



## **From Social Wisdom to Civilized Wisdom: A Perspective on the Philosophy of Religion Based on the Communicational Existence of Human**

**Mohsen labkhandagh \***

**Received on: 08/01/2022**

**Accepted on: 14/09/2022**

### **Abstract**

Man, religion and wisdom are three truths in interaction. Therefore, the way to answer the two anthropological questions "why man descended in the world of multiplicity" and "the type of human existence in relation to the multitudes around him", will be reflected in the way of Religionology and the formation of a philosophical system. Therefore, "achieving a new perspective in the philosophy of religion and wisdom" as an epistemological goal; is possible by answering the above questions. This path is followed by benefiting from the capacities of transcendental wisdom. Sublime wisdom introduces the existence of beings as "pure poverty in relation to the origin", but by explaining "the role of transverse multiplicity in essential movement", we can speak of a kind of existential connection between plural beings and we can explain kind of existence called "communicational existence". the human ,who has descended into the world of plurality, has a communicational existence. "Civilization" as a human-based subject, affected by this mode of existence; It is capable of philosophical explanation, and on this basis, we can talk about a new branch of wisdom called civilizational wisdom, and it is called "the mutual evolution of the human soul and the creatures of nature in the shadow of the divine civilization and through the similarity of the human soul to the rational order of the world and the similarity to God" defined. The coexistence of civilizational wisdom with the Qur'anic discussion of istikhlaf establishes a new perspective of the philosophy of religion, in which the goal of "religion" is the establishment of divine civilization.

**Keyword:** Descent, transverse multiplicity, communicational existence, civilization, civilizad wisdom, philosophy of religion.

.....  
\* Member of the Department of Culture and Arts, Faculty of Islamic Education and Culture and Communication, Imam Sadegh (AS) University, tehran, Islamic Republic of Iran. (Corresponding Author)

m.labkhandagh@isu.ac.ir

0000-0002-2712-8667



# از حکمت مدنی تا حکمت تمدنی: چشم‌اندازی به فلسفه‌ی دین بر مبنای وجود تراپتی انسان

محسن لبخندق\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۳

## چکیده

انسان، دین و حکمت، سه حقیقت در تعامل‌اند؛ لذا نحوه‌ی پاسخ به دو پرسش انسان‌شناسانه «چرایی (فلسفه) هبوط انسان در دار کثرت» و «نحوه‌ی وجود انسان در نسبت با کثرات پیرامونی‌اش»، در نحوه‌ی دین‌شناسی و شکل‌گیری یک دستگاه حکمی، بازتاب می‌یابد و «دست‌یابی به چشم‌اندازی نوین در فلسفه‌ی دین و حکمت» به‌عنوان یک هدف معرفتی؛ از خلال پاسخ به پرسش‌های فوق و با بهره‌مندی از ظرفیت‌های حکمت متعالیه و بر اساس روش قیاسی-برهانی قابل تحقق خواهد بود. حکمت متعالیه، نحوه‌ی وجود موجودات را «وجود ربطی (فقر محض در نسبت با مبدأ)» معرفی می‌کند، لکن با تبیین «نقش کثرت عرضی در حرکت جوهری»، می‌توان از نحوه‌ی پیوند وجودی میان موجودات متکثر سخن گفت و نحوه‌ی وجودی به نام «وجود تراپتی» را تبیین نمود. انسان نیز که در دار کثرت هبوط یافته، علاوه بر وجود ربطی، وجود تراپتی دارد. «تمدن» به‌عنوان موضوعی انسان‌بنیان، متأثر از این نحوه‌ی وجود-وجود تراپتی-؛ قابلیت تبیین فلسفی می‌یابد و بر همین مبنای می‌توان از نوعی حکمت به نام حکمت تمدنی سخن گفت و آن را «استکمال متقابل نفوس انسانی و موجودات دار طبیعت در سایه‌ی تمدن الهی و به واسطه‌ی انتقاش نفس آدمی به نظم عقلی عالم و تشبه به باری تعالی» تعریف کرد. هم‌نشینی حکمت تمدنی با بحث قرآنی استخلاف، چشم‌انداز نوینی از فلسفه‌ی دین را رقم می‌زند که در آن غایت «دین»، برپایی تمدن الهی معرفی می‌شود.

**کلمات کلیدی:** هبوط، کثرت عرضی، وجود تراپتی، تمدن، حکمت تمدنی، فلسفه‌ی دین.

\* استادیار گروه فرهنگ و هنر، دانشکده‌ی معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)،

تهران، جمهوری اسلامی ایران. (نویسنده مسئول)

0000-0002-2712-8667

m.labkhandagh@isu.ac.ir

## بیان مسئله

انسان، دین و حکمت، سه حقیقتی هستند که هویتشان در تعامل با یکدیگر است. به دلیل همین ارتباط تنگاتنگ، هر نوع تبیین جدید از این سه، می‌تواند در دو دیگر بازتاب داشته باشد. یکی از پرسش‌های مهم در حوزه انسان‌شناسی که پاسخ به آن می‌تواند در تفسیر حقیقت دین و چیستی حکمت بازتاب یابد، پرسش از چرایی حضور یا به تعبیر قرآن «هبوط» انسان در دار طبیعت است.

از خلال اندیشه‌ورزی‌ها و واکاوی‌های مفسرین، حکما و اهل عرفان برای رمزگشایی از سرّ این ماجرا می‌توان به موضوع مهمی رسید که اهالی حکمت و عرفان در عین اشاره به آن، کمتر به صراحت و تفصیل بدان پرداخته‌اند: «نسبت انسان با کثرات». به تعبیری چون دار طبیعت، دار کثرت است، چرایی هبوط در این دار را باید از مسیر تأثیر کثرت بر هویت انسان پی‌جویی نمود. هنگامی که نسبت انسان با کثرات بازخوانی شد و این معادله به پاسخ رسید، بر مبنای آن می‌توان در باب رسالت و حقیقت دین و حکمت نیز اندیشید؛ چه آنکه دین پس از هبوط انسان به دار طبیعت تشریح شده است؛ لذاست که اگر پاسخ به چرایی هبوط انسان در دار کثرت با پاسخ‌های متداول و مرسوم متفاوت شود، آنگاه در باب رسالت و هویت دین و حکمت نیز می‌توان بازاندیشی نمود. در مقاله پیشرو مسیر یادشده با هدف پاسخ به سه سؤال ذیل دنبال خواهد شد:

۱. فلسفه هبوط انسان در دار کثرت چیست؟

۲. انسان در نسبت با کثرات پیرامونی‌اش در دار طبیعت چه نحوه وجودی دارد؟

۳. نحوه وجود انسان در نسبت با کثرات پیرامونی‌اش چه بازتابی در حقیقت و رسالت دین و

حکمت خواهد داشت؟

در همه این مراحل، حکمت متعالیه، مبنای تحلیل خواهد بود. البته به اقتضای برخی موضوعات-همچون استخلاف و هبوط- از مباحث قرآنی و عرفانی نیز بهره گرفته می‌شود، لکن همه این بهره‌مندی‌ها در هم‌نشینی با نظام معرفتی صدرایان تحقق می‌یابد.

داده‌های مقاله بر اساس روش اسنادی به‌دست آمده است، اما در مقام تحلیل داده‌ها، در بخش‌هایی که مباحث صبغه حکمی-فلسفی داشته باشد، روش قیاسی-برهانی مورد استفاده می‌گیرد؛ اما در بخش‌هایی که بحث صبغه فلسفی و برهانی ندارد-مانند استشهاد به آراء برخی متفکران-روش بحث توصیفی-تحلیلی خواهد بود.

## ۱. پیشینه‌ی پژوهش

این مقاله ناظر به «حکمت تمدنی به‌عنوان قسم جدیدی از حکمت» و نیز «فلسفه‌ی دین بر مبنای حکمت تمدنی» بناشده و لذا پیشینه را باید ناظر به این دو رکن تبیین کرد.

در باب «حکمت تمدنی به‌عنوان قسم جدیدی از حکمت» پیشینه‌ای یافت نشد. البته تحت عنوان حکمت تمدنی، کتبی به نگارش درآمده (توکلی‌طرقی، ۱۳۹۵) و در برخی آثار با موضوع تمدن نیز، به این عنوان اشاره‌شده (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۹۵) لکن منظور از حکمت تمدنی در این آثار، به‌عنوان قسمی از اقسام فلسفه- با تأکید بر حکمت متعالیه- نیست و اساساً بحث‌ها در بافت معرفتی متفاوتی طرح‌شده؛ لذا موارد یادشده، پیشینه‌ی این مقاله محسوب نمی‌شوند.

در موضوع «بازخوانی فلسفه‌ی دین بر مبنای حکمت تمدنی» نیز به طریق‌اولی پیشینه‌ای وجود ندارد و طبیعی است که آثار مختلف در حوزه فلسفه‌ی دین که اساساً با رویکردی متفاوت و بر اساس مبنایی غیر از حکمت تمدنی استوار است، در زمره پیشینه‌ی این پژوهش قابل ذکر نیستند.

البته برخی آثار که تلاش دارند تمدن را از زاویه حکمت اسلامی مورد خوانش قرار دهند را می‌توان با مقاله حاضر ذیل یک چارچوب نظری در نظر گرفت. دو مقاله «نظریه تمدن نوین اسلامی از رویکرد فلسفی- نظری تا رویکرد تاریخی- نظری» (نجفی، ۱۳۹۹) و «تحلیل تطبیقی میان عقلانیت و خلاقیت تمدنی در دو پارادایم مدرن و اسلامی (مبنتی بر حکمت متعالیه)» (باسیتی و اشیری، ۱۳۹۹) از این دست هستند که البته به‌رغم اشتراک در رویکرد فلسفی و برخی موضوعات بسیار حاشیه‌ای، در ارکان موضوعی خود با مقاله حاضر متفاوت‌اند.

## ۲. چارچوب نظری پژوهش

چارچوب نظری این مقاله حکمت متعالیه است که در تعامل با برخی موضوعات قرآنی مانند هبوط و استخلاف و نیز برخی تحلیل‌های متفکرین اسلامی در باب تمدن، مبنای نظری بحث را تأمین می‌کند. به عبارتی حکمت متعالیه که اصول موضوعه- پیش‌فرض‌های- این مقاله را تأمین می‌کند، محتوای مقتبس از منابع معرفت دینی درجه اول (آیات قرآن) و سایر منابع معرفت دینی از جمله دیدگاه‌های متفکران اسلامی را به نحو سازوار و ملائم ذیل یک دستگاه نظری به سامان

رسانده و در خدمت موضوع پژوهش قرار می‌دهد.

