

موانع معرفت حقیقی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

The Destroyers for True Knowledge from The Viewpoint of Allama Tabatabai

Narges Nazarnejad *

Zahra Izy **

نرگس نظرنژاد*

زهرا ایزی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۲۲

Abstract

This article tries to explain the viewpoint of Allama Tabatabai, one of the great Muslim philosophers, concerning true knowledge and its destroyers. Allama believes that knowledge about names and attributes of God is the true knowledge and is the origin of happiness and the perfection of human beings. In the epistemological system of Allama Tabatabai, the reality of science is an existential matter and is a grace from the upper world to a human being's heart (soul). A human being-with his capacity and preparation-can unite with Active Intellect to get forms of it. By looking into Allama's works, one can find that destroyers such as: deviation from the judgment of the intellect, mere naturalism and rationalism, ignorance of inward journey, lack of moderation of soul's faculties, and demon's intervention, are some examples of cognitive and non-cognitive destroyers for knowledge that result in not receiving necessary capabilities for getting true knowledge.

KeyWords: Allama Tabatabai, epistemology, cognitive destroyers for true knowledge, non-cognitive destroyers for true knowledge, happiness.

چکیده

این مقاله با محوریت موضوع موانع معرفت حقیقی از دیدگاه فیلسوف مسلمان علامه طباطبایی (ره) تدوین شده است و به بررسی و تبیین نظر ایشان درباره معرفت حقیقی و عوامل بازدارنده آن می پردازد. در نظر علامه، معرفت نسبت به اسماء و صفات الهی، معرفت حقیقی، و مایه سعادت و کمال آدمی است. در نظام معرفت شناختی علامه، حقیقت علم، امری وجودی است که از عالم بالا بر قلب (نفس) انسان افاضه شده است و انسان به میزان استعداد و آمادگی اش می تواند با عقل فعال متحد گردد و صورت های عقلی را از آن کسب کند. جست و جو در آثار علامه نشان می دهد موانعی چون انحراف از حکم عقل، طبیعت گرایی صرف، عقل گرایی صرف، جهل به سیر انفسی، عدم اعتدال قوای نفسانی، تصرفات شیطان از جمله موانع شناختی و غیرشناختی معرفت است که باعث عدم دریافت قابلیت لازم جهت کسب معرفت حقیقی می شود.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، معرفت شناسی، موانع شناختی معرفت حقیقی، موانع غیرشناختی معرفت حقیقی، سعادت.

* Associate Prof. of Al-Zahra University.

nazarnejad@alzahra.ac.ir

** Master of Islamic Philosophy and Theology in Al-Zahra University. zahra.izy47@gmail.com

* دانشیار دانشگاه الزهرا (س) (نویسنده مسئول).

nazarnejad@alzahra.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهرا (س). zahra.izy47@gmail.com

مقدمه

۱. مفهوم معرفت در دیدگاه علامه

طباطبایی (ره)

علامه همانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان معتقد است که تعریف علم محال است و معرفت به آن بدون تعریف حاصل می‌شود، زیرا مفهوم علم مفهومی بدیهی و وجود آن نیز به حکم وجدان ضروری است. از این رو، ایشان تعاریف ارائه شده از علم را تعاریفی لفظی می‌دانند و به همین جهت در تعریف علم از اخص خواص علم استمداد می‌جوید و طبیعی است که ذکر خاصیت غیر از تعریف است، زیرا تعریف حقیقی به جنس و فصل است نه بیان خواص موضوع (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۲۹۳).

علامه ضمن سلب خواص مادی از علم، همچون قابلیت انقسام، در حیطه زمان و مکان بودن، حرکت و به تبع آن تغییر و تحول، آن را با وجود مجرد مساوی می‌داند. ایشان معتقدند علم حصول امری مجرد برای مجردی دیگر است و چون مجرد آن است که آنچه از کمال برای او امکان دارد نزدش فعلیت داشته باشد و حاضر باشد و چیزی برای او به صورت بالقوه نباشد، از این رو، ایشان این نحوه حصول را «حضور» می‌نامند و در تعریف علم می‌گویند علم عبارت است از: «حضور مجردی نزد مجرد دیگر» (همان: ۲۹۷).

علامه در تعریف تمام اقسام علم (حصولی و حضوری) از لفظ حضور استفاده می‌کند، بدین جهت که ایشان علم حصولی را به علم حضوری ارجاع می‌دهند. وی در تبیین این مطلب بر این باور است که علم حصولی حضور ماهیت معلوم یا صور علمی معلوم در نزد عالم است و از آنجا که وجود صور علمی امری واقعی تلقی می‌شود و علم مساوق با حضور است، بنابراین، علم حصولی امری اعتباری است. ایشان در این باره می‌گویند: «علم حصولی یک اعتبار عقلی

معرفت‌شناسی پایه‌اساسی و سنگ زیرین هر نظام فلسفی است و نفس انسان نیز به حسب فطرت اصلی خود از آن جهت که امری قدسی است، شایستگی دریافت حقیقت و معرفت نسبت به اشیاء را دارد؛ بنابراین، معرفت‌شناسی غایت‌اعلای هر انسان حقیقت‌جویی است. این امر بدیهی است که برای پدیده‌های عالم هستی بیش از یک حقیقت وجود ندارد، اما با وجود این شاهدیم که قرائت‌های افراد درباره حقایق جهان هستی متفاوت و گاه متناقض‌اند. پس از کنکاش در باب این موضوع درمی‌یابیم که اختلاف قرائت‌ها درباره حقایق جهان هستی از موانع و آفت‌هایی سرچشمه می‌گیرند که هر یک به نوبه خود در سقوط و انحراف فکری بشر نقشی اساسی دارند و هر گاه این موانع و حجاب‌ها برداشته شوند، نفس انسان بی‌پرده شاهد ملکوت عالم هستی می‌شود و به عیان حقایق را درمی‌یابد. از این رو، شناخت عواملی که مانع تحصیل این غایت‌اند یکی از موضوعات مهمی است که در پرتو معرفت‌شناسی باید بررسی شود، زیرا آگاهی‌های مقدماتی و شناخت موانع تحصیل معرفت تا حد بسیاری به رهروان این طریق مدد می‌رساند تا در پرتو این آگاهی‌ها بتوانند از بازدارنده‌های شناخت صحیح بپرهیزند و یا در صورت گرفتاری، آن‌ها را درمان کنند. مقاله پیش رو درصدد است، با بازخوانی اندیشه‌های علامه طباطبایی (ره) درباره معرفت‌شناسی، نظریات ایشان را در باب موانع معرفت احصا کند؛ بنابراین، در این مقاله، ضمن ایضاح مفهومی علم و معرفت، موانع معرفت حقیقی در دو حوزه موانع شناختی و غیرشناختی در اندیشه ایشان تبیین می‌شود.

طریق حضوری کسب شود و استدلال و فکر باید زمینه‌ساز دستیابی انسان به این قسم از معرفت باشند. ایشان بر این باورند که انحصار معرفت خداوند به فکر و استدلال جهل به خدا و از مصادیق شرک خفی به شمار می‌آید و در این باره می‌گوید: «کسی که ادعا می‌کند من خدای تعالی را به وسیله تفکرات و تصور و تصدیق و یا به وسیله آیات خارجی شناخته‌ام در حقیقت به شرک خفی مبتلا شده، چون قائل به وجود واسطه‌ای بین خدا و خلق شده، پس اگر خدای تعالی به ذات خود شناخته شد که خوب، وگرنه به هیچ وسیله و واسطه دیگری شناخته نمی‌شود» (همو، بی تا ب: ۸ / ۳۴۴).

۳. راه‌های علم و معرفت حقیقی

علامه شناخت حسی، عقلی و شهودی را سه روش کسب معرفت حقیقی معرفی می‌کند و وحی و الهام و فطرت را از مصایق شهود به شمار می‌آورد (همان: ۵ / ۵۰۹، ۱۷-۱۵، ۱۹ / ۴۷). ایشان در رویکردی تفسیری در ذیل آیه بیستم از سوره لقمان به سه طریق معرفت خداوند اشاره می‌کنند و این راه‌ها را منحصر به حصر عقلی می‌دانند:

استدلال و حجت‌های عقلی: روش‌هایی که با تحصیل و اکتساب به دست می‌آیند.
هدایت: حقایقی که خداوند به واسطه وحی یا الهام به دل انسان افاضه می‌کند.
کتاب: کتاب‌های آسمانی که به واسطه وحی و نبوت به خداوند منتهی می‌شوند (همان: ۱۶ / ۳۴۳).

علامه درباره شیوه استدلال می‌گوید که حیات انسانی حیاتی است فکری و زندگی بشر به وسیله فکر سامان می‌یابد. ایشان معتقدند قرآن تشخیص فکر صحیح را به عقل فطری بشر که آفت زده نشده باشد، محول کرده است. وی علم منطبق را ابزاری برای طریقه صحیح تفکر و تمسک به

به دست آمده از یک معلوم حضوری است که عقل به ناچار به آن تن داده است. ایشان علم حصولی را به حضور صورت‌های عقلی معلوم نزد عالم و علم حضوری را به حضور وجود معلوم نزد عالم تعبیر می‌کنند (همان: ۲۹۷-۲۹۶).

۲. معرفت حقیقی در نظر علامه طباطبایی (ره)

علامه علم حقیقی را علم انسان به خدا و اسماء و صفات او می‌داند و کاربرد سایر علوم را در بهره‌برداری و سودرسانی به زندگی مادی منحصر می‌کند. ایشان در ذیل آیه نهم از سوره زمر در تفسیر المیزان می‌گوید: مراد از علم، علم به خداست؛ چون علم به خداست که آدمی را به کمال می‌رساند و نافع به حقیقت معنای کلمه است و نیز نداشتنش ضرر می‌رساند. علوم دیگر مانند مال‌اند که تنها در زندگی دنیا به درد می‌خورند و با فنای دنیا فانی می‌شوند (همو، بی تا ب: ۱۷ / ۳۷۱-۳۷۰).

علامه در کتاب قرآن در اسلام به این مطلب اشاره می‌کند که اسلام انسان را به تحصیل علوم مختلفی از جمله علوم ریاضی، فلسفی، فنون ادبی و تمام علوم می‌کند که در دسترس فکر بشری است دعوت می‌کند، اما مشروط بر اینکه چنین علمی انسان را در وصول به حق و حقیقت یاری رساند. ایشان معتقدند این علوم باید در بردارنده خداشناسی باشند که سرلوحه جهان‌بینی حقیقی است؛ در غیر این صورت، علمی که انسان را به خود مشغول کند و او را از شناخت حق و حقیقت بازدارد مترادف با جهل خواهد بود (همو، ۱۳۸۸: ۱۴۲-۱۴۱).

علامه نه تنها معتقد است علم به خداوند و اسماء و صفات اوست که معرفت حقیقی محسوب می‌شود، بلکه بر این باور است که معرفت حقیقی خداوند معرفتی است که باید به

آسمانی (غیرمادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد - به حسب خواست خدایی - پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند. عهده‌داری این امر نیز نبوت نامیده می‌شود» (همو، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

علامه معتقد است تلقی وحی درک پاکی می‌خواهد که پیراسته از هر گونه آلودگی باشد و چون افراد انسانی در استقامت حال و اعتدال ادراک و صفای روح متفاوت‌اند، بنابراین، این موهبت فقط به پیامبران و فرستادگان او تعلق می‌گیرد و چون ما از این نعمت بی‌بهره‌ایم، حقیقت آن بر ما مجهول است و فقط به آن دسته از آثار و اوصافی واقفیم که از طریق قرآن و نبوت به ما رسیده است (همان: ۱۳۵-۱۳۴).

علامه درباره کتاب می‌گوید: «مراد از کتاب، وحی‌ای است که مشتمل بر شریعت و دین باشد، شریعت و دینی که در مجتمع بشری حاکم باشد و این کتاب حق محض است و آمیخته با اختلافات شیطانی و نفسانی نیست» (همو، بی تا ب: ۱۸/۵۳).

با توجه به آنچه گفته شد، در نظام معرفت‌شناسی علامه، معرفت به خداست که آدمی را به کمال حقیقی و غایت‌اعلای انسانی می‌رساند؛ از این رو، شناخت بازدارنده‌های شناخت از جمله موضوعات مهمی است که در پرتو معرفت‌شناسی باید به آن پرداخته شود. این مقاله بر آن است تا موانع معرفت حقیقی از دیدگاه فیلسوف معاصر علامه طباطبایی (ره) را بررسی کند؛ موانعی که همچون سدی در برابر معرفت حضوری خداوند و یا هر نوع معرفت حصولی، که در راستای معرفت حضوری خداوند است، قرار می‌گیرند و طالب معرفت را از حرکت به سوی آن بازمی‌دارند.

قضایای اولیه و بدیهیات عقلی و یاری جستن از لوازم بدیهیات می‌داند (همان: ۵/ ۴۱۸-۴۱۷).

علامه درباره راه هدایت بیان می‌کند که هدایت نشان دادن هدف به وسیله نشان دادن راه است و اظهار می‌دارد که هدایت به دو نوع تقسیم می‌شود. ایشان در ذیل آیات ۱۲۴ سوره بقره و ۷۳ سوره انبیاء به این دو نوع هدایت اشاره می‌کنند: نوع اول هدایت به معنای ارائه طریق که کار انبیاء و پیامبران است. انبیاء رابطان میان خدا و مردم در گرفتن فیوضات ظاهری یعنی شرایع الهی‌اند که از طریق وحی بر آنان نازل شده است. نوع دوم هدایت ابصال به مطلوب است؛ این نوع هدایت تصرف تکوینی در نفوس و عملی است که به واسطه آن راه را برای رسیدن دل به کمال مطلوب هموار می‌کند. ایشان این نوع هدایت را مختص امام می‌دانند. امام رابط میان خدا و مردم در گرفتن فیوضات ظاهری و باطنی است و او از نظر باطن یک نحوه ولایتی دارد که دست خلق را بگیرد و به مقصد برساند (همو، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۷؛ همو، بی تا ب: ۱/ ۴۱۱، ۱۴/ ۴۲۹-۴۲۸).

ایشان در تعریف الهام در ذیل آیه هشتم سوره شمس می‌گویند: «الهام به معنای آن است که تصمیم و آگاهی و علمی از خبری در دل آدمی بیفتد و این خود افاضه‌ای است الهی و صور علمیه‌ای است یا تصویری و یا تصدیقی که خدای تعالی به دل هر کس که بخواهد می‌اندازد» (همان: ۲۰/ ۴۹۹).

در این تعریف، «الهام» آن نوع هدایتی است که هر دو قوه نظری و عملی انسان را پوشش می‌دهد؛ اشاره به «تصمیم» ناظر به قوه عملی و اشاره به علم و آگاهی ناظر به قوه نظری انسان است. به عبارتی، الهام علم و عمل انسان را دربر می‌گیرد. بیان «افاضه الهی» ناظر بر این مطلب است که این راه علمی هدایتی است که از طریق استدلال و تلاش علمی حاصل نمی‌شود. علامه درباره وحی می‌گوید: «وحی یک نوع تکلیف

مباین از یکدیگر باشند. به عبارتی، وجود و علم مساوق یکدیگرند. در ادامه، ایشان در ذیل همین آیه می‌گویند علم رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می‌شود و این رحمت در اصل همانند وجود از هر گونه حد و صورت و اندازه مبراست و آنچه رحمت را دارای حد و شدت و ضعف می‌کند، اختلاف ظرفیت‌ها و قابلیت‌های دریافت‌کننده رحمت است. ایشان در این باره می‌گویند: «معارف حقّه الهیه مثل آبی است که خدا از آسمان می‌فرستد و این آب فی‌نفسه تنها آب است و بس، نه کمیت آن منظور است و نه کیفیت، ولیکن اختلاف در ظرفیت زمینی است که این آب بر آن می‌بارد. هر زمینی مقداری معین می‌گیرد یکی کمتر و یکی بیشتر و این اندازه‌ها اموری است که در خود سرزمین است» (همان: ۳/ ۹۵-۹۴).

این ظرفیت در اصطلاح قرآنی همان شرح صدر است، چنان‌که در آیه ۱۲۵ سوره انعام به این مسئله اشاره شده است که «خداوند هر که را بخواهد هدایت کند، سینه او را برای پذیرش اسلام می‌گشاید».^(۲) علامه در توضیح این آیه می‌گوید که شرح صدر در قرآن به معنای ظرفیت داشتن برای فراگیری علم و عرفان است و این خود نوعی توسعه است که به واسطه آن هر مطلب حقیقی که به انسان ارائه می‌شود آن را می‌پذیرد و دل چنان نرم می‌شود که برای دریافت معرفت، به‌ویژه معرفت الهی، مستعد می‌شود. در مقابل شرح صدر، ضیق صدر است. علامه در توضیح ادامه آیه ۱۲۵ سوره انعام می‌گوید که اضلال مقابل هدایت است و اثرش هم مقابل آن است؛ یعنی انسان ظرفیت و گنجایش لازم را برای پذیرش کلام و سخن حق نداشته باشد و دل‌ها از قبول حق امتناع ورزند. همانند ظرفی که بخواهند چیزی را که حجمش بیشتر از حجم آن است در آن جای دهند (همان: ۷/ ۴۷۳-۴۷۱).

