

درآمدی بر مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی

میثم واثقی*

چکیده

مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی ذیل مکتب قم و مکتب قم ذیل نظام حکمت صدرایی تعریف می‌شود. پژوهش حاضر در پی توصیفی پدیدارشناختی از مدرسه فلسفی آیت‌الله جوادی آملی است. چنین توصیفی از قبل بررسی ظهورات متعدد یک اندیشه صورت می‌پذیرد تا بنیادی را که موجب تحقق ظهورات شده، هویدا سازد. پژوهش حاضر از رهگذر بررسی دو مسأله فلسفی چونان ظهوری از ظهورات اندیشه استاد جوادی آملی صورت می‌پذیرد. اولین مسأله، رابطه علم و اراده است. تصویر ارائه شده از رابطه علم و اراده در اندیشه ایشان، از تصویر مذکور در اندیشه علامه طباطبایی متمایز است. درحالی که علامه طباطبایی علم به‌باید را علم حضوری و منشأ آن را عقل عملی می‌دانند، آیت‌الله جوادی آملی علم به‌باید را علم حصولی می‌داند که ذیل حکمت عملی قرار دارد و صادرکننده آن عقل نظری است. دومین شاهد، اشاراتی است که استاد جوادی آملی ذیل تعریف فلسفه در ابتدای اسفار مطرح می‌کنند. در اندیشه استاد جوادی آملی فلسفه به هستی‌شناسی قطعی تعریف می‌شود؛ هستی‌شناسی‌ای که مشتمل بر شناخت مفهومی و تصدیق برهانی بر وجود اشیاء است. آنچه از قبل این توصیف حاصل می‌شود، آن است که انحصار توانایی ادراک به ساحت عقل نظری و نحوه ابتناء عقل عملی بر عقل نظری، بنیادی است که مدرسه فلسفی ایشان بر آن استوار شده است. در این مدرسه، عقل نظری و مراتب آن یعنی عقل تجربی، عقل نیمه‌تجربیدی، عقل تجربیدی و عقل ناب، اهمیت ویژه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: جوادی آملی، علم، اراده، فلسفه، عقل نظری.

* دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم. (vatheqi590@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۴.

نظام فلسفی، یک منظومه معرفتی است. منظومه معرفتی شامل یک نقطه آغاز، مبانی و مفاهیمی است که حول محور نقطه آغاز شکل گرفته‌اند. این مفاهیم با ارجاع به مبانی و نقطه آغاز، یک کل جامع را تشکیل می‌دهند؛ به گونه‌ای که امری یافت نمی‌شود مگر اینکه بر اساس مفاهیم موجود در منظومه، قابل فهم باشد. گستره شمول نظام معرفتی نسبت به موضوعات علوم، متفاوت است. وقتی اصطلاح نظام را در فلسفه به کار می‌بریم، از آنجا که موضوع فلسفه، وجود است و وجود همه امور را در بر گرفته و برای آن امر دیگری نیست، در نتیجه، نظام فلسفی نیز همه امور را در بر گرفته و امری بیرون از نظام فلسفی تحقق نخواهد داشت.

یک نظام فلسفی به نام بنیان‌گذار آن نظام یا به عبارت دیگر، فیلسوف آن نظام شناخته می‌شود. نظام فلسفی افلاطون، نظام فلسفی ارسطو، نظام فلسفی هگل و نظام فلسفی صدرا (حکمت متعالیه) از جمله نظام‌های فلسفی هستند. فیلسوف اندیشه خود را در قالب کتاب و تدریس، طرح می‌کند. آنچه فیلسوف به نگارش در آورده است و یا در جلسات تدریس بیان می‌کند، در زمان حیات او و همچنین پس از مرگ او، توسط شاگردان و متعاطیان، در قالب حاشیه و یا کتابی مستقل، حیات خود را ادامه می‌دهد. بسط یا امتداد یک نظام فلسفی، نه به پیدایش مبانی جدید و نه به تکمیل بخشی از نظام توسط متعاطیان آن است؛ چراکه پیدایش مبانی جدید، موجب ظهور نظام فلسفی دیگر شده و تکمیل بخشی از نظام، نشان‌دهنده عدم تمامیت نظام قبلی خواهد بود. شروح و حواشی متعاطیان یک نظام فلسفی و همچنین پاسخ به نقدهای منتقدان، از یک سو، و تفاسیر متفاوتی که از نقاط ابهام در کلام فیلسوف و یا مفاهیم ابداعی فیلسوف صورت می‌گیرد، از سوی دیگر، موجب تنومندی نظام فلسفی و امتداد آن در طول تاریخ می‌شود.

با توجه به این توضیحات، در نظام حکمت صدرایی، شروح متفاوتی که بر آثار صدرالمتألهین همچون *اسفار* و *شواهد الربوبیه* نوشته می‌شود و تفاسیر متفاوتی که از

مفاهیمی ابداعی صدرالمآلهین همچون اصالت وجود»، و «اتحاد علم و عالم و معلوم» صورت پذیرفته و موجب بسط این نظام حکمی در سه مکتب^۱ در طول تاریخ شده است: مکتب اصفهان، مکتب تهران و مکتب قم. از میان این سه مکتب، مکتب فلسفی قم با عزیمت مرحوم علامه طباطبایی به قم و پا گرفتن حلقه‌های تدریس فلسفه و تربیت شاگردانی همچون جوادی آملی، مصباح یزدی و حسن زاده آملی شکل گرفته است. امروزه هر یک از این شاگردان، خود صاحب حوزه‌های تدریس و تحقیق در فلسفه هستند. از این سه حوزه تدریس، به سه مدرسه فلسفی ذیل مکتب قم می‌توان تعبیر کرد. تفاوت آراء در این مدارس، در تبیین و تفسیر مسائل مختلف فلسفی، اهمیت یافتن برخی مسائل فلسفی نسبت به برخی دیگر، و در نهایت، طرح مباحث جدید فلسفی، آشکار می‌شود.

شناخت هر یک از این مدارس، در گرو تمییز نقاط افتراق و نوآوری‌های مختص به هر یک از آنها خواهد بود. هر یک از این مدارس، بر مبانی یا به سخن دیگر، بر بنیادی استوار شده‌اند؛ بنیادی که موجب ظهورات متعدد یک اندیشه می‌شود و تمام نظام فکری یک اندیشمند بر شالوده آن قوام می‌یابد. در نتیجه، در نظام فکری هر یک از این اندیشمندان، علوم، مجموعه مسائلی جدا از هم نیستند، بلکه ریشه در بنیادی دارند که در سرتاسر آثار و گستره مطالعاتی ایشان حضور دارد. پرسش از بنیاد،

۱. اصطلاح مکتب همواره با اضافه به یک منطقه جغرافیایی تعیین پیدا می‌کند؛ مانند مکتب قم، مکتب شیراز، مکتب اصفهان، مکتب نجف، مکتب شیکاگو، مکتب فرانکفورت و مواردی از این دست؛ البته این تمام هویت یک مکتب نیست. لازم است دو امر دیگر را در شکل‌گیری یک مکتب در نظر داشت: اول اینکه اصطلاح مکتب (فلسفی) به نشاط فکری و رونق حوزه‌های تدریس فلسفه در نقطه جغرافیایی خاص، اشاره دارد؛ دوم اینکه این نشاط علمی ذیل یک اندیشه صورت می‌پذیرد؛ اندیشه‌ای که صاحب‌اندیشه را از سایر هم‌عصران خود متمایز می‌کند. تداوم این امر موجب توسعه و بسط آن اندیشه در یک نقطه جغرافیایی، مرکزیت یافتن آن نقطه، و در نتیجه، گسترش آن اندیشه به سایر نقاط می‌شود. این اندیشه می‌تواند یک نظام فلسفی یا تعیین خاص ذیل آن نظام باشد که شرایط تاریخی، اعم از سیاسی و اجتماعی، در ظهور و استمرار آن مؤثر است.

پرسشی پدیدارشناختی است که در پی یافتن چگونگی تحقق موضوع موردکاوش است. این کاوش با بررسی ظهورات متعدد امر موردپژوهش صورت می‌پذیرد. این مقاله بر آن است که توصیفی پدیدارشناختی از مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی به دست دهد. در پژوهش حاضر کوشش می‌شود انعکاس دو مسأله فلسفی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی چونان ظهوری از ظهورات این اندیشه، موردکاوش قرار گیرد تا از رهگذر آن بتوان به بنیاد اندیشه ایشان تقرب یافت و توصیفی از مدرسه فلسفی ایشان عرضه کرد. طرح مسائل و شواهد بیشتر از ایشان، اگرچه در درک بهتر مدرسه فلسفی ایشان مفید خواهد بود، تغییری در هویت بنیاد طرح‌شده ایجاد نخواهد کرد، بلکه تنها در حکم اقامه برهان‌های متعدد بر مدعای واحد خواهد بود. استاد آیت‌الله جوادی آملی اندیشمندی است که گستره مطالعاتی ایشان، علمی همچون تفسیر، فقه، اصول فقه، اخلاق، عرفان، کلام و فلسفه را در بر گرفته است. از رهگذر این پژوهش، می‌توان تمام علوم مبتنی بر نظام فکری ایشان را بر بنیادی معین‌بازنمایی کرد؛ اما در این پژوهش صرفاً به بنیاد این مدرسه فلسفی بسنده می‌شود. از این‌رو، عنوان پژوهش، درآمدهی بر مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی نامیده شده است.

رابطه میان علم و اراده از رهگذر مقایسه اندیشه علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی و همچنین با اشارات آیت‌الله جوادی بر تعریف ملاصدرا از فلسفه، دو ظهور از ظهورات اندیشه استاد جوادی آملی برای توصیف مدرسه فلسفی ایشان است که در پژوهش حاضر بررسی خواهد شد.

شاهد اول: رابطه علم و اراده

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که استاد ایشان، علامه طباطبایی، حقیقت اراده را جدای از علم به ضرورت عملی و جزم به باید نمی‌دانست؛ یعنی اینکه در نفس انسان که مبدأ افعال صادر از انسان است، صفتی به نام اراده وجود ندارد که حقیقتاً غیر از «علم به باید» باشد. نفس یک مبدأ علمی است که صدور فعل از آن، مبتنی بر این است که نفس، آن فعل را کمال ثانی خود بداند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۱؛ ۱۳۸۶؛ ۳۵۳).

شاگردان علامه دو اشکال بر مرحوم علامه وارد می‌دانستند: اول اینکه به نظر می‌رسد دیدگاه شما همان سخن معتزله باشد مبنی بر اینکه مرجع اراده، اعتقاد به منفعت است. دوم اینکه در کثیری از موارد می‌بینیم که یقین به امری وجود دارد، اما عمل قلبی و ایمان به سبب عدم وجود اراده، وجود ندارد. در تأیید این اشکال نیز به این آیه شریف استناد می‌کردند که «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (نمل/۱۴)؛ با این تفسیر که در این آیه، به جایی اشاره شده که علم هست، ولی اراده برای انجام فعل نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۲؛ ۱۳۸۶؛ ۳۵۳).

اشکال‌های طرح‌شده و مطالبی که آیت‌الله جوادی آملی در آثار متعدد خود درباره موضوع اراده و علم دارد، نشان می‌دهد که ایشان بر خلاف استاد خود، معتقد است در نفس انسان صفتی به نام اراده که حقیقتاً غیر از علم به‌باید باشد، وجود دارد. شواهد بسیاری از ملازمات این باور در آثار ایشان موجود است؛ برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی بر اساس تفاوت میان عقل عملی و عقل نظری و قوت و ضعف هر یک از آن‌ها در انسان‌ها، انسان‌ها را به چهار قسم تقسیم می‌کند: عالم متهتک، جاهل متنسک، جاهل تبهکار، و عالم پرهیزکار. عالم متهتک، فردی است که در او عقل نظری تقویت یافته است، در حالی که عقل عملی او دچار ضعف است؛ جاهل متنسک، انسانی است که عقل نظری او ضعیف، اما عقل عملی او قوی است؛ جاهل تبهکار، انسانی است که در هر دو قوه ضعف دارد؛ و در نهایت، عالم پرهیزکار، انسانی است که هر دو قوه در او تقویت شده است (همو، ۱۳۸۹: ۱۵۴). از این قبیل مثال‌ها که دال بر جدایی علم از اراده در اندیشه آیت‌الله جوادی باشد، در آثار ایشان بسیار است. البته ایشان معتقد است که این فاصله و جدایی مربوط به مراحل پایین سیر تکاملی انسان می‌شود، اما در مراحل عالی، این فاصله کمتر می‌شود تا به مرحله‌ای می‌رسد که در سیر تکاملی انسان،

۱. «و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند».

علم و اراده عین یکدیگر خواهند بود و به تعبیر ایشان «هر دو به یک قوه و یک نورانیت واحد تبدیل خواهند شد» (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۵).

بنابراین موضع اختلاف آیت‌الله جوادی آملی و علامه طباطبایی مربوط به علم به‌باید و اراده می‌شود. علامه طباطبایی معتقد است که مطلقاً در نفس انسان، صفتی به نام اراده که غیر از علم به‌باید باشد، وجود ندارد؛ درحالی‌که به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی علم به‌باید غیر از اراده و مقدم بر آن است. بعد از روشن شدن موضع تفاوت اندیشه آیت‌الله جوادی آملی با استاد ایشان، برای یافتن بنیاد این تفاوت، لازم است حقیقت اراده در نظام حکمت متعالیه دانسته شود.

مساوقت وجود با علم و اراده

در نظام حکمت صدرایی قبل از بحث از اندراج امری تحت مقوله‌ای از مقولات، لازم است پرسیده شود که «آن امر از چه سنخی است، وجود یا ماهیت؟» اگر از سنخ وجود باشد، دیگر مجالی برای اندراج آن در مقوله باقی نخواهد ماند. بر اساس مبانی حکمت صدرایی، یعنی اصالت وجود، تشکیک و بساطت وجود، هر صفت کمالی که برای وجود ثابت شود، عین وجود خواهد بود؛ یعنی اگرچه آن وصف در مقام مفهوم با وجود مغایر است، از جهت مصداق، عین وجود است؛ به این ترتیب، هر جا وجود است، آن وصف نیز خواهد بود. ممکن نیست کمالی در مرتبه‌ای از مراتب هستی ثابت شود و در مرتبه دیگر اصلاً یافت نشود (جوادی آملی، ۲۰۱۳۹۶: ۲۵۷-۲۵۸).

کمالات وجودی، مصادیق وجودی دارند. مصادیق وجودی به حکم تشکیک در وجود، در هر موطنی حکم خاص آن موطن را دارند که آن حکم را نمی‌توان در موطن دیگر یافت؛ بر خلاف مفاهیم ماهوی که تنها در آن مراتب وجودی که وجود با ماهیت همراه است، با وجود همراه هستند؛ مثلاً مفهوم سفیدی از مفاهیم ماهوی است. سفیدی عرض و داخل در مقوله کیف است. این مفهوم تنها در مراتبی خاص از وجود، با آن همراه است. یکی از نمونه‌های مفاهیم وجودی، خود مفهوم وجود است. وجود، حقیقت واحدی است که در بعضی از مراتب، نامحدود است؛ مثل واجب‌الوجود؛ و در

بعضی مراتب، با ماهیت همراه است که در این صورت، محدود خواهد بود؛ مانند موجودات امکانی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۵/۶).

نمونه دیگر مفاهیم وجودی، مفهوم علم است. علم نیز حقیقت واحدی است که به تناسب موطن خود دارای احکامی است؛ برای نمونه، علم در مرتبه‌ای صورت ذهنی است که موضوع آن نفس است. در این مرتبه، علم با عرض همراه است و به حکم اتحاد، کیف نفسانی است و حال خوانده می‌شود (همان: ۳۳۴/۶؛ تعلیقه علامه طباطبایی). موطن دیگر، موطنی است که نفس با جوهر عقلی متحد می‌شود؛ در این موطن، علم با جوهر همراه است و به حکم اتحاد - وجود با ماهیت و مطابق اینکه حکم یکی از متحدها به دیگری سرایت می‌کند، حکم ماهیت در موطنی که با وجود همراه است، به وجود داده می‌شود - جوهر و ملکه نامیده می‌شود (همان: ۱۱۰/۴).

در مورد اراده نیز امر بر همین منوال است؛ یعنی مفهوم اراده نیز از سنخ مفاهیم وجودی است؛ لذا حقیقت تشکیکی دارد و در هر مرتبه از وجود، حکم همان مرتبه را دارد (همان: ۳۳۸/۶). در نتیجه، در برخی مراتب با ماهیت همراه نیست، از این رو، داخل در مقوله نیست؛ و در مرتبه‌ای نیز با ماهیت همراه است که این ماهیت، گاه ماهیت جوهری است و گاه ماهیت عرضی. آنجا که با ماهیت عرضی همراه است، کیف نفسانی است و حال خوانده می‌شود و آنجا که با ماهیت جوهری همراه می‌شود، جوهر است و ملکه نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۴).

بنابراین علم و اراده، وجود واحد دارای مراتب هستند. در نتیجه، وقتی سخن از علم و اراده و احکام آن‌ها می‌شود، باید توجه داشت که از کدام مرتبه از مراتب علم و اراده صحبت می‌شود تا حکم هر مرتبه، به مرتبه مناسب با آن، داده شود. مشکلی که در نزاع میان متکلمان و فیلسوفان پیش از ملاصدرا وجود داشت، این بود که مراتب و

احکام هر مرتبه در نظر گرفته نشده بود.^۱ در موضوع مورد بحث این مقاله نیز برای رسیدن به نتیجه صائب، باید به مراتب وجودی اراده توجه شود.

مراتب وجودی اراده

فلاسفه مراتبی را برای اینکه یک فعل صورت پذیرد، شناخته و هر مرتبه را با نامی مشخص کرده‌اند. صدرالمتألهین به تبع آن‌ها این مراتب را ذکر می‌کند. مرتبه اول، علم نامیده شده است که مشتمل بر تصور فعل و تصدیق به فایده آن است؛ مرتبه بعد، شوق است که از تصور و تصدیق به فایده فعل نشأت گرفته است؛ زمانی که شوق شدت می‌یابد، مرتبه بعد که اراده باشد، محقق می‌شود. با تحقق اراده، فعل از انسان صادر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۴/۶ و ۳۴۱).

ملاصدرا درباره مراتب تحقق اراده و انجام فعل از انسان، متذکر دو نکته می‌شود: اول اینکه چون انسان به صورت خدایی خلق شده است، منشأ افعال قصدی او ذات اوست؛ دوم اینکه فعل خارجی که به تحریک عضلات و نهایتاً به انجام عملی منجر می‌شود، در حکم عالم طبیعت نسبت به عالم ملکوت است. همچنان که عالم طبیعت، ملکوتی دارد و ملکوتی افعال انسان، عقل عملی و مرتبه مادون آن، وهم و متخیله است. منشأ صدور اراده، اعلی مراتب ملکوتی فعل یعنی عقل عملی انسان است (همان: ۳۴۱/۶).

با توجه به این دو تذکر و توضیحاتی که پیش از این درباره حقیقت اراده بیان

۱. در طرح بحث اراده و مسائل مربوط به آن در الهیات به معنای اخص، بین اشاعره و معتزله اختلاف است. اشاعره اراده را غیر از علم و قدرت دانسته‌اند و معتزله علم و اراده را یکی می‌دانند (البته عدّه قلیلی از معتزله هستند که اراده را غیر از علم و قدرت می‌دانند). میان آنها و فلاسفه بحث‌های مفصلی صورت گرفته است. بحث از ادله، اشکالها و نقض‌های میان آنها، خارج از موضوع این مقاله است (برای اطلاع بیشتر در این باره مراجعه کنید به: اسفار، ۳۳۴-۳۴۳)؛ اما امری که در این میان اهمیت دارد، آن است که تمام بحث اشاعره و معتزله و فلاسفه پیش از صدرالمتألهین فرع بر این است که اراده از سنخ ماهیت و داخل در مقوله کیف و مندرج در کیف نفسانی باشد. اما مبانی ملاصدرا موجب ارتقای این بحث می‌شود.

شد، می توان گفت که مراتبی که برای تحقق فعل ذکر شد، همان مراتب وجودی اراده است. بر این اساس، اراده، حقیقت وجودی واحدی است که هر نشئه‌ای از آن، به نام و مفهومی شناخته می‌شود. مرتبه‌ای علم، مرتبه‌ای شوق و مرتبه‌ای اراده نامیده می‌شود. فعل نیز نشئه‌ای از این حقیقت واحد است که وجه طبیعی اعلی مراتب ملکوتی این حقیقت واحد است. این عالم طبیعت، ملکوتی دارد که دارای مراتب است. در مرتبه اول که ضعیف‌ترین مرتبه است، عنوان علم به آن اطلاق می‌شود؛ و مرتبه شدیدتر، شوق و مرتبه اعلای آن، اراده نامیده می‌شود. بنابراین این طور نیست که در مرتبه‌ای که علم نامیده شده، اراده نباشد و یا در مرتبه‌ای که اراده نامیده شده، علم نباشد؛ چراکه علم و اراده، تابع وجود هستند؛ همان طور که وجود در همه عالم سریان دارد، علم و اراده نیز در جمیع اشیاء عالم سریان دارند، اما در هر مرتبه‌ای به اسمی خوانده می‌شوند؛ در بعضی مراتب، علم و در بعضی مراتب، شوق و در بعضی مراتب، اراده. به همین جهت صدرالمآلهین شوق و اراده را یک حقیقت واحد می‌داند که تمایز آن‌ها به شدت و ضعف است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۳۴). همچنین ایشان معتقد است که وقتی علم تأکید شود، سبب وجود خارجی آن، یعنی فعل، خواهد شد (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۴). وقتی می‌گوییم امری تأکید می‌شود یا قوت می‌یابد، یعنی هست و قوت یافته است؛ در نتیجه تأکید علم به این معنی نیست که علم رفته و اراده جای آن را گرفته است؛ و همین طور است اراده؛ آنجا که علم هست، اراده هم هست، اما به میزان مرتبه وجودی علم.^۱

۱. صدرالمآلهین دلیل این امر را که هر نشئه به اسمی خوانده شده و گمان می‌شود فقط همین اصطلاح در آن نشئه وجود دارد، جریان عادت و اصطلاح در عامه مردم می‌داند؛ یعنی از آنجا که عامه مردم آثار مثلاً علم را در جمادات نمی‌بینند، معنای عالم را در آن نیافته‌اند و لذا اصطلاح عالم را به آن اطلاق نمی‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶)؛ یا در بحث حاضر نیز به آن مرتبه که علم نامیده می‌شود، از آنجا که آثار اراده در آن مشهود نیست، عنوان اراده اطلاق نمی‌شود.

با توجه به توصیفی که از مراتب وجودی اراده از نظر گذشت، اختلاف مرحوم علامه و شاگرد ایشان مبنی بر جدایی علم و اراده، به کدام مقام از بحث مربوط می‌شود؟ چراکه بر اساس اصطلاح عامه مردم و یا آنچه در فلاسفه پیش از صدرا درباره علم و اراده رواج داشته، علم می‌تواند جدای از اراده موجود باشد؛ اما اگر بر اساس مشی فلسفی حکمت متعالیه به این مسأله بنگریم، علم از اراده جدایی ندارد. بی‌تردید آیت‌الله جوادی آملی با در نظر داشتن این مشی حکمت متعالیه، همچنان این تعریض را به کلام استاد خود دارد؛ لذا لازم است روشن شود که تعریض آیت‌الله جوادی آملی نسبت به کدام مقام بحث است.