### ۳. روش پژوهش

داده‌های این مقاله بر اساس روش اسنادی و از میان منابع کتابخانه‌ای فراچنگ آمده است. اما در مقام تحلیل داده‌ها، از آنجا که چارچوب نظری حاکم بر این مقاله حکمت متعالیه است، روش حاکم بر فلسفه یعنی روش قیاسی - برهانی مورد استفاده خواهد بود. «برهان» استدلال منتهی به بدیهیات یا مصادرات است. مقصود از بدیهیات، گزاره‌هایی است که صدق آن‌ها روشن است و نیازمند اثبات نیست و مقصود از مصادرات که به آن‌ها «اصول موضوع» هم می‌گویند، گزاره‌هایی است که بدیهی نیست، لکن در دانش مذکور صادق فرض می‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

در این مقاله، اصول هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی صدرایی به‌عنوان اصول موضوع، پایه استدلال برهانی برای نائل آمدن به نتایج جدید در موضوع مقاله قرار می‌گیرد.

### ۴. یافته‌های پژوهش

#### ۴-۱. وجود ترابطی انسان در دار کثرت

در حکمت متعالیه، مفهوم جدیدی به‌نام «وجود ربطی» طرح می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۰) که با تعبیر دیگری مانند وجود فقری نیز از آن یاد می‌شود. ملاصدرا با اثبات اصالت وجود و تشکیک در وجود، رابطه علت و معلول را به رابطه‌ای وجودی مبدل کرد که در آن علت و معلول منفک از هم نیستند، بلکه رابطه آن‌ها با یکدیگر رابطه یک حقیقت مشکک است. در این نگاه، برای معلول وجودی فرض می‌شود که این وجود، در نفس خود، فقر و ربط محض نسبت به علت خود است، نه این که ذات و هویتی مستقل و جدا از علت داشته باشد که آن ذات به علت خود مرتبط گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵).

تبیینی که ارائه شد، رابطه موجوداتی که در هرم هستی به نحو طولی با یکدیگر رابطه علی-معلولی تشکیل می‌دهند را بیان می‌کند. اما این رابطه میان موجودات هم‌عرض صادق نیست. در ادامه تلاش می‌شود رابطه موجوداتی که در عرض یکدیگر هستند را تبیین کرده و از خلال این

تیین، مفهوم وجود ترابطی را توضیح دهیم.

#### ۴-۱-۱. کثرت از منظر حکمت متعالیه

کثرت، ریشه در تمایز دارد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۴۷۸). تمایز میان دو شیء، یعنی آن دو شیء، مابه‌الاختلافی داشته باشند و از هر حیث، قابل تطبیق بر یکدیگر نباشند.

ملاصدرا برخلاف گذشتگان که تمایز را به تمام ذات (مانند تمایز اجناس عالی از یکدیگر) یا به بعض ذات (مانند تمایز دو نوعی که تحت جنس واحد مندرج هستند) یا به امور خارج از ذات (مثل تمایز دو فردی که تحت نوع واحد مندرج هستند) می‌دانستند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۴)؛ با انتقال بحث از اصالت ماهیت به اصالت وجود، تمایز را به کمال و نقص بازگرداند و آنرا تمایز تشکیکی نامید (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰). در این تبیین، طرفین متمایز، در همه چیز یکی هستند، ولی به دلیل اختلاف در کمال و نقص، دو امر محسوب می‌شوند؛ لذا مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف دو امر متمایز، یک چیز معرفی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، صص ۴۴۵-۴۴۶).

#### ۴-۱-۲. اقسام کثرت و رابطه آن با حرکت و تغییر

کثرت از یک منظر به دو قسم طولی و عرضی تقسیم می‌شود. کثرات طولی مانند علت حقیقی و معلولش و کثرتهای عرضی مانند یک سنگ و یک درخت یا رابطه دو معلول مختلف از یک علت واحد. کثرتهای عرضی را به ماهیات برمی‌گردانند و کثرتهای طولی را به وجود (مطهری، ۱۳۸۴، صص ۴۳۹-۴۴۰). بدین معنا که آنچه منجر به ظهور کثرتهای عرضی می‌شود، همان معیارهای سه‌گانه‌ای است که انحاء مختلف تمایز غیرتشکیکی را به وجود می‌آورد. یعنی تمایز به تمام ذات، تمایز به بعض ذات و تمایز به خارج از ذات یا به همان عوارض. روشن است که این سه نوع تمایز، بر مدار تمایزات ماهوی شکل گرفته و این تبیین با نظام حکمت صدرایی که بر مدار اصالت وجود استوار است، تلائم ندارد، لذا سؤال اساسی آن است که آیا در منطقه وجود و فارغ از نظر به ماهیات، می‌توان کثرت عرضی در نظر گرفت یا خیر؟

ملاصدرا خود به صراحت به این موضوع پرداخته است. لکن برخی از حکمای معاصر از جمله علامه طباطبایی به این موضوع ورود کرده‌اند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۲). سخن ایشان آن

است که وقتی در دو امر مشکک، مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف یکی است، لزومی ندارد که مابه‌الاختلاف این دو، الزاماً به شدت و ضعف و کمال و نقص بازگردد. بنابراین اگر به تشکیک عرضی قائل شویم، کثرت و تمایز در کثرات عرضی با آن‌که به وجود بازمی‌گردد، به شدت و ضعف آن نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۶).

اما با چه ضابطه‌ای می‌توان میان تشکیک و کثرت عرضی با طولی تفکیک قائل شد؟ معنای صحیح و جامع تشکیک این است که حقیقت واحد به‌گونه‌ای باشد که ما به الاختلاف مصادیق آن به ما به الاشتراک آن مصادیق بازگشت نماید و این معنا اعم از این است که بین آن مصادیق تفاضل باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۶۹). مبتنی بر این ضابطه، امتیاز بین درجات طولی، از یک طرف تبیین می‌شود؛ نه از دو طرف؛ یعنی همواره مرتبه بالا از پایین ممتاز است؛ بدون آن‌که مرتبه پایین بتواند از مرتبه بالا ممتاز گردد، چه آن‌که مرتبه پایین، چون فاقد کمال مرتبه بالاست و «فقدان» امری عدمی است و «عدم» نیز ذاتاً مایه امتیاز نیست، مرتبه پایین، چیزی ندارد که سبب امتیاز او از مرتبه بالا شود. اما امتیاز در تشکیک عرضی، از دو طرف است؛ لذا در حقیقت تشکیک، طولی بودن آن مدخلیت ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۸).

میان کثرت عرضی و حرکت جوهری، ارتباط وثیقی وجود دارد. البته ارتباط کثرت و حرکت، از سنخ تلازم ضروری و رابطه علی- معلولی نیست، بلکه این رابطه بدین معناست که مواجهه کثرات با یکدیگر معدّ حرکت می‌شود.

کثرت‌های عرضی به‌عنوان علل اعدادی، زمینه حرکت و تحوّل را فراهم می‌آورند. به‌عبارتی رابطه پدیده‌های هم‌عرض، نظام عرضی علیّت را در تکوّن و تحوّل پدیده‌ها رقم می‌زند. مقصود از نظام طولی علیّت، ترتیب در خلق و فاعلیت حضرت حق نسبت به مخلوقات است. علو ذات پروردگار اقتضاء دارد که موجودات، در نسبت به او، رتبه به رتبه قرار گیرند. اما علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت معین می‌کند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت و عالم کثرت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی به‌وجود آمدن اشیاء را تعیین می‌نماید. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود و به موجب آن، تاریخ جهان وضع قطعی و مشخصی پیدا می‌کند و هر حادثه در مکان و زمان خاصی پدید می‌آید. عبارت «کلّ حادث مسبوق بمادّه و مدّه» به همین نظام عرضی اشاره دارد. مبتنی بر این نظام عرضی است که ارتباط موجودات و حوادث با

یکدیگر، در نحوه بودن و شدن آنها تأثیر می‌یابد؛ لذا مبتنی بر حکمت اسلامی و اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر و اندام‌واری جهان، هیچ حادثه‌ای در جهان، منفرد و مستقل از سایر حوادث نیست و همه عناصر جهان به نحو طولی یا عرضی با یکدیگر متصل و مرتبط‌اند (مطهری، ۱۳۷۳، صص ۱۲۸-۱۳۲)

این نوع نگرش، بر اعتبار «قاعده سنخیت میان علل اعدادی و معلول‌هایشان» صحه می‌گذارد و سنخیت و تناسب را از انحصار علل حقیقی خارج می‌کند. توضیحاتی که گذشت را می‌توان در گزاره‌های ذیل خلاصه کرد:

الف) در منطق حکمت متعالیه، موجودات مادی عین حرکت و سیلان‌اند. ب) موجودات عالم ماده در دو نظام طولی و عرضی قوام می‌یابند. ج) از دو مقدمه‌ی الف و ب نتیجه گرفته می‌شود که حرکت و سیلان اشیاء مادی را باید در دو نظام طولی (علیت حقیقی) و عرضی (علیت اعدادی) تبیین کرد.

نحوه تأثیر و تأثر کثرات هم‌عرض بر یکدیگر و چگونگی اعداد آنها برای تکون و تحول را به انحاء مختلفی می‌توان تبیین کرد. به‌عنوان مثال، گاه کثرات عرضی، منجر به انجذاب دو شیء به‌سوی یکدیگر می‌شوند و گاه منجر به تدافع آنها. این انجذاب و تدافع، منجر به حرکت و تحول درونی اشیاء می‌شود و در شدیدترین حالت خود، به ترکیب اشیاء با یکدیگر منجر شده و از خلال این ترکیب، صورت نوعیه جدیدی بر وجود عناصر ترکیب‌یافته می‌نشیند. به‌عبارتی، عنصر منفرد، مستعداً قبول صورت ترکیبی یک مرکب معدنی، نباتی و حیوانی نیست، بلکه به امتزاج با عناصر دیگر است که مزاج تشکیل شده و این مزاج، قابل و مستعداً برای صور مرکبات می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۵). لذا اگر موجودات در حالت منفرد واقع شده و در ظرف کثرت قرار نگیرند، به‌سوی صورت‌های ترکیبی جدید راه نمی‌یابند و حرکتی رخ نمی‌دهد.

تأثیر و تأثرهای اعدادی کثرات بر یکدیگر، نحوه وجودیابی آنها را مترتب بر یکدیگر می‌کند و موجودات را در یک شبکه ترابطی هویت می‌بخشد؛ لذا موجودات دار طبیعت «وجود ترابطی» دارند.



#### ۴-۱-۳. حرکت وجودی انسان در ترابط با کثرات: درآمدی بر فلسفه‌ی هبوط

حقایق وجودی عالم، از یک منظر به چهار دسته «ناقص»، «مکتفی»، «تام» و «فوق تمام» رتبه‌بندی می‌شوند. موجودات ناقص - مانند قاطبه انسان‌ها به جز انسان کامل - آن‌هایی هستند که امکان استکمال داشته و در حرکت از نقص به کمال، برای خروج از قوه به فعل، به مکمل و محرک خارجی نیازمندند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). منظور از محرک بیرونی نیز، صرفاً علت حقیقی نیست که وی را از نقص به کمال سیر دهد، بلکه همه معدّات خارجی که برای نیل انسان به کمال و خروج از قوه به فعل لازمند، در زمره این محرک‌های بیرونی‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۴). مقدمه‌ای که گذشت، در حقیقت ضرورت حضور (هبوط) در عالم کثرت را بیان می‌کند، چراکه انسان در ظرف ارتباط با کثرتهایی که نقش اعدادی برای حرکت وجودی او دارند می‌تواند مسیر تکامل و حرکتش را بییماید.

انسان نیز مانند سایر موجودات، دار طبیعت در شبکه‌ی ترابطی هویت می‌یابد و لذا بودن و شدن او رهین ارتباط با موجودات دیگر است.

#### ۴-۲. حکمت متعالیه، حکمت مدنی و حکمت تمدنی

در ادامه با تکیه بر فهم دلالت‌های «وجود ترابطی» در ساختار داخلی حکمت، ابتدا مطلق حکمت (فلسفه محض یا فلسفه اولی) از منظر صدرا مورد بازخوانی قرار خواهد گرفت و سپس به اقتضاء بحث، به مفهوم حکمت مدنی که به زندگی جمعی انسان در بستر جامعه اشاره دارد گذر خواهد شد و نهایتاً قسم جدیدی به نام «حکمت تمدنی» صورت‌بندی می‌شود. بنابراین، سیر بحث از حکمت در معنای مطلق آن آغاز شده و از رهگذر حکمت مدنی، به حکمت تمدنی به‌عنوان قسم جدیدی از انواع حکمت ختم می‌شود.

ملاصدرا حکمت را در معنای مطلق آن بدین نحو تعریف می‌کند:

*«فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به واسطه شناخت حقایق موجودات آن‌چنان‌که هستند و حکم به وجود آن‌ها از طریق برهان و نه به استناد گمان و تقلید - به قدر طاقت انسانی - و می‌توانی بگویی [فلسفه انتقاش نفس به] نظم عالم*

است، نظم‌ی عقلی؛ براساس طاقت و وسع بشری، تا تشبه به باری تعالی برای انسان حاصل شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

وی در دو عبارت پی‌درپی، فلسفه را تعریف کرده و در مجموع این دو عبارت، موضوع، غایت و روش حکمت را روشن کرده است.

در فرازی از تعریف دوم، ملاصدرا عبارتی بیان می‌کند که با وجود ترابطی انسان نسبت وثیق دارد. وی حکمت را چنین تعریف می‌کند: «نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری تعالی». در طلیعۀ این عبارت، میان کمال انسان و نظم معقول کل هستی، ملازمه برقرار شده است. به عبارتی کمال انسان در گرو انتقاش به نظم عقلی هستی معرفی شده است. ملاصدرا این مسئله را هنگامی که در ادامه حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند، با صراحت بیش‌تری توضیح داده است: «اما النظریه فغایتها انتقاش النفس بصوره الوجود علی نظامه بکامله و تمامه و صیورورها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

در این نگاه، کمال حقیقی انسان که همان تشبه به باری تعالی است، مستلزم انعکاس کمالات کل هستی و موجوداتش در آیینۀ وجود آدمی معرفی می‌شود. این آیینۀ‌وارگی نه صرفاً به معنای معرفت و ادراک نظم عقلی هستی است، بلکه به معنای انتقاش خطوط کلی هستی و کمالاتش در نفس آدمی است؛ لذا «فیلسوف کسی است که [خطوط کلی هستی عینی در جان او ترسیم شده باشد. بنابراین، تعریف فلسفه همان استکمال نفس به نظم عقلی جهان هستی است، نه به معرفت نظم عقلی عالم» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۱).

این تقریر اولاً کمال انسان را در گرو انتقاش‌پذیری نسبت به نظم عقلی و الوهی کل هستی معرفی می‌کند و این تصریحی است بر ترابطی بودن وجود انسان، چه آنکه کمال او به حیثی در پیوند با نحوه وجود موجودات دیگر معرفی شده است. ثانیاً حکمت را علمی معرفی می‌کند که متکفل تأمین آیینۀ‌وارگی و انتقاش کمالات کل هستی در متن وجود آدمی است؛ پس حکمت نیز در این منظر، علمی است که بر پایه هویت ترابطی انسان صورت‌بندی می‌شود.

در ادامه، ملاصدرا به حکمت‌های عملی و نظری و ثمره و غایت هر یک اشاره می‌کند. از نظر او، ثمرۀ مستقیم حکمت عملی، عمل خیر است که خود واسطه‌ای است برای تحصیل استعلا و

سلطنت نفس بر بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱) لذا حکمت عملی متولی شناخت بایدها و نبایدهاست، درحالی که حکمت نظری متولی شناخت هستها و نیستهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۱۵-۱۶). بنابراین مشهور اهل فلسفه، حکمت عملی سه بخش اساسی دارد: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدینه و جامعه (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۹). لذا در این تقسیم‌بندی، حکمت مدنی در زمره حکمت عملی قرار می‌گیرد. حکمت مدنی در معنای مشهور، به معنای حکمتی است که متکفل شناخت و تدبیر انسان در ظرف اجتماع است.

از میان حکمای به نام جهان اسلام، هیچ حکیمی به اندازه فارابی ذیل حکمت مدنی سخن نگفته است. وی در آثار متعددی مانند «السیاسة المدنیة»، «آراء اهل المدینة الفاضلة»، «کتاب الملة»، «فصول المنتزعة»، «تحصیل السعادة» و... به مسأله حیات جمعی و مدنی انسان می‌پردازد. ملاصدرا نیز در برخی آثار خود مانند «الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة»، مشابه تحلیل‌های فارابی را به اختصار ارائه کرده و به اصل زندگی جمعی و مدنی، نیاز زندگی جمعی به قانون (شریعت)، سیاست و حکومت، مسأله ریاست جامعه که از نظر او از شئون نبی و ولی است و... پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۳۵۹-۳۸۱). روح کلی آنچه صدرا بیان کرده، همان مطالب فارابی است.

آنچه فارابی تا ملاصدرا در باب حیات اجتماعی و حکمت مدنی بیان کرده‌اند را در دو بخش کلی می‌توان دسته‌بندی کرد. اول، اوصاف هستی‌شناسانه‌ای که در باب حیات اجتماعی و هویت و ماهیت اجتماع، مدینه، عناصر و نهادهای اجتماعی و مدنی (هم‌چون حکومت) و... بیان شده، دوم، بایدها و نبایدهای عملی‌ای که در ظرف حیات اجتماعی منجر به سعادت یا شقاوت آدمی می‌شوند. در هر دو بخش، مسأله کلیدی و اصلی حکمای یادشده «اجتماع» است، یعنی بستری که انسان‌ها در ترابط با هم‌نوعان خود هویت می‌یابند. بنابراین حکمت مدنی ناظر به شأن ترابطی انسان با هم‌نوعانش قوام می‌یابد و غایت آن نیز سعادت آدمی در بستر چنین ترابطی است.

اما نکته مهم آن است که بنابر شرحی که از وجود ترابطی انسان گذشت، هویت انسان صرفاً در ترابط با هم‌نوعانش شکل نمی‌گیرد و مرابطه او با همه موجودات و کثرات دار طبیعت است که به تحولات درونی و جوهری او می‌انجامد. بنابراین، حکمت مدنی که بر مبنای ارتباط با هم‌نوعان صورت‌بندی می‌شود و بر مقوله ارتباط انسان با انسان استوار شده، تنها یک شأن از شئون وجود

ترابطنی انسان را پوشش می‌دهد، حال آن‌که نیازمند حکمتی هستیم که همهٔ ابعاد وجود ترابطنی انسان را بنگرد و منطق نظری و عملی حضور انسان در چنین شبکهٔ ارتباطی ذوابعدای را تبیین کند. مستند به وجود ترابطنی موجودات دار طبیعت، نه فقط انسان و احوالات او، بلکه هیچ حادثه‌ای در جهان، منفرد و مستقل از سایر حوادث نیست و همهٔ عناصر جهان با یکدیگر متصل و مرتبط‌اند و اصل وابستگی اشیاء به یکدیگر، دلالت بر وحدت واقعی و اندام‌واری و تجزیه‌ناپذیری جهان دارد (مطهری، ۱۳۷۳، صص ۱۳۱-۳۲). یعنی سایر موجودات دار طبیعت نیز که در حرکت وجودی‌اند، در ترابط با سایرین به صورت مستمر در حال شدن هستند. تفاوت ترابط سایر موجودات با مرابطات انسان آن است که مرابطهٔ آن‌ها و حرکت وجودیشان تهی از عنصر آگاهی و اراده است.

در این شبکهٔ ارتباطی چند طرفه، انسان بالاترین قدرت تصرف و تأثیرگذاری در طرف‌های مرابطه را دارد؛ آن‌هم از سنخ تصرف و تأثیر ارادی و آگاهانه. لذا در تأثیرگذاری بر «دیگری» - چه این دیگری انسان باشد و چه غیرانسان-، هیچ موجودی هم‌پای انسان نیست. قلمرو تسخیرگری و تصرف انسان بر محیط و موجودات دار طبیعت، از عمق زمین تا اوج آسمان را در بر گرفته و آدمی استیلا و نفوذی حیرت‌آور بر سایر موجودات دارد، به گونه‌ای که گویی دار طبیعت در حکم ماده‌ای است که تحت تسخیر انسان صورت می‌یابد<sup>۱</sup> و از آنجاکه تصرف و تأثیر آدمی بر موجودات، در وجود خود او بازتاب و بازگشت می‌نماید؛ لذاست که حکمتی لازم است که جمیع جهات ترابطنی انسان را اولاً به خوبی فهم کند و ثانیاً به نحوی تدبیر کند که نه فقط وجود انسان، بلکه کل موجودات طبیعت به واسطهٔ مرابطهٔ آگاهانه و ارادی انسان با آن‌ها به کمال شایستهٔ خویش نائل شوند، چراکه کمال انسان، وابسته به کمال هم‌نوعان و نیز استکمال وجودی موجودات پیرامونی اوست.

حکمتی که متکفل استکمال موجودات عالم طبیعت در پناه استکمال نفس آدمی است و جامع‌تر از حکمت مدنی مشهور و متداول است را حکمت تمدنی نامیده‌ایم. بنابراین حکمت تمدنی را می‌توان در تعریف اولیه و غیر نهایی چنین توضیح داد: «حکمت تمدنی استکمال متقابل نفوس

۱. آیات متعدد قرآن که حاکی از ظهور تغییر و تحولات طبیعت ناشی از نحوهٔ حیات آدمی است و نیز آیه‌ای که حکایت از انقیاد زمین و آسمان برای انسان دارد نیز بر همین حقیقت شهادت می‌دهد. آیه‌ای از این دست: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْكِبْرِ وَالْأَبْرُ وَالْبَحْرُ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سوره روم، آیه ۴۱) و «وَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (سوره جاثیه، آیه ۱۳)

انسانی و موجودات دار طبیعت است به واسطه انتقالش نفس آدمی به نظم عقلی عالم و تشبه به باری تعالی».