۴. ویژگی‌های معرفت حقیقی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

در نظام معرفت‌شناختی علامه، علم و معرفت افاضه‌ای از عالم ماورای ماده به نفس انسان است. ایشان معتقدند جوهر عقلی، که مجرد از ماده است و جامع تمام صور عقلی و کلی است، صور عقلی را به نفس افاضه می‌کند. وی این جوهر عقلی را «عقل فعال» می‌نامد و باور دارد نفسی که استعداد و آمادگی کسب صورت‌های علمی و تعقل آن‌ها را به دست آورده به میزان استعداد و آمادگی‌اش با عقل فعال متحد می‌شود و صورت‌های عقلی را از آن کسب می‌کند (همان: ۳۰۷).

علامه معتقد است علم، مانند وجود، حقیقتی تشکیکی است که به نحو تشکیکی بر مصادیق خود منطبق می‌شود و اختلاف در مصادیق به شدت و ضعف و اولیت و غیراولیت و اولویت و غیراولویت برمی‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت هر نفسی که از شدت علمی بیشتری برخوردار است استعداد و آمادگی بیشتری را برای اتصال به عقل فعال و کسب علوم و معارف دارد و بالعکس هر اندازه استعداد و ظرفیت نفسی برای دریافت معارف کمتر باشد، نفس از معرفت کمتری برخوردار است.

علامه در ذیل آیات ششم و هفتم سوره حمد و هفدهم سوره رعد، در رویکردی تفسیری، ضمن اشاره به مطلب فوق بیان می‌کند که وجود اختلاف ظرفیت‌هاست که عامل اختلاف راه‌های منتهی به شاهره اصلی معرفت الهی یعنی صراط مستقیم می‌شود. ایشان در بیان آیه هفدهم سوره رعد^(۱)، کلمه «ماء» را در جلد اول المیزان به «علم و معرفت» و در جلد یازدهم المیزان به «وجود» تعبیر می‌کند. این اختلاف تعبیر از این جهت است که ایشان باور دارند صفات ذاتی حق تعالی از نظر مصداق عین ذات اوست، اگرچه مفهوماً مغایر و

۵/ ۴۲۹). از آن جهت که علامه دو حوزه علم و عمل را از یکدیگر تفکیک نمی‌کند و بر این باور است که این دو عرصه درهم تنیده شده‌اند و هر یک بر دیگری اثرگذار است، بنابراین، نمی‌توان مرزی معین بین موانع این دو حوزه قائل شد، به گونه‌ای که بتوان این دو عرصه را کاملاً از یکدیگر تفکیک کرد.

۵. موانع شناختی در معرفت حقیقی

در این بخش بر آنیم آن دسته از موانع معرفت را بررسی کنیم که اولین واسطه در ایجاد مانع حوزه نظری انسان باشد؛ به عبارتی، این گروه از موانع معلول شناخت‌هایی است که به دلیل به کار نگرفتن صحیح قوای ادراکی یا به دلیل توقف در مرتبه‌ای از ادراک و یا وجود ادراکات و اعتقادات غیرحقیقی به وجود می‌آیند؛ اگرچه عامل اصلی در ایجاد مانع در نهایت به حوزه عمل برمی‌گردد.

۵-۱. انحراف از حکم عقل

علامه در نظام معرفت‌شناختی خود منشأ تمام علوم را که برای انسان حاصل می‌شود هدایت الهی می‌داند و معتقد است که این هدایت به حسب نوع به سه شکل صورت می‌پذیرد: خداوند حواس را وسیله‌ای برای دستیابی بشر به آن دسته از علوم که مربوط به خواص اشیاء است، قرار داده است. علوم عقلی و کلی دستة دیگری از علوم است که خداوند برای دستیابی انسان به این علوم او را به بدیهیات عقلی مجهز کرده است، به گونه‌ای که حس قادر به ابطال آن بدیهیات نیست و دستة سوم، علوم فطری است که منشأ این علوم به الهام الهی برمی‌گردد. علامه بر این باور است که علوم فطری زمانی در انسان اثرگذار و مفید واقع می‌شود که قسم دوم از علوم انسان (علوم عقلی و کلی) درست حاصل شده باشد و بر درستی و استقامت رشد کرده باشد، زیرا انسانی

با توجه به دیدگاه علامه درباره حقیقت علم و معرفت، می‌توان به این مهم دست یافت که انسان در طریق کسب معرفت وظیفه‌ای جز فراهم‌سازی بستری مناسب برای اتصال به عقل فعال ندارد و در این باره باید مراقب باشد تا از بازدارنده‌های شناخت درست بپرهیزد، که همچون سدی در برابر او قرار گرفته‌اند. در این مقاله بر آنیم تا دیدگاه اندیشمند و فیلسوف بزرگ معاصر علامه طباطبایی را در باب موانع معرفت حقیقی در دو بخش موانع شناختی و موانع غیرشناختی کنکاش کنیم.

قبل از ورود به این بحث ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد؛ اول اینکه، علامه بحث مستقلی در باب موانع معرفت در مرقومات خود ندارند، از این رو، نگارندگان این سطور، در پی دستیابی به دیدگاه علامه در این باب، اکثر تألیفات ایشان را بررسی و نظریات وی را جمع‌آوری کرده‌اند که به طور پراکنده در آثار ایشان به چشم می‌خورد. بیشتر آنچه در این نوشتار به رشته تحریر درآمده مستفاد از بیانات ایشان در تفسیرالمیزان است.

دوم اینکه، علامه دو حوزه علم و عمل را در دریافت معرفت حقیقی جدای از یکدیگر نمی‌داند. ایشان معتقدند که دریافت معارف حقه و علوم نافع نیازمند خُلق و خوی پسندیده و رعایت تقوای الهی است. ایشان در جلد پنجم المیزان می‌گویند: «معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود مگر بعد از آنکه خُلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقوا است. پس حاصل کلام این شد که اعمال صالح خُلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می‌کند و اخلاق پسندیده، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می‌نماید، از سوی دیگر این علم نافع هم وقتی نافع است که توأم با عمل باشد، که هیچ خیر در علمی که با عمل نباشد، نیست» (همان:

بیراهه رفته‌اند. مانند اینکه، تیرانداز تیری را که برای اصابت به هدف ساخته شده به غیر هدف بزند. او از تیر و کمان استفاده کرده است، اما نه در مجرای درست و صحیح آن؛ در نتیجه غرض اصلی حاصل نمی‌شود. ایشان معتقدند در چنین حالتی باز هم فطرت سالم است و این انسان است که در مقام عمل، فطرت خود را با غیر آن تطبیق داده و به بیراهه رفته است (همان: ۵/ ۵۱۰).^(۳)

علامه در رویکردی تفسیری، معتقد است تبعیت از حکم عقل نه تنها موجب می‌شود انسان در مسیر فطرت قرار بگیرد و از حکم فطرت تبعیت کند، بلکه به پاس این هدایت، خداوند به چنین انسان‌هایی نوری می‌دهد که بتوانند راه زندگی را طی کنند و در مقابل، خداوند آنانی را که از مسیر فطرتشان منحرف می‌شوند، بر دلشان مهر می‌زند و بر چشم و گوششان پرده می‌افکند و برایشان مانع ایجاد می‌کند تا قادر به دیدن نباشند. این افراد دچار استدراج می‌شوند تا از اصلاح خود غافل بمانند (همان: ۱/ ۱۴۲-۱۴۱).

۵-۲. طبیعت‌گرایی صرف

علامه معتقد است طبیعت‌گرایان در علوم فقط به حواس تکیه می‌کنند. ایشان طبیعت‌گرایی صرف را از جمله عواملی می‌داند که انسان را از دستیابی به بسیاری از علوم که رابطه‌ای با حس ندارند، محروم می‌کند. وی معتقد است که بسیاری از حکمای اسلامی هم ادراکات حسی و هم ادراکات عقلی را می‌پذیرند، اما معتقدند که برهان علمی شأنش اجل از آن است که درباره محسوسات، از آن جهت که محسوس‌اند، اقامه شود و این باوری است که درست برخلاف نظر طبیعت‌گرایان است. علامه معتقد است ادراک بسیاری از علوم با سلاح مادی غیرممکن است. برای مثال، معنویات و حقایق ماورای ماده، از جمله توحید، از مسائلی‌اند که فهم آن‌ها هیچ ارتباطی با حس و تجربه ندارد.

که به دلیل کج‌روی‌های ممتد قادر به درک بدیهیات کلی و عقلی نباشد، قادر به درک علوم فطری نیز نخواهد بود (همان: ۵/ ۴۹۳).

