

## رابطه علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی (با تأکید بر تفاوت‌های علم حصولی و علم شهودی)

مهدیه سادات مستقیمی\*

حدیثه عسگری\*\*

### چکیده

علم حصولی هرچند رابطه اعدادی و تمهیدی نسبت به عمل دارد و شرط لازم آن محسوