییم: «خدا وجود دارد» و «بهشت و دوزخ وجود دارد»، اگرچه گزاره‌ها جزء علوم دینی است، محکی آنها یعنی خدا و بهشت و دوزخ و... دین نیست؛ بلکه از سنخ وجودها و حقایق بیرونی است که در عالم طبیعت یا عالم مثال یا برزخ یا عالم عقول یا قیامت کبری موجود است (مراتب بالاتر دین) و به دلیل وجود واقعی داشتن محکی گزاره‌های دینی است که می‌توان آنها را از طریق برهان عقلی یا مشاهده شهودی یا تجربه حسی اثبات کرد، والا آنچه در حوزه باورها، امور سلیقه‌ای فردی یا آداب و رسوم و... قرار می‌گیرد، از حوزه نفس انسان تجاوز نمی‌کند و همگی از لوازم و آثار مثال متصل است و ارتباطی با مثال منفصل ندارد (همو، ۱۳۸۹، و، ص ۲۰-۱۹/ همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۸۲).

مراحل تکوینی دین نشان‌دهنده سیر تکوینی انسان به سوی لقاء الله است. سیر تکوینی انسان

در یک مسیر حقیقی و تکوینی تا رسیدن به لقاءالله صورت می‌گیرد. انسان موجودی دوبعدی است که ویژگی‌های مادی و مجرد دارد. اکثر فلاسفه اسلامی معتقدند: جهان با تمام عناصر مادی و حقایق مجرد آن به نحو بالقوه در انسان موجود است؛ البته این حضور اولاً بدون کثرت و به شکل بساطت و ثانیاً فاقد ویژگی مادی و جسمانی بلکه به شکل عقلانی است. این ویژگی در ابتدای حدوث نفس انسانی بالقوه است و انسان با طی مراحل عبودیت، بر کل عالم احاطه پیدا می‌کند و این همان مقام خلیفه‌الله است. این ویژگی منحصر به انسان است و هیچ موجود دیگری قابلیت تبدیل شدن به عالم صغیر و نیل به مقام خلافت الهی را ندارد.

به عقیده ملاصدرا انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست؛ یعنی حقیقی است که با حرکت جوهری اشتدادی، مسیر عالم ماده تا عالم قرب الهی را سیر می‌کند. حرکت انسان از ماده صرف آغاز می‌شود و با پشت‌سر گذاشتن مراتب حسی، نباتی و حیوانی به مرتبه عقل و سپس لقاءالله می‌رسد. وجود انسان در هر یک از این مراحل، متناسب با همان مرتبه است؛ یعنی در مرتبه طبیعی حکم ماده را دارد، در مرحله حیوانی یک نحو تجرد وهمی حیوانی پیدا می‌کند، در مرتبه عقلانی به ادراک کلیات می‌رسد و با طی کردن مراحل بندگی و عبودیت به مقام لقاءالله رسیده، ویژگی متناسب با آن مرتبه را به دست می‌آورد. بدین ترتیب انسان در تمام عوالم چهارگانه سیر می‌کند. عبور انسان از این مراتب به شکل دفعی نیست، بلکه لحظه به لحظه صورتی جدید از عوالم بالا دریافت می‌کند و نوع جدیدی می‌گردد. ملاصدرا معتقد است انسان صورتی را رها نمی‌کند تا صورت جدید را بپذیرد؛ بلکه صورت جدید بر صورت قبلی می‌نشیند (لبس بعد از لبس نه لبس بعد از خلع) (ملاصدرا، ۱۳۸۸، ص ۳۰۹-۳۱۱).

استاد جوادی آملی در مطلبی که تحت عنوان «کیفیت تعلق نفس به بدن» مطرح می‌کنند، ابتدا نظرات اشراقیون و مشاء و ملاصدرا را در این زمینه مطرح می‌کنند که یکی معتقد است نفس انسان حقیقی قدیم دارد و پیش از بدن موجود بوده (اشراقیون) و دیگری پیدایش نفس انسان را در عین تجرد هم‌زمان با بدن می‌داند (مشاء) و نظر ملاصدرا که معتقد است نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست و بر اثر حرکت جوهری مسیر بین مادیت و تجرد را طی می‌کند و در هر آن صورتی را روی صورت قبلی می‌پذیرد و سپس می‌گوید: «نظر ملاصدرا ی شیرازی دگرگونی عمیقی را باعث شده و بر فراز دو تفکر اشراقی و مشایی طرحی نو در انداخته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴،

الف، ص ۳۱۹).

نیل انسان به مقامات عالی، مرهون حرکت او در مسیری است که دین برایش ترسیم می‌کند. مراحل دین منطبق بر مراحل وجودی انسان است و آموزه‌های دین با حقایق وجود انسان و جهان هماهنگی کامل دارد. همه بخش‌های دین اعم از عقاید، اخلاق، احکام و حقوق، سازنده هویت انسان می‌باشد. هر قانونی که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، باید به مسئله مبدأ اولیه او و غایت نهایی‌اش توجه داشته باشد؛ یعنی همه باید و نبایدهای شرعی باید مبتنی بر بود و نبوده‌های تکوینی انسان باشد.

انسان در چه مرحله‌ای از سیر وجودی، مخاطب مستقیم دین می‌شود؟

۳۷

قیس

وجود تکوینی و اعتباری دین از دیدگاه استاد جوادی آملی

### ج) آغاز انسانیت (فطرت)

انسان در سیر جوهری خود از جسمانیت به سمت روحانیت به مرتبه‌ای می‌رسد که در آنجا عنوان انسانیت بر او صدق می‌کند و آن مرتبه فطرت است. فطرت از دیدگاه استاد عبارت است از: «ربط وجودی آگاهانه انسان به علت غایی» (همو، ۱۳۸۴، ب، ص ۲۶۵). استاد جوادی می‌گوید: در این سیر صعودی مرتبه‌ای وجود دارد که انسان قابلیت دریافت مقام انسانیت را پیدا می‌کند. انسان در حرکت جوهری خود از مرحله جمادی به نباتی وارد می‌شود و از نباتی به مرحله حیوانی. در مرحله حیوانی یک نحو تجرد ضعیف خیالی، وهمی و حیوانی پیدا می‌کند؛ اما تجرد انسانی در این مرحله بالقوه است. اگرچه نفس انسانی در این مرحله بالقوه است، ادراک دارد. اولین چیزی که نفس در این مرحله می‌فهمد و به آن گرایش پیدا می‌کند، همان حقیقت واقعیت مطلقه است و اگر در این مرحله به مقام انسانیت برسد، فطرت او به صورت ضعیفی فعلیت پیدا می‌کند. هرچه نفس در حرکت جوهری پیش برود، انسانیت از قوه به فعلیت می‌رسد و نتیجه آن، شهود نفس از حقایق و گزارش‌های علمی او از بود و نبود و گرایش‌های عملی او از باید و نباید است که همان فطرت است و این فطرت فعلیت بیشتری پیدا می‌کند. بدین ترتیب انسان در سیر جوهری خود که از موجود مادی شروع می‌شود، به اولین مرحله انسانیت که وارد می‌شود، همان جا فطرت است. پس از این که انسان در سیر وجودی‌اش به مرتبه فطرت که همان اولین مرتبه انسانیت است

ورود کرد، می‌تواند از اموری گزارش دهد و به اموری گرایش و تمایل پیدا کند. اولین گزارش فطرت از خدا و اولین گرایش او به خداست. به تعبیر استاد جوادی، انسان حی متأله است؛ یعنی زنده‌ای است که در الوهیت پروردگار ذوب شده و با فطرت الهی خود، در بعد نظری گزارش از خدا می‌دهد و در بعد عملی گرایش به او دارد و این فطرت تغییرناپذیر است. این حیات متألهانه فطری سیر بی‌انتهای دارد و تا رسیدن به مقام خلافت الهی صعود می‌کند (همان، ص ۲۰۳-۲۰۴).

رابطه فطرت انسان با دین و آموزه‌های آن همچون رابطه آب با گیاه تشنه است. مقوم درونی همه انسان‌ها فطرت خداخواهی است و مقوم بیرونی که پاسخ نیاز درونی انسان را می‌دهد هم یک چیز است و آن دین الهی است. وقتی گفته می‌شود آب مقوم گیاه است، آب اگرچه بیرون از گیاه است، گیاه بدون آن حیاتی ندارد. همین طور وقتی می‌گوییم دین مقوم انسان است، یعنی حیات حقیقی انسان در گرو فهم دین و عمل به آن است؛ به عبارت دیگر انسانی که فقر محض در برابر خداست، تنها با استمداد از او و تبعیت از دستوراتش می‌تواند فقر خود را برطرف نماید (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸).

دین سبب شکوفایی فطرت می‌گردد. عوامل شکوفایی فطرت عبارت است از علم و معرفت در عقل نظری و تزکیه در عقل عملی و دین هر دوی این مسائل را فراهم می‌کند؛ یعنی هم می‌توان علوم و معارف فراوانی را از دین کسب کرد و هم در سایه تعالیم دین به تزکیه و تقوا پرداخت (همان، ص ۳۲۳-۳۲۴).