در نظر علامه علوم فطری غیر از بدیهیات عقلی‌اند. به عبارتی، منظور از فطرت در علوم فطری فطرت دل است نه فطرت عقل، زیرا حقایق فطری عین ذات آدمی‌اند و در خلقت او نهادینه شده‌اند و انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان این علوم است؛ در حالی که بدیهیات عقلی دسته‌ای از تصدیقات‌اند که ذهن، پس از ارتباط با عالم و فهم مفاهیم تصویری، این تصدیقات برایش حاصل می‌شود. همچنین، علوم فطری از سنخ علوم حصولی نیستند، بلکه در ذات انسان نهادینه شده‌اند و با کسب به دست نیامده‌اند. علاوه اینکه این علوم فراگیر و همگانی‌اند و خلقت نوع انسان مستلزم این علوم است. علامه علوم فطری را علمی می‌داند که در آن‌ها تغییر و تبدیلی صورت نمی‌گیرد، بلکه ثابت و پایدار است (همان: ۵۱۰).

علامه اعتراف به فقر ذاتی، به وجود موجودی غایب از حس، به توحید و نبوت و معاد، به فهم فجور و تقوا، به دین و همچنین منطق را از مصادیق علوم فطری بشر می‌داند. ایشان معتقد است که انحراف از حکم عقل موجب درک نکردن علوم فطری و انحراف از حکم فطرت نیز عامل گمراهی ثانوی می‌شود. وی در تبیین این مطلب بر این باور است که علوم فطری زائل‌شدنی نیستند، اما این بدان معنا نیست که احتمال انحراف از حکم فطرت وجود ندارد، زیرا ما انسان‌های بی‌شماری را شاهدیم که از مسیر فطرت خود فاصله گرفته‌اند و دلشان از حق به سوی باطل متمایل شده است و از خیر به سوی شر و از سعادت به سوی شقاوت تغییر مسیر داده‌اند. به باور علامه، این امر ناشی از این است که این علوم در جای مناسب خود به کار گرفته نشده‌اند و انسان‌ها در به‌کارگیری احکام فطری به

همچنین تقوی و فجوری که فطرت انسان مفسور به آن‌هاست الهامی علمی از ناحیه خداوندند که جزئیات آن را فقط باید وحی مشخص کند و دسترسی به آن کار حس و تجربه نیست (همان: ۵/ ۵۰۸-۵۱۲). ایشان معتقدند آدمی با هر نوع نگرشی که به حقایق ماورائی بنگرد حقایق را به همان رنگ می‌بیند؛ بنابراین، در نظر طبیعت‌گرایان، معنویات و مفاهیم ماورای طبیعی مفهومی ندارند و اینان حقایق دینی برتر از ماده را تا سطح مادیت پایین می‌آورند و معنای مادی برایش می‌تراشند. درست مانند کسی که عالم به علم لغت است و با این علم بخواهد احکام فلکی را اثبات کند (همان: ۱/ ۱۳۶-۱۳۸). بنابراین، می‌توان گفت انسانی که دارای عقلی پویاست، وقتی عقلش گرفتار محسوسات شود، درصدد برمی‌آید مسائل معقول را به شکل محسوس دریابد و همین امر یکی از بزرگ‌ترین موانع معرفتی در شناخت براهین خداشناسی است.

۳-۵. عقل‌گرایی صرف

علامه معتقد است انحصار معرفت در علوم عقلی انسان را به معرفت حقیقی رهنمون نمی‌کند. ایشان گرچه بر این باور است که حیات انسانی حیاتی فکری است و زندگی بشر به وسیله فکر سامان می‌یابد و بسیاری از علوم باید به وسیله تفکر و تعقل حاصل شود و حتی ادراک و فهم علوم فطری منوط به تحصیل درست علوم عقلی است، اما با وجود این، عقل و تفکر تنها راه دستیابی انسان به معرفت الهی و معرفت دینی نیست و انسان برخی از معارف را باید به طریق حضوری و نه به روش حصولی دریابد. وی تحصیل علم و تقوای دینی را زمینه‌ساز این نوع دریافت می‌داند. ایشان معتقدند انحصار معرفت حقیقی خداوند به تفکر و تعقل از مصادیق شرک خفی به شمار می‌آید و تفکر و تحصیل علم باید زمینه‌ساز

معرفت حضوری خداوند باشد. وی معتقد است معرفت حقیقی به خداوند معرفتی است که باید به طریق حضوری و بدون واسطه فکر و استدلال حاصل شود و در این باره می‌گوید: «کسی که ادعا می‌کند من خدای تعالی را به وسیله تفکرات و تصور و تصدیق و یا به وسیله آیات خارجی شناخته‌ام در حقیقت به شرک خفی مبتلا شده؛ چون قائل به وجود واسطه‌ای بین خدا و خلق شده. پس اگر خدای تعالی به ذات خود شناخته شد که خوب، وگرنه به هیچ وسیله و واسطه دیگری شناخته نمی‌شود» (همان: ۸/ ۳۴۴).

علامه، علاوه بر اینکه معرفت حقیقی خداوند را معرفتی حضوری می‌داند، بر این باور است که شریعتی که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است ظاهری دارد که این ظاهر متکی بر باطنی است و انسان، به واسطه عمل به شریعت و تطهیر باطن، به ادراک علومی دست می‌یابد که فهم آن علوم غیر از نحوه ادراک عقلی و حصولی است (همان: ۱۸/ ۲۵۸).

۴-۵. تقلید مذموم

علامه در نظام انسان‌شناختی خود معتقد است که سعادت و شقاوت موجودات ذی‌شعور به شعور و اراده آنان بستگی دارد؛ از این رو، انسان به واسطه افعال ارادی خود که متکی بر فکر است به سوی کمال در حرکت است. به عبارتی، تصدیق‌های نظری و عملی پایه و اساس برای وصول به کمال‌اند. این تصدیق‌ها مصالح کلیه‌ای‌اند که آدمی تمامی افعال فردی و اجتماعی خود را معلل به آن‌ها می‌کند. جست‌وجوی علت امور، امری است که ریشه در فطرت و نهاد آدمی دارد؛ از این رو، انسان زمانی تصمیم بر انجام کاری می‌گیرد که به علت انجام آن کار و قوف علمی داشته باشد و یا آن دسته از مطالب علمی را می‌پذیرد که علت درستی آن‌ها را پذیرفته باشد (همان: ۶/ ۳۱۷).

رو باید مراقب باشد که تقلید را در هر موقعی از زندگی سرلوحه نظر و عمل قرار ندهد. ایشان برخی از مصادیق تقلید را مذموم و ناپسند می‌شمارند. از جمله اینکه تقلید در مسائلی که انسان خود می‌تواند به دلیل و علت آن پی ببرد تقلیدی کورکورانه و غلط است. به اعتقاد وی، همان‌طور که اجتهاد در مسائلی که آدمی اهلیت ورود به آن مسائل را ندارد امری مذموم و ناپسند است، تبعیت کورکورانه از دیگران و مقلد محض بودن در تمامی امور نیز جایز نیست (همان: ۱/ ۳۱۹). ایشان در ذیل آیه ۱۰۴ سوره مائده رجوع جاهل به جاهل دیگر را مذموم و باطل می‌داند. همچنان‌که تقلید عالم از عالم دیگر را ناپسند و زشت می‌داند و معتقد است: جایز نیست که عالمی بدون دلیل و صرفاً از روی تقلید علم خویش را رها کند و علم دیگری را برگزیند (همان: ۶/ ۲۳۳). تجربه نشان می‌دهد آنان که اندیشه‌ای سست دارند به دانسته‌های دیگران اعتماد می‌کنند و باورهای خود را از آنان می‌گیرند. به گزارش قرآن، گروهی به بهانه تبعیت از پدران خود در برابر پذیرش دعوت پیامبران و دین مقاومت می‌ورزیدند.

علامه تبعیت از دین را از مصایق تقلید نمی‌داند و در اثبات این مدعا بر این باور است که دین مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانین اجتماعی است که به واسطه وحی و نبوت به بشر رسیده و چون صدق نبوت و وحی به برهان ثابت شده است، بنابراین تبعیت از چنین اخباری که خبردهنده آن صادق است، تبعیت از علم است و تقلید نیست (همان: ۱۳/ ۱۲۷)، اما با وجود این در بحثی با عنوان «شیوه تفکر در قرآن» در جلد پنجم المیزان بیان می‌کند که خداوند در هیچ آیه‌ای از قرآن، مردم را به بندگی و یا ایمان به معارف الهی به شکل تقلید کورکورانه دعوت نکرده است؛ تا آن‌جا که حتی احکامی را که برای بشر فرستاده است، به داشتن آثاری تعلیل کرده

علامه بر این باور است که جست‌وجوی علل امور برای رسیدن به واقع است و انسان در مسیر زندگی هدفی جز رسیدن به واقع ندارد. دستیابی به واقعیت نیز در پرتو پیروی از علم است، زیرا مظنون، مشکوک و موهوم را نمی‌توان عین واقع دانست و این ویژگی از سلامت فطرت انسان نشئت می‌گیرد (همان: ۱۳/ ۱۲۷). از طرفی می‌دانیم که احتیاجات و نیازهای طبیعی بشر زیاد است و او برای تأمین این نیازها به تلاش‌های فراوان فکری و عملی نیازمند است، اما به دلیل گستره وسیع نیازهای بشر، تلاش‌های فکری و عملی فوق طاقت او خواهند بود. از این رو، فطرت برای حل مسئله چاره‌ای فراسوی بشر نهاده است و آن مدد جستن از زندگی اجتماعی و تقسیم کار است. زندگی اجتماعی عاملی است برای ایجاد شعبه‌های مختلف در علوم و تربیت افراد متخصص. از آن‌جا که یک فرد انسانی هر قدر هم نابغه باشد باز هم نمی‌تواند در تمامی علوم تخصص و تبحر یابد، بنابراین، در زندگی اجتماعی چاره‌ای جز تقلید ندارد. علامه درباره حقیقت تقلید می‌گوید: «حقیقت و واقع این مراجعه، همان تقلید اصطلاحی است که معنایش اعتماد کردن به دلیل اجمالی هر مسئله‌ای است که دسترسی به دلیل تفصیلی آن از حد و حیطة طاقت او بیرون است» (همان: ۱/ ۳۱۸).