این تعریف در سرفصل‌های بعد تکمیل خواهد شد و چرایی انتخاب وصف «تمدنی» برای چنین حکمتی نیز بیان می‌شود.

#### ۴-۲-۱. چیستی و هستی تمدن و هویت ترابطی آن

برای توضیح وجه تسمیه حکمت تمدنی، لازم است ابتدا چیستی و هستی تمدن را واکاوی کنیم. تمدن در معنای تحت‌اللفظی خود به معنای شهرنشینی است و اهل حکمت این واژه را در معنای اصطلاحی، معادل زندگی جمعی و اجتماع دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۴ و طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۲). این واژه البته در دوران معاصر تطورات معنایی مختلفی یافته و معنای اصطلاحی غالب آن، دیگر معادل زندگی جمعی نیست. معانی‌ای چون خروج از بربریت، پیشرفت، پیشرفت دنیوی و غیردینی و متکی به خود، پیشرفت در حوزه ابزار و مرتبط با عوامل فنی و مکانیکی و مادی- در مقابل پیشرفت در ابعاد معنوی چون دانش، اخلاق، هنر و خرد که فرهنگ نامیده می‌شود- و... در زمره معانی‌ای هستند که غالباً متأثر از تطورات معنایی این واژه در جهان غرب به این واژه اطلاق می‌شود (پهلوان، ۱۳۸۸، صص ۳۵۷-۳۶۲). اما معنای غالب تمدن به‌خصوص در دوران معاصر، گویای پدیده‌ای است که الزاماً به یک جامعه خاص تعلق ندارد، بلکه امری است که می‌تواند یک حوزه جغرافیایی وسیع را در برگیرد. این معنا هم در میان متفکران جهان غرب رایج است<sup>۱</sup> و هم در میان اندیشمندان اسلامی معاصر.

شهید مطهری در مقام بیان چیستی تمدن، فرامحلی بودن آن را وجه مهمی برمی‌شمرد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۰۴). آیت‌الله خامنه‌ای آرمان اصلی انقلاب اسلامی را شکل‌گیری تمدن اسلامی معرفی

---

۱. دورکیم تمدن را مجموعه پدیده‌های اجتماعی‌ای می‌داند که به یک ارگانسیم خاص اجتماعی تعلق ندارند؛ بلکه این پدیده‌ها در پهنه‌ها و حوزه‌هایی می‌گسترند که از مرزهای ملی و راتر می‌روند و به همین سان در دوران‌ها و زمان‌هایی تحول می‌یابند که از تاریخ یک جامعه خاص در می‌گذرد (پهلوان، ۱۳۸۸، ص ۳۷۰) این تعریف، اگرچه از یک جامعه‌شناس کلاسیک ارائه شده، اما روح کلی اندیشه معاصر غرب در باب تمدن را به تصویر می‌کشد (پهلوان، ۱۳۸۸، صص ۳۷۰-۴۲۳).

می‌کند و فرایند پنج مرحله‌ای تحقق این آرمان را عبارت از: «۱. انقلاب اسلامی ۲. تشکیل نظام اسلامی ۳. تشکیل دولت اسلامی ۴. تشکیل جامعه اسلامی و نهایتاً ۵. تحقق تمدن اسلامی» می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۲/۰۶). در این بیان، روشن است که تمدن امری است فراتر از یک ملت یا جامعه، چون مرحله‌ی پس از تشکیل جامعه‌ی اسلامی معرفی شده است.

اکنون با نظر به اندیشه‌ورزی‌های متفکران اسلامی و غربی، تعریف مختار از تمدن را ارائه داده و بر پایه‌ی این تعریف، در باب حکمت تمدنی و ویژگی‌های آن سخن خواهیم گفت:

*«تمدن عبارت است از بسط، تجلی و تجسد یک فرهنگ در پهنای وسیعی از جغرافیا و در گستره‌ی تاریخی فراتر از تاریخ ملت‌ها و جوامع خاص. به عبارتی تمدن، مکتب و مکانت فراگیر یک فرهنگ در افق جغرافیا و تاریخ است که تبلور و تجسد آن فرهنگ در سازه‌های تمدنی نرم و سخت، اعم از علم، اخلاق، هنر، معماری، سبک زندگی، صنعت، تکنولوژی و... را به همراه خواهد داشت.»*

در این تعریف، واژه‌هایی چون تجلی و تبلور، اشعار به ظهور یک فرهنگ در پدیده‌های معنوی و نرم دارد و واژه‌ی تجسد، اشعار به ظهور یک فرهنگ در پدیده‌های سخت و دارای حیثیت مادی دارد.

چون تمدن در نسبت با جامعه و فرهنگ توضیح داده می‌شود، لازم است معنای فرهنگ و جامعه از منظر نگارنده روشن شود. «فرهنگ نظام معنایی حاکم بر حیات جمعی از انسان‌هاست که یک هستی جمعی به نام جامعه را رقم می‌زند. به عبارتی، جامعه مرکبی است که از ترکیب روح و جان انسان‌ها از مسیر پیوند با معانی شکل می‌گیرد و از آنجاکه عناصر و اجزاء این مرکب، مجرد تام نیستند و بعد جسمانی و مادی نیز دارند، جامعه نیز ساحت جسمانی و مادی دارد. پس می‌توان برای جامعه روح و کالبدی در نظر گرفت. روح و نفس جامعه، فرهنگ آن جامعه است که امری است مجرد و فرامادی و کالبد جسمانی جامعه، بدن‌های متکثر اجزایش (انسان‌ها) است که ذیل این نفس (فرهنگ) تدبیر شده و بر مبنای ارگانسیم فرهنگی آن جامعه کارکرد می‌یابد. بنابراین، جامعه متشکل از فرهنگ و کالبد جسمانی است، حال آنکه فرهنگ صرفاً بعد مجرد جامعه است» (لبخندق، ۱۳۹۷، صص ۲۵۲-۲۵۳).

یک شباهت و دو تفاوت میان جامعه و تمدن می‌توان بیان کرد. شباهت این‌که فرهنگ، جوهره و

روح هر دو است. جامعه با فرهنگ متولد می‌شود، تمدن هم با بسط یک فرهنگ ممکن می‌شود. اما تفاوت‌ها عبارت‌اند از: ۱. مرزهای وجودی تمدن در دو بعد تاریخی و جغرافیایی، فراتر از مرز زمانی و مکانی وجود یک جامعه است. ۲. مرز وجودی تمدن در بعد سخت و ساحت تجسیدی‌اش، بسیار موسع‌تر از بعد جسمانی و مادی جامعه است. به عبارتی با تجسد، تجسم و شیئیت یافتن فرهنگ در کالبد محیط فیزیکی، اقلیم، جغرافیا، اشیاء و پدیده‌های سختی که همگی صنع و محصول انسان‌اند، تمدن به وجود می‌آید، اما تولد یک جامعه الزاماً چنین نیست و بعد مادی جامعه، انصراف به ساحت بدنی و جسمانی افراد آن جامعه دارد.

نکته دیگری در باب جامعه و تمدن قابل ذکر است و آن اینکه یک فرهنگ تا قبل از اینکه در ساحت یک جامعه ظهور نکند، به مرحله تمدن نخواهد رسید؛ لذا «جامعه» مقدمه و گام پیش از تمدن است و مسیر تمدن‌سازی از جامعه‌سازی می‌گذرد، همچنان که برخی متفکران اسلامی این مسأله را در قالب گام‌های تمدن‌سازی بیان کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۲/۰۶). بنابراین اگر جامعه‌ای بتواند فرهنگ خویش را به صورت حداکثری در سازه‌های نرم و سختی چون علم، هنر، سبک زندگی، فناوری و تکنولوژی، معماری و شهرسازی و... امتداد بخشد، آنگاه شرط اول تمدن‌سازی را کسب کرده است - چون تمدن بدون تجسد و تجلی فرهنگ در قالب این سازه‌ها بی‌معناست - اما این شرط کافی برای تمدن‌سازی یک جامعه نیست. شرط دوم، توان و قدرت بسط این تمدن‌واره کوچک (جامعه تمدن‌ساز)، در جغرافیا و تاریخی فراتر از جغرافیا و تاریخ یک اقلیم و ملت خاص است. بنابراین، تمدن‌سازی با ساخت درونی قدرت یک جامعه گره خورده است. قدرت یک جامعه خود دو نوع سخت و نرم دارد و هر دو نوع قدرت، در امکان بسط تمدنی یک فرهنگ و جامعه می‌تواند مؤثر باشد؛ اما قدرت اصلی همان قدرت نرم و برخاسته از بنیاد فرهنگی جامعه است.

در تعریفی که از تمدن ارائه شد نیز با به‌کارگیری تعبیر «مکتب و مکانت فرهنگ»، نقش قدرت‌یابی یک فرهنگ در شکل‌گیری تمدن به صورت ضمنی مورد اشاره قرار گرفت.

با مرور چستی و هستی تمدن و تبیین فرایند شکل‌گیری آن، اکنون می‌توان با منطبق وجود ترابطی، تمدن را بازخوانی کرد. تمدن در ذات خود یک پدیده ترابطی است، چرا که جوهره آن فرهنگ است و فرهنگ جز در یک محیط مدنی و در سایه ترابط انسان‌ها امکان‌پذیر نمی‌شود. اگر فرهنگ،

نظام معنایی مشترک انسان‌های حاضر در یک جهان اجتماعی است، ترابط انسان‌ها با یکدیگر است که به‌عنوان علت اعدادی، زمینه‌ساز وحدت معنایی آن‌ها با یکدیگر می‌شود. بنابراین باطن و جوهر تمدن که همان فرهنگ است، یک حقیقت ترابطی است. اما این تنها وجه ترابطی بودن تمدن نیست، چراکه تمدن به‌واسطهٔ تجسد و تجلی فرهنگ در محیط، اقلیم، اشیاء، موجودات و پدیده‌های عالم طبیعت به وجود می‌آید و به تعبیری از نسبتی که فرهنگ با پدیده‌های محیطی برقرار می‌کند حاصل می‌شود. لذا تمدن در یک لایهٔ ظاهری‌تر نیز از ترابط فرهنگ با محیط و موجودات و پدیده‌های پیرامونی‌اش امکان‌پذیر می‌شود.