مؤید این مطلب آن است که حقایق فطری مثل حقیقت جویی، گرایش به پرستش، علم دوستی، کمال‌طلبی، نیک‌طلبی، زیبایی دوستی، میل به جاودانگی، میل به کرامت و... همگی در دین پاسخ‌های مناسب خود را دارند؛ یعنی دین منطبق بر نیازها و گرایش‌ها و خواست‌های انسان است. میان فطرت و دین چنان رابطه عمیقی برقرار است که قرآن کریم دین را همان فطرت معرفی می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «ذلک الدین القیم» (یوسف: ۴۰)؛ یعنی حقیقت قرآن و عترت و سایر کتب آسمانی همان فطرت است و حقیقت فطرت، قرآن و عترت و کتب آسمانی؛ به تعبیر دیگر اگر فطرت بخواهد صورت اعتباری شرعی به خود بگیرد، به شکل مقررات دینی ظاهر می‌شود و اگر مقررات دینی به صورت تکوین درآید، همان فطرت خواهد شد. بدین ترتیب مقررات اعتباری دین یک پشتوانه قوی به نام فطرت دارد و از طرفی چون با واقعیت‌های تکوینی آینده انسان در ارتباط

است، به مثابه پلی است که بین دو واقعیت در گذشته و آینده انسان ارتباط برقرار می‌کند و روشن است که چنین امری که رابط دو امر حقیقی است، نمی‌تواند خودش اعتباری محض باشد. به دلیل رابطه وثیق فطرت و دین، نه تنها آموزه‌های دین بر انسان تحمیل نمی‌شود، بلکه انسان به دین مشرف می‌گردد و پذیرش دین سبب شرافت او می‌گردد (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۷۵).

استاد جوادی آملی معتقدند دین آثاری حقیقی و تکوینی دارد که ملحق به آن می‌شود و این آثار ابتدائاً در روح انسان عامل و متخلق پدیدار می‌شود و در نهایت در معاد به صورت ثواب و عقاب تکوینی و بهشت و دوزخ حقیقی متبلور می‌گردد. سیر انسان به صورت حرکت اشتدادی جوهری است و هر اندازه انسان بیشتر عامل به دستوره‌های دین باشد، تأثیر آموزه‌های دین را بر روح خود بیشتر احساس می‌کند. صفاتی مثل تعهد اخلاقی و انسانی، همت بلند، آزادگی، نوع‌دوستی و مساوات همگی آثار تکوینی و حقیقی است که از تقید به دستوره‌های دین در روح انسان عامل رسوخ می‌کند. به همین صورت سرپیچی از دستوره‌های دین و گناه، روح انسان را در همین دنیا دست‌خوش آثار تکوینی ناگواری مثل غفلت، اضطراب و ناامیدی می‌سازد.

امثال و عدم امثال دستوره‌های دین در قیامت نیز صور تکوینی مجسم به خود می‌گیرد. هرچه در عالم دیگر به انسان می‌رسد، از بهشت و نعمت‌های آن و از جهنم و عذاب‌های آن، همگی آثار تکوینی و غایت افعال و اعمال خود انسان است. استاد جوادی آملی معتقدند: نعمت‌های بهشتی مانند نهرهای عسل محصول عملکرد طبیعی گل و گیاه و زنبور و... مشابه آنچه در عالم طبیعت صورت می‌گیرد، نیست؛ بلکه متن عمل خود انسان تبدیل به آن نعمت‌ها شده است؛ همچنین عذاب‌هایی که در آخرت از ناحیه اشکال و صور مار و عقرب و آتش و... به انسان وارد می‌شود، عین عمل نادرستی است که انسان در این دنیا انجام داده است. قرآن نیز به عینیت عمل در دنیا با صورت‌های اخروی به این شکل اشاره می‌فرماید: «إنما تجزون ما كنتم تعملون» (تحریم: ۷)؛ یعنی جزای عمل شما خود عملتان است نه اینکه بفرماید «إنما تجزون بما كنتم تعملون»؛ بدین معنا که شما بر اساس عملتان جزا داده می‌شوید (همو، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۰۰-۱۰۱).

### ج) مصالح و مفسد احکام

یکی از مباحث مرتبط با بحث پشتوانه‌های تکوینی دین، مسئله مصالح و مفسد احکام است. در این مسئله سه نظریه وجود دارد: (۱) نظریه انکار که غالباً مربوط به اشاعره است که معتقدند از آنجا که افعال خداوند غرض ندارد، احکام شریعت تابع هیچ مصلحت و مفسده واقعی نیست. (۲) نظریه تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد واقعی. پیروان این نظریه معتقدند: از آنجا که ترجیح بلا مرجح محال است، احکام دین تابع مصالح و مفسد واقعی است که از قبل در متعلق احکام وجود داشته است؛ اگرچه فهم آن مصالح و مفسد برای انسان امکان‌پذیر نباشد. غالب عدلیه را طرفداران این نظریه برشمرده‌اند. (۳) نظریه دیگری نیز وجود دارد که تحت عنوان نظریه تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفسد مطرح می‌شود. این نظریه قایل است اگرچه گاهی مصلحت و مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف وجود دارد، گاه نیز مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است؛ بدون اینکه متعلق حکم حاوی مصلحت یا مفسده‌ای از قبل باشد (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۶۱).