موطن اختلاف آیت‌الله جوادی آملی و علامه طباطبایی

برای یافتن موطن اختلاف آیت‌الله جوادی آملی و مرحوم علامه بازنمایی اشکالی که آیت‌الله جوادی بر نظر ایشان طرح می‌کردند و پاسخ علامه به آن‌ها راهگشا خواهد بود؛ چراکه اشکال، حاکی از وجه نظر مستشکل در مورد این موضوع و پاسخ، حاکی از وجه نظر مرحوم علامه در این باره است.

پرسش و یا اشکال اول، این بود که دیدگاه علامه همان دیدگاه معتزله درباره علم و اراده است. علامه در پاسخ بیان کرده است که فرق ظریفی میان آن‌ها وجود دارد. معتزله میان تصدیق به منفعت و اراده، فاصله نمی‌بینند؛ به عبارت دیگر، می‌گویند اراده همان تصدیق به فایده است. اما علامه میان علم به باید جازم و اراده، فاصله نمی‌بینند؛ یعنی اراده، حقیقتی جدای از علم به باید جازم ندارد. اگر دقت شود، همان‌طور که در کلام علامه منعکس شده است، تفاوت ظریفی میان تصدیق به منفعت یک فعل و علم به باید نسبت به یک فعل، وجود دارد. در نشئات و مراتبی که برای تحقق فعل ذکر شد، بیان شد که مرحله اول، علم است و این علم چنان که صدرالمتألهین بیان داشت، خود دو بخش است: تصور فعل و تصدیق به منفعت آن. کلام معتزله شامل این مرتبه از علم است که ضعیف‌ترین مراتب ملکوتی اراده است. در این نشئه هنوز فعل به مرتبه تحقق نرسیده است، لذا می‌توان گفت که علم از اراده به انجام آن جداست؛ یعنی

تصدیق به منفعت فعل هست، اما عمل، مطابق آن نیست. اما مراد علامه از علم به باید جازم، اعلی مراتب ملکوتی اراده یعنی تحقق فعل است که وجه طبیعی آن، انجام فعل است؛ و همان طور که ملاصدرا بیان داشته، منشأ آن عقل عملی است. در این مرتبه، علم جازم به باید و اراده به انجام فعل، یکی هستند.

اینکه این دو نظر یکی پنداشته می شود و به تفاوت ظریف آن توجه نمی شود، قابل تأمل است. گویی اینکه مراد مستشکل نیز از علم به باید، همان مراد معتزله از علم به باید باشد، با این تفاوت که بر خلاف معتزله، مستشکل معتقد است علم به باید از عمل جدا است. در این صورت، اشکال مستشکل به مرحوم علامه و جهات یافته، موطن این اختلاف روشن می شود؛ چراکه تفاوت، به تلقی هر یک از دو فیلسوف از علم به باید (و یا بهتر بگوییم: به یقین به باید) بازمی گردد.

علمی که مشتمل بر تصور و تصدیق است، علم حصولی است. تصدیق در علم حصولی، گاهی ظنی گاهی جهلی و گاهی برهانی است. تصدیق یقینی، تصدیقی است که از برهان حاصل می شود؛ تصدیق جهلی، تصدیقی است که از مغالطه حاصل می شود؛ و تصدیق ظنی، تصدیقی است که از قیاسات شعری و خطابه حاصل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۴/۶). تصدیق به منفعت و علم به باید از نظر آیت الله جوادی آملی علم حصولی نسبت به منفعت امری برای انسان است. این مرتبه همان طور که پیش از این بیان شد، مقدم بر اراده و جدای از اراده می تواند موجود باشد. اما مراد از علم به باید در نظر علامه، علم حضوری به منفعت است که منشأ آن عقل عملی است. در این نشئه، علم به باید و اراده یک حقیقت هستند. اشکال و پاسخ دوم و شواهد دیگری که در ادامه آن خواهد آمد، این نظر را تقویت می کند.

اشکال دومی که به مرحوم علامه شد، این بود که در کثیری از موارد می بینیم که یقین به حسن فعلی و وجوب آن وجود دارد، اما اراده به انجام آن وجود ندارد. علامه در پاسخ به این اشکال، میان علم حقیقی و علم نسبی تمایز قائل می شود. ایشان می فرماید آن علمی که در کثیری از موارد مشاهده می شود که با اراده همراه نیست، علم نسبی است؛

اما علم حقیقی همواره با اراده همراه است. در حقیقت، در این موارد علم حقیقی به ترک آن فعل وجود دارد و علم نسبی به وجوب آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۱؛ ۱۳۸۶؛ ۳۵۳) با توجه به توضیحی که در اشکال اول و پاسخ آن بیان شد، روشن است که مراد علامه از علم نسبی، علم مفهومی به امر است؛ یعنی مرتبه‌ای که تصور و تصدیق به حسن فعل وجود دارد؛ و مراد از علم حقیقی، علم به حقیقت امر است که از اراده جدا نیست. شاید همین تلقی نسبت به علم، موجب شده است که مرحوم علامه برای نشئه پیش از شوق و اراده، از لفظ علم استفاده نکند. پیش از این مراتب و نشئات انجام فعل مطابق حکمت رایج بیان شد. بیان شد که ابتدا علم، بعد شوق و بعد اراده است و بعد فعل از انسان صادر می‌شود. مراتبی که مرحوم علامه برای انجام فعل بیان می‌کند، تا حدودی متفاوت است. مرحوم علامه مراحل انجام فعل را پنج مرحله می‌داند: اول، تنبّه به فعل؛ دوم، تصور فعل و تفکر در صلاح یا فساد آن؛ سوم، اذعان به صلاح فعل؛ چهارم، شوق به انجام فعل؛ و در مرحله پنجم فعل قصد شده، انجام می‌شود. مطابق نظر ایشان علم همان اذعان به صلاح فعل است. وقتی این علم حاصل شود که فعلی کمال نفس است، اراده تحقق می‌یابد و عمل انجام می‌شود. لذا از نظر ایشان علم و اراده، علت تامه تحقق فعل هستند. تنبّه و تروی، مقصود بالذات نیستند، بلکه از معادات و مقدمات حصول علم هستند. حتی ممکن است در مواردی بدون حصول مقدمات، علم و اراده محقق شوند. مهم این است که اراده به ارتکاب فعل، زمانی ساقط می‌شود که علم به وجوب فعل، ساقط شود (طباطبایی، بی‌تا: ۳۷۰، ۳۷۴ و ۳۷۶).

اشاره به برخی از تعبیر مرحوم علامه و آیت‌الله جوادی آملی درباره علم، چونان شاهدهی از نحوه تلقی ایشان از علم، می‌تواند بیش از پیش تفاوتی را روشن کند که به آن اشاره شد. همان‌طور که گذشت، علامه طباطبایی به نشئه پیش از اراده - که از نظر آیت‌الله جوادی آملی علم هست، ولی اراده به انجام فعل نیست - عنوان علم را اطلاق نمی‌کند. همچنین ایشان در پاسخ به پرسش دوم، علم مورد نظر مستشکل را علم نسبی می‌خواند. در موارد دیگری حتی مرحوم علامه چنین علمی را در مباحث فلسفی

جهالت خوانده، اطلاق لفظ علم به چنین علمی را مناسب مباحث فقهی می‌داند. ایشان ذیل تفسیر آیه ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/۱۱۹)، در تفسیر المیزان به این مطلب تصریح دارد که جهل، در واقع، یک معنی دارد و آن هم معنی مقابل علم است. اما جهل چند سنخ است؛ سنخی از جهل به معنی عدم انکشاف تام واقع است و به عبارتی می‌توان گفت که تنها وجهی از واقع، مورد علم شخص واقع شده است که همین مقدار از جهت فقهی، مصحح تکلیف برای اوست؛ مانند کسی که محرمات را انجام می‌دهد، درحالی که علم دارد آن افعال، حرامند؛ و این به سبب غلبه هواهای نفسانی است. این فرد به سبب علمی که دارد، مستحق عقاب است؛ اما چون این فرد به حقیقت امر علم ندارد، عمل او مطابق آیه، از روی جهالت است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ۳۶۷/۱۲-۳۶۸).

بر همین اساس، در نظر علامه علم به حقیقت امر، دون یقینی است که از طریق برهان حاصل می‌شود. ملاصدرا در سفر سوم/سفر اربعه، در فصل شانزدهم از موقف دوم، در طرح این مبحث که همه موجودات عاشق خداوند سبحان و مشتاق او هستند، بیان می‌کند که موجود ناقص، کامل نمی‌شود مگر توسط موجودی که کامل‌تر از او باشد. ایشان در مقام بیان مثال، می‌فرماید حرارت حفظ نمی‌شود و تداوم نمی‌یابد مگر به حرارتی که کامل‌تر از او باشد و یا نور کامل نمی‌شود مگر به نوری که کامل‌تر از او باشد تا اینکه به این عبارت می‌رسد: «العلم الناقص الظنی لایتم حتی یصیر یقیناً دائماً لایزول إلا ببرهان عقلی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۰/۷). مرحوم علامه در حاشیه به این عبارت، تعبیر «إلا ببرهان عقلی» را سهو قلم ملاصدرا می‌داند؛ چراکه یقین، علم به ضرورت جانب موافق و امتناع جانب مخالف است. زایل شدن چنین علمی محال است، حتی به برهان. ایشان ادامه می‌دهد که تنها علومی می‌تواند با برهان زایل شوند که صورت یقینی دارند.

از نظر مرحوم علامه یک علم حقیقی وجود دارد که علم به حقیقت امر است و در مقابل آن، علم نسبی قرار دارد که مطابق فرمایش علامه سنخی از جهل است. علم نسبی،

همان علمی است که از نظر آیت‌الله جوادی آملی وجود دارد، اما عمل مطابق با آن انجام نمی‌شود. علم نسبی همان علم مفهومی به امری است که در ساحت علم حصولی واقع می‌شود و اعلی مراتب یقینی آن، یقینی است که از طریق برهان حاصل می‌شود.

شواهدی که ذکر شد، نشان می‌دهد که آنچه در اندیشه آیت‌الله جوادی علم تلقی می‌شود، متفاوت از تلقی‌ای است که مرحوم علامه نسبت به علم دارند. البته این‌گونه نیست که ساحت مورد نظر مرحوم علامه از علم، مورد توجه آیت‌الله جوادی آملی نباشد، بلکه همان‌طور که اشاره خواهد شد، آیت‌الله جوادی این ساحت را مربوط به مقام انگیزه می‌داند، نه اندیشه.

تفاوت نظر علامه و آیت‌الله جوادی آملی در تلقی از علم، به علم‌به‌باید در اندیشه ایشان نیز سرایت می‌کند. آیت‌الله جوادی علم‌به‌باید را در مرتبه پیش از تحقق اراده و منشأ آن را عقل نظری می‌داند؛ درحالی‌که مرحوم علامه علم‌به‌باید را در مرتبه تحقق اراده و منشأ صدور آن را عقل عملی می‌داند. بحث از علم‌به‌باید در اندیشه آیت‌الله جوادی در مباحث مربوط به عقل نظری و عملی و مبحث حکمت عملی و نظری، مطرح می‌شود و از سوی دیگر، این مبحث را باید در مبحث اعتباریات علامه طباطبایی جست‌وجو کرد.

منشأ صدور علم‌به‌باید در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

تفاسیر متفاوتی از اصطلاح عقل عملی و عقل نظری در فلسفه اسلامی وجود دارد. می‌توان چهار تفسیر از اصطلاح عقل عملی و عقل نظری در فلسفه اسلامی نام برد: اول اینکه عقل عملی، قوه‌ای است که مطلق احکام متعلق به اعمال انسان (اعم از احکام کلی و احکام جزئی) را درک می‌کند و عقل نظری قوه‌ای است که احکام متعلق به سایر امور را درک می‌کند؛ دوم اینکه عقل عملی، قوه‌ای است که احکام جزئی متعلق به اعمال انسان را درک می‌کند و درک احکام سایر امور، بر عهده عقل نظری است؛ سوم اینکه مطلق ادراک، کار عقل نظری است و عقل عملی مدرک نیست، بلکه عمل و تصرف در بدن را به عهده دارد؛ چهارم اینکه درک احکام اعتباری متعلق به

عمل، کار عقل عملی است. این احکام، احکامی هستند که برهان در آنها جاری نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۷۶). همان‌طور که گذشت، سه تفسیر از تفاسیر چهارگانه، معتقد به توان ادراک برای عقل عملی هستند و یک تفسیر، مطلق ادراک را از عقل عملی سلب می‌کند.

تفسیر آیت‌الله جوادی آملی از عقل عملی و نظری، داخل تفسیر سوم است. ایشان در تفسیری که از عقل عملی و نظری دارد، از اصطلاح «عَلامه و عَمَّالَه» ابن سینا (ر.ک: شیخ الرئیس، ۱۴۰۴: ۲۹۱-۲۹۲؛ ۱۳۷۹: ۱۶۴) استفاده می‌کنند. ایشان همچنین اصطلاح اندیشه و انگیزه را وارد این ادبیات می‌کند. مطابق تفسیر ایشان انسان دارای دو نیروی علامه و عماله است؛ یا به عبارتی، انسان دارای دو ساحت اندیشه و انگیزه است. عقل نظری یا قوه علامه، عهده‌دار نظر و اندیشه است. علم به معنی نظام مفهومی، کار عقل نظری است. عقل عملی یا قوه عماله، عهده‌دار انگیزه است. فعل، کار عقل عملی است. اصطلاح حکمت عملی و حکمت نظری در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی غیر از اصطلاح عقل عملی و نظری است، اما مرتبط با این دو اصطلاح مطرح می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود، دو اصطلاح از حکمت عملی و نظری مطرح می‌کند که یک اصطلاح مطابق مبنای ایشان و مورد پذیرش است. در اصطلاح اول، حکمت عملی و حکمت نظری به حسب متعلق خود تعریف می‌شوند. در این اصطلاح، متعلق حکمت عملی، عقل عملی و متعلق حکمت نظری، عقل نظری است با این بیان که عقل عملی قوه‌ای است که احکام متعلق به اعمال انسان را درک می‌کند و عقل نظری سایر احکام را درک می‌کند؛ همانند تفسیر اول و دوم از عقل عملی و عقل نظری. آیت‌الله جوادی این اصطلاح از حکمت عملی و نظری را نمی‌پذیرد.

در اصطلاح دوم که اصطلاح مورد نظر آیت‌الله جوادی آملی است، حکمت، آن توانایی‌ای است که شأنیت اندیشه و نظر دارد. به عبارت دیگر، «آنچه به ادراک و فهم انسان بازمی‌گردد، اعم از آنکه موضوع آن خارج از اراده انسانی باشد و یا آنکه در ظرف اراده انسان تحقق پیدا کند، در محدوده عقل نظری قرار می‌گیرد» (جوادی آملی،

۱۳۸۹ الف: ۱۵۳). بنابراین حکمت در این معنی، به دو بخش تحلیل می‌شود: در بخش اول، عقل به هست‌ها و نیست‌ها می‌اندیشد و به منظر جهان‌نگریسته، به مطالعه هستی می‌نشیند؛ این کار عقل را حکمت نظری نامیده‌اند. در بخش دوم، عقل به مطالعه باید‌ها و نبایدها برمی‌خیزد. به این بخش که عقل علم داوری را در این میدان برافراشته، حکمت عملی گویند (همو، ۱۳۸۹ ب: ۶). در این اصطلاح، حکمت عملی، علم جزئی است و حکمت نظری علم کلی؛ حکمت نظری عهده‌دار مبانی است و حکمت عملی از مبانی بهره می‌برد؛ به تعبیر ایشان حکمت نظری، علم فراز است و حکمت عملی، علم فرود (همو، ۱۳۸۷ ج: ۱۱۹)؛ حکمت نظری مانند فلسفه، ریاضیات و طبیعیات؛ و حکمت عملی مانند تدبیر منزل و سیاست و اخلاق. این امور از زمره حکمت هستند که به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی در ساحت اندیشه و نظر قرار می‌گیرند.

مطابق تفسیری که از اصطلاح عقل عملی و نظری و همچنین مطابق اصطلاح حکمت عملی و نظری در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی از نظر گذشت، حکمت، اعم از نظری و عملی، کار عقل نظری است. به عبارت دیگر، اندیشه کار عقل نظری است؛ اما آنچه مربوط به عمل انسان می‌شود، مربوط به عقل عملی است؛ به عبارت دیگر، انگیزه کار عقل عملی است. عقل عملی همان قوه‌ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۳). بنابراین علم سیاست که علمی است راجع به باید‌ها و نبایدها در حوزه سیاست، غیر از عمل سیاسی است؛ علم اخلاق که علمی است راجع به باید‌ها و نبایدها در حوزه اخلاق، غیر از عمل اخلاقی است. عمل سیاست و عمل اخلاقی، هر دو در ساحت انگیزه هستند و کار عقل عملی؛ اما علم به‌بایدهای سیاسی و اخلاقی، در زمره حکمت عملی و در ساحت اندیشه؛ لذا کار عقل نظری است.

مطابق نظام علم در اندیشه آیت‌الله جوادی عنوان علم، زینده گزاره‌هایی است که از طریق «برهان تجربی محض و یا تجریدی صرف و یا تلفیقی از تجریدی و تجربی حاصل شده باشد» (همو، ۱۳۸۹ ج: ۲۶). اما چگونه می‌توان در ساحت حکمت عملی، به

علم به‌باید یقینی رسید. مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی در قیاس برهانی که یقین آور است، از کنار هم قرار گرفتن دو گزاره «هست»، نتیجه باید حاصل نمی‌شود؛ همچنین از کنار هم قرار دادن دو گزاره باید، نتیجه هست، اخذ نمی‌شود. اما از آنجا که نتیجه، تابع اخس مقدمات است، و از آنجا که احکام «باید» اخس از احکام «هست» است،^۱ از کنار هم قرار گرفتن یک گزاره «هست» و یک گزاره «باید»، نتیجه «باید» اخذ خواهد شد. بنابراین از نظر آیت‌الله جوادی آملی در ساحت علم حصولی می‌توان از قیاس برهانی، به نتیجه باید رسید و علم برهانی به باید حاصل کرد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۸۵-۸۶).

منشأ صدور علم به‌باید در اندیشه علامه طباطبایی

تفسیر علامه از عقل عملی و نظری، با تفسیر آیت‌الله جوادی متفاوت است. مطابق تفسیر چهارم که منسوب به مرحوم علامه است، ادراک احکام اعتباری متعلق به عمل، کار عقل عملی است. تفسیر ایشان بر خلاف تفسیر آیت‌الله جوادی آملی از جمله تفاسیری است که معتقد به توان ادراک برای عقل عملی هستند. علم به‌باید موضوعی است که در اندیشه علامه طباطبایی نه در ذیل مفهوم حکمت عملی و نظری بلکه ذیل عنوان اعتباریات مطرح شده است.

مرحوم علامه در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌فرماید: «در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۴۳/۲-۴۴). ایشان علم حضوری را منحصر به چهار مورد می‌داند: اول علم به خود؛ دوم علم به قوا و اعضای درآکه خود؛ سوم افعال ارادی؛ و چهارم محسوسات اولی. مرحوم علامه معتقد است که همه علوم حصولی، از این چهار مورد علم حضوری سرچشمه می‌گیرند. ایشان به تفصیل بیان می‌کند که سرچشمه هر یک از علوم حصولی ما کدام‌یک از علوم

۱. مطابق نظر آیت‌الله جوادی آملی از آنجا که حکمت نظری تأمین‌کننده مبانی و مبادی حکمت عملی است، حکمت عملی، جزئی و حکمت نظری، کلی خواهد بود؛ و وقتی علمی جزئی شد، تحت عیلولة آن علم قرار می‌گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۲۱).

حضوری است (همان: ۵۸۵۴/۲). یکی از علوم حضوری که سرچشمه علوم حصولی است، افعال نفس است. مرحوم علامه معتقد است که مفهوم باید، نسبتی است که میان قوه فاعله و اثر آن وجود دارد؛ مثلاً وقتی که انسان خواهان خوردن است، نسبتی میان نفس و کارهایی همچون حرکت عضلات دست و لب و... برقرار است. این نسبت، یک نسبت حقیقی است. اگرچه این نسبت حقیقی و واقعی است، انسان آن را میان قوه فاعله و اثر مستقیم خارجی وی برقرار نمی‌کند، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشته، می‌گذارد؛ یعنی در مثال مذکور، انسان در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را میان خود و صورت احساس درونی سیری می‌گذارد (همان: ۱۹۹) به این ترتیب، در مسأله «باید» در اندیشه علامه طباطبایی با دو امر مواجهیم: امر اول، نسبتی که میان قوه فاعله و حرکتی که کار اوست، برقرار است؛ دوم، نسبتی است که میان قوه فاعله و صورت علمی احساسی که در حین تحقق اثر و فعالیت قوه داشته، برقرار است. در این دو امر، آن نسبتی که حقیقی و منشأ برای دیگری است، نسبت اول است. نسبت دوم اعتباراً بین نفس و صورت احساسی برقرار می‌شود و منشأ آن، امر اول است. مرحوم علامه نام این قسم از اعتباریات را اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی می‌گذارد (همان: ۲۰۰).

در بحث حاضر، «علم حصولی به باید» که یک علم و ادراک اعتباری است، محصول یک علم حضوری، یعنی نسبت میان قوه فاعله و اثر حقیقی آن است. این نسبت همان‌طور که گفته شد، یک امر حقیقی است که ادراک آن، کار عقل عملی است. حتی علوم حقیقی که کار عقل نظری هستند نیز نمی‌توانند منشأ این علوم اعتباری باشند؛ برای مثال، هر چه شما نسبت به آب، علم حقیقی داشته باشید، مانند اینکه آب تنها عنصری است که همه جهان از آن ساخته شده است و یا اینکه آب یکی از عناصر اربعه است و...، باز آنچه منشأ علم به باید است، علم حضوری نسبت به تشنگی است (همان: ۲۲۶). به سخن دیگر، اگرچه علوم حقیقی نظری بتوانند در

شکل‌گیری نسبت میان قوه فاعله و اثر حقیقی آن، که یک نسبت حقیقی است، نقش داشته باشند، آنچه منشأ صدور نسبت میان قوه فاعله و صورت فعل یا به عبارت دیگر، حکم به‌باید می‌شود، نسبت اول یعنی نسبت میان قوه فاعله و اثر حقیقی آن است، نه علوم حقیقی نظری.

بنا بر توصیفی که گذشت، تفاوت آراء میان آیت‌الله جوادی و استاد ایشان در علم به‌باید، در تفسیر ایشان از عقل عملی و عقل نظری ریشه دارد. در اندیشه آیت‌الله جوادی، علم به‌باید، زیرمجموعه حکمت عملی و کار عقل نظری است و می‌توان از طریق برهان، به علم به‌باید یقینی رسید. این مرتبه علم غیر از مرتبه اراده و قبل از اراده موجود، و جدای از آن است. اما از نظر مرحوم علامه، علم به‌باید از اعتباریات بالمعنی الاخص و کار عقل عملی است. میان این مرتبه از علم و اراده، جدایی وجود ندارد.

شاهد دوم: تعریف فلسفه

ملاصدرا در ابتدای سفر اول/سفر اربعه، به تعریف، تقسیم، غایت و جایگاه فلسفه می‌پردازد. ایشان ابتدا دو تعریف از فلسفه بیان می‌کند که تعریف دوم، در حقیقت، عبارت دیگری از تعریف اول است. ایشان بعد از تعریف فلسفه، فلسفه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده است و غایت هر قسم را بیان می‌کند و در نهایت، متذکر جایگاه و منزلت فلسفه می‌شود. توضیحات و اشاراتی که آیت‌الله جوادی آملی بر این بخش دارد، تفسیر ایشان را از حکمت متعالیه و درک ایشان را از فلسفه نشان می‌دهد. مشخصاتی که ملاصدرا در دو تعریف فلسفه مطرح می‌کند، از این قرار است:

در یک تعریف: استکمال نفس توسط معرفت به حقایق موجودات آنچنان که هستند؛ تصدیق تحقیقی به وجود موجودات توسط برهان؛ محدود بودن این معرفت، به توان بشری؛ و در تعریف دیگر: نظم عقلی بخشیدن به عالم بر حسب توانایی‌ای که بشر دارد تا اینکه تشبه به باری تعالی برای انسان حاصل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱).

آیت‌الله جوادی آملی در شرح این قسمت، بیان می‌کند که جزء اول تعریف فلسفه، یعنی استکمال نفس «در واقع، جزء حقیقت فلسفه نیست، بلکه غایت آن است»

(جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۰). البته ایشان استکمال نفس را غایت همه علوم برهانی می‌داند، مگر اینکه با توجه به تعریف دوم بگوییم مراد از استکمال نفس، تشبّه به اله است که در این صورت، تنها فلسفه است که غایت آن، تشبّه به اله است. ایشان در ادامه می‌نویسد: «با صرف نظر از جزء اول، می‌توان فلسفه را هستی‌شناسی قطعی تعریف کرد؛ زیرا هستی‌شناسی مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیقی برهانی بر وجود اشیاء است» (همان). استاد جوادی آملی در جایی دیگر، این دیدگاه خود را در قالب تمایز میان تعریف حکمت به غایت و تعریف حکمت به عناصر درونی آن مطرح می‌کند. از نظر ایشان، تعریف حکمت به حسب عناصر داخلی آن، عبارت است از علم به موجود بماهوموجود و تعریف حکمت به حسب غایت آن، عبارت است از تشبّه به خالق (همو، ۱۳۸۷ ب: ۹۸-۹۹).

به این ترتیب، استاد جوادی آملی جزء اول تعریف فلسفه را با این بیان که این جزء مربوط به غایت فلسفه است، نه خود فلسفه، از تعریف ملاصدرا حذف می‌کند و فلسفه را «هستی‌شناسی مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیقی برهانی بر وجود اشیاء» (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۰) معرفی می‌کند؛ در حالی که استکمال نفس از نظر ملاصدرا جزء تعریف فلسفه است و بحث از غایت آن، در ادامه، یعنی بعد از بیان تقسیمات فلسفه مطرح می‌شود. مطابق تعریف ملاصدرا انسان حقایق امور عالم را مشاهده می‌کند و بعد آنچه را مشاهده کرده، در قالب برهان بیان می‌کند. مشاهده حقایق امور عالم با صیوررت انسان و استکمال نفس همراه است. با این توضیح، می‌توان گفت جزء اول، تقدّم رتبی بر جزء دوم دارد؛ چراکه مقام یافت، بر مقام استدلال تقدم دارد. مقام استدلال و اقامه برهان، مقام شناخت مفهومی است و مطابق فرمایش استاد جوادی آملی با فراهم آوردن انبوهی از مفاهیم، کسی به جایی نمی‌رسد؛ به عبارت دیگر، اگر هزاران هزار مفهوم کنار هم قرار گیرند، سبب تکامل انسان نمی‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۳۵).

زاویه‌ای که در تعریف فلسفه میان آیت‌الله جوادی آملی و ملاصدرا وجود دارد، در غایت فلسفه نیز نمود می‌یابد. ملاصدرا پس از اینکه فلسفه را در تقسیم ابتدایی، به

نظری و عملی تقسیم می‌کند، غایت قسم نظری را منقش شدن صور موجود در عالم، به کمال و تمام آن، در نفس و صیورورت یافتن نفس به عالم عقلی که مشابه عالم عینی است، می‌داند. ملاصدرا این قسم از حکمت را مطلوب حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله دانسته است و برای آن، از این کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله شاهد می‌آورد: «رب ارنا الاشياء كما هي» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۱۳۲/۴)؛ یعنی پروردگارا حقیقت اشیاء را آنچنان که هست، به ما نشان بده (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱-۲۱). همان‌طور که از بیان غایت این بخش از فلسفه و شاهدهی که برای آن بیان شده، روشن می‌شود، مراد ملاصدرا از بخش نظری حکمت، نه شناخت مفهومی صرف، بلکه مشاهده‌چیزی است که به مفهوم بیان می‌شود؛ چراکه صیورورت نفس، به مشاهده‌حقایق امور عالم، منوط است. البته باید توجه داشت که هر حکیمی به اندازه ظرفیت وجودی خود، گنجایش شهود حقایق امور عالم را خواهد داشت و تفاوت میان مشاهده‌نبی و حکیم، بسیار است و آن دو شهود، قابل مقایسه نیستند. آیت‌الله جوادی آملی در توضیح و شرح این بخش تصریح می‌کند که «پیامبر خواهان رؤیت حقیقت اشیاء است، اما فیلسوف به دنبال فهم آن است و میان مشاهده قلبی و فهم نظری، فرق‌های فراوان است. هرگز آنچه دل می‌یابد، با آنچه ذهن می‌فهمد، قابل قیاس نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۴). به این ترتیب، آیت‌الله جوادی آملی غایت بخش نظری فلسفه را نیز شناخت مفهومی می‌داند، نه مشاهده‌حقایق امور عالم که به مشاهده قلبی برای انسان رخ می‌دهد.

ملاصدرا در ادامه، غایت بخش عملی فلسفه را همراهی با عمل خیر برای حاصل شدن هیأت استعلایی برای نفس نسبت به بدن می‌داند؛ یعنی اینکه بدن تحت انقیاد نفس قرار گرفته، مطیع آن شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱/۱). اختلافی که در تعریف و غایت بخش نظری فلسفه میان ملاصدرا و شرح استاد جوادی آملی وجود دارد، در این بخش نیز نمود می‌یابد. استاد جوادی آملی ضمن توضیح بیان ملاصدرا اضافه می‌کند که «البته ثمره نهایی حکمت عملی و مرحله پایانی عقل عملی، همان فنا است که ارتباط با مافوق است نه تدبیر مادون» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۴)؛ یعنی انقیاد و

اطاعت بدن از نفس که ملاصدرا ثمره بخش عملی فلسفه می‌داند، مطابق بیان آیت‌الله جوادی آملی تنها تدبیر مادون است و مطابق نظر ایشان غایت این بخش، فراتر از این است؛ به بیان بهتر، چیزی را که ملاصدرا در تعریف فلسفه و غایت بخش نظری آن بیان کرد، در اندیشه استاد جوادی آملی باید در این بخش جست‌وجو کرد.

از آیاتی که ملاصدرا در بیان غایت بخش نظری و عملی فلسفه به آن استشهاد می‌کند، این آیات است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین/۶۴). ملاصدرا «الا الذین آمنوا...» را شاهد بر غایت حکمت نظری می‌آورد. مطابق این شاهد، از نظر ایشان ایمان، غایت حکمت نظری است. ملاصدرا در موارد دیگری از جمله شرح اصول کافی علم و ایمان را مساوق هم می‌داند. ملاصدرا در بیان حقیقت توبه، آن را به سه امر تحلیل می‌کند: علم، حال و عمل. ایشان در تفسیر علم می‌فرماید علم، ایمان و اعتقاد یقینی به این است که ذنوب، سموم مهلک هستند. زمانی که نور این ایمان و یقین بر قلب بتابد، میوه پشیمانی در انسان ثمر می‌دهد و آتش محبت در قلب مشتعل شده، توسط آن، اراده برای تدارک عمل مطابق با توبه صورت می‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/۳۷۴-۳۷۵). در این فقره از شرح اصول کافی و نیز فقرات دیگر، ملاصدرا علم و ایمان را به لحاظ مصداقی، واحد می‌داند.

آیت‌الله جوادی آملی در اشاره مربوط به فقره مذکور، بیان مربوط به غایت فلسفه را موقوف بر توضیحاتی می‌داند. ایشان در توضیح خود ضمن اشاره به اختلاف در تفسیر عقل عملی و عقل نظری شایسته می‌داند که این دو را ناظر به بخش نظری و عمل انسان بدانیم. ایشان در ادامه ضمن تفسیر خود از عقل عملی و نظری (که پیش از این بیان شد)، نتیجه این تفسیر را مغایرت علم و ایمان می‌داند. ایشان علم را پیوندی می‌داند که نفس آدمی بین موضوع و محمول قضا یا ایجاد می‌کند که این پیوند پس از تحصیل مقدمات لازم توسط عقل نظری ضرورتاً حاصل می‌شود. اما ایمان «عقد و پیوندی است که توسط عقل عملی از طریق اعمال اراده انسانی بین جان آدمی با

عصاره قضیه علمی حاصل می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۴۴-۱۴۵). ایشان در ادامه متذکر مسأله‌ای می‌شود که به شاهد اول بازمی‌گردد و آن اینکه به جهت تغایر علم و ایمان، گاه شخص یا اشخاصی به‌رغم علم به یک حقیقت، به آن ایمان نیاورده، بلکه آن را انکار می‌کنند (همان: ۱۴۵-۱۴۶).

جمع‌بندی: مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی

مباحثی که تاکنون با تمرکز بر مسأله علم و اراده و همچنین مربوط به تعریف فلسفه طرح شد، بنیاد اندیشه استاد جوادی آملی را آشکار می‌سازد. از رهگذر تلقی خاص ایشان از عقل عملی و عقل نظری، توانایی ادراک و اندیشه، به ساحت عقل نظری منحصر می‌شود. این ویژگی، بنیادی است که مدرسه فلسفی ایشان بر آن شکل گرفته است. دیگر ویژگی‌هایی که در ادامه ذکر می‌شود، بر همین بنیاد تحقق یافته‌اند:

اول؛ در این مدرسه فلسفی، عقل نظری حیطه‌ای فراخ می‌یابد؛ عقل تجربی، عقل نیمه‌تجربیدی، عقل تجربیدی و عقل ناب، حیطه فراخ عقل نظری به شمار می‌آید. از آنجا که در این منظومه فکری، علم مساوق عقل نظری است، در هر مرتبه از عقل نظری، علمی متناسب با آن ظهور می‌یابد. علم تجربی، علم ریاضی، علم کلام، فلسفه و عرفان نظری از جمله علوم هستند که هر یک ذیل عقل مختص به خود پدید آمده‌اند.

دوم؛ هدف علوم، ارائه شناخت برهانی از عالم است. میزان وصول به یقین در هر علم، به فراخور مبادی آن، متفاوت است. برای مثال بیشترین مبادی علم تجربی را حسیات و تجربیات تشکیل می‌دهند؛ درحالی‌که در فلسفه از اولیات بیش از مبادی دیگر بهره برده می‌شود و در نتیجه، وصول به یقین در فلسفه به مراتب بیش از علوم تجربی خواهد بود (همان: ۱۴۵).

سوم؛ عقل نظری که به ساحت اندیشه تعلق دارد، عهده‌دار شناخت مفهومی عالم است. در نتیجه، فلسفه نیز عهده‌دار شناخت مفهومی نسبت به هستی است. هستی بر دو قسم است: هستی حقیقی و هستی اعتباری. در هستی حقیقی از موجوداتی بحث می‌شود که مستقل از انسان موجودند. در هستی اعتباری بحث از موجوداتی است که

با اراده انسان موجود می‌شوند. به سخن دیگر، حکمت نظری ساحت «هست‌ها» است و حکمت عملی ساحت مربوط به «بایدها». حکمت نظری نام قسم اول و حکمت عملی عنوان قسم دوم است.

چهارم؛ عقل نظری، هم در حکمت عملی و هم در حکمت نظری، توانایی شناخت برهانی دارد. شناخت منحصر در این ساحت است. عقل عملی متعلق به ساحت انگیزه است و از توان شناخت برخوردار نیست. عقل عملی بر عقل نظری مبتنا دارد. علم، محصول عقل نظری و اراده، محصول عقل عملی است. در نتیجه، اراده متأخر و جدای از علم است.

پنجم؛ در این مدرسه میان علم و ایمان دوگانگی وجود دارد. علم، پیوندی است که نفس آدمی بین موضوع و محمول قضا یا ایجاد می‌کند. این پیوند پس از تحصیل مقدمات لازم توسط عقل نظری، ضرورتاً حاصل می‌شود. اما ایمان، عقد و پیوندی است که توسط عقل عملی از طریق اعمال اراده انسانی بین جان آدمی با عصاره قضیه علمی حاصل می‌شود.

کلام آخر

چنان‌که در مقدمه نیز اشاره شد، این پژوهش تنها در آمدمی بر مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی است؛ در آمدمی که به یک محور و در عین حال مهم‌ترین محور پروژه مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی می‌پردازد. برای تکمیل این پروژه محورهای دیگری نیز قابل طرح است؛ محورهایی همچون: ذکر شواهدی دیگر در عرض شواهدی که در این مقاله بررسی شد؛ بازنمایی علوم مختلف موجود در این منظومه فکری، همچون فقه، اصول، عرفان نظری و... بر اساس بنیادی که ذکر شد؛ ذکر مسائلی که در این نظام فکری مورد توجه واقع شده است، همچون مسأله علم دینی؛ نشان دادن تمایز این مدرسه فلسفی با دیگر مدارس ذیل مکتب قم؛ ذکر شاگردان و حوزه‌های تدریس این مدرسه.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، ۴ جلد، دار سیدالشهداء للنشر، قم.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، چاپ سوم، مرکز نشر اسراء، قم.
۴. _____ (۱۳۸۷ الف)، «*حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد*»؛ در *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول، به کوشش: شریف لکزایی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۶۷-۹۲.
۵. _____ (۱۳۸۷ ب)، «*چالش های حکمت متعالیه در مسأله سیاست*»؛ در *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول، به کوشش: شریف لکزایی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۹۳-۱۱۵.
۶. _____ (۱۳۸۷ ج)، «*حکمت عملی و حکمت نظری و جایگاه حکمت سیاست متعالیه*»؛ در *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول، به کوشش: شریف لکزایی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۱۶-۱۴۳.
۷. _____ (۱۳۸۸)، *شمس الوحی تبریزی*، چاپ سوم، مرکز نشر اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۹ الف)، *رحیق مختوم*، ج ۱، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۹ ب)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، تحقیق: حسین شفیعی، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۹ ج)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق: احمد واعظی، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۹۶ الف)، *رحیق مختوم*، ج ۲۰، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. شیخ رئیس ابن سینا (۱۳۷۹)، *النجاة*، تصحیح: محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. _____ (۱۴۰۴)، *الشفاء (طبیعیات)*، تصحیح: سعید زاید، مکتبه آیه الله

- مرعشی، قم.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۵. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، ۴ جلد، تحقیق: محمد خواجه‌ای، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، قم.
۱۶. _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ دوم، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۸. _____ (۱۳۷۲)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، ۵ جلد، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران.
۱۹. _____ (۱۴۲۸)، رساله الاعتباریات، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، تحقیق: شیخ صباح الربیعی، مکتبه فدک لاحیاء تراث.
۲۰. _____ (بی‌تا)، مجموعه الرسائل العلامه، تصحیح: صباح ربیعی، چاپ اول، انتشارات باقیات، قم.
۲۱. مصباح، محمدتقی (۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایة الحکمة، مؤسسه در راه حق، قم.