طبیعی است که وقتی سخن از ترابط به میان می‌آید، منظور یک رابطهٔ یک‌سویه نیست و لذا همچنان که فرهنگ، محیط را صورت بخشیده و در قالب پدیده‌های متجسد محیطی تعین می‌یابد، خود نیز از امتدادش در محیط متأثر می‌گردد. در حقیقت تابش فرهنگ در آئینهٔ وجود اشیاء و پدیده‌های محیطی، به خود او بازتاب نموده و رابطهٔ متعکس<sup>۱</sup> فرهنگ و محیط، منجر به شکل‌گیری چرخهٔ تولید- بازتولید فرهنگ و محیط خواهد شد و در سطحی وسیع‌تر، این چرخهٔ تولید- بازتولید میان فرهنگ و تمدن نیز جریان خواهد یافت. بنابراین تمدن در لایهٔ ظاهری‌تر خود نیز هویت ترابطی دارد.

مهم‌ترین نکاتی که در این سرفصل در تحلیل تمدن گذشت را می‌توان چنین جمع‌بندی نمود:

- الف) جوهره و روح تمدن، فرهنگ است.
- ب) تجلی و تجسد فرهنگ در دو نوع سازه‌های تمدنی نرم و سخت، لازمهٔ تحقق تمدن است.
- ج) جامعه، مرحلهٔ قبل از تمدن است و جامعه‌سازی یکی از گام‌های تمدن‌سازی است.
- د) مرزهای وجودی تمدن در دو بعد تاریخی و جغرافیایی، فراتر از مرز زمانی و مکانی وجود یک جامعه است.
- هـ) بسط وجودی جامعه و تجلی و تجسد فرهنگ در یک جغرافیا و تاریخ تمدنی، مستظهر به قدرت فرهنگ و مکتب و مکان آن است.

---

۱. رابطهٔ تعاکسی میان برخی پدیده‌ها، در حکمت اسلامی مورد پذیرش و تصریح قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، رابطهٔ تعاکسی نفس و بدن ازین دست است: «النفس و البدن يتعاكسان في القوة والضعف والكمال والنقص» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۶).



و) تمدن، هویت ترابطی دارد و جز در سایه ترابط فرهنگی انسان با کثرات پیرامونی اش امکان پذیر نخواهد شد.

#### ۴-۲-۲. مسأله‌ی استخلاف و وجه تسمیه حکمت تمدنی

تمدن چنانچه بیان شد، پدیده‌ای است که به حیث جغرافیایی، فراتر از جغرافیای اقوام و ملل است. حقیقت قدسی دین نیز که از یک طرف آرمانش تربیت انسان الهی است و از طرف دیگر، داعیه جهانی و فراملی دارد؛ می‌تواند با مسئله تمدن هم‌نشین شود. در معارف دینی، موضوعاتی که به افق جهانی و فراملی دین اشاره دارند، می‌توانند مستمسک خوبی برای تبیین رابطه دین و تمدن باشند. مسئله استخلاف انسان بر زمین یکی از این موضوعات است که آن را می‌توان به‌عنوان یک موضوع تمدنی بازخوانی کرد. آیت‌الله خامنه‌ای در یکی از تبیین‌های خویش از تمدن اسلامی، تلازم استخلاف و تمدن الهی اسلام را چنین بیان می‌کند:

«تحقق کامل وعده الهی یعنی پیروزی حق بر باطل و بازسازی امت قرآن و تمدن نوین اسلامی در راه است: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۰۹/۱۷)

غیر از آیات مورد اشاره آیت‌الله خامنه‌ای، خلافت انسان بر زمین در موارد دیگری از آیات قرآن نیز مورد اشاره قرار گرفته است. آیات مربوط به آغاز آفرینش انسان مشهورترین آیات در این باب است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ یَنۢحَسِبُ لِنَفۡسِکَ وَ تَقَدَّسَ لَکَ قَالَ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ»<sup>۱</sup>.

در حاشیه این آیات، پرسش‌های فراوانی می‌توان طرح کرد، لکن سه پرسش کلیدی که به اقتضاء بحث به دنبال پاسخ به آن هستیم عبارت‌اند از: ۱. مستخلف فیه در ماجرای خلافت انسان چیست

۱. «و آن گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت، گفتند: آیا در آن مخلوقی قرار می‌دهی که تباهی کند و خون‌ها بریزد، حال آن که ما تو را به پاکی می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید». بقره، ۳۰.

و قلمرو آن، چه محدوده‌ای است؟ ۲. مصداق خلیفه در ماجرای استخلاف انسان کیست؟ ۳. جعل خلیفه از جانب حضرت حق از چه روست؟ پاسخ به این سه پرسش، ما را در تحلیل تمدنی استخلاف یاری خواهد رساند.

در پاسخ به پرسش اول، اگرچه قلمرو خلافت در آیات مربوطه به حسب ظاهر «زمین» معرفی شده، اما حوزه خلافت انسان خصوصاً زمین نیست، بلکه زمین، مقرر وجود مادی و جسمانی اوست و کلمه «فی الأرض» در آیه، بدین معناست که در قوس صعود، مبدأ حرکت تکاملی انسان زمین است؛ نه این که موطن خلافت او زمین باشد. به عبارتی کلمه «فی الأرض» قید جعل است، نه قید خلافت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

در پاسخ به سؤال دوم (مصداق خلیفه)، تصریح مفسرین و اهل حکمت آن است که این خلافت، اختصاصی به شخص حضرت آدم علیه‌السلام ندارد و چون بر اساس آیات مورد تحلیل، منشأ این خلافت، تعلیم اسماء به آدم معرفی شده، معنای تعلیم اسماء، چنین می‌شود که خدای تعالی این علم را در انسان‌ها به ودیعه سپرده، به طوری که آثار آن ودیعه، به تدریج و به طور دائم، از این نوع موجود سر بزند و هر وقت به طریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه به فعل در آورد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۸). بنابراین «خلافت» یک حقیقت ذومراتب است و هر یک از افراد بشر؛ چه ناقص و چه کامل، به قدر بهره‌ای که از انسانیت دارد، از خلافت نیز بهره خواهد داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۰).

اما در پاسخ به پرسش سوم (حکمت و چرایی جعل خلیفه بر زمین)، ابتدا باید دانست که خلیفه به معنای جانشین است و مقام خلافت تمام نمی‌شود مگر به این که خلیفه نمایشگر مستخلف باشد و تمامی شئون وجودی او را حکایت کند؛ لذا خداوند، انسان را خلیفه‌ی خود قرار داده تا به اذن او در قلمرو خلافتش تصرف و تدبیر و تسخیر کند. یعنی زمام مستخلف فی‌ه - زمین و آسمان و... و قدرت بر تسخیر و کشف منافع آن و استفاده از برکاتش و به فعلیت رساندن استعدادهایش به نوع انسان سپرده شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

بنابراین؛ به فعلیت رساندن ظرفیت‌های نهفته در زمین و آسمان از مسیر تدبیر، تسخیر و تصرفی که به شأن خلیفه بودن نوع انسان برای او مهیا شده، هدف استخلاف است. تدبیر و تسخیری که

آبادی، عمران و شکوفایی زمین و آسمان و موجودات مستقر در آنها را به همراه داشته باشد. این مسئله‌ای است که متفکرین اسلامی بدان تفتن داشته‌اند:

«من چند مطلب را عرض می‌کنم. اولاً نظر اسلام نسبت به زمین و کره خاکی و این مجموعه‌ای که گاهواره زندگی انسان و محلّ ولادت و نشو و نما و سپس مرکز بازگشت انسان است؛ نظر اسلام نسبت به زمین و آنچه در زمین است. یک جا قرآن می‌فرماید: وَ الْأَرْضِ وَصَّعَهَا لِيَأْكُمَ؛ زمین را- یعنی این کره ارضی را- برای انسان‌ها ما آفریدیم؛ مال همه است... در یک آیه دیگر می‌فرماید: خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا؛ همه آنچه در زمین است و متعلق به زمین است، برای شما انسان‌ها آفریده شده... در آیه دیگر می‌فرماید: وَ اسْتَعْمَرْتُمْ فِيهَا؛ خداوند متعال که خالق این زمین و خالق شما است، شما را موظف کرده است که این زمین را آباد کنید؛ یعنی ظرفیت‌های موجود در این مجموعه کره ارضی را به فعلیت برسانید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

اکنون می‌توان موضوع استخلاف را با رویکرد تمدنی بازخوانی کرد. چنانچه بیان شد تمدن یک پدیده ترابطی است، چراکه از ترابط انسان و فرهنگ با محیط و موجودات و پدیده‌های پیرامونی‌اش امکان‌پذیر می‌شود. نیز بیان شد که تمدن در سایه قدرت و مکنّت و مکانّت یک فرهنگ پدید می‌آید. مکنّت و مکانّت که امکان تصرف، تسخیر و تدبیر و استحصال ظرفیت‌های درونی زمین و آسمان را به شکلی وسیع و فراگیر فراهم می‌آورد و استیلا و احاطه انسان بر محیط و زمین و آسمان را ممکن می‌سازد. لذا اگر تمدن، الهی باشد، مصداق تامّ و تمامی برای خلافت الهی انسان در زمین و آسمان و موجوداتش خواهد بود. آیه شریفه‌ای که در صدر سرفصل کنونی مورد اشاره قرار گرفت،<sup>۱</sup> دقیقاً مسأله خلافت انسان الهی را با مقوله تمکن و قدرت- که لازمه تمدن است- گره می‌زند و ظهور تامّ خلافت الهی را با قدرت اهل ایمان بر زمین قرین می‌سازد.

تمدن اگر ذیل خلافت الهی انسان محقق شود، کمال حقیقی همه موجودات این عالم را به همراه

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

خواهد داشت و اگر ذیل خلافت الهی انسان محقق نشود، چنین تمدنی ظرفیت‌ها و دفائن موجودات مستقر در زمین و آسمان را ضایع خواهد کرد.

در آموزه‌های همه ادیان الهی، وعده چنان تمدن فراگیری داده شده و یکی از ویژگی‌هایی که برای چنین تمدن موعودی برشمرده شده، آبادنی غیرقابل وصف زمین و شکوفایی ظرفیت‌های جهان طبیعت است. بنابراین کل دار طبیعت در انتظار چنین تمدنی است؛ چراکه کمال خود را در برپایی چنین تمدنی می‌بیند.

طبیعی است که تمدن الهی امری است تشکیکی و ذومراتب. به عبارتی تمدن الهی یک صورت نهایی و کامل دارد که موعود ادیان ابراهیمی است؛ ولی این به این معنا نیست که تا پیش از برقراری چنین تمدن فراگیری، امکان برپایی تمدن دینی ولو به صورت محدودتر و ناقص‌تر از نسخه نهایی و موعود آن وجود ندارد. لذا برای برپایی چنین تمدنی باید بر مبنای یک حکمت تمدنی در دو ساحت نظر و عمل حرکت کرد. در این منطق، برپایی حکومت دینی نیز مقدمه‌ای برای برپایی تمدن الهی است؛ چنانچه در دیدگاه‌های متفکرین اسلامی و در سیر مراحل پنج‌گانه تمدن‌سازی به این مطلب اشاره شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۲/۰۶).

اکنون می‌توان وجه تسمیه حکمت تمدنی را توضیح داد. حکمت تمدنی از آن‌رو حکمت تمدنی نامیده شد، چون بهترین و جامع‌ترین ظرف تحقق «استکمال متقابل نفس انسانی و موجودات دار طبیعت به واسطه انتقاش نفس آدمی به نظم عقلی عالم و تشبیه به باری تعالی»؛ تمدن است. حکمت تمدنی، حکمتی است که نه تنها می‌تواند موضوع تمدن را مورد تأمل فلسفی قرار دهد و چونان «مدینه و زیست مدنی انسان» که پیش ازین ذیل حکمت مدنی در عداد موضوعات فلسفی قرار گرفته بود، تمدن را نیز به موضوعات حکمت اضافه کند، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک رویکرد، بسیاری از موضوعات حکمت نظری و حکمت عملی در فلسفه اولی را ذیل خویش بازآرایی مجدد کرده و بر مدار جدیدی سامان بخشد.

بنابراین حکمت تمدنی در بازآرایی حکمت الهی دو دلالت خواهد داشت: ۱. دلالت موضوعی: به معنای افزون شدن موضوعی جدید- تمدن و زیست تمدنی- به موضوعات فلسفه ۲. دلالت رویکردی: به معنای بازخوانی صدر و ذیل فلسفه از منظری که غایت هبوط انسان و استخلاف او

بر زمین را تمدن‌سازی می‌بیند، نه الزاماً انسان‌سازی (استکمال انسان) و حتی جامعه‌سازی (استکمال مدینه).

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان حکمت تمدنی را در تعریف نهایی چنین معرفی کرد:

«حکمت تمدنی استکمال متقابل نفوس انسانی و موجودات دار طبیعت است در سایه تمدن الهی و به واسطه انتقاش نفس آدمی به نظم عقلی عالم و تشبه به باری تعالی»

#### ۴-۳. فرایند شکل‌گیری حکمت تمدنی

آنچه پیرامون حکمت تمدنی بیان شد، نفی سنت فلسفی حکمت متعالیه یا حکمت مدنی نیست، بلکه رابطه این سه، رابطه طولی است.

نضج یافتن حکمت تمدنی از درون سنت حکمت متعالیه، بیش از هر چیز نیازمند پرسش‌گری است. به عبارتی ابتدا باید بر مبنای وجود ترابطی موجودات دار طبیعت و نیز ناظر به غایت خلافت انسان بر زمین که همان برپایی تمدن الهی است، پرسش‌هایی پیش‌روی تراث فلسفی و حکمی خویش قرار داد و سپس با یافتن پاسخ، زمینه افق‌گشایی فلسفی در قلمرو حکمت اسلامی را فراهم نمود.

چه نسبتی میان نظام عرضی علیت (علیت اعدادی) و نظام طولی علیت (علیت حقیقی) برقرار است؟ آیا همه کثرات دار طبیعت با یکدیگر به یک نحو رابطه ترابطی و اعدادی دارند؟ آیا ترابط موجودات با یکدیگر ثبات دارد یا دو شیء مترابط به اقتضاء شرایط مختلف ممکن است پیوند وجودی ترابطی‌شان صورت‌های مختلفی به خود گیرد؟ چه قواعدی بر شکل‌گیری رابطه اعدادی و ترابطی میان موجودات حاکم است؟ آیا این قواعد قابل‌شناسایی بوده و تحت ضوابط علمی در می‌آیند؟ چه علمی متکفل شناسایی قواعد حاکم بر نظام عرضی حاصل از ترابط معاد-مستعد است؟ وجود ترابطی انسان چه تفاوتی با وجود ترابطی سایر موجودات دار طبیعت دارد؟ آیا اراده و اختیار آدمی تنها فارق وجود ترابطی او با وجود ترابطی سایر موجودات دار طبیعت است؟ آیا همچنان که «وجود حقیقی یا اعتباری جامعه» به‌عنوان یک پرسش فلسفی پیش

روی برخی از حکما قرار گرفته، پیرامون نحوه وجود تمدن به‌عنوان یک پدیده‌ی ترابطی نیز می‌توان چنین کرد؟ اگر بتوان به وجود حقیقی تمدن به‌عنوان یک مرکب حقیقی قائل شد، اجزاء و عناصر این مرکب حقیقی چیست؟ پیوند اجزاء و عناصر تمدن که از خلال ترابط انسان با سایر موجودات دار طبیعت پدید می‌آید چگونه قابل تبیین فلسفی است؟ و....

این‌ها پرسش‌های بنیادینی هستند که پاسخ به آن‌ها با استنتاج اجتهادی از حکمت اسلامی، می‌تواند راه را بر ظهور پرسش‌ها و مسائل دیگر و شکل‌گیری ادبیاتی نو در قلمرو حکمت اسلامی هموار سازد و با عطف نظر به شأن استخلافی انسان، مناسبات انسان با کل هستی را در سطح نظر و عمل به صورت فلسفی تبیین کند. چنین حکمتی است که در باب محیط‌زیست، تکنولوژی، طیف وسیع علوم مختلف و... از آن حیث که از خلال ترابط انسان و سایر پدیده‌های هستی معنا یافته و جزء لوازم تمدن‌سازی هستند، می‌تواند تبیین فلسفی ارائه کند.

#### ۴-۳. بازنگری در فلسفه‌ی هبوط بر اساس حکمت تمدنی و بازتاب آن در فلسفه‌ی دین

موضوع استخلاف با موضوع هبوط گره خورده؛ لذا توجه به هبوط و تفسیری که متفکرین اسلامی از آن ارائه کرده‌اند در بحث جاری مهم است.

وجود عقلی انسان قبل از دنیا و در مرتبه‌ی خزائن، نحو حضور و تحقق داشته و دست قدرت ازلی، وی را از آن نقطه در مراحل وجود و اطوار خلقت تنزلاتی داده است تا در منتهای قوس نزول و پس از حدوث از مسیر ماده، به صورت انسان کنونی نمودار گردد و خود را برای صعود به مرکز وجود خود، یعنی نقطه‌ای که از آن تنزل نموده است مهیا گرداند (امین، ۱۳۸۷، صص ۲۰-۲۱). این تنزل و بازگشت، دو قوس نزول و صعود را به‌عنوان مدار حرکت وجودی انسان رقم می‌زند.

قوس نزول، ترجمان حکمی و عرفانی مسئله قرآنی هبوط است. عصاره سخنان حکما در بیان چرایی و فلسفه هبوط، این است که کمال انسان و حرکت تکاملی جوهری او به‌سوی غایت نهایی‌اش، جز از مسیر هبوط به دار طبیعت و عالم کثرت مقدور نبوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۵).

پس با هبوط است که امکان حرکت تکاملی انسان پدید می‌آید و همه لوازم و ضروریات تحوّل

درونی و حرکت وجودی، به او اعطا می‌گردد. بنابراین فهم رابطه «حرکت وجودی انسان» با «حضور او در دار کثرت»، مبین حکمت هبوط انسان در دار کثرت است و آنچه در سرفصل‌های قبل در باب رابطه کثرت با حرکت و تغییر بیان شد، در این مسیر راهگشا خواهد بود.

اما با عنایت به آنچه در باب وجود تراپتی انسان، فلسفه استخلاف و حکمت تمدنی بیان شد، می‌توان گفت فلسفه‌ی هبوط انسان در زمین صرفاً کمال انسان در خلال حرکت جوهری و از مسیر تراپت با سایر موجودات نیست، بلکه حکمت هبوط، زمینه‌سازی برای کمال کل موجودات دار طبیعت به دست انسان است. یا به عبارتی غایت هبوط، کمال انسان در سایه کمال‌یابی سایر موجودات عالم طبیعت از مسیر خلافت الهی اوست و از آنجاکه صورت اتم این تکامل فراگیر، تنها به واسطه اقامه تمدن الهی امکان‌پذیر است؛ لذا غایت هبوط، برپایی چنین تمدنی است.

صورت‌بندی دقیق غایت هبوط انسان در دنیا، تبعات جدی‌ای در فهم رسالت انسان و جایگاه او در منظومه خلقت، تلقی از معنای زندگی، نحوه طراحی الگوی حیات و شیوه دین‌شناسی و تفقه در دین دارد. اگر غایت هبوط و حضور انسان در دنیا، کمال شخصی او در نظر گرفته شود، منطق نظری و عملی خاصی را به همراه خواهد داشت. اگر این غایت تکامل حقیقتی به نام جامعه در نظر گرفته شود، منطق دیگری در پی خواهد آمد و اگر تمدن‌سازی و تکامل کل موجودات دار طبیعت در سایه تمدن الهی مدنظر قرار گیرد، منطق نظری و عملی متفاوتی در عرصه‌های یادشده - از جمله دین‌شناسی - حکم‌فرما خواهد شد.

آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یک متفکر دینی، در طلیعه بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی که عصاره تفقه دینی ایشان برای طراحی نقشه راه یک جامعه دینی است؛ موضع خود در باب غایت انقلاب اسلامی را چنین بیان می‌کند: «[انقلاب اسلامی] اینک وارد دومین مرحله‌ی خودسازی و جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی شده است» (خامنه‌ای، بیانیه‌ی گام دوم انقلاب). و در ادامه با صراحت بیان می‌کند که غایت انقلاب، برپایی تمدن الهی است و لذا انسان‌سازی (خودسازی) و جامعه‌سازی (جامعه‌پردازی) مقدمات تمدن الهی‌اند: «دهه‌های آینده، دهه‌های شما است و شما باید که باید کارآموده و پُرانگیزه از انقلاب خود حراست کنید و آن را هرچه بیشتر به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواح‌فداه) است، نزدیک کنید» (خامنه‌ای، بیانیه‌ی گام دوم انقلاب).

بنابراین، ایشان بر مبنای الگوی دین‌شناسی خویش، افق جدیدی در تبیین هدف حیات زمینی انسان می‌گشاید که عبارت است از تمدن‌سازی و نه الزاماً خودسازی و کمال شخصی انسان و نه حتی کمال جامعه. طبعاً این نحو دین‌شناسی، الگوی دین‌داری متناسب با خود را خواهد داشت.

#### ۴-۳-۱. نگاه ترابی به دار طبیعت و بازتعریف دین بر مبنای حکمت تمدنی

منطق نوین فهم دین بر مبنای رویکرد تمدنی، می‌تواند بنیاد نگرشی جدید در فلسفه‌ی دین قرار گیرد؛ چراکه تبیین غایت دین، یکی از ارکان اصلی فلسفه‌ی دین است. ارائه‌ی تفسیری نوین از غایت دین، مجالی برای ارائه‌ی تفسیری نوین از چیستی علل مادی و صوری دین نیز فراهم می‌آورد چه آن‌که علت غایی در کنار علل فاعلی، مادی و صوری دین، اضلاع کلان فلسفه‌ی دین را تشکیل می‌دهند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، صص ۲۹-۳۰). علل اربعه در مورد معلول‌های حقیقی طبیعی معنا دارد، اما دین که به زبان اعتبار بیان شده (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۶) طرح علل اربعه در مورد آن به نحو تقریب است، نه تحقیق (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، صص ۲۹-۳۰).

در مقام تقریب، علت مادی (محل و موضوع) دین، «انسان» برشمرده شده، زیرا انسان موجودی است که با داشتن قدرت تفکر و امکان انتخاب، می‌تواند ظرف تحقق دین باشد به‌گونه‌ای که شئون علمی و عملی و مراحل جزم علمی و عزم عملی او موضوع احکام و قواعد دین قرار گیرد. نیز علت و مبدأ صوری دین مجموعه‌ی اصول و فروعی برشمرده شده که ناظر به شئون فردی و اجتماعی حیات انسان است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، صص ۳۱-۳۲).

اما بر مبنای منطق برآمده از حکمت تمدنی، موضوع و محل دین - علت مادی دین - فقط انسان نیست، بلکه جامعه و تمدن، دو ظرف و محلی هستند که موضوع و محل دین قرار می‌گیرند؛ چون غایت و مراد دین ناظر به ساختن آن‌ها نیز هست؛ چه آن‌که دین به عنوان اراده‌ی تشریحی مستخلفه‌ی عتیه، فقط برای کمال انسان وضع و اعتبار نشده، بلکه غایت آن شکوفایی و کمال همه‌ی مستخلفه‌ی فیه است.

به همین سیاق، طبعاً علت صوری دین نیز صرفاً اصول و فروعی نخواهد بود که التزام به آن‌ها منجر به کمال انسان شود، بلکه گزاره‌های دینی متشکل از اصول و فروعی دانسته خواهد شد که علاوه بر کمال انسان، متکفل به فعلیت رساندن استعدادها و استکمال وجودی همه‌ی موجودات دار



طبیعت خواهد بود.

اندیشمندان اسلامی، دین را با تعبیر مختلفی تعریف کرده‌اند. در یک تعریف، دین مکتبی متشکل از مجموعه‌ی عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی معرفی شده که هدف آن راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴) دین، معادل مکتب به معنای یک طرح جامع، هماهنگ و منسجم که هدف اصلی آن کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است و در آن، خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها مشخص شده و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه افراد است نیز معرفی شده (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۵) و در جایی دیگر، دین عبارت از قوانین تکامل اجتماعی برشمرده شده که از راه وحی بیان می‌گشته است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۲۵).

در همه این تعاریف، کمال انسان یا نهایتاً تکامل اجتماعی به‌عنوان غایت دین لحاظ شده و موضوع دین، انسان دانسته شده و محتوای دین - اجزاء صوری آن - اعتقادات، اخلاقیات و احکام بیان شده است، اما نگاه تراپیتی داشتن به همه موجودات دار طبیعت و قائل شدن به فلسفه تمدنی استخلاف و هبوط، رسالت و غایت دین و به تبع آن آموزه‌ها و محتوای آن را از این تفسیر خارج می‌کند. در امتداد حکمت تمدنی، دین را باید نقشه راه الوهی برای به فعلیت رساندن استعدادها و ظرفیت‌های دار طبیعت به دست انسان دانست. بنابراین در تعریف دین می‌توان چنین گفت:

*«دین، اراده تشریحی خداوند است که به زبان اعتبار، منظومه‌ی گزاره‌هایی را در حوزه اعتقادات، اخلاقیات و احکام ارائه می‌دهد و غایت آن برپایی تمدن الهی جهت استکمال متقابل انسان و موجودات دار طبیعت در سایه التزام انسان به این گزاره‌هاست.»*

#### ۴-۳-۲. حکمت تمدنی و پرسش‌های پیش‌روی فلسفه‌ی دین

دین‌شناسی با رویکرد حکمت تمدنی، منطقی جدیدی را برای فهم دین به ارمغان می‌آورد. در این نگاه، متفکر و جستجوگر معارف دینی در عین حالی که یافته‌ها و برداشت‌های متداول در باب حقیقت دین و نسبت آن با سرشت و سرنوشت انسان را می‌پذیرد، اما این سنخ تحلیل‌ها را صرفاً ناظر به سطحی از مراد دین دانسته و در لایه‌های فراتر، یعنی در سطح جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی

نیز به دنبال کشف و استحصال منطق نظری و عملی دین خواهد بود.

با ارتقاء منطق فهم دین از سطح فردی و اجتماعی به سطح تمدنی و صورت‌بندی نوع جدیدی از فلسفه‌ی دین، طبعاً سنخ جدیدی از پرسش‌ها و مسائل پیش‌روی اندیشمندان دینی قرار خواهد گرفت. چون فلسفه‌ی دین بر مبنای حکمت تمدنی، بر پایه وجود ترابطی موجودات دار طبیعت نضج یافته و غایت دین را استکمال متقابل انسان و موجودات دار طبیعت به واسطه التزام انسان به دین و اقامه تمدن دینی معرفی می‌کند، بنابراین سرفصل‌هایی چون «قلمرو دین»، «انتظار بشر از دین»، «نسبت دین و دنیا»، «نسبت دین و علم»، «دین و نظم طبیعت» و... که همگی در زمره مسائل مهم فلسفه‌ی دین هستند، ذیل این منطق جدید، دستخوش تغییراتی خواهند شد و پرسش‌های جدیدی از متن آن‌ها برمی‌خیزد.

به‌عنوان مثال، اگر پیش‌ازین قلمرو دین، انسان و شئون حیات او یا نهایتاً جامعه و اضلاع و نظامواره‌های ذیل آن دانسته می‌شد، در رویکرد تمدنی، باب اندیشیدن به همه پدیده‌های دار طبیعت به‌عنوان یک موضوع دینی گشوده می‌شود و البته این گشودگی نه به این معناست که در پی این باشیم که دین صرفاً در باب چیستی و هستی این پدیده‌ها چه می‌گوید، بلکه به این معناست که باید منطق دین برای به استکمال رساندن و استحصال ظرفیت‌های نهفته در آن‌ها را جستجو کرد. هم‌چنین موضوعاتی چون حکومت، اقتصاد، روابط اجتماعی و... که پیش‌ازین به‌عنوان موضوعات اجتماعی در دایره اندیشه دینی وارد شده‌اند، در سطح تمدنی معنای دیگری می‌یابند و اندیشیدن در باب آن‌ها در تراز یک تمدن معنادار می‌شود، نه یک جامعه.

نگاه تمدنی در نسبت دین با علم نیز دلالت‌های فراوانی خواهد داشت. اگر بپذیریم که غایت دین، اقامه تمدنی است که ذیل آن همه موجودات دار طبیعت به کمال خویش می‌رسند، طبعاً نحوه شناخت این موجودات و حکمت عملی‌ای که بر مبنای آن باید با این موجودات تعامل کرد، در قلمرو معرفت دینی وارد خواهد شد. در اینجا است که در معرکه آراء مختلفی که از انقطاع و استقلال تام دو حوزه علم و دین تا وابستگی همه‌جانبه این دو، پیوستاری را تشکیل می‌دهند، باید بتوان به موضعی عالمانه دست‌یافت و نسبت دین و علم را توضیح داد.

زایش پرسش‌ها و مسائل جدید پیش‌روی فلسفه‌ی دین از خاستگاه حکمت تمدنی، دایره وسیعی

دارد و آنچه بیان شد به‌عنوان نمونه و در حد کلیات بود. این پرسش‌ها و مسائل اگر در یک سیر طبیعی و درون‌زا در محیط علمی متولد شود، به تدریج می‌تواند منجر به ظهور سطح جدیدی از معرفت دینی گردد.

## نتیجه‌گیری

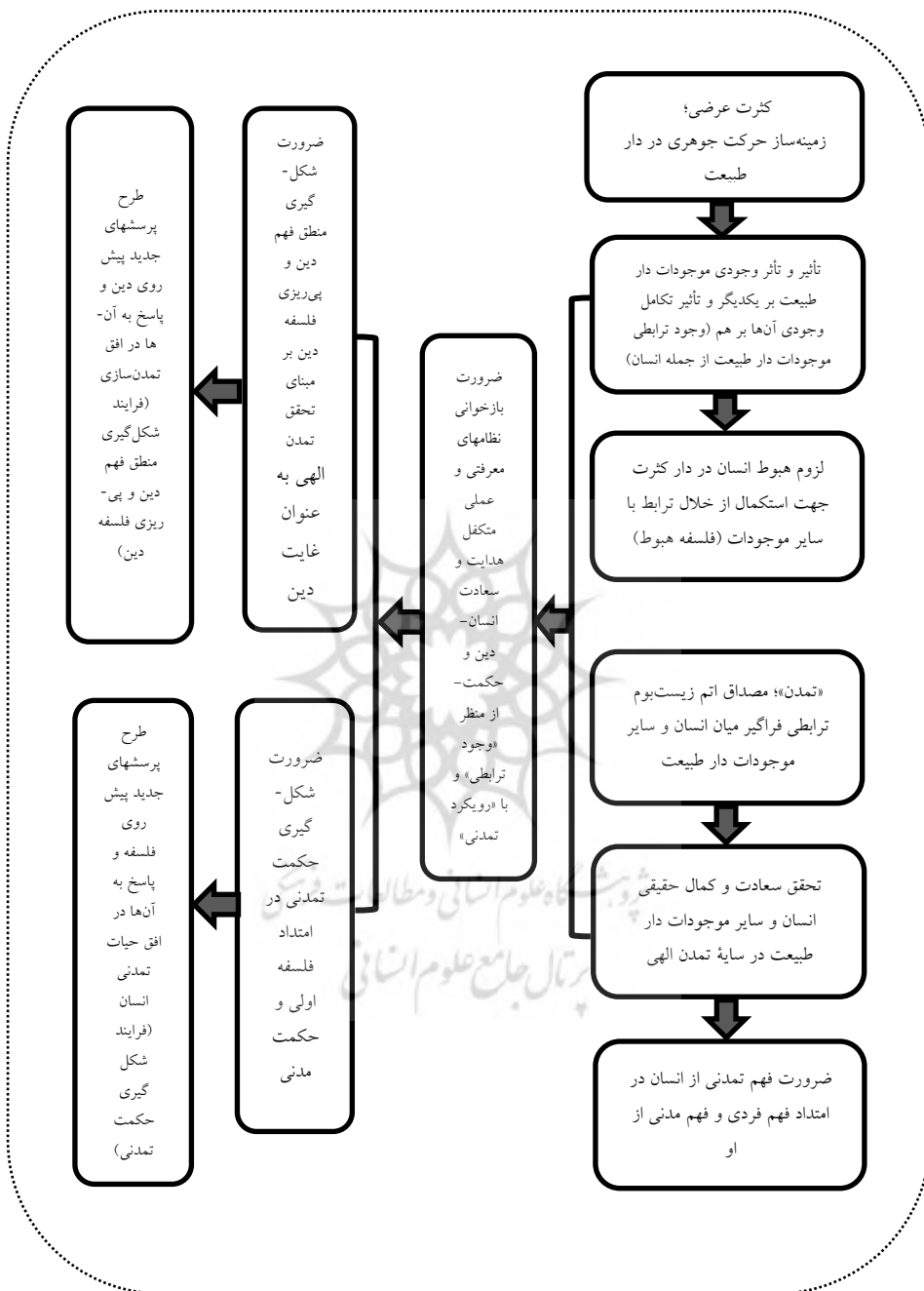
در این مقاله، سه پرسش مبنای تأمل فلسفی قرار گرفت. اول پرسش از فلسفه هبوط انسان در دار کثرت، دوم پرسش از نحوه وجود انسان در نسبت با کثرات پیرامونی‌اش در دار طبیعت و سوم پرسش از چگونگی بازتاب نحوه وجود انسان در چیستی دین و حکمت.

در پاسخ به این سه پرسش، تلاش شد سه ضلع نوآورانه بر بنیاد حکمت متعالیه استوار شود. اول «وجود ترابطی انسان»، دوم «حکمت تمدنی به‌عنوان قسم جدیدی از حکمت که بر مبنای وجود ترابطی بناشده» و سوم «چشم‌اندازی نوین از فلسفه‌ی دین بر مبنای حکمت تمدنی» که در امتداد بحث از وجود ترابطی انسان امکان بررسی می‌یابد.

وجود ترابطی که بر مبنای نقش کثرات عرضی در حرکت جوهری موجودات توضیح داده شد، بر نحوه پیوند وجودی میان کثرات عرضی و تأثیر و تأثر متقابل نقص و کمال آن‌ها بر یکدیگر دلالت داشت و بر همین مبنای حکمت تمدنی «استکمال متقابل نفوس انسانی و موجودات دار طبیعت در سایه تمدن الهی و به واسطه انتقاش نفس آدمی به نظم عقلی عالم و تشبه به باری تعالی» تعریف شد و نیز بیان شد که دین، اراده تشریحی خداوند است که به زبان اعتبار، منظومه‌ی گزاره‌هایی را در حوزه اعتقادات، اخلاقیات و احکام ارائه می‌دهد و غایت آن برپایی تمدن الهی جهت استکمال متقابل انسان و موجودات دار طبیعت در سایه التزام انسان به این گزاره‌هاست.

مبتنی بر این تعریف‌ها، پرسش‌هایی پیش‌روی حکمت تمدنی و فلسفه‌ی دین قرار می‌گیرد که تأمل پیرامون آن‌ها می‌تواند چشم‌انداز نوینی در هر دو رقم زند؛ لذا فرایند شکل‌گیری حکمت تمدنی و فلسفه دین مبتنی بر آن، از رهگذر اندیشه‌ورزی پیرامون این سؤالات به انجام خواهد رسید.

سیر بحث و عصاره رهاوردهای آنچه گذشت را در نمودار ذیل می‌توان دید:



نمودار شماره ۱. منطق نظری شکل‌گیری «حکمت تمدنی» و «فلسفه دین» بر مبنای «وجود تراپتی»

## منابع

- قرآن کریم
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- امین، نصرت بیگم (بانو امین)، (۱۳۸۷)، *معاد*، اصفهان: گنبد‌های فیروزه‌ای.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳)، *کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- باسیتی، شهرام و سعید اشیری (۱۳۹۹)، *تحلیل تطبیقی میان عقلانیت و خلاقیت تمدنی در دو پارادایم مدرن و اسلامی (مبنتی بر حکمت متعالیه)*، دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۳، شماره ۱ (پیاپی ۵)، صص ۲۱۱-۲۴۴.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸)، *فرهنگ و تمدن*، تهران: نشر نی.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵)، *حکمت تمدنی: گزیده آثار استاد احسان یارشاطر*، تهران: پردیس دانش.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، *بنیان مرصوص امام خمینی (ره)*، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۸۴)، *انتظار بشر از دین (سلسله بحث‌های فلسفه دین)*، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۸۵)، *تسنیم*، جلد ۳، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، جلد ۱ و ۵، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۸۷)، *حکمت نظری و عملی در نهج‌البلاغه*، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۸۹)، *جامعه در قرآن*، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۹۰)، *دین‌شناسی (سلسله بحث‌های فلسفه دین)*، قم: اسراء.

- - حسن زاده‌آملی، حسن (۱۳۸۳)، *انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه*، تهران: انتشارات الف لام میم.
- - (۱۳۸۴)، *گشتی در حرکت*، تهران: نشر رجاء.
- - صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- - (۱۳۶۲)، *منطق نوین مشتمل بر اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تهران: آگاه.
- - (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- - (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- - طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰)، *رسالة الولاية*، قم: موسسه اهل‌البيت (علیهم‌السلام)
- - (۱۳۸۵)، *ترجمه‌ی تفسیر المیزان*، ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- - (۱۳۸۷)، *آغاز فلسفه*، ترجمه‌ی محمدعلی گرامی، قم: بوستان کتاب.
- - (۱۹۸۱م)، *تعليقات علی الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- - طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، جلد ۳، قم: نشر البلاغه.
- - عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد ۱، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- - لبخندق، محسن (۱۳۹۷)، *حدوث جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آن‌ها*، فصلنامه‌ی قیسات، شماره ۸۷.
- - مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *عدل الهی*، در مجموعه آثار، جلد ۱، قم: صدرا.
- - (۱۳۷۸)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد ۶، قم: صدرا.
- - (۱۳۸۰)، *انسان و ایمان*، در مجموعه آثار، جلد ۲، تهران: صدرا.

- (۱۳۸۴)، *تکامل اجتماعی انسان در تاریخ*، در مجموعه آثار، جلد ۲۵، تهران: صدرا.
- (۱۳۸۷)، *شرح مبسوط منظومه*، در مجموعه آثار، جلد ۹، تهران: صدرا.
- (۱۳۸۹)، *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
- نجفی، موسی (۱۳۹۹)، *نظریه تمدن نوین اسلامی از رویکرد فلسفی - نظری تا رویکرد تاریخی - نظری*، دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۳، شماره ۲ (پیاپی ۶)، صص ۴۰-۱.
- پایگاه اینترنتی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای، <https://farsi.khamenei.ir>

## References

- Holy Quran
- Akbarian, Reza (2007), *Religion and Philosophy Relations in the Islamic World*, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
- Amin, Nusrat Begum (Lady Amin) (2008), *Maad*, Isfahan: turquoise domes.
- Babaei, Habibullah (2014), *Theoretical Explorations in Theology and Civilization*, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Basiti, Shahram and Saeed Ashiri (2020), comparative analysis between rationality and civilizational creativity in two modern and Islamic paradigms (based on transcendental wisdom), *Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies(Bi-quarterly)*, Vol.3, No.1(Serial 5), pp. 211- 244.
- Pahlavan, Cengiz (2009), *Culture and Civilization*, Tehran: Ney Publishing.
- Tavakli-Toroghi, Mohammad (2016), *Hikmat Tamdani: A selection of the works of Professor Ehsan Yarshater*, Tehran: Pardis Danesh.
- Javadi Amoli, Abdallah (2002), *Imam Khomeini's Foundation*, Qom: Isra'a.
- (2005), *Human expectation of religion* (a series of discussions of

philosophy of religion), Qom: Isra'ah.

- ----- (2006), *Tasnim*, Volume 3, Qom: Isra.
- ----- (2007), *Rahiq Makhtoum*, Volume 1 and 5, Qom: Isra'ah.
- ----- (2008), *Theoretical and Practical Wisdom in Nahj al -Balagha*, Qom: Isra'.
- ----- (2010), *Society in the Qur'an*, Qom: Isra'.
- ----- (2011), *Religiology* (a series of discussions of philosophy of religion), Qom: Isra'a.
- Hasan-zadeh-Amoli, Hassan (2004), *A perfect human being from the point of view of Nahj al-Balagha*, Tehran: Alef Lam Mim Publications.
- ----- (2005), *A tour in Movement*, Tehran: Raja Publishing.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad, (1981), *Asrar al-Ayat*, Tehran: Islamic Society of Hikmat and Philosophy of Iran.
- ----- (1983), *The new logic, including the al-loma'at 'l-mashreghyah fi 'l-fonoon' l-lmanteghyah*, Tehran: Agha.
- ----- (1981), *The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
- ----- (1981), *al-Shawahid al-rububiyah*, Tehran: Daneshgahi Publishing Center.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1981), *Risalla Walaya*, Qom: Ahl al-Bayt Institute (peace be upon him).
- ----- (2006), Translated by Al -Mizan Interpretation, Translated by Mohammad Bagher Mousavi Hamadani, Qom: An Islamic Book of Outreach.
- ----- (2008), *The beginning of philosophy*, translation by Mohammad Ali Gerami, Qom: Book Garden.



- ----- (1981), *Comments on the Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Travels*, Beirut: The House of Reviving the Arab Heritage.
- Toosi, Nasir al-Din (1996), *Sharh-al-isharat' wa'l-tanbihat*, Volume 3, Qom: Publishing Al-Balagha.
- Obudit, Abdur Rasool (2009), *An Introduction to the Nizam of Hikmat Sadraei*, Volume 1, Qom: Imam Khomeini Institute (RA).
- Labkhandagh, Mohsen (2017), *The Corporeal Origination of Societies and Their Cultural Survival*, Qobsat Quarterly, No. 87.
- Motahari, Morteza (1994), *Adl Elahi*, in his collection of works, volume 1, Qom: Sadra.
- ----- (1999), *Master Motahhari's Notes*, Volume 6, Qom: Sadra.
- ----- (2001), *Man and Faith*, in the Collection of Works, Volume 2, Tehran: Sadra.
- ----- (2005), *The Social Evolution of Man in History*, in the Collection of Works, Volume 25, Tehran: Sadra.
- ----- (2008), *Extensive Commentary of the System*, in the Collection of Works, Volume 9, Tehran: Sadra.
- ----- (2010), *Society and History*, Tehran: Sadra.
- Najafi, Mosa (2020), *Theory of Modern Islamic Civilization from Philosophical-Theoretical Approach to Historical-Theoretical Approach*, *Scientific Journal Of New Islamic Civilization Fundamental Studies(Bi-quarterly)*, Vol.3, No.1(Serial 6), pp. 1-40.
- Website of Ayatollah Khamenei Works Preservation and Publishing Office, <https://farsi.khamenei.ir>.