صدرالمতالیهین در این باره می‌گوید: فرق است بین پرسش از فعل خدا به معنای سؤال از فاعلیت او و اینکه چرا و به چه علت خداوند فاعل کارهاست و بین سؤال از فعل خاص او و اینکه چه سببی باعث شد این فعل معین از خداوند صادر شود نه فعل دیگر. سؤال به صورت اول باطل است؛ چراکه خداوند کارها را برای غیر ذات خودش انجام نمی‌دهد؛ اما پرسش دوم به معنای سؤال از غایت کارهای معین یا صدور کارهای معین صحیح است؛ بنابراین افعال الهی تابع غرض است و آن چیزی جز مصلحت مکلفان و بندگان نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰م، ج ۶، ص ۳۲۶-۳۲۷).

اما باید توجه داشت که تأمین این مصلحت تنها به این نیست که خداوند به کارهایی که مصلحت ملزومه دارد، امر نماید و از کارهایی که مفسده حتمی دارد، نهی کند؛ بلکه گاه تأمین مصلحت فوق در نفس تشریح و صرف امرکردن یا نهی کردن است، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق حکم یا حتی مصلحتی در امتحان مکلف باشد. گاه نیز مصلحت در تشریح و امتحان مکلف است، بدون اینکه در اقدام وی یا متعلق امر یا نهی مصلحت یا مفسده باشد و بالاخص گاه تأمین مصلحت فوق به تشریح و انقیاد و اقدام مکلف و انجام متعلق امر و

اجتناب از متعلق نهی است، بدون اینکه مصلحت یا مفسده‌ای از قبل در متعلق امر و نهی وجود داشته باشد. اوامر و نواهی واقعی که به قصد تربیت و پرورش روحیه تعبد و سرسپردگی مکلفان در عبادات و حتی گاه در معاملات از سوی شارع مقدس صادر می‌شود، از این جمله‌اند. گویا نفس سلوک و عمل بر طبق فرمان او مصلحت دارد، هر چند در متعلق عمل از قبل مصلحت یا مفسده‌ای وجود نداشته باشد (علی‌دوست، ۱۳۸۴، ص ۶۶).

استاد جوادی آملی تابع نظریه دوم‌اند و معتقدند: همه احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند؛ یعنی محرّمات دارای مفسده و امور حلال دارای مصلحت‌اند؛ اگرچه ممکن است حکم بعضی از این امور به جهت مصلحتی پس از مدت‌ها نازل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۸۳).

## ۲. نظر خاص استاد جوادی آملی درباره حقیقت تکوینی دانستن دین

تا کنون بحث پشستوانه‌های تکوینی دین را مطرح کردیم؛ اما استاد جوادی از این مرحله فراتر رفته، برای دین وجود واقعی قایل‌اند. در واقع استاد جوادی آملی با طرح یک تقسیم جدید برای وجود که عبارت است از تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری، این مسئله را به حوزه دین تسری داده و بحث حقیقی یا اعتباری بودن وجود دین را هم مطرح کرده‌اند.

ایشان می‌گویند: لازم است به یک مطلب عمیق فلسفی که طرح آن در حکمت متعالیه ضروری است و تا کنون به صورت مستقل در کتاب‌های متولیان این حکمت مطرح نشده، توجه شود و آن تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری است و معتقدند: اگرچه تقسیم علم به حقیقی و اعتباری به فلسفه راه یافته، تقسیم وجود به این دو قسم هنوز به طور رسمی وارد حکمت متعالیه نشده که باید این نقص جبران گردد.

به عقیده استاد اصل وجود اعتباری در فلسفه و حکمت متعالیه ثابت می‌شود و سپس به عنوان موضوع علمی مثل فقه و اخلاق و حقوق، مسائل این علوم را تولید و تبیین می‌کند؛ به عبارت دیگر علوم اعتباری، موضوع خود را به عنوان یک مبدأ تصدیقی از طریق فلسفه به دست می‌آورند و این امور اعتباری آثار فراوانی اولاً در اذهان و سپس در عالم خارج دارند؛ مثلاً زوجیت دو همسر یا

عناوینی مثل بیع و بیعت در مسائل اقتصادی و سیاسی، اموری اعتباری‌اند که ثمرات رایج فراوانی به دنبال دارند.

بدین ترتیب نمی‌توان اصل هستی امور اعتباری را انکار کرد؛ اگرچه وجود آنها در مقایسه با وجودهای حقیقی ضعیف می‌باشد و به نظر ایشان سر تعبیر از این قسم وجود به وجود اعتباری نیز همین است که آثار وجود تکوینی را ندارد و نسبت به آن ضعیف‌تر است.

استاد جوادی آملی در پاسخ به این شبهه که موضوع فلسفه حقیقت وجود است و در فلسفه جایی برای بحث از وجود اعتباری پیدا نمی‌شود، می‌گویند: هرچند فلسفه به عنوان یک علم حقیقی از علوم اعتباری بحث نمی‌کند، اصل تقسیم وجود به دو بخش حقیقی و اعتباری یک مسئله فلسفی است. توضیح آنکه مسائل فلسفی در حکمت متعالیه دو نوع است: یک نوع از مسائل فلسفی، مستقیم و بدون واسطه است. در این قسم از مسائل، محمول مساوی بلکه مساوی موضوع (وجود) است، مثل اصالت وجود، بساطت وجود و... نوع دیگر مسائل تقسیمی است که در آن، ابتدا موضوع (وجود) به دو بخش تقسیم می‌شود و سپس درباره هر یک از دو قسم بحث می‌شود؛ مثل اینکه وجود یا علت است یا معلول یا واجب است یا ممکن و... (جوادی آملی، ۱۳۸۹، د، ص ۳۲۴-۳۲۶).

ممکن است اشکال شود که تقسیم وجود حقیقی به وجود حقیقی و اعتباری، در حکم تقسیم شیء به خودش و قسیمش می‌باشد که جایز نیست. استاد پاسخ می‌دهد: چون حقیقت وجود مشکک است، تمام تقسیمات آن به تنوع درجات و تبیین مراتب باز می‌گردد؛ مثلاً اگر گفته می‌شود وجود یا خارجی است یا ذهنی یا اینکه وجود یا علت است یا معلول، این تقسیمات هیچ یک تقسیم یک مقسم به دو قسیم رویاروی نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید حقیقت وجود، حقیقت واحد تشکیکی نباشد، بلکه حقایق متباین باشد. تمام اقسام حقیقت مشکک به این بازگشت می‌کند که قسم ضعیف از منظر دیگر همانند قسم قوی مشمول مقسم جامع است؛ مثلاً تقسیم وجود به ذهنی و خارجی به این باز می‌گردد که موجود ذهنی از دیدگاه دیگر موجود خارجی و از خصوصیات قسیمش بهره‌مند است. وجود اعتباری هم اگرچه به حمل اولی اعتباری است، به حمل شایع موجودی حقیقی است؛ مثل صورت‌هایی که شاعر با قوه خیال خود در مدح یا ذم کسی انشا می‌کند که به حمل اولی فاقد وجود حقیقی است؛ اما به حمل شایع یک امر ثابت نفسانی



است و می‌تواند آسودگی یا عذاب ابدی شاعر را به همراه داشته باشد (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۸۸-۱۸۷).

### ۳. ملاحظاتی انتقادی درباره دیدگاه استاد جوادی آملی در تفسیر وجودی از

#### دین

الف) پرسشی که مطرح است این است که اگر وجود اعتباری، قسم وجود تکوینی است و گفتیم هر یک از اقسام وجود به نحوی خصوصیات قسیمش را دارد، آیا درباره وجود اعتباری دین که قسمی از وجود تکوینی است، می‌توان پرسش‌هایی همچون پرسش از علل اربعه، جوهر یا عرض بودن، هستی‌بخشی، معرفت‌بخشی و... را که درباره وجود حقیقی مطرح می‌شود، مطرح کرد یا این نوع وجود حقیقی خصوصیات منحصراً به خودش دارد؟

استاد جوادی آملی پس از اینکه بحث بر خورداری امور اعتباری از جمله دین از حقیقت وجود را مطرح می‌کنند، متذکر می‌شوند که «لازم است عنایت کرد موجود اعتباری، هر چند سهمی از حقیقت را دارد، لیکن آثار مترتب بر آن مانند امتیاز، وحدت، تناسب، عموم و خصوص و سایر احکام وجودی متناسب با همان وجود اعتباری است نه بیش از آن» (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۸۸).

استاد این مطلب را مطرح می‌کنند؛ اما در جایی الزامات و آثار مرتبه اعتباری دین را به طور مستقل مطرح نمی‌کنند؛ لذا تصویر واضحی از حقیقی دانستن مرتبه اعتباری دین به وجود نمی‌آید، مگر همان مطالبی که در باب برخورداری بخش لفظی دین از پشتوانه‌های تکوینی قبلاً مطرح کردیم که عبارت بود از اینکه بخش لفظی و اعتباری دین، ملحق به آثار فراوان در زندگی دنیوی و اخروی انسان و مسبوق به اموری حقیقی می‌باشد.