علامه معتقد است تقلید از اهل فن حکمی فطری است. وی شاهد این مدعا را اعمال فطری و ارتکازی مردم می‌داند. برای مثال، مریضی که راه درمان خود را نمی‌شناسد، کورکورانه به دستور طبیب عمل می‌کند و برای رفع حاجت خود به اهل فن اعتماد می‌کند، البته به شرطی که به علم و معرفت آن راهنما اعتماد داشته باشد (همان: ۱۳/ ۱۲۶). با وجود اینکه علامه معتقد است تقلید حکمی فطری است، اما بر این باور است که سنت حیات به آدمی اجازه نمی‌دهد که در طریقی سلوک کند که در آن احتمال خطر می‌دهد؛ از این

است تا آدمی از آن جهت که خود را نیازمند به آثار می‌بیند، دلیلی برای تبعیت از آن احکام داشته باشد. برای نمونه، یکی از آثار مترتب بر نماز بازداشتن آدمی از فحشا و منکر است، اگرچه عقل بشر از شناخت خواص و ملاک‌های نماز عاجز است، اما خود را به دوری از فحشا و منکر نیازمند می‌داند و دوری از فحشا و منکر در انجام این فریضه مستتر است (همان: ۵/ ۴۱۶).

۵-۵. خرافه‌گرایی

علامه در جلد اول *المیزان*، ضمن اشاره به تقسیم آراء و عقاید انسان از جهت ارتباط یا عدم ارتباط با عمل، اعتقادات خرافی را تبیین می‌کند. در این نوع تقسیم از اعتقادات، ایشان بر این باور است که دسته‌ای از اعتقادات، عقاید و باورهای نظری هیچ ارتباطی با عمل ندارند، مانند ریاضیات و طبیعیات و علوم ماوراءالطبیعه و دسته دیگر، باورهایی که سروکارشان مستقیماً با عمل است، مانند علوم که مربوط به اخلاق و حسن و قبح اعمال است. ایشان می‌گویند در قسم اول، راه تشخیص افکار صحیح از عقاید باطل تبعیت از علمی است که محصول برهان یا حس باشد و در دسته دوم، راه تشخیص اعتقاد صحیح از غلط منحصر در تجربه است؛ یعنی باید عملی را صحیح بدانیم که شاهد باشیم انجام آن عمل سعادت انسان را تأمین می‌کند یا حداقل در تأمین سعادت انسان نقش دارد و عملی را باطل بدانیم که منجر به شقاوت انسان می‌شود یا در تأمین سعادت او مضر است. اگر انسان در قسم اول از این علوم به آنچه عالم به حقایق آن نیست اعتقاد داشته باشد و در قسم دوم به آنچه نمی‌داند خیر است یا شر معتقد باشد، در این صورت فرد معتقد اعتقاداتی دارد که خرافه محسوب می‌شوند (همان: ۱/ ۶۳۸-۶۳۷).

علامه معتقد است که تأثیر عواطف درونی و احساسات باطنی بر قوه خیال، که از مراتب ادراک آدمی است، عامل ایجاد خرافات و تقلید و عامل شیوع آنهاست و در این باره می‌گوید: «انسان‌ها همچنان گرفتار خرافات هستند؛ علتش این است که انسان هیچ‌وقت از تقلید در آرای نظری و حقایق اعتقادی خالی نیست، این از یک سو و از سوی دیگر از احساسات و عواطف نفسانی هم خالی نیست» (همان: ۶۳۹).

علامه بر این باور است که خرافه‌گرایی از دیرباز در میان مردم رایج بوده و مخصوص گروه یا قوم خاصی نیست و چاره‌اندیشی علماء و دانشمندان برای نابودی این نوع اعتقادات راه به جایی نبرده است. وی دلیل این امر را نیازمندی افراد بشر به تقلید از سویی و وجود احساسات و عواطف نفسانی از سویی دیگر می‌داند. به اعتقاد ایشان حس‌گرایی از مظاهر خرافه‌پرستی است، زیرا عرصه و جولانگاه علوم طبیعی، طبیعت و ماده است و دانشمندان علوم طبیعی فقط می‌توانند درباره آثار و خواص ماده بحث کنند و مجاز نیستند درباره غیرماده بحثی داشته باشند و غیرماده را نفی یا اثبات کنند (همان).

۵-۶. احکام ضد عقل قوه واهمه

وهم یکی از مراتب ادراک انسانی است که معانی غیرمحسوسه در محسوسات جزئییه را درک می‌کند؛ مانند محبت مادر به فرزند یا عداوت و دشمنی فردی نسبت به فرد دیگر. علامه معتقد است واهمه گاهی احکامی بر ضد عقل صادر می‌کند، سپس با تحریک آن حالت‌هایی از نفس و آن دسته از احساساتی که با تصدیق او موافق‌اند، حکم خود را به کرسی می‌نشانند؛ هر چند که نفس، ایمان به گفته‌های عقل داشته باشد (همان: ۲/ ۵۷۳).

و در چهره‌ای دیگر پوشاننده و رهن است. ایشان در جلد نوزدهم *المیزان* در ذیل آیه چهارم سوره الرحمن^(۴) دربارهٔ چهرهٔ اول زبان می‌گویند: «مقدار دخالت این نعمت، یعنی نعمت سخن گفتن در زندگی انسان حاجت به بیان ندارد. [آدمی] بدین وسیله، باب تفهیم و تفهم (فهمیدن و فهماندن) را به روی خود [می‌گشاید]، و اگر این نبود هیچ فرقی میان او و حیوان نبود. زندگی او نیز مانند حیوانات جامد و راکد می‌ماند» (همان: ۱۹/۱۵۸). این سخن علامه حاکی از این است که زبان یکی از بزرگ‌ترین عطیه‌های الهی برای انتقال معارف در زندگی بشری است و چه بسا با حذف این نعمت بزرگ، بشر از دستیابی به بسیاری از معارف محروم بماند، اما با وجود این علامه بر این باور است که زبان اگرچه در بسیاری مواقع آشکارکننده و راهنماست، در پاره‌ای موارد هم رهن است. وی دربارهٔ پیدایش زبان می‌گوید که زبان به حسب طبع و پیدایش ابتدایی در ارتباط با محسوسات و آنچه در ارتباط با محسوس است، به وجود می‌آید و بعد از پیدایش و جریان پایبند زمان و مکان می‌شود. وی معتقد است زبان از ابتدا با مفاهیم کلیه ارتباط ندارد و ارتباط آن با مفاهیم کلی به تدریج و در مراحل بعد به وجود می‌آید؛ از این رو، وقتی پای بحث‌های عقلی و فلسفی به خصوص کار تفکر و تعمق در مسائل مابعدالطبیعی در زندگی بشر باز می‌شود، از آن جهت که این نوع بحث‌ها ارتباطی با ماده و طبیعت ندارند، محدودیت مفاهیم الفاظ و کلمات از سویی و انس اذهان بشر با مفاهیم حسی از سویی دیگر کار تفکر و تأمل در این نوع مسائل را دشوار می‌کند. ایشان در این باره می‌گویند: «در نتیجه همین نارسایی بیان لفظی است که مسائل کلی و فلسفی، برای غیر اهل فن، به هیچ وجه قابل هضم نبوده و نوعاً پیش متدینین آن‌ها، مطالبی کفرآمیز، و پیش غیرمتدینین، یک رشته سخنان واهی و خرافی و خنده‌دار تلقی می‌شود و

علامه دربارهٔ نحوهٔ شکل‌گیری و پیدایش این نوع تصدیقات بر این باور است که ادراکات واهمه ادراکاتی جزئی است و این ادراکات و تصدیقات حاصل از این ادراکات متکی بر حس ظاهری‌اند. ایشان می‌گویند قوهٔ واهمهٔ آدمی به گونه‌ای است که نمی‌خواهد از راهنمایی عقل کمک بگیرد؛ از این رو، بیشتر تصدیقات صادره از قوهٔ واهمه به دلیل عدم ارجاع به عقل تصدیقاتی یک‌جانبه و بررسی نشده‌اند؛ هر چند نفس به برخی از احکام عقل ایمان داشته باشد. واهمه پس از اینکه احکامی بر ضد احکام عقل صادر کرد، با تحریک آن بخش از احساسات باطنی که با آن همسوست و همچنین با وسوسه‌های پی‌درپی، حکم و تصدیق خود را با وجود پذیرش از ناحیهٔ عقل، به نفس تلقین و مسلط می‌کند. علامه معتقد است واهمه با این عمل خود موجب شکل‌گیری خطورات نفسانی موهوم و منافی با عقاید یقینی می‌شود و سکون و آرامش را از نفس سلب می‌کند و گاهی این تحریکات و احساسات باطنی چنان شدید می‌شود که تصدیقات عقلی را زائل می‌کند (همان). بنابراین قوهٔ واهمه اگر از پذیرش ولایت عقل سرپیچی کند و تحت ولایت عقل قرار نگیرد، در صدور احکام واهی دچار خطا و لغزش می‌شود؛ بنابراین، لازم است انسان تصدیقات قوهٔ واهمه را برای بررسی صدق یا کذب احکام به عقل ارجاع دهد و با تعدیل عواطف و احساسات، از پذیرش حکم عقل در برابر این احکام خودداری نکند، زیرا در غیر این صورت خود را از دستیابی به پاره‌ای از تصدیقات درست و مطابق با واقع محروم می‌کند.

۷-۵. محدودیت مفاهیم الفاظ و کلمات

علامه در سخنان خود به دو چهرهٔ زبان اشاره می‌کند؛ زبان در چهره‌های آشکارکننده و راهنماست

و متذکرند به تذکری که هرگز دستخوش نسیان نشود با کسانی که غفلت دارند و واقعیتی را که هیچ آنی از آن جدا نیستند را درک نمی‌کنند، یکسان نیستند» (همو، بی تا ب: ۶/ ۲۴۷-۲۴۴).

علامه بیان می‌کند: انسان عالم به این حقیقت که به صورت اضطرار در سیر انفسی واقع شده، هر لحظه به جایگاه خود نسبت به خدا توجه دارد و مراقب احوال نفس خود است و می‌داند که بین او و خدایش حجاب‌هایی است که جز پروردگارش کسی قادر به رفع آن حجاب‌ها نیست. بنابراین، سعی می‌کند: «شرک و اعتقاد به موهومات و دوری از خدا و تکبر شیطانی و استغناء پوشالی و خیالی را یکی پس از دیگری به توحید و نزدیکی به خدا و تواضع رحمانی و فقر و عبودیت تبدیل نماید» (همان: ۱۰۵).

با توجه به این سخن علامه، جهل نسبت به سیر انفسی انسان را هم گرفتار شرک نظری و اعتقادات موهوم و خیالی می‌کند و هم زمینه ارتکاب به گناهان را برای انسان فراهم می‌کند.

۶. موانع غیرشناختی در معرفت حقیقی

منظور از موانع غیرشناختی معرفت موانعی است که خود از سنخ علت است و بدون واسطه عاملی دیگر در برابر کسب معرفت حائل ایجاد می‌کند. در این بخش از مقاله با بازخوانی اندیشه علامه، به عواملی می‌پردازیم که در ایجاد موانع نقشی مستقیم دارند:

۶-۱. عدم اعتدال قوای نفسانی

علامه معتقد است منشأ اخلاق آدمی سه قوه شهویه، غضبیه و نطقیه فکریه است. وی می‌گوید این سه قوه نفس انسان را تحریک می‌کنند تا درصدد کسب علوم عملی برآید؛ علومی که منشأ تمامی افعال انسانی است. ایشان سه ملکه عفت، شجاعت و حکمت را حد اعتدال این سه قوه

برای متوسطین از اهل فن، که کاملاً ورزیده نیستند اسباب هزاران اشکال و اشتباه می‌باشد» (همو، بی تا الف: ۱۱۳-۱۱۲).

به عبارتی می‌توان گفت، اینکه زبان وسیله‌ای برای تفاهم و ابزاری برای نقل و انتقال ذهنی است سخنی است درست و متین، اما برای بیان مفاهیم فلسفی و مابعدالطبیعی و آنچه هیچ‌گونه تعلقی به عالم حس ندارد، زبان وسیله‌ای نارساست و به همین دلیل است که شاهدیم، بسیاری از مغالطات به وسیله زبان صورت می‌گیرد و چه بسا بسیاری از گمراهان عالم از طریق سخن گمراه شده‌اند. بنابراین انسان باید بتواند با بالا بردن ظرفیت و گنجایش فکری و ذهنی خود، ذهن خود را در سطح تعقلات فلسفی ظاهر کند تا گول مغالطات سخن را نخورد و محدودیت مفاهیم زبانی او را اسیر مفاهیم حسی و مادی نکند.

۵-۸. جهل به سیر انفسی

علامه در ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره جهل را از جمله عواملی می‌داند که مانع رؤیت الهی می‌شود. ایشان جهل به طریق انفسی انسان را از بزرگ‌ترین موانع معرفت خداوند به حساب می‌آورد. وی معتقد است طریق انسان به سوی خداوند همان نفس انسان، و خداوند غایت و منتهای این طریق است. وی در ذیل آیه ۱۰۵ سوره مائده می‌گوید که سیر انفسی و طریق نفس تنها راهی است که انسان به صورت غیراختیاری و اضطراری به سوی پروردگار خود طی می‌کند و قرار گرفتن در این مسیر، حقیقتی خارجی، تکوینی و لایتغیر است. علم و جهل افراد در واقع شدن یا واقع نشدن در این مسیر دخالتی ندارد، اما علم و جهل آنان در نحوه طی این طریق و تعیین سرنوشتی که نحوه سیرشان برای آنان رقم می‌زند بسیار دخیل است. ایشان در این باره می‌گویند: «کسانی که تنبه ندارند

ایجاد سخت‌دلی در انسان می‌شود و اینکه زمینه مناسب را برای کسب معرفت از دست بدهد. نتیجه آنکه علوم چنین انسان‌هایی جز علمی تحریف‌شده و افکار آنان جز افکاری انحرافی نخواهد بود (همان: ۴۳۸/۵). وی در این باره در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌گوید: «باید متذکر شد که بسیار می‌شود انسان به واسطه افراط و زیاده‌روی در حکم یکی از غرایز خود، سرسپرده همان غریزه شده و از اجابت غرایز دیگر سر باز می‌زند. مانند عاشقی که زمام هستی خود را به دست عشق داده از همه شئون زندگی و مزایای حیات باز مانده است» (همو، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۵).

۶-۲. شیطان

علامه معتقد است وجود شیطان از امور مسلم آئین اسلام و حتی سایر ادیان است. وی می‌گوید اسلام علاوه بر اثبات وجود فرشتگان، به منزله موجوداتی غیر محسوس که دعوت‌کننده به سوی خوبی‌ها و خیرات‌اند، به اثبات وجود شیطان و فرزندان او، در نقش موجوداتی نامحسوس که تسلط بر آدمیان پیدا می‌کنند و آنان را به سوی بدی‌ها و گناهان دعوت می‌کنند، می‌پردازد (همو، ۱۳۸۱: ۲۰۳).

علامه در ذیل آیه پانزدهم و شانزدهم سوره اعراف بیان می‌کند که شیطان از چهار جهت انسان را محاصره می‌کند و زمینه گمراهی او را فراهم می‌کند و مانع دستیابی انسان به معرفت الهی و دینی می‌شود. ایشان می‌گوید چون حرکت انسان به سوی معرفت خداوند حرکتی معنوی است، بنابراین، جهت‌های حمله شیطان نیز معنوی است، نه حسی. این جهت‌های چهارگانه عبارت‌اند از: جهات مقابل، پشت، راست و چپ. منظور از حمله شیطان از مقابل، حوادثی است که در زندگی برای انسان پیش می‌آید، حوادثی خوشایند

می‌داند و معتقد است در صورتی که این سه ملکه در کسی جمع شود، ملکه دیگری در انسان شکل می‌گیرد که خاصیت و مزاجی دارد غیر از آن سه ملکه دیگر و آن ملکه «عدالت» است. وی می‌گوید ملکه عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به آن قوه می‌دهد و هر قوه‌ای را در جای خودش به مصرف می‌رساند (همان: ۵۶۰-۵۵۹).

علامه معتقد است انسان از آن جهت که مجهز به عقل فطری است و عاقل است در مسائل فکری و نظری، قادر به تشخیص حق از باطل و در مسائل عملی، قادر به تفکیک خیر از شر است و می‌تواند در مسائل نظری به دخل و تصرف در افکار، ترتیب، تفکیک، تخصیص و تعمیم آن‌ها بپردازد و خارج از محدوده عمل نظر دهد و حکم کند و همچنین می‌تواند در آنچه مربوط به عمل است، حکمی عملی صادر کند و ترتیب اثر عملی دهد، اما گاه کوران یکی از قوای شهویه یا غضبیه انسان موجب می‌شود که در اثر بالا رفتن درجه شهوت یا غضب، عقل از ادراک حقیقت بازماند و انسان از مرز اعتدال به طرف افراط یا تفریط سقوط کند. در این صورت، چنین انسانی نمی‌تواند به حق حکم کند و هر حکمی که می‌کند باطل است، ولو اینکه او تصور کند که حکمش از روی عقل است. علامه می‌گوید اطلاق عقل به چنین عقلی اطلاق به مسامحه است و این عقل، عقل واقعی نیست، چون چنین عقلی از مرز سلامت فطری فاصله گرفته است (همان: ۳۷۵-۳۷۴).

علامه معتقد است که افراط در برآوردن حوائج یکی از قوای درونی موجب بازماندن انسان از توجه به سایر قوا می‌شود، زیرا ترجیح خواسته‌ها و مشتتهای یک قوه موجب می‌شود که انسان تصدیق آن قوه را بر تصدیق‌های سایر قوا ترجیح و تحکیم دهد و ذهنش فقط پیرامون خواسته‌های همان قوه دور بزند و همین امر باعث

سپس در اراده و افکاری که نشئت گرفته از این عواطف‌اند تصرف می‌کند. علامه در ذیل آیه ۳۹ سوره حجر^(۵) می‌گوید که شیطان با زینت دادن امور باطل و پلیدی‌ها و زشتی‌ها و از طریق میل و رغبتی که عواطف بشری به آن‌ها دارد، وارد می‌شود، زیرا زینت دادن نزدیک‌ترین سبب است برای مسبب، که همان گمراهی است. بنابراین، میدان تاخت‌وتاز شیطان ادراک انسانی و وسیله و ابزار او عواطف و احساسات بشری است تا به این وسیله بتواند او‌هام کاذب و اندیشه‌های باطل را لباس حقیقت بپوشاند و به نفس انسان القا کند (همان: ۸/ ۴۷، ۱۲/ ۲۴۲).

علامه معتقد است القائات شیطانی به گونه‌ای است که انسان نمی‌تواند بین افکار خود و آن‌ها تفاوتی مشاهده کند و این القائات را به شخص دیگری اسناد دهد، بلکه انسان این خطورات را به خود نسبت می‌دهد و آن‌ها را از رشحات فکر خود می‌داند. وی بر این باور است که منافاتی بین اینکه افکاری هم مستند به انسان باشد و هم از القائات شیطانی باشد، نیست؛ چنان‌که بسیاری از احکام و تصمیمات انسان‌ها به واسطه اخباری است که به آنان رسیده است، اما در عین حال، انسان این تصمیمات را به خودش نسبت می‌دهد و اختیار خود را در آن‌ها انکار نمی‌کند. وی علت این امر را این می‌داند که تصرف شیطان در انسان تصرفی طولی است و تصرف او در عرض تصرفات انسانی نیست تا با استقلال انسان در کارهایش منافات داشته باشد؛ از این رو، شیطان آنچه را مربوط به زندگی مادی دنیاست در نظر انسان جلوه می‌دهد و کاری می‌کند که انسان به وجه باطل دنیا توجه کند و از حقیقت غافل شود (همان: ۴۹-۴۷).

علامه نکته‌ای را متذکر می‌شود و آن اینکه سلطه شیطان بر انسان سلطه‌ای قهری نیست، بلکه

یا ناخوشایند. شیطان در هر دو نوع حادثه، از تزویر و مکر خود استفاده می‌کند و کار خود را انجام می‌دهد. منظور از حمله شیطان از پشت سر، حمله از طریق اولاد و اعقاب است؛ از آن جهت که انسان نسبت به آینده فرزندان آرزوها در سر می‌پروراند و برای رسیدن به آن آرزوها نقشه‌ها می‌ریزد، شیطان زمینه بهره بردن از هر راه حلال و حرامی را برای تأمین آتیه فرزندان و موجبات هلاکت بشر فراهم می‌کند. حمله شیطان از سمت چپ حمله از طریق بی‌دینی است و بدین معناست که فحشا و منکر را در دید بشر جلوه می‌دهد تا از این طریق، او را به ارتکاب معاصی و تبعیت از هواهای نفسانی وادار کند و منظور از حمله شیطان از سمت راست، حمله از طریق دینداری است یعنی با تحریک انسان به افراط در برخی امور دینی که مکلف به آن امور نیست، او را به بی‌دینی سوق می‌دهد (همان: ۳۶-۳۷). علامه تبعیت از شیطان را در دینداری، تبعیت از خطوات شیطان می‌نامد و در این باره می‌گوید: «مراد از پیروی خطوات شیطان، پیروی او در تمامی دعوت‌های او به باطل نیست، بلکه منظور پیروی اوست در دعوت‌هایی که به عنوان دین می‌کند و باطلی را که اجنبی از دین است، زینت داده و در لفافه زیبای دین می‌پیچد و نام دین بر آن می‌گذارد و انسان‌های جاهل هم بدون دلیل آن را می‌پذیرند و علامت شیطانی بودن آن این است که خدا و رسول در ضمن تعالیم دینی خود، نامی از آن نبرده باشند» (همو، بی تا ب: ۲/ ۱۵۲-۱۵۱).

سؤالی که مطرح است این است که مدخل ورود شیطان به انسان چیست و چگونه و به چه شیوه‌ای در انسان تصرف می‌کند و او را به معصیت وامی‌دارد؟ علامه معتقد است مدخل ورودی شیطان به انسان عواطف نفسانی انسان است؛ یعنی شیطان نخست، از طریق تصرف در آمال و آرزوها، شهوت‌ها و غضب‌ها وارد می‌شود

اولیاء، زمینه تصرفات قسم اول را فراهم می‌کند. بیماری ایوب پیامبر از این قسم تصرفات است. قسم سوم از تصرفات، تصرفاتی است که در امور خارج از انسان صورت می‌گیرد؛ زینت دادن دنیا در نظر فرزندان آدم از جمله این تصرفات است. علامه می‌گوید موارد زیادی از این نوع تصرفات نیز در شریعت آمده است؛ از جمله تصرفاتی که شیطان بر امور خارج از انسان دارد، تصرف بر اطعمه و اشربه و لباس‌هایی است که نام خدا بر آنها ذکر نشود. علامه این نوع تصرفات را، مانند تصرفات قسم دوم، مقدمه تصرفات قسم اول می‌داند (همو، ۱۳۸۱: ۲۰۸-۲۰۷).

بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که شیطان موجودی واقعی است و هدفش گمراهی انسان در نظر و عمل است و برای دستیابی به این مقصود به تصرفات مختلفی می‌پردازد. تصرفات شیطان در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تصرف در امور خارج از انسان و تصرف در درون انسان تقسیم می‌شود. تصرف شیطان در درون انسان هم به دو دسته تقسیم می‌شود، تصرف بر قلب انسان که به واسطه خطورات و وسوسه‌های قلبی است و تصرف بر غیر قلب انسان؛ مانند تصرفاتی که شیطان بر اعضاء و جوارح انسان دارد. شیطان با تصرف در امور خارج، از طریق زینت دنیا و جلوه‌گری آن، به گمراه کردن بشر اقدام می‌کند. از طرف دیگر از طریق عواطف و احساسات انسان وارد می‌شود و به تصرف افکار و اراده نشت گرفته از این افکار می‌پردازد؛ آن‌گاه اوهم کاذب و اندیشه‌های باطل را به انسان القا و مسیر فکر بشر را منحرف می‌کند و با تصرف در اراده انسان او را به ارتکاب معاصی وامی‌دارد.

۳-۶. گناه

کلمه «اثم» از نظر معنا به کلمه «ذنب» نزدیک است و آن حالتی است که در عقل یا در قلب به وجود می‌آید و باعث کنندی رسیدن انسان به

سلطه او صرف دعوت است. به عبارتی، دعوت شیطان به سوی شر و معصیت فقط دعوت است، نه تسلط تدبیری بر انسان. وی می‌گوید گاهی دعوت دعوت‌کننده میل و شوقی در نفس انسان، نسبت به انجام عملی که به آن دعوت شده، به وجود می‌آورد و همین امر موجب رام شدن انسان در پذیرش دعوت می‌شود و دعوت‌کننده به این وسیله بر دعوت‌شونده تسلط می‌یابد. در حقیقت این تسلیط مدعو است نه تسلط دعوت‌کننده بر دعوت‌شونده. این انسان زودباور است که اجازه تسلط دعوت‌کننده را بر نفس و قلب خود به او می‌دهد، نه اینکه دعوت‌کننده توان تسلط بر دعوت‌شونده را داشته باشد. بنابراین، آنکه باید ملامت شود خود انسان است. علامه در ذیل آیه ۲۲ سوره ابراهیم^(۶) به این مطلب اشاره می‌کند که ابلیس می‌گوید من در دنیا بر ظاهر شما و بر عقل‌های شما تسلطی نداشتم تا شما را به اجبار دعوت به معصیت کنم و یا به واسطه اقامه دلیل بخواهم شرک را بر شما تحمیل کنم، بلکه کار من فقط صرف دعوت بود (همان: ۱۲/ ۶۹-۶۴).

علامه در ذیل آیه ۵۰ از سوره کهف بیان می‌کند که شیطان فقط بر انسان می‌تواند ولایت اطاعت داشته باشد و قادر بر ولایت تدبیری نیست. ایشان در اثبات این مطلب در جلد سیزدهم *المیزان* دو برهان آورده‌اند (همان: ۱۳/ ۴۵۵-۴۵۴).

علامه معتقد است عمده تصرفات شیطان بر سه قسم است: قسم اول، آن دسته از تصرفاتی که به واسطه وسوسه و خطورات قلبی انسان را به تصرف خود درمی‌آورد. وی بر این باور است که انبیاء و اولیاء از این دسته از تصرفات در امان‌اند. قسم دوم، تصرفاتی که شیطان در انسان از راهی غیر از راه قلب انجام می‌دهد، مانند تصرف در اعضای انسان. وی معتقد است این نوع تصرفات در معصومین، موجبات ناراحتی و آزار آنان و در

خیرات می‌شود و موجبات شقاوت و محرومیت از نعمت‌های دیگر را فراهم می‌کند (همو، بی‌تا ب: ۳/۱۳۹). به اعتقاد علامه گناه عاملی است که عقل و قلب انسان را تهدید می‌کند. ایشان در ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره می‌گویند گناه علاوه بر مضرات اخلاقی که به دنبال می‌آورد، عقل را زائل و تصرفات عقل را نامنظم می‌کند و مجرای ادراک را تغییر می‌دهد و موجب می‌شود که حکومت عقل باطل شود (همان: ۲۹۰-۲۸۹). ایشان در ذیل آیه چهاردهم سوره مطففین، گناه را به زنگ و غباری تشبیه می‌کند که صفای قلب را از بین می‌برد و بین دل و حق حائل و مانع ایجاد می‌کند تا دل از تشخیص خیر و شر کور شود. علامه در ذیل همین آیه می‌گوید نفس انسان به حسب طبیعت اولیه‌اش دارای صفایی است که به واسطه آن صفا و جلا می‌تواند حق را آن‌گونه که هست درک کند، اما گناهان و اعمال زشت صورت‌های جدیدی به نفس آدمی می‌دهند به گونه‌ای که، این صورت‌ها مانع می‌شوند آدمی حق و حقیقت را درک کند و مانعی برای معرفت انسان نسبت به خدا ایجاد می‌کنند (همان: ۲۰/۴۴۹). ایشان اشتغال به دنیا و توجه قلوب به زینت‌های دنیا را عامل غفلت از خداوند و قیامت می‌داند و غفلت را زمینه‌ساز ارتکاب انسان به گناه به حساب می‌آورد (همان: ۱۳/۴۴۹). به عبارتی، ایشان عامل تحقق گناه را غفلت از خداوند و خودبینی انسان می‌دانند و در این باره می‌گویند: «معصیت جز با یک نحوه انانیت [خودبینی] در برابر ذات امرکننده تحقق نمی‌یابد و این انانیت بر خلاف فناء است؛ یعنی غفلت از ذات آمر و توجه مأمور به ذات خودش می‌باشد و چون سخن درباره اطاعت خداوند و معصیت اوست و ذات مستقلى جز او وجود ندارد، در این جا توجه به ذات دیگر قابل تصور نیست، بلکه غفلت از وابستگی و قیامش به آن ذات است، نه غفلت از آن ذات به نحو بسیط که البته تحقق ندارد» (همو، ۱۳۸۱: ۲۰۴).

علامه می‌گوید معصیت یعنی مخالفت و مخالفت زمانی تحقق دارد که موافقت به وسیله اطاعت تصور شود و موافقت به وسیله اطاعت؛ یعنی شباهت فعلی به فعل دیگر. به عبارتی، یعنی شباهت فعل به آنچه یک فرمانده و امرکننده با فرمان خود اراده کرده است. وی فرمان را چه لفظی باشد و چه عقلی، امری اعتباری می‌داند تا با ایجاد انگیزه، مأمور را برای تحقق فعلی که از او خواسته شده تحریک کند. علامه معتقد است اراده زمانی به انجام فعلی تعلق می‌گیرد که محبت تام باشد؛ یعنی آنچه را که فاعل انجام می‌دهد دقیقاً همانی باشد که فرمانده می‌خواهد و دوست دارد، از آن جهت که دوست دارد و چون علم با معلوم اتحاد دارد پس می‌توان گفت منشأ فعل اراده فرمانده در نزد فاعل خواهد بود. بنابراین فعل «به واسطه فانی شدن اراده فاعل در اراده فرمانده تحقق یافته است». در غیر این صورت فعل موافقت نخواهد بود و معصیت است. از این روست که ایشان می‌گویند خودبینی بر خلاف فناء است؛ یعنی غفلت از ذات فرمانده، و توجه مأمور به ذات خود به جای توجه به ذات فرمانده (همان: ۲۰۴-۲۰۳).

به نظر علامه احاطه خطیئه حالتی است که پس از ارتکاب به گناه به دل انسان دست می‌دهد و موجب می‌شود روزنه‌ای برای هدایت انسان محاط به آن گناه، باقی نگذارد. ایشان معتقدند گناهانی مانند شرک به خداوند و تکذیب و کفر به آیات الهی عامل ایجاد احاطه خطیئه‌اند (همو، بی‌تا ب: ۱/۳۲۵).

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به دیدگاه علامه در تعریف علم، که آن را حضور مجردی در نزد مجرد دیگر می‌داند، می‌توان دریافت که آنچه جاودانه است علم است، زیرا علم ادراک مجرد است و هر مجردی بسیط است و فاقد قوه؛ بنابراین علم نابودی ندارد و

بی‌نوشت‌ها

۱. أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا (رعد: ۱۷).
۲. فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (انعام: ۱۲۵).
۳. همچنین ر.ک: طباطبایی، بی تا ب: ۹۶/۸.
۴. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن: ۴).
۵. قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ (حجر: ۳۹).
۶. ... وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ (ابراهیم: ۲۲).

منابع

- جوادی آملی (۱۳۷۹). فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۴ق). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۱). *رسائل توحیدی*. ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرنندی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۸۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۵. مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۸۸). *قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع*. قم: انتشارات اسلامی.
- _____ (بی تا الف). *شیعه در اسلام*. قم: انتشارات هجرت.
- _____ (بی تا ب). *تفسیر المیزان*. ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر نشر اسلامی.

عمل نیز که رسالتی جز ارتقاء و ازدیاد علم ندارد، در صورتی جاودانه خواهد بود که منتهی به علم و معرفت شود. بیان شد که علامه معتقد است علم و معرفت افاضه‌ای است از عالم بالا بر نفس انسان. بدیهی است که تجلی حق علی‌الدوام است و منعی در بخشش الهی نیست؛ پس اگر مانعی برای تحصیل معرفت ایجاد شود، برگشتش به انسان است و این انسان است که باید درصدد رفع و دفع موانع برآید.

ایشان معتقدند که باورها و اعتقادات صحیح در انسان دارای دو پشتوانه است؛ طریق فکری یا تفکر منطقی و طریق تقوی. علامه طریقه تقوی و عمل صالح را در مقابل طریقه فکری بشر که همان طریقه تفکر منطقی است، به منزله شیوه‌ای مستقل پیشنهاد نمی‌کند، بلکه عمل صالح و رعایت تقوی را عاملی برای گم نکردن راه فطرت و از دست ندادن درک فطری می‌داند. ایشان معتقدند رعایت تقوی خلق و خوی انسان را اصلاح می‌کند و به دنبال آن استقامت فکری ایجاد می‌کند و موجب می‌شود انسان طریقه فطرت را گم نکند و در نهایت معارف حقه و علوم نافع برای انسان حفظ می‌شود. با توجه به دیدگاه علامه، می‌توان دریافت که انسان در آفرینش ظاهری خود نقشی ندارد، ولی آفرینش باطنی تماماً به دست انسان است. انسانی که متخلق به اخلاق نیکو می‌شود، در حقیقت می‌کوشد تا با فراهم کردن زمینه تحصیل معرفت جاودانه شود.