

Journal of Religious Thought of Shiraz
University
Vol. 23, No. 1, Spring 2023, Ser. 86,
PP: 109-128, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۳، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، پیاپی ۸۶
صفحات ۱۰۹-۱۲۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

Mulla Sadra on Social life based on the Components of Rationality

Ali Mostajeran Gortani *
Mahdi Ganjvar **
Seyyad Mahdi Emami Jome ***

Abstract

Analyzing the components of rationality from Mulla Sadra's perspective is considered to be one of the influential issues in the improvement, modification, and enhancement of the quality of social life. The components of rationality, according to its position and nature, as well as the application of rationality, can be explained in three axes: First, avoiding prejudice and promoting rational free-thinking; Second, identifying the appearance-oriented thinkers and avoiding their thoughts and beliefs; And third, warning against the tendency to autonomous rationality.

This paper has found the root of all three axes with a descriptive method and content analysis. The root of the first axis is the lack of analysis of the components of rationality. The damage of the second axis lies in neglecting to explain the ratio of value with the components of rationality. But the third axis is rooted in superficiality. The findings show that we can promote and improve social life by relying on the components of rationality and, with the support of Mulla Sadra's two suggestions i.e., attention to the ultimate end of wisdom and avoidance of imitation.

Keywords: Rationality, Mulla Sadra, Perception, Obligation, Social Life.

* PhD student of Transcendental Theosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

mostajeran110@yahoo.com

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author).

m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

*** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

m.emami@ltr.ui.ac.ir

Date of Receive: 2023/04/13

Date of Accept: 2023/06/10

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا

علی مستاجران گورتانی*

مهدی گنجور**

سیدمهدی امامی جمعه***

چکیده

بررسی مختصات عقلانیت از منظر ملاصدرا، از مسائل تأثیرگذار برای بهبود، اصلاح و ارتقای کیفی زیست اجتماعی به شمار می‌رود. منظور از مختصات عقلانیت، تحلیل جایگاه و ماهیت عقلانیت و کاربست عقلانی است. در این پژوهش، کاربست عقلانی در سه محور بررسی خواهد شد: محور اول، پرهیز از تعصب و ترویج آزاداندیشی عقلانی؛ محور دوم، شناسایی و شناخت اندیشمندان ظاهرگرا و پرهیز از تفکرات و اعتقادات آنان؛ و محور سوم، هشدار در خصوص تمایل پیدا کردن به عقلانیت خودبنیاد.

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیل محتوا، هر سه محور را ریشه‌یابی کرده است. ریشه‌یابی محور اول در ولکاوای نکردن مختصات عقلانیت است؛ علت آسیب‌زایی محور دوم در تبیین نشدن نسبت ارزش‌ها با مختصات عقلانیت، و ریشه‌یابی محور سوم، در ظاهرگرایی دانسته شده است. در نهایت با تکیه بر مختصات عقلانیت و به پشتوانه‌ی دو پیشنهاد ملاصدرا، یعنی توجه به غایت حکمت و پرهیز از تقلید، زیست اجتماعی را می‌توان ارتقا و بهبود بخشید.

واژگان کلیدی: عقلانیت، ملاصدرا، ادراک، الزام، زیست اجتماعی.

۱. طرح مسئله

توجه به مسأله‌ی مختصات عقلانیت و نقش آن در زیست اجتماعی، از مسائل راهبردی حکمت متعالیه به شمار می‌رود و حتی می‌توان ادعا کرد از دغدغه‌های فکری ملاصدرا بوده است؛ مثلاً یکی از شواهد این مدعا، تأکیدهای ملاصدرا در اثر کسر الاصلام الجاهلیه (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۸۱) و شرح اصول کافی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۷۵) درباره‌ی زمینه‌سازی

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. mostajeran110@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
(نویسنده مسؤول). m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

*** استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
m.emami@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۴

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۱۱

حیات عقلانی به شمار می‌رود. به باور ملاصدرا مجموعه‌ای از قوانین و قواعد زیربنایی برای تنظیم و ساخت سلوک عقلانی و منطقی پایه‌گذاری شده است که برای دستیابی به واقعیات و حقایق و به‌منظور حفظ اندوخته‌های معرفتی انسان بر آن تأکید می‌شود. ضرورت توجه به این مسأله از آنجا ناشی می‌شود که عقلانیت با شناسه‌ها و تغییرات متفاوت و گوناگون مواجه است و از منظر ملاصدرا اگر انسان با آیین خردورزی آشنایی کامل پیدا کند و پس از معرفت بدان، آن را در زیست اجتماعی خود به کار بندد، از مزایای مادی و غیرمادی، بهره‌های بسیاری را به دست می‌آورد.

مسأله‌ی تأمل‌برانگیز در طرح موضوع این پژوهش عبارت است از اینکه آیا می‌توان عقلانیت را محصور در صورت‌گیری قوه‌ی عاقله و تفکرپردازی دانست. آیا عقلانیت حاصل از تجربه‌های پیشین و داده‌های از پیش تعیین‌شده است؟ اگرچه این تفسیرها در معنای عقلانیت استفاده می‌شود، اما شاید تصویری که ملاصدرا در ذهن خود از عقلانیت داشته است، پیوندی بین انسان و عالم هستی است که از رابطه‌ی عینی و ذهنی و جهان بیرون پدید می‌آید.

یکی از بخش‌های این مختصات، تبیین و تفسیر عقلانیت در تحلیل متعلق ادراک و الزام‌پذیری و چگونگی ارجاع این دو جنبه به ضرورت وجود و تبیین عقلانیت ارزش‌مدار خواهد بود؛ بخش دیگر به کاربردها و نقادی عقلانیت مربوط است و اینکه چگونه می‌توان عقلانیت را نقادی کرد و با این عملکرد، چه ثمرات اجتماعی‌ای بر آن مترتب خواهد شد. مسأله‌ی چگونگی ارجاع الزام عقلانی به ضرورت هستی، براساس نظر برخی، به گونه‌ی جعل ضرورت است؛ یعنی بایدهای عقل عملی را اعتباری دانسته‌اند (طباطبایی ۱۳۷۲: ۱۱۵/۲). اما به نظر برخی دیگر، در بایدهای عقل عملی، ضرورتی میان وجود و ایجاد حکم است که از آن به ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول تعبیر شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷). باتوجه به روش پیشنهادی نگارندگان مقاله، برای ارجاع الزام عقل عملی به حقیقت هستی، به دو مسأله توجه شده است: اول اینکه ضرورت علی و معلولی میان وجود و ایجاد حکم برقرار است؛ و دوم اینکه در ضرورت علی و معلولی به الزامی تکیه شده که موجب انگیزش انسان برای توجه به اعمال عقلانی مطلوب است. در این روش منتخب، باید و ضرورتی که میان علت و معلول وجود دارد، حقیقی است و اعتباری نیست و همچنین بر جنبه‌ی انگیزشی انسان برای طلب کمال برتر تکیه شده است.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

درخصوص پیشینه‌ی این تحقیق پژوهش‌هایی به سرانجام رسیده است. برخی به الزامات عقل عملی و ارجاع آن به حقیقت و ضرورت هستی، به پشتوانه‌ی روشی فلسفی، پرداخته‌اند (حائری‌یزدی، ۱۴۰۰، ص ۵۰-۱۲۰). بعضی دیگر خاستگاه ادراکی یا الزامی‌بودن عقلانیت را

باتوجه به آموزه‌های دینی و مبانی علم اصول بررسی کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۵، صص ۴۵-۹۰). در پژوهش دیگر، چیستی عقلانیت را با رویکرد معرفت‌شناختی و تکیه بر دیدگاه استنمارک، واکاوی کرده‌اند (قائم‌نیا، ۱۳۸۳، صص ۴-۱۲). برخی با رویکرد وجودشناختی، در پی تثبیت مقوله‌ی عقلانیت معرفتی بوده و به دنبال طرح این نظریه، به زعم خود، بعضی از مشکلات و مسائل در فلسفه‌ی اخلاق را حل کرده‌اند (مبینی، ۱۳۹۵، صص ۱۶۴-۲۰۵). در پژوهشی دیگر به معناشناسی عقل نظری و عملی پرداخته شده است (ذریه، ۱۳۹۶، صص ۱۰۴-۱۲۰). در پژوهش‌های یادشده به مسأله‌ی تعیین مختصات عقلانیت پرداخته نشده است و صرفاً در خصوص عقل عملی و نظری و ارجاع جنبه‌ی الزام عقلانی به ضرورت هستی‌شناسی کاوش‌هایی شده است و از ساحت معرفت‌شناسی عقلانیت تعریف‌های متفاوت شده است، اما آنچه در این پژوهش بدان پرداخته خواهد شد، تحلیل کاربست عقلانیت در سه محور و با نشان‌دادن آسیب‌ها و راهکار برای برون‌برد از آن است و همچنین ارائه‌ی دو پیشنهاد ملاصدرا برای تنقیح عقلانیت، جنبه‌ی استوارسازی باورهای انسانی را برعهده دارد و در تثبیت گرایش‌ها و ارزش‌های اجتماعی اهمیت دارد.

۳. واکاوی معنایی و بررسی جایگاه عقلانیت

از منظر ملاصدرا واژه‌ی عقلانیت کاربردهای مختلف معنایی دارد: وی عقلانیت را گاه جزء تعریف نفس به شمار آورده است؛ به عبارتی، فصلِ نفس به شمار آورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۲۷۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۳۵۲). گاه در ضمن توصیف مجالس زمان خود، به مجلس اهل علم اشاره کرده و از عقلانیت تعبیر به طعام روحانی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، صص ۲۱۵). در موضعی دیگر، به بهشت عقلانی تعبیر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، صص ۶۹) و در موارد متعدد، از عقلانیت به عقل نظری تعبیر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، صص ۳۶۳) و گاه عقلانیت را به معنای حضور به کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ق، ج ۳، صص ۴۵۱). باتوجه به معانی و تفاسیر گوناگون از عقلانیت، شاید بتوان ادراک حسن و قبح و الزام را در قبال بعضی افعال که برآیند عقل نظری و عملی است، معنای غالب عقلانیت دانست، اما آیا عقلانیت صرفاً از شأنیت ادراکِ حُسن و قبح برخوردار است، یا فراتر از آن، به جایگاه الزام نیز توانایی دستیابی خواهد داشت. البته امکان دارد از طرح این مسأله این‌گونه برداشت شود که اختلاف مزبور به موضوع عقلانیت بازمی‌گردد که با در نظر داشتن موضوع عقلانیت، گاه عقلانیت نظری است که طرح بحث از ادراک است و گاه توجه به عقلانیت عملی است که الزام و فرمان‌دهی دارد و در نهایت، توجه به چنین مسأله‌ای قابل‌اعتنا نخواهد بود، اما اختلاف‌نظر اندیشمندان در این حوزه به التزام به ثمرات مختلف مربوط به این موضوع منجر خواهد شد. براساس نظریه‌ای، عقل جز درک، شأنی ندارد؛ به این دلیل که اگر اعتقاد داشته باشیم که عقل از شأنیت امر و نهی برخوردار است، تشریح را شأن آن دانسته و شاعری در برابر شارع

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۱۳

قرار داده‌ایم و این با توحید در تشریح سازگار نیست؛ «لا معنی لحکم العقل فان شأن العقل انما هو الادراک و ان هذا الشیء مما اراده الشارع ام لا و لیس الامر و التشریح من شئونه حتی یکون هو شارعا فی قبال الشارع» (خویی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶). لذا طبق این نظریه، کارایی عقل عملی، همانند عقل نظری، درک و کشف است و جنبه‌ی الزام و صدور حکم و فرمان نخواهد داشت. در مقابل، نظریه‌ای دیگر، شأنیت عقل را به جنبه‌ی حاکمیت و الزام تسری داده است. محقق نائینی تدوین دستور اساسی را واجب عقلی می‌داند (نائینی، ۱۳۹۸، ص ۷۴). برخی با ادعای طرح نزاع لفظی، به دنبال مسالمت‌سازی بین این دو نظریه بوده‌اند؛ به این صورت که متعلق درک، گاهی مسأله‌ای نظری است و گاه مسأله‌ای عملی؛ مثلاً وقتی عقل به لزوم انجام عدل یا ترک ظلم فرمان می‌دهد، با تأمل در این دستور درمی‌یابیم که عقل در این دو قضیه، جز در درک مصلحت عدل یا مفسده‌ی ظلم و ناگزیر بودن انسان به انجام‌دادن یا ترک آن سهمی ندارد (علیدوست، ۱۳۹۵، ص ۶۰).

باتوجه‌به دیدگاه ملاصدرا در این موضع، عقل نظری و عملی به تعبیری، دو روی یک سکه‌اند و به‌لحاظ ساختاری در تعامل با یکدیگرند و از منظر ادراک یا الزام نمی‌توان میان این دو قوه تفکیکی ایجاد کرد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۴۵۲)؛ زیرا کلیات نظری و عملی همواره به عقل نظری نسبت داده می‌شود و از جانب دیگر، ادراک جزئی، مستنبط از حکم کلی نظری از ناحیه‌ی عقل عملی است؛ «ویکون الرأی عند النظری و الرأی الجزئی المعد نحو المعمول عند العملی» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ب، ج ۲، ص ۴۳۲). به عبارتی، در خصوص تعامل عقل نظری و عملی، همواره عقل نظری کلیات عملی را درک می‌کند و آن را که کبرای کلی محسوب می‌شود، در اختیار عقل عملی قرار می‌دهد و عقل عملی با کبرای مربوط به حکم جزئی، عمل مدنظر را درک می‌کند؛ مثلاً این عمل عدل است و عدل نیکو است؛ در نتیجه این عمل نیکوست. عقل عملی مُدرک است و تشکیل قیاس می‌دهد و در قیاس، از عقل نظری که مدرک کلیات است، استفاده می‌کند، اما به نتایج جزئی که به عمل مربوط است، دست پیدا می‌کند. بنابراین عقل عملی فکر و تدبیر در افعال و صنایع اختیاری را برای رسیدن به خیر واقعی یا نزدیک به آن به کار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰). بنابراین اگر عقل نظری کلیات عملی را درک می‌کند و از جانب دیگر، آن را که کبرای کلی محسوب می‌شود، در اختیار عقل عملی قرار می‌دهد، به این لحاظ است که عقل عملی با کبرای مربوط به حکم جزئی عملی، به نتیجه دست می‌یابد، اما آنچه اهمیت دارد، این است که میان متعلق ادراک و الزام تمایز وجود دارد؛ چنان‌که ملاصدرا گاه پایبند به متعلق ادراک شده و گاه پایبندی نسبت به متعلق الزام داشته است.

به‌منظور تحلیل بیشتر تعامل عقل نظری و عملی با یکدیگر و همچنین توجه‌دادن به منفک‌نبودن جنبه ادراکی و الزامی، باید گفت به نظر ملاصدرا، عقل عملی و نظری از دو سویه‌ی خادم و مخدوم برخوردار است. وی عقل عملی را خادم عقل نظری می‌داند: «وهذه

القوه خادمه للنظریه مستعینه بها فی کثیر من الامور» (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰). خدمت عقل عملی به نظری از تقدم زمانی آن ناشی می‌شود که از جهات مختلفی توجه‌برانگیز است: اول اینکه در مراتب اولی، با تدبیر قوای نباتی و حیوانی، زمینه‌ی حصول ادراکات کلی را فراهم می‌کند؛ دوم اینکه در مراتب بالاتر، با مواظبت از باورهای معرفتی، در کمال و بقای عقل نظری ایفای نقش می‌کند؛ سوم اینکه مقدمات عینیت‌بخشی به داده‌های نظری در ساحت عمل را فراهم می‌کند. عقل نظری نیز پس از رشد نسبی و حصول ادراکات و مفاهیم کلی، از حیث معرفت‌شناختی به عقل عملی تقدم رتبی دارد؛ چراکه عقل عملی بر تدبیر افعال مختلف، با توجه به مراتب مختلف نفس، با استنباط عملی و جزئی سروکار دارد و تمام این ادراکات جزئی با تکیه بر مفاهیم پایه و کلی که شأن عقل نظری است، صورت می‌پذیرد (ذریه، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴-۱۰۵).

به عبارت دیگر، «عقل نظری به‌تنهایی نمی‌تواند همه‌ی روابط ایجابی و سلبی میان فعل‌های متنوع و متکثر از یک طرف و افعال مطلوب انسان را از طرف دیگر درک کند؛ به‌همین دلیل عقل نظری در تأیید یا رد افعال خوب و بد توانمند نیست؛ چراکه از رابطه‌ی پیچیده و چندمجهولی افعال انسان با کمال حقیقی وی آگاهی ندارد» (پورنیازی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۶).

نقش جوهر نفسانی در تعیین مراتب عقلانیت اهمیت دارد. ملاصدرا منشأ عقل عملی و نظری را جوهر نفسانی دانسته است که نفس انسان استعداد دارد با تکیه بر عقل نظری با مافوق نفس ارتباط پیدا کند و راه کمال و استکمال را طی کند و همچنین با تکیه بر عقل عملی مستعد می‌شود که نفس را از آفات برحذر دارد و در هرآنچه ذیل مرتبه‌ی نفس است، تصرف داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۷).

۴. کاربست عقلانیت در زیست اجتماعی

کاربست عقلانیت یکی از مسائل بسیار مهم و اساسی در زیست اجتماعی به شمار می‌رود و خداوند متعال در قرآن کریم کسانی را که خردورزی نمی‌کنند، مذمت کرده است.^۱ یکی از اهداف و رهیافت‌های ملاصدرا در حکمت متعالیه، تشبیه انسان به خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹). در این تشبیه، آنچه محور اصلی به شمار می‌رود، عبارت است از اینکه انسان در عالم دنیا جانشین خداوند باشد و تحقق این خلافت، در گرو تبعیت از حجت بیرونی (پیامبران و ائمه) و حجت درونی (عقل) است. درنهایت، اصلی‌ترین ثمره‌ی بهره‌برداری از حجت درونی و متابعت از حجت بیرونی، برقراری نظامی متعادل در زندگی فردی و اجتماعی خواهد بود. در پژوهش حاضر کاربست عقلانیت را در سه محور می‌توان تبیین کرد: محور اول، پرهیز از تعصب و جمود، ترویج آزاداندیشی عقلانی؛ محور دوم، شناسایی و شناخت اندیشمندان ظاهرگرا و پرهیز از تفکرات و اعتقادات آنان؛ محور سوم، هشدار در خصوص تمایل

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۱۵

پیدا کردن به عقلانیت خودبنیاد. در ابتدا محورهای سه‌گانه بررسی می‌شود و در ادامه، به ریشه‌یابی شکل‌گیری چنین جریان‌های فکری و اجتماعی پرداخته می‌شود.

۱.۴. پرهیز از تعصب و ترویج آزاداندیشی

پیرامون محور اول، گزیده‌ای از یک گفتمان نشانگر تقابل کاربست عقلانیت با تعصب و جمود خواهد بود. این گفتمان میان دو شخصیت با دو نوع نگاه متفاوت برقرار شده^۲؛ تصمیم و رفتار یک فرد بر مدار عقلانیت است و دیگری در مدار غیرعقلانی است. ملاصدرا این تقابل را در قالب گفتمانی به تصویر کشیده است. یکی از اغراض او از به تصویر کشیدن این گفتگو، نشان‌دادن زمانه‌ی خودش است و شاید شاهدی گویا بر وضعیت جهان امروز باشد. ملاصدرا از این دو نفر با عنوان هالک و ناجی یاد می‌کند. شخص هالک، به زعم خود، عالم دینی به شمار می‌رود؛ زیرا پایبندی مستحکمی به ظواهر دینی دارد و هرکس دیدگاه یا عملکردی مخالف نظر و اعتقاد او داشته باشد، او را دشمن خدا می‌داند و در نهایت، فرد مخالف مستحق قتل و تبعید و محرومیت است. ناجی اندیشمندی است که با مردم، حتی آنان که مذهبی متفاوت با او دارند، در صلح و صفا زندگی می‌کند و بر آن‌ها طلب رحمت و مغفرت می‌کند. در این گفتگو، ناجی نوع برخورد نامناسب هالک را بررسی کرده است و بروز چنین اعتقاد و رفتاری را مرض نفسانی می‌داند که قلب و روح هالک را درگیر کرده است. در واقع نفس هالک تحت سلطه‌ی نفس اماره قرار گرفته است و از قوه‌ی غضبیه‌ی خود تبعیت می‌کند و ناجی به دنبال این است که وی را به مدار عقلانیت بازگرداند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۳۰). ملاصدرا این مکالمه را از آن نظر که رویارویی دو منطق و شیوه‌ی فهم دین است، مطرح کرده؛ یک شیوه‌ی فهم، در مدار عقلانیت است و دیگری، از مدار عقلانیت بیرون رفته است. برون‌داد انحراف از مدار عقلانیت، خشونت و قتل و ایجاد شرارت و سلب امنیت و آسایش از مردم است؛ اما در مقابل، با منطق فهم دینی بر مدار عقلانیت، می‌توان با مسالمت و صلح و امنیت در کنار یکدیگر زندگی کرد و حتی محتوای اعتقادات دینی یکدیگر را نقد و بررسی کرد.

۱.۴.۱. واکاوی مختصات عقلانیت

به نظر نگارندگان مقاله، یکی از علت‌های انحراف در محور مزبور و آسیب‌هایی که از تعصبات و جمود برمی‌آید، واکاوی نکردن مختصات عقلانیت است. اولین مرحله‌ی تبیین مختصات عقلانیت، واکاوی متعلق ادراک و الزام است. در باب تعریف عقل عملی و نظری، دو نظریه‌ی متفاوت وجود دارد. براساس دیدگاه اول، عقل نظری و عملی دو قوه‌ی متفاوت است؛ یکی مبدأ درک و دیگر مبدأ فعل به شمار می‌رود. این دو نیرو از یکدیگر جداست؛ به دلیل اینکه عقل نظری همچون انفعال است و از عالم مافوق متأثر است و عقل عملی مصدر و منشأ فعل در عالم مادون است (رازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۵۳). در مقابل، برخی بر این باورند که عقل نظری و عملی یک نیرو به شمار می‌رود و تنها تفاوت این دو در متعلق درک است (مظفر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۱).

بنابراین توجه به جنبه‌ی الزام یا ادراک عقلانیت و خصوصاً تعیین تکلیف متعلق این دو، از مسائل بنیادین به شمار می‌رود. ملاصدرا در برخی از آثار خود در باب تعریف عقلانیت، به جنبه‌ی ادراکی توجه داشته است (ملاصدرا، ۱۳۹۰، صص ۳۲۶-۳۲۹) و در برخی آثار دیگر، به جنبه‌ی الزامی عقلانیت توجه داشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۵۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۴۲۴). اکنون برای بررسی مسأله‌ی مزبور با این پرسشی روبه‌رو هستیم: بین جنبه‌ی الزامی عقلانیت با ساحت هستی‌شناسی چه ارتباطی وجود دارد؟

براساس دیدگاه ملاصدرا، وجوب و الزام در باید و نباید عقل عملی با ضرورت موجود در هست و نیست مرتبط است. به عبارتی، هستی‌شناسی الزام عقلانی، ارتباط مستقیم با ضرورت هستی دارد. پیرامون تحلیل این مسأله تاکنون نظریات مختلفی ارائه شده است. از نظر علامه طباطبایی ضرورت میان فاعل و فعل، یک ضرورت ادعایی است که از یک ضرورت واقعی نشئت می‌گیرد. براین اساس است که باید‌ها از هست‌ها نشئت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۱۱۵). به باور برخی، میان فعل و نتیجه ضرورت بالقیاس حاکم است؛ یعنی نسبت هر یک از فعل و نتیجه به یکدیگر را ضرورت بالقیاس دانسته‌اند؛ به عبارتی میان نتیجه و ایجاد فعل، ضرورت نفس‌الامری وجود دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، صص ۱۱۷). برخی دیگر بر این باور هستند که در فلسفه‌ی اسلامی، استی‌ها در خصوص رویدادها و پدیده‌هایی به کار می‌رود که بدون اراده و اختیار انسان در واقعیت عینی تحقق می‌پذیرد و بایستی‌ها در خصوص آن رویدادها و پدیده‌هایی است که با خواست و اراده‌ی انسان انجام می‌گیرد. از سوی دیگر استی‌ها و بایستی‌ها به نوعی به متبع بی‌کران هستی بازگشت می‌کند؛ مثلاً هستی حق تعالی و ضرورت وجودی او از هستی‌هایی است که فقط با بایستی توجیه می‌شود؛ چون هستی حق تعالی تنها مسأله‌ای مربوط به وجود و تحقق عینی نیست، بلکه برخلاف هستی‌های دیگر، یک ضرورت و بایستی ازلی است (حائری‌یزدی، ۱۴۰۰، صص ۱۰۵). لذا چون واجب‌الوجود آن‌چنان وجودی است که نه‌تنها موجود است، بلکه بایستی نیز است، اما سایر موجودات از این بایستی محروم‌اند، الزام و بایستی موجود در واجب‌الوجود از شدت و کمال وجود دانسته شده است و استدلال شده که چون وجود واجب‌الوجود فوق‌مالیتناهی است بما لایتناهی، عدتاً و مدتاً و شدتاً، بایستی را از شدت و کمال وجود به دست می‌آوریم (حائری‌یزدی، ۱۴۰۰، صص ۱۰۷).

در روش منتخب نگارندگان مقاله، با توجه به رابطه‌ی نفس و بدن و با تکیه بر معرفت به واجب‌الوجود و با استفاده از چهار اصل، از روشی دیگر برای ارجاع جنبه‌ی الزام عقلانی به حقیقت هستی استفاده شده است. عقل عملی شأنی از شئون حقیقت وجودی انسان است و با عقل نظری پیوندی ناگسستنی دارد. براساس چنین نگرشی، می‌توان به تحلیل رابطه‌ی بدن با نفس پرداخت و آن دو را از مراتب حقیقت واحد انسانی دانست و ارتباط عقل نظری و ادراک را از مبنای وحدت‌انگاری در باب نفس متأثر دانست (اکبری‌ان، ۱۳۸۹، صص ۲۶)؛ زیرا

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۱۷

نفس در مرتبه‌ی شهود و براساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، به مشاهده و مکاشفه‌ی حقیقت عینی وجود و موجودات خاص می‌نشیند و در مرتبه‌ی علم حصولی، به تحلیل ظهورات آن‌ها و انتزاع ماهیات می‌پردازد که همان نفس است که در حوزه‌ی عمل، براساس حرکت جوهری، به سیر استکمالی خود همگام با بدن ادامه می‌دهد. شناخت نفس و ارتباط آن با بدن، در بستر معرفت و شناخت واجب‌الوجود به تکامل خواهد رسید؛ زیرا توجه و شناخت وجود برتر، راه وصول به سعادت خواهد بود.

در روش منتخب از چهار اصل استفاده شده است که عبارت است از: اصل اول، بررسی و تبیین حقیقت وجود واجب؛ اصل دوم، الزامات و خصوصیات که این ذات خواهد داشت؛ اصل سوم، بررسی منبعیت، مبدأیت و مرجعیت واجب‌الوجود؛ اصل چهارم، تفاوت معروف‌بودن واجب‌الوجود و مطلوب‌بودن آن.

برای ورود در این مسأله نیاز است از باب مقدمه، به محور اصلی در برهان امکان و وجوب و تفکیک وجود از ماهیت اشارتی شود. براساس تفکیک وجود از ماهیت می‌توان به خاصیت امکان ذاتی دست یافت. باتوجه‌به این خاصیت و باتوجه‌به امتناع تسلسل و فرایند ایجاد، به موجودی خواهیم رسید که درعین موجودبودن، ویژگی امکان ذاتی ندارد و آن عبارت است از واجب‌الوجود بالذات (ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۶، ص ۱۵).

اما آنچه وجود، ذاتی آن به شمار می‌رود، حقیقت وجود است. موجودیت حقیقت وجود را مشخص می‌کند. آنچه وجود، ذاتی آن به شمار می‌رود، حقیقت وجود است و حقیقت وجود به هیچ حدی محدود نخواهد بود؛ بنابراین کمال مطلق و یگانه است؛ زیرا واجب‌الوجود همه‌ی کمالات را دارد، همچنین واجب‌الوجود از هر کمالی مرتبه‌ی کامل آن را دارد، نیز همه‌ی کمالات را در ذات (به‌صورت ذاتی، نه عرضی) بالذات دارد و زائد بر ذاتش نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۷۷).

باتوجه‌به این مراتب، ملاصدرا برای تقریب به ذهن، برای تبیین کمال وجودی و مرتبه‌ی کامل چنین کمالی، از این تنظیم استفاده کرده است که ضرورت، کمال وجودی به شمار می‌رود و این کمال در واجب و ممکن یافت می‌شود؛ با این تفاوت که در واجب ضرورت ازل‌ی معنا دارد، ولی در ممکنات ضرورت ذاتی است؛ به این معنا که حقیقت وجود اقتضای محدودیت و نقصی نخواهد داشت؛ چون واجب‌الوجود به‌لحاظ قوه و قدرت نامتناهی است، اما ممکنات به‌لحاظ وجود معلولی و امکانی، ناقص و محدود هستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۱۴۹).

به باور نگارندگان مقاله، وقتی انسان اراده‌ی دستیابی به منبع و خاستگاه کمال را پیدا کند، واجب‌الوجود مطلوب او خواهد شد. دراین موضع می‌توان به اولین نقطه‌ی اتصال بین حکمت عملی و حکمت نظری اشاره کرد. درواقع ذات واجب کمال مطلق است و علاوه‌بر آن، خواست و اراده‌ی انسان دخیل می‌شود برای اینکه انسان کمال طلب شود و طریقی که پیش

روی انسانِ کمال طلب قرار می‌گیرد و مرجعی که می‌تواند به آن رجوع کند، ذات واجب‌الوجود است؛ زیرا آنچه منبع وجود و کمال است، مبدأ آن نیز است و آنچه منبع و مبدأ وجود و کمال است، مرجع آن نیز خواهد بود؛ یعنی اگر کسی خواهان کمال باشد، باید به آن رجوع کند، یا به سوی او سیر و صیورت داشته باشد. اما آیا هر انسانی ذاتاً کمال طلب است؟ در واقع کمال برای انسان‌ها بایستنی می‌شود؛ زیرا معلوماتی که انسان با آن مواجه است، بسیار در این موضع تأثیرگذار خواهد بود. اگر انسان بداند که واجب‌الوجود منبع کمالات و شایستگی‌هاست، از مرحله‌ی مطلوب‌بودن و شناخت، به مرحله‌ی روی‌آوری ضروری دست خواهد یافت. به عبارت دیگر، با اثبات واجب‌الوجود بالذات، منبع قدرت، منبع حیات، منبع نیکی شناخته خواهد شد که براساس وجودشناسی و اراده‌ی کمال طلب انسان، «باید» شکل می‌گیرد؛ زیرا حق تعالی اوج همه‌ی خوبی‌هاست و اوج طلب انسان هم به او تعلق خواهد گرفت.

براساس نظر علامه طباطبایی، «بایدهای عقل عملی اعتباری‌اند، اما بایدی که میان علت و معلول وجود دارد، حقیقی است و چون این بایدها با لحاظ بایدهای حقیقی، به صورت ادعایی باید شمرده شده‌اند، آن‌ها را بایدهای اعتباری نامیده‌اند. اما از نظر آقای مصباح، بایدهای عقل عملی همانند بایدهای علی و معلولی است؛ با این تفاوت که در بایدهای عقل عملی نیز همانند بایدهای علی و معلولی، میان وجود و وجود دیگر ضرورتی حاکم است، ولی در بایدهای عقل عملی ضرورتی میان وجود و ایجاد حکم است که از آن به ضرورت بالقیاس علت نسبت به معلول تعبیر شده است. به باور علامه طباطبایی، جعل ضرورت براساس ضرورت واقعی است و براساس نظر آقای مصباح، کشف ضرورت براساس ضرورت واقعی است» (پورنیزی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۴).

اما با توجه به روش پیشنهادی نگارندگان، توجه به این دو مسأله اهمیت خواهد داشت: ۱. ضرورت علی و معلولی میان وجود و ایجاد حکم برقرار است؛ ۲. در ضرورت علی و معلولی به الزامی تکیه شده که موجب انگیزش انسان برای توجه و انجام اعمال عقلانی مطلوب است. در این روش منتخب، باید و ضرورتی که میان علت و معلول وجود دارد، حقیقی است و اعتباری نیست و همچنین تکیه بر جنبه‌ی انگیزشی انسان برای طلب کمال برتر شده است. جنبه‌ی انگیزشی که در شماره‌ی دوم بیان شد، برگرفته از نظریه‌ای در علم اصول است که جنبه‌ی وجوبی، مساوق با ابراز الاراده دانسته شده است (عراقی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۶۹). به عبارتی، شخص امرکننده پیش از ارائه‌ی سخن خود، اراده‌ای تشریحی دارد؛ مثلاً پیش از آنکه مولا واژه‌ی آمرانه‌ای به کارگیرد، خواست او یک واقعیت عینی خواهد بود و زمانی که درخواست خود را ارائه می‌کند، ابراز خواست او مساوی وجوب است؛ به همین دلیل اراده‌ی میرز، واقعیت وجوب را تشکیل می‌دهد.

به عبارت دیگر، جمله‌ی «انسان باید به سعادت برسد»، یک جمله‌ی انشائی است و چون انشا یک فعل است، الزاماً داعی خواهد داشت. گاهی داعی عبارت است از انگیزه و غرض فرد

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۱۹

که با این جمله‌ی انشائی به دنبال برانگیختن مخاطب است و گاهی جمله‌ی انشائی به کار می‌رود، به داعی ابراز یک ضرورت عقلی. «برخی از ضرورت‌ها صرفاً یک واقعیت عینی است و فایده‌ی این‌گونه انشائات آن است که مخاطب وقتی با کلام خویش ابراز یک ضرورت کرد، همان وضعی را خواهد داشت که انشا به انگیزه‌ی بعث انجام می‌گیرد» (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳).

در تبیین بیشتر دو مسأله‌ی مزبور، تمایز و تحلیل رابطه‌ی الزامی و لزومی توجه‌برانگیز است. در مسأله‌ی الزام عقلانی دو نوع رابطه‌ی الزامی و لزومی وجود دارد. رابطه‌ی الزامی از ناحیه‌ی خواستن بالفعل به وجود می‌آید و رابطه‌ی لزومی ضرورتی است که در روابط علی و معلولی میان امور نهفته است. در رابطه‌ی اول، الزام از ناحیه‌ی میل و خواستن به وجود می‌آید که ممکن است خاستگاه حقیقی یا صوری داشته باشد؛ ولی در رابطه‌ی دوم بیانگر ضرورتی علی و معلولی است. الزام مدنظر از نوع اول است؛ زیرا اگر انسان ملزم باشد که به سعادت برسد، رابطه‌ی ضروری میان نفس و سعادت انسان برقرار خواهد شد و درنهایت، با تکیه بر بُعد انگیزشی و کمال‌خواهی انسان، فعل مطلوب عقلانی به وجود می‌آید و اما اگر منظور از الزام، از نوع لزومی باشد، جملات انشائی که دربردارنده‌ی الزام عقلانی است، درحقیقت به جملات توصیفی و اخباری محض و فاقد بُعد انگیزشی باز خواهد گشت؛ زیرا منظور از الزام عقلانی، ضرورت علی میان افعال و نتیجه است. با پذیرش نوع دوم، متعلق لزوم، وجود خارجی و وجود ذهنی افعال نیست، بلکه نفس طبیعت است؛ به‌همین دلیل لزومی که عارض طبیعت می‌شود، قابلیت ندارد که در نفس حاصل شود؛ بنابراین ادراک لزوم‌های عقلی، خواه حضوری یا شهودی، لزوم‌هایی از نوع جزئی و ثابت نخواهد بود؛ زیرا جنبه‌ی کلیت لزوم کلی به متعلق و موضوع مربوط می‌شود و درواقع این حیثیت، وصفی عارض بر ماهیت فعل مدنظر خواهد بود.

اما به نظر برخی، «ایجاد رابطه‌ی ضروری میان افعال و نتایج، امری اشتباه است. در دو جمله‌ی «باید کمال مطلوب را تحصیل کنم» و «باید به طرف سعادت بروم»، باید‌ها از نوع ارتکازی است، میان باید و کمال و سعادت هیچ علیتی برقرار نیست، بلکه وحدت است. به عبارت دیگر ضرورتی که بین وجود فعل و غایت (کمال مطلوب) برقرار شده است، حتی اگر به‌نحو نفس‌الامری از این ضرورت گزارش کنیم نیز ضرورت بالقیاس بین (وجود مقدر فعل) و (وجود مقدر کمال مطلوب) برقرار است؛ درحالی‌که معروض بایستی هیچ‌گاه وجود فعل، اعم از تحقیقی یا تقدیری، نیست. بایستی همچون الزامات قانونی و شرعی، به فعل در حال عدم تعلق می‌گیرد؛ فعلی که وجود خارجی یافته یا وجود خارجی‌اش مفروض و مقدر است. به کسی که می‌خواهد عملی انجام دهد، می‌گوییم: «باید به عدالت رفتار کنیم»، اما به کسی که به عدالت رفتار کرده است و عدالت او وجود خارجی یافته است، نمی‌توان گفت: «باید به

عدالت رفتار کنی!» پس معادل ساختن الزامات و باید‌ها با ضرورت‌های بالقیاس اشتباه است» (لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸)

در پاسخ به اشکال مزبور، «وقتی باید‌های عقل عملی به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر بازگشت داده شود، برای مثال جمله‌ی «باید راست بگویی!» در قوه‌ی جمله‌ی «راستگویی برای رسیدن به کمال مطلوب ضرورت دارد» است و واضح است که توجه این معنا به مخاطبان، نیازمند فرض عدم‌فعل نیست» (بدخش، ۱۳۹۸، ص ۲۰۲). همچنین در ارجاع باید‌های عقل عملی به ضرورت هستی، منظور از الزام عقلانی، ضرورت علی‌میان افعال و نتیجه است؛ به‌گونه‌ای که بُعد انگیزشی در وجود انسان، به انضمام ضرورت علی و معلولی، به کمال مطلوب عقلانی راهگشا خواهد بود. به عبارتی محبت انسان به ذات و کمال خویش، ذاتی است؛ یعنی ذاتاً انسان در طلب کمال و مطلوب است؛ زیرا نفس انسان از گونه‌ای قابلیت پویایی برخوردار است و گرایش به‌سوی تکامل دارد که به‌صورت اراده‌های خاص در مقاطع زمانی مختلف ظاهر می‌شود؛ لذا انسان به دلیل محبت به کمال‌خواهی، افعالی را انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۱۵۱).

۲.۴. شناخت و شناسایی اندیشمندان ظاهرگرا

در بررسی محور دوم از منظر ملاصدرا، توجه به مسائل اجتماعی بسیار اهمیت دارد؛ زیرا وی فیلسوفی جامع‌نگر است و در قبال زمانه‌ی خود بی‌تفاوت نیست. او از نابسامانی‌های اجتماعی فرهنگی و خصوصاً اعتقادی، شکایت‌های بسیار دارد. این نحوه‌ی نگرش ملاصدرا سبب شده تا تفکر اجتماعی وی از ویژگی اصلاحی برخوردار بشود. این اصلاحگری، هم در بنیادهای تفکر و هم در نمودهای اجتماعی خود را نشان داده است. یکی از محورهای مهم و اساسی در شناسایی آسیب‌ها، کاربرد صحیح اصطلاحات و واژگان مذهبی است. به نظر ملاصدرا کلماتی از قبیل شیخ، حکیم، فقیه، در جایگاه اصلی خود به کار نرفته است.

«چنان‌که بعضی از دانایان تصریح کرده‌اند که در ازمنه‌ی سابق، لفظ فقه را اطلاق می‌کرده‌اند بر علم طریق آخرت و معرفت نفس و دقایق آفات و مکاید و امراض وی و تسویلات و غرور شیطانی فهم‌کردن و اعراض‌کردن از لذات دنیا و اغراض نفس و هوا و مشتاق‌بودن به نعیم آخرت و لقای پروردگار و خوف‌داشتن از روزشمار و اکنون، پیش طالب‌علمان این زمان، فقه عبارت است از استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سلم و رهنات و تعزیرات و کفارات و غیر آن. هرکه خوض در این مسائل بیشتر می‌کند و اگرچه از علوم حقیقیه هیچ نداند، او را افقه می‌دانند؛ درحالی‌که فقیه کسی است که بیش از همه‌کس از خدا می‌ترسد و خشیت در دل وی بیشتر است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱الف، ص ۷۸). یکی از بزنگاه‌های مهم و تأثیرگذار در شناسایی آسیب‌های اجتماعی، شناخت علمای ظاهرگرا و افرادی است که کسوت دین قرار گرفته‌اند و از دین برای خود برای تأمین دنیا استفاده می‌کنند. به نظر ملاصدرا بزرگ‌ترین فتنه در دین، ورود علمای ناقص به نظام سلطنت برای کسب مناصب دنیایی است

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۲۱

که اگر در عقاید مسلمانان خلل و نقصانی رخ دهد، عامل اصلی انحراف مردم، علمای ظاهرگرا هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۳).

یکی از مسائل مهم در ریشه‌یابی مسائل محور دوم، بی‌توجهی به ارزش عقلانی و تبعیت محض از کلام بعضی افراد است. با توجه به مسأله‌ی پژوهش حاضر، یکی از بخش‌های مختصات عقلانیت، مسأله‌ی ارزشمندی آن به شمار می‌رود. براساس فلسفه‌ی اخلاق، ارزش اخلاقی عبارت است از مفاد بایدها و نبایدها و آن یک نوع درک مخصوص است که انسان از آن برخوردار است و درباره‌ی افعال و صفات خوب و بد به کار می‌رود.

آیا می‌توان برای عقلانیت نیز جنبه‌ی ارزشی قائل شد؟ به باور برخی، مفاهیم هست و باید در عقل نظری و عملی، از دو سنخ متفاوت نیست؛ زیرا خداوند هم جنبه‌ی تکوینی و هم جنبه‌ی تشریحی را آفریده است. تکوین را آفریده؛ چون هستی مطلق است و دستگاه تشریح را نیز آفریده است و لذا همه‌ی هست‌ها و بایدها منتهی می‌شود به یک باید و هست آغازین که آن، واجب‌الوجود است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۵۸). اما طرح این نظریه که بازگشت بایدها را به امر الهی بدانیم، برای تبیین مفاهیم ارزشی کارگشا نخواهد بود؛ زیرا هنوز به این پرسش پاسخ داده نشده است که چرا امر خدا را باید انجام داد. یا اینکه در این موضع می‌توان دیدگاه اشاعره را پذیرفت که اصلاً عقل جایگاهی ندارد و پذیرش این امور، تعبد محض است. اما برای تبیین این مسأله، ارزش عقلانی واکاوی می‌شود و پرسیده می‌شود که اساساً تعریف ارزش عقلانی چیست. برای حصول ارزش عقلانی، به نظر نگارندگان مقاله، سه شرط لازم است: ۱. سنجش مطلوبیت یا نامطلوبیت انتخاب‌های انسانی؛ ۲. خاستگاه مطلوبیت، غرایز نباشد؛ ۳. مورد انتخاب، آگاهانه تحقق یافته باشد. اگر در ارزش‌گذاری عقلانی، این سه شرط وجود داشته باشد، همه‌چیز (اعم از فعل و رفتار و حتی تصور انسانی) از مطلوبیت ارزش عقلانی برخوردار خواهد شد؛ زیرا آنچه مدنظر انسان است، نخست طلب شده است؛ در مرحله‌ی بعد، در مقابله با غرایز، آنچه عقل آن را تأیید می‌کند، انتخاب خواهد شد و در مرحله‌ی نهایی، با انتخابی آگاهانه و از روی علم و معرفت، عملی یا رفتاری از انسان صادر می‌شود و اگر انسان در مرحله‌ای از مراحل متوقف شود و دست از تلاش برای وصول و تکمیل مراحل بعدی بردارد، افعال استخراج‌شده ارزش‌مندی عقلانی ضعیفی خواهد داشت.

ملاصدرا ارزش‌مداری عقلانیت انسانی را در اتصال به روح‌القدس یا عقل فعال دانسته است. اگر انسانی به این منبع متصل و مرتبط شود، موجب نگاشته‌شدن ایمان در دلش خواهد شد و علوم حقیقی در جان وی ثبت می‌شود و اگر از این منبع رویگردان شود، تمامی نقوش از نفسش محو خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۴۹). به عبارتی، ملاصدرا نفس انسان را به‌مثابه آئینه لحاظ کرده است و اگر نفس به عقل فعال متصل شود، بالاترین ارزش عقلانی را به دست خواهد آورد.

به عبارتی، عقلانیت وجودی و ارزشی دو روی یک سکه‌اند؛ در واقع آنچه ارزش واقعی دارد، از آن نظر که عقل تأییدش می‌کند، عقلانی نامیده می‌شود؛ در نتیجه عمل عقلانی، عملی است که در مسیر ایجاد هماهنگی وجودی میان انسان و سایر موجودات باشد. حتی می‌توان ملازمه‌ای بین کشف برخی حقایق با عقل و گرایش نفس انسانی به سمت آن حقایق تصور کرد؛ به این صورت که هر انسانی که بر سلامت فطری خود باقی است، هنگامی که از طریق قوای معرفتی خود امور هماهنگ و متناسب با یکدیگر را مشاهده می‌کند، خودبه‌خود به‌سوی آنها جذب می‌شود و هرکجا تعارضی ببیند، از آن گریزان می‌شود (مبینی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵).

از منظر ملاصدرا تعامل قوای عقل نظری و عملی نشانگر ارزش عقلانیت است. در قوه‌ی نظری ادراک صدق و کذب و ادراک واجب، ممتنع و ممکن است و کارکرد عقل عملی برای تشخیص خیر و شر و زیبا و زشت است که البته تشخیص و پیدایش این امور تابع قیاس و دستگاه تفکر است و نتیجه‌ی آن، تفکر و اندیشه‌ی یک ایده در یک امر جزئی در خصوص زمان آینده‌ی امور ممکن است؛ از این لحاظ، آنگاه که رأی و نظری در نتیجه‌ی قیاس حاصل شود، قوای دیگر که مبادی اعمال بدنی و از جنس حرکات اختیاری است، از حکم قوه‌ی عقل نظری تبعیت کرده و برای انجام عمل، اعضا را برمی‌انگیزاند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۳۷).

۳.۴. پرهیز از عقلانیت خودبنیاد

در بررسی محور سوم، از دیرزمان، اندیشمندان مسلمان به مسأله‌ی عقلانیت توجه کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که برخی به افراط و برخی دیگر به تفریط افتاده‌اند. افراط در کارایی عقلانیت به‌گونه‌ای متبلور شده بود که باید در همه امور به عقل مراجعه کرد و احکامش را محکم و معتبر بشناسیم یعنی آنچه عقل آن را امضاء می‌کند بپذیریم و آنجا که حکم به توقف می‌دهد، توقف نماییم زیرا وی عقل را حاکم دانسته و معتقد است چیزی که به‌حسب رتبه وجودی خود حاکم است، نباید محکوم شناخته شود و حتی به باور رازی مذهب، یک امر عقلی نیست وی بیش از هر چیز دیگر به عقل تکیه کرده و آن را چراغ راه سعادت می‌شناسد. «فاما المذهب فانه مما يحتاج فيه الی کلام یبین به انه عرض هوایی

لا عقلی» (رازی، ۲۰۰۵: ۷۹).

درمقابل این دیدگاه، نظریه‌ی دیگری بر کناره‌گیری عقلانیت مطرح است: هر که ادعا کند خدا را به‌وسیله‌ی عقلش می‌شناسد، در صراط مستقیم گام بر نداشته است و معتقدان به این دیدگاه در واقع ائمه‌ی ضلال و علمای سوئی هستند که حجاب خلق از شناخت و عبادت خدا به شمار می‌آیند (مجلسی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۶۴).

اما از نگاه ملاصدرا هر دو دیدگاه مخدوش است. بنابر دیدگاه ملاصدرا در خصوص مقام و جایگاه عقلانیت، مثلاً اگر تفسیر از دین بر مدار عقلانیت نباشد، تفسیرهای تخدیری و جهل

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۲۳

مقدس شکل خواهد گرفت؛ زیرا توجه به عقلانیت برای ورود به دین و حفظ و بقای آن برای انسان‌ها بسیار ضروری است. همچنین آنچه موجب انحطاط و دگرگونی دین و مذهب به شمار می‌رود، ظاهرگرایی و رفتاری است که بر مدار عقلانیت نباشد.

آیا نمونه‌های مزبور از کاربرست عقلانیت را می‌توان بر مقتضیات زمان حاضر مطابق دانست؟ موارد مزبور از نوع کاربرست عقلانی میان‌فرهنگی به شمار می‌رود و شاخصه‌های آن با گذشت زمان و تغییر دوره‌ها، متغیر نخواهد شد.

برای اندیشمندان، آموزندگی و تعلیم نگاه میان‌فرهنگی، تذکر به گستردگی و تنوع فرهنگ انسانی و توجه‌دادن به لوازم زندگی در این عالم متنوع و متکثر است. از نظر دیگر، فلسفه‌ی میان‌فرهنگی در زمره‌ی آخرین جریان‌های فکری-فرهنگی است که به امکان یافتن راه نجات برای اندیشه‌ی انسانی می‌پردازد. به عبارتی بینش میان‌فرهنگی را می‌توان تئوری و تحلیل گروندگان به صلح و گفتگو دانست. فرهنگ اسلامی مقاوم‌ترین فرهنگ در مقابل جهانی‌سازی به شمار می‌رود (مصلح، ۱۳۹۲، ص ۲۵).

البته پرسش اساسی که تفکر میان‌فرهنگی را به خود مشغول می‌دارد، عبارت است از اینکه چگونه مسأله‌ی عقلانیت توان استقامت در مقابل شرایط جدید را دارد و میزان انعطاف عناصر آن در مقابل شرایط تکثر فرهنگی به چه میزان است. علی‌رغم اینکه میان جهان اسلام و جهان غرب تقابل احساس می‌شود، ولی در نگاهی دقیق، می‌توان با معیار قرار دادن عقلانیت و توجه به کاربرست‌های مهم آن، باب گفتگو و تخاطب را مفتوح کرد و به نتایج مطلوبی دست یافت.

بررسی این بخش، یکی از مسائل تعیین‌کننده است و در شکل‌گیری نظام اجتماعی نقشی اساسی خواهد داشت. از یک طرف، عقلانیتی که بر قواعد و قوانین خاص استوار نیست، انحرافات و مشکلات جبران‌ناپذیری بر پیکره‌ی اجتماع وارد می‌کند؛ از جانب دیگر، بی‌توجهی به این بخش باعث شکل‌گیری فرقه‌ها و نحله‌های مختلف در سطح اجتماع خواهد شد. همچنین اگر قدرت با چنین رویکردی پیوند داده شود، منجر به ایجاد نامعادله‌هایی خواهد شد که آثار سوء آن به جنایات و وقایع بسیار دردناک منجر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۱۳).

۵. پیشنهاد ملاصدرا در راستای تنقیح عقلانی

ملاصدرا برای تنقیح عقلانی دو روش پیشنهادی دارد؛ ۱. توجه به غایت حکمت؛ ۲. پرهیز از تقلید.

غایت حکمت عبارت است از اینکه انسان شخصیت فکری-برهانی پیدا کند و از تقلید براساس حسن ظن فاصله بگیرد که این روش از ابتدای کودکی باید شروع شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ص ۲۲۷). به عبارتی، ساختار نقادی عقلانیت از زمان شروع تفکر درخصوص

گرایش‌ها و ارزش‌های شکل‌گرفته صورت می‌پذیرد که در ادامه، با پرسش و پاسخ از خود، به دنبال ترمیم و بازسازی شاکله‌ی فکری انجام می‌گیرد.

روش دوم ملاصدرا عبارت است از اینکه پذیرش و تأیید سخن بزرگان، بدون تحقیق و بررسی، عملکردی کاملاً اشتباه است (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹). گویا این روش از نوع نگاه انتقادآمیز ملاصدرا به روش عرفانی روزگار خود نشئت گرفته است؛ زیرا عرفان در دوران وی بر مبنای رابطه‌ی استاد و شاگردی استوار نبوده است، بلکه بر مُرید و مُرادِ مبتنی بوده است. توجه ملاصدرا به انتقال معرفت از ناحیه‌ی استاد به شاگرد و جنبه‌ی تعلیمی و تربیتی بسیار اهمیت دارد. لذا ثمره‌ی این روش را حیات عقلی می‌داند و اگر کسی از این نوع حیات بی‌بهره باشد، به‌منزله‌ی چهارپایان خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۸۴).

اما دو روش پیشنهادی ملاصدرا برای تنقیح عقلانیت، چه تأثیری بر زیست اجتماعی خواهد داشت؟ نحوه‌ی زندگی هر انسانی، اعم از فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، و هرگونه تصمیم و اراده‌ای را که به سرانجام می‌رساند، از دو سطح ظاهری و باطنی تشکیل شده است. جنبه‌ی ظاهری صورت و فرم و ساختار اعمال است و جنبه‌ی باطنی با فاعل عمل متحد است؛ حتی پس از مرگ، همه‌ی این موارد از حیث متافیزیکی همراه انسان است. براساس اصول تجسم اعمال، هرچه در دنیا وجود دارد، باطنی دارد. لذا عمل نیز از آن نظر که یک امر محقق است، هم جنبه‌ی فیزیکی دارد، هم جنبه‌ی متافیزیکی. جنبه‌ی مادی آن با فاعل (انسان) متحد است و جنبه‌ی معنوی آن با فاعل فعل متحد است. بنابراین باتوجه‌به این اصل فلسفی، اگر انسانی به این مبانی آگاهی داشته باشد، در اراده و نوع تصمیم‌گیری‌های او مؤثر خواهد بود و نوع انتخاب وی نیز در شکل‌گیری و صدور بایدها و نبایدها تأثیر بسزایی خواهد داشت.

در حکمت متعالیه، ریشه‌ی گرایش‌ها و ارزش‌های منفی انسانی، در غضب و شهوت انحطاطی است، اما درعین‌حال غضب و شهوتی که در مدار عقلانیت باشد، مطلوب است. اساساً رسالت مهم عقلانیت حاکم‌شدن عقل بر شاکله‌ی شخصیتی انسان است و دراین صورت است که توانایی ورود به حیات عقلانی را خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۳۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۹۳).

۶. نتیجه‌گیری

باتوجه‌به تحقیقات انجام‌شده، می‌توان به این رهیافت‌ها اشاره کرد:

۱. با تکیه به روش تحلیلی و تبیین محور اول (پرهیز از جمود و ترویج آزاداندیشی)، یکی از علت‌های آسیب‌پذیری این محور واکاوی‌نکردن در مختصات عقلانیت است؛ زیرا با استفاده از واکاوی جایگاه و تحلیل معنای عقلانیت و تبیینی که براساس چهار اصل معروفیت، مطلوبیت، منبعیت و مرجعیت انجام شد، الزام عقلانی برای شناخت و معرفت حق تعالی به وجود خواهد

زیست اجتماعی براساس مختصات عقلانیت، با تکیه بر آثار ملاصدرا ۱۲۵

آمد و درنهایت، به طلب و مرجعیت آن منجر خواهد شد و تحقق این جریان، از ضرورت و الزام درونی ذات انسان برای کسب این منبع حاکی خواهد بود و درنهایت می‌توان با ارائه‌ی این اصول و مقدمات، آزاداندیشی عقلانی را ترویج کرد و یکی از ثمرات این روش، مقابله‌ی با جمود و تعصب خواهد بود.

۲. یکی از ریشه‌ها و آسیب‌های محور دوم (شناسایی اندیشمندان ظاهرگرا و پرهیز از اعتقادات و تفکرات آنان) عبارت است از مغفول ماندن نسبت ارزش با مختصات عقلانیت. به باور ملاصدرا توجه به حقیقت نفس و چگونگی اتصال آن به عقل فعال، میزان ارزش عقلانی را مشخص خواهد کرد. در دستگاه حکمت متعالیه، این مسأله به منزله‌ی مقدمه برای توجه صحیح به عقلانیت و به‌کارگیری درست آن در زیست اجتماعی به شمار می‌رود؛ زیرا قابلیت تنقیح و نقادی عقلانیت بستر مناسب برای ورود در شاخصه‌های کاربری عقلانی خواهد داشت، به‌همین دلیل هرچقدر انسان معرفت و شناخت عقلانی بیشتری داشته باشد، در جنبه‌ی کاربردی و تصمیم‌گیری مسائل اجتماعی موفق‌تر خواهد بود و درنهایت، در دام تقلیدهای انحرافی نخواهد افتاد.

۳. ریشه‌یابی محور سوم (تمایل نداشتن به عقلانیت خودبنیاد) به دو روش پیشنهادی ملاصدرا برای تنقیح عقلانی بازمی‌گردد. به باور ملاصدرا تکیه بر هدف حکمت که جنبه‌ی استوارسازی باورهای هر انسانی را برعهده دارد، در تثبیت گرایش‌ها و ارزش‌های اجتماعی بسیار اهمیت دارد و از جانب دیگر، با پرهیز از تقلید بدون تحقیق، بستر مناسبی برای ورود در حیات عقلانی و انتقال صحیح معارف به شمار خواهد آمد.

یادداشت‌ها

۱. «و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون» (یونس: ۱۰۰).
۲. اصل این گفتگو از رسائل اخوان الصفاست (اخوان الصفا، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۳۱۳) که ملاصدرا به مناسبت، در تفسیر قرآن یادآور شده است.

منابع

۱. اخوان الصفا، (۱۹۹۲)، رسائل، بیروت: التاريخ العربی.
۲. بدخش، محمدصادق؛ محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۸)، «واقع‌نمایی احکام عقل عملی»، فلسفه‌ی دین، شماره‌ی ۲، ص ۱۸۵-۲۰۷.
۳. پورنیازی، حسن اسماعیل، (۱۳۹۶)، «تبیین نیازمندی عقل عملی به عقل نظری در اعتبار و استقلال در ادراک»، آیین حکمت، دوره ۳۳، ص ۱۵۰-۱۸۰.
۴. رازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۱)، المحاکمات بین شرح الاشارات، تهران: انجمن فلسفه‌ی اسلامی ایران.
۵. رازی، محمدبن زکریا، (۲۰۰۵)، السیره الفلسفیه، تصحیح کراوس پل، دمشق: بدایات.

۱۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۱، بهار ۱۴۰۲، شماره ۸۶، صص: ۱۰۹-۱۲۸

۶. خوبی، سیدابوالقاسم، (بی تا)، *اجود التقریرات*، قم: کتابفروشی مصطفوی.
۷. حائری یزدی، مهدی، (۱۴۰۰)، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۸. ذریه، محمدجواد، (۱۳۹۶)، «واکاوی معناشناختی عقل نظری و عقل عملی از نظرگاه ملاصدرا»، *خردنامه‌ی صدرا*، شماره‌ی ۹۰، صص ۹۱-۱۰۸.
۹. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۰. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۱. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *الاسفار الاربعه*، تحقیق محمدرضا مظفر، قم: مصطفوی.
۱۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۱ الف)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۱ ب)، *المبدأ والمعاد*، تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۱۵. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۶. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۰)، *الشواهد الربوبیه*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۲)، *المیزان*، تهران: دارالکتب اسلامی.
۱۸. عراقی، ضیاءالدین، (۱۴۲۰ ق)، *مقالات الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، *فقه و عقل*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۲۰. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۳)، «چیستی عقلانیت»، ذهن، شماره‌ی ۱۷، صص ۱۲-۳.
۲۱. مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۱)، *اصول الفقه*، قم: اسلامی.
۲۲. مصلح، علی اصغر، (۱۳۹۲)، *فلسفه‌ی میان‌فرهنگی و عالم معاصر*، تهران: حکمت.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، *فلسفه‌ی اخلاق*، تهران: اطلاعات.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۲۳ ق)، *بحار الانوار*، بیروت: تاریخ العربی.
۲۵. مبینی، محمدعلی، (۱۳۹۹)، *خدا، ارزش، عقلانیت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۶. لاریجانی، محمدصادق، (۱۳۸۶)، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، *فصلنامه‌ی تخصصی علم اصول*، شماره‌ی ۷، صص ۲۰۹-۲۳۴.
۲۷. نائینی، میرزا محمدحسین، (۱۳۹۸)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، قم: بوستان کتاب.

References

1. Akhwan al-Safa, (1992), *Rasa'il*, Beirut: al-Tarikh al-Arabi.
2. Alidoost, Abolqasem, (2015), *Fiqh and Aql*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
3. Araghi, Zeyaedin, (1999), *Maghalat al-Osule*, Qoam: Islamic Thought Academy. [In Arabic]
4. Badakhsh, Mohammadsadegh; Mohammad Rezaei, Mohammad, (2018), "Realization of the rules of practical reason", *Philosophy of Religion*, Vol. 16, No. 2. Pp. 185-207. [In Persian]
5. Ghaemini, Alireza, (2004), "What is rationality, Mind", *Zehn*, Vol. 5, No. 17. Pp. 3-12. [In Persian]
6. Haeri Yazdi, Mehdi, (2021), *Explorations of Practical Reason*, Tehran: Research Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
7. Khoei, Seyyed Abulqasem, (n.d), *Ajud al-Taqirarat*, Qom: Mustafavi bookstore. [In Persian]
8. Larijani, Muhammad Sadegh, (2016), "A theory in the analysis of ethical and rational requirements", *Specialized quarterly journal of Science of Principles*, No. 7. Pp. 209-234. [In Persian]
9. Majlisi, Muhammad Baqir, (2002), *Bihar al-Anwar*, Beirut: al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
10. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1998), *Moral Philosophy*, Tehran: information. [In Persian]
11. Mobini, Mohammad Ali, (2019), *God, Value, Rationality*, Qom: Islamic Science and Culture Research Institute. [In Persian]
12. Mosleh, Ali Asghar, (2012), *Cross-cultural philosophy and contemporary world*, Tehran: Hikmat. [In Persian]
13. Muzaffar, Mohammad Reza, (2012), *Principles of Fiqh*, Qom: Islamic. [In Persian]
14. Nayini, Mirzamohammed Hossein, (2018), *Tanbiyeh al-Uma and Tanziyeh al-Mellah*, Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
15. Pourniazi, Hasan Ismail, (2016), "Explaining the necessity of practical reason to theoretical reason in validity and independence in perception", *Ayin Hikmat*, Vol. 33. Pp. 150-180. [In Persian]
16. Razi, Muhammad bin Zakariai, (2005), *Al-Sirah al-Falsafiyah*, Research by Krause Paul, Damascus: Bedayaat.
17. Razi, Qutb al-Din, (2008), *Al-Muhakamat between Shahr al-Isharat*, Tehran: Islamic Philosophy Association of Iran. [In Persian]
18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (2013), *al-Shawahed al-Rubabih*, Researched by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
19. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1999), *Al-Asfar Al-Arbaeh*, Researched by Mohammad Reza Mozafar, Qom: Mustafavi. [In Persian]

20. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1984), *Mofatih al-Ghaib*, Researched by Mohammad Khajawi, Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
21. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (2002 a), *Kasr al-Isnam al-Jahiliyyah*, Researched by Mohsen Jahangiri, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
22. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (2002 b), *Al-Mabda and Maad*, Researched by Mohammad Zabihi and Jafar Shanzari, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
23. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1987), *Sharhe Usul al-Kafi*, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. [In Persian]
24. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (2008), *Al-Mahahir Al-Elahiya*, Researched by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
25. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1999), *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Researched by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar. [In Persian]
26. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1993), *Al-Mizan*, Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian]
27. Zhoriyeh, Mohammad Javad, (2016), "Semantic analysis of theoretical reason and practical reason from Mulla Sadra's point of view", *Khardnameh Sadra*, Vol. 23, No. 2, Pp.91-108. [In Persian]