ب) در آثار ایشان مواردی زیادی وجود دارد که گاه به اعتباری بودن مرتبه لفظی و گاه به حقیقی بودن آن مرتبه اشاره می‌کند که گاهی این موارد متناقض به نظر می‌رسند؛ مثلاً در باب کیفیت نزول قرآن مطالبی را مطرح می‌کند که علاوه بر اینکه سیر تکاملی وجود انسان و مراتب وجود حقیقی دین را به تصویر می‌کشد، بر وجود حقیقی داشتن دین (وحی) تا آخرین مرتبه نزول آن که رسیدن الفاظ آن به گوش مخاطبان است، دلالت دارد. عبارت ایشان چنین است:

نَصْدِ (نظم و ترتیب) خاص هستی و نظم خاص وجودی اقتضا دارد که انسان کامل، معارف، حکم و احکام را از ذات اقدس باری تعالی بگیرد و آن را تنزل دهد و ملائکه‌ای که در مراحل تامّ غیر محض و مکتفی حضور دارند و همتای این مراحل انسان کامل و بلکه شأنی از شئون او هستند، بین مرحله تامّ محض و ناقص وی قرار گیرند و وحی تنزل یافته به وسیله او را تلقی کرده، به مرحله مکتفی وی که از مراحل آن همان قلب شریف انسان کامل است، برسانند: «نزل به الروح الامین علی قلبک» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۴). آن‌گاه به وسیله همان فرشتگان - با همان جلوه یا جلوه‌ای نازل‌تر - یا گروهی دیگر از فرشتگان، از مرحله مکتفی انسان کامل به مرحله طبیعی وی مانند زبان مطهر او جاری گردد. سپس از زبان آن حضرت تا گوش شنوندگان نیز به وسیله فرشتگان مأمور در این مرحله برسد. در تمام این مراحل، فرشتگان فراوانی وحی الهی را محافظت می‌کنند تا پیام هدایت پروردگار بدون کم و کاست و مصون از هر گونه دست‌برد و تحریف به گوش مخاطبان برسد: «فانّه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصداً لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربّهم» (جن: ۲۷-۲۸). «بأیدی سفره کرام بره» (عبس: ۱۵-۱۶ / جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۵۱-۱۵۰).

در اینجا به این مطلب اشاره می‌کنند که فرشته که امری حقیقی است، تا آخرین مرتبه نزول وحی که رساندن الفاظ آن از زبان پیامبر به گوش مخاطبان است، وحی را همراهی می‌کند و این دال بر وجود حقیقی داشتن وحی الهی در مرتبه لفظی آن است نه امر اعتباری بودن آن؛ اما در موارد دیگر عباراتی دارند که ملهم اعتباری دانستن مرحله لفظی وحی می‌باشد؛ چنان‌که در بحث نزول وحی مطلبی را با این عنوان مطرح می‌کنند که چگونه مقام لدی‌اللهی قرآن که تکوین صرف و حقیقت عینی و خارجی است، به صورت الفاظ و کلمات اعتباری که قرارداد محض است، تنزل می‌کند؛ در حالی که در سلسله عقل هماهنگی آحاد لازم است؛ حال آنکه لفظ امری است که هم در تکون و هم در دلالت بر معنا، اعتباری و وضعی است و مفهومی که از آن به دست می‌آید، ذهنی است نه خارجی؛ اگرچه مصداق آن مفهوم می‌تواند امر عینی و خارجی باشد؛ لذا بین حقیقت تکوینی وحی و صورت لفظی آن هیچ گونه پیوند تکوینی وجود ندارد. سپس در پاسخ به شبهه فوق می‌گویند: هم تنزیل هم ایجاد حقیقت در مقام لقاءالله فعل خداست هم تنزیل آن حقیقت به شکل

الفاظ. این دو فعل که یکی از جنس تکوین و دیگری از جنس اعتبار است، نیازمند مسیری است که شایستگی پیوند بین تکوین و اعتبار را داشته باشد. انسان کامل به جهت برخورداری از دو حیثیت مجرد و مادیت، وحی را از منبع مجرد آن دریافت و برای قوم خود املا می‌نماید؛ لذا مسیر نزول وحی نفس مبارک پیامبر است که در سایه قرب فرایض و نوافل از هر رنگ تعلق غیرخدایی آزاد و در وجودش حقایق تکوین کتاب تنزیل یافته مسائیل اعتباری نقلی تجلی می‌کند و تا این معبر مشترک وجود نداشته باشد، جریان تنزیل کتاب ممکن نیست؛ چراکه به طفره می‌انجامد (همو، ۱۳۸۸، ج، ص ۴۸). یا در جایی می‌گویند:

آگاهی به این نکته نیز لازم است که امر اعتباری چون طهارت، نماز و سایر افعالی که حکم فقهی دارند، جوهر و عرض نیست؛ زیرا جوهر و عرض از احکام وجود حقیقی به شمار می‌روند و امر اعتباری موجود حقیقی نیست که به عرضیت و جوهریت وصف شود. حاصل اینکه موجود حقیقی گرچه به وصف عرضیت یا جوهریت موصوف می‌گردد، ولی نه طاعت است و نه عصیان و موجود اعتباری که به وصف طاعت و عصیان موصوف شده، نه به عرضیت متّصف می‌گردد نه به جوهریت، پس این سخن که امر عرضی دنیوی به جوهریت اخروی منسوب می‌گردد، جایگاهی نخواهد داشت. آری ممکن است یک چیز به حمل اولی جوهر باشد و به حمل شایع صنایع عرض گردد (همو، ۱۳۸۹، ه، ص ۴۶-۴۵).

بر این اساس به نظر می‌رسد برخی آثار مربوط به قبل از این نظریه است و لازم است بازنگری شوند.

ج) در مواردی به نظر می‌رسد وجود اعتباری، همان وجود ذهنی دانسته شده است؛ چنان‌که در باب حل مشکل

کیفیت نزول وحی از مرتبه تکوین به اعتبار که قبلاً مطرح کردیم، در جای دیگر می‌گویند:

با توجه به نفس حضرت نبوی که در پرتو حفظ و امان الهی معصوم و مصون از هر لغزش و خطا و سهو و اشتباهی است، این نفس شایستگی آن را می‌یابد که صراط مستقیم و گذرگاهی راستین برای ارتباط و تألیف میان حقیقت و اعتبار بوده و حقیقت عینی-شهودی را با امر ذهنی-حصولی پیوند دهد و منازل و مراتب حقیقی باشد که در مرتبه‌ای آن

حقیقت، عینی و در مرتبه‌ای آن حقیقت، اعتباری است؛ زیرا حقیقت اعتباری در مقیاس و اندازه خود به نوعی حقیقت عینی خارجی است؛ ولی عینیت آن همانا در نفس انسانی به صورت امر ذهنی و مفهوم حصولی ظاهر می‌شود؛ گرچه با سنجش نسبت به خارج، ذهنی است (همو، ۱۳۸۸، د، ص ۲۷۹).

د) منشأ آثار فراوان اجتماعی و... بودن اختصاص به مرتبه اعتباری دین ندارد؛ بلکه سایر امور اعتباری مثل ریاست و ملکیت و... نیز همین ویژگی را دارند؛ اما استاد مسبوقیت اعتبارات شرعی به ملاک‌های واقعی و ملحوقیت به آثار تکوینی در معاد را وجه امتیاز اعتبارات شرعی از اعتبارات غیر شرعی عنوان می‌کنند:

مقصود از وجود اعتباری، وجود توهمی محض و تخیلی صرف نیست که سراب‌گونه تصور شود و خیال‌پردازانه رخت بریندد، بلکه مراد از آن، وجود منشأ آثار فراوان اجتماعی است؛ مانند اعتبار ریاست برای شخص معین که سبب نفوذ دستور وی در جامعه‌ای وسیع است؛ به طوری که تعطیل یا اشتغال به کار کشوری موهون امر و نهی اوست. البته برای اعتبار شرعی که شارع مقدس آن را اعتبار می‌کند، جهات دیگری است که اعتبار غیرشرعی فاقد آن است؛ زیرا اعتبار شرعی مسبوق به ملاک‌های واقعی از یک سو و ملحوق به آثار تکوینی در معاد از سوی دیگر است (همو، ۱۳۸۹، د، ص ۳۲۴).

#### جمع‌بندی و نتیجه

در مقاله مذکور تلاش شد با استفاده از مطالب متعدد فلسفی در آثار استاد جوادی آملی نظرات ایشان درباره وجود دین تبیین و بررسی شود. در وهله نخست استاد جوادی آملی تنها دین را متمایز و متفاوت از امور اعتباری محض می‌داند و معتقدند دین با سایر امور اعتباری از این جهت متفاوت است که حاوی پشتوانه‌های تکوینی در سابقه و لاحق خود می‌باشد. دین مرتبط با جهان، انسان و ارتباط این دو است و جهان، انسان و ارتباط آنها همگی اموری حقیقی اند. نظام تکوین و انسان حقایقی ذومراتب اند؛ لذا دین هم باید از این ویژگی بهره‌مند باشد تا بتواند هدایت خود را در تمام ابعاد وجودی انسانی سرایت دهد و چون التزام و عدم التزام به دین هم در روح انسان و هم در زندگی دنیوی و اخروی او اثرگذار است، دین حاوی آثار تکوینی ملحوق نیز می‌باشد. امور اعتباری دیگر چنین قدرتی را ندارند؛ چراکه برخی که اعتباری محض نامیده می‌شوند، تنها وابسته به اعتبار

معتبرند و هیچ گونه واقعیتهایی ندارند؛ بدون هیچ پشتوانه‌ای می‌آیند و بدون هیچ پشتوانه‌ای می‌روند. اما بخش دیگری از امور اعتباری که مثل ریاست و بیع و... هستند، تنها حاوی آثار محدودی در زندگی اجتماعی انسان‌ها می‌باشند و هیچ کدام مانند دین پشتوانه‌های قوی تکوینی ندارند. بنابراین دین از این جهت امری است که شباهت زیادی به امور حقیقی دارد؛ از طرفی استاد جوادی آملی با تقسیم وجود به دو بخش حقیقی و اعتباری، امر اعتباری را وارد فلسفه می‌کنند و معتقدند: تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری یک تقسیم درست از جنس تقسیمات امر تشکیکی وجود است که در آن اختلاف تباینی بین اقسام وجود ندارد؛ بلکه اختلاف آنها به تنوع درجات و تبیین مراتب برمی‌گردد و هر یک از اقسام برخوردار از ویژگی‌های قسیم می‌باشد. ایشان معتقدند: جای این مسئله در فلسفه تا کنون خالی بوده است و از این مسئله (تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری) می‌توان برای حل کردن برخی مسائل و مشکلات فلسفی و علمی بهره‌برداری کرد. در هر حال ایرادی که به این بحث وارد می‌شود، آن است که استاد جوانب و لوازم آن را تبیین ننموده‌اند؛ لذا الزامات این مسئله همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا؛ شفا (الهیات)؛ مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الأب سعید زاید قنواتی؛ [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۱، تحقیق محمد صفایی؛ چ ۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، الف.
۴. —؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۵، تحقیق محمد صفایی؛ چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، ب.
۵. —؛ اسلام و محیط زیست؛ تحقیق عباس رحیمیان؛ چ ۵، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸، الف.
۶. —؛ تسنیم؛ ج ۲۳، تحقیق حیدرعلی ایوبی، حسین اشفی و محمد فراهانی؛ چ ۱، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، ج.
۷. —؛ تسنیم؛ ج ۳۵، تحقیق حسین شفیعی و عطاءالله میرزاده؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۴.
۸. —؛ جامعه در قرآن؛ تحقیق مصطفی خلیلی؛ چ ۳، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، د.
۹. —؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ تحقیق غلامعلی امین دین؛ چ ۲، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴، الف.
۱۰. —؛ دین شناسی؛ تحقیق محمدرضا مصطفی پور؛ چ ۵، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷، الف.
۱۱. —؛ رازهای نماز؛ تحقیق حسین شفیعی؛ چ ۱۶، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، ه.
۱۲. —؛ شمس الوحی تبریزی؛ تحقیق علیرضا روغنی موفق؛ چ ۵، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸، ب.

۱۳. —؛ عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)؛ ج ۱، تحقیق حمید پارسانیا؛ ج ۱، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷، ب.
۱۴. —؛ فطرت در قرآن؛ تحقیق محمدرضا مصطفی پور؛ ج ۳، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴، ب.
۱۵. —؛ قرآن در قرآن؛ تحقیق محمد محرابی؛ ج ۸، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸، ج.
۱۶. —؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ تحقیق احمد واعظی؛ ج ۴، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹، و.
۱۷. —؛ نسبت دین و دنیا؛ تحقیق محمدحسین الهی زاده؛ ج ۵، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷، ج.
۱۸. —؛ وحی و نبوت؛ تحقیق مرتضی واعظ جوادی؛ ج ۱، به نقل از کتابخانه دیجیتال اسراء، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸، د.
۱۹. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا؛ ج ۸، ناظران محمد معین و سید جعفر شهیدی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ التلویحات اللوحیه و العرشیه؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۲۱. صدرالدین محمد شیرازی؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج ۶، ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۲۲. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ حواشی ملاحادی سبزواری، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ ج ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۳. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
۲۴. علیدوست، ابوالقاسم؛ «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی»، حقوق اسلامی؛ ش ۶، ۱۳۸۴.
۲۵. ملکی اصفهانی، مجتبی؛ فرهنگ اصطلاحات اصول؛ ج ۱، ج ۱، قم: نشر عالمه، ۱۳۷۹.



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې  
پرتال جامع علمون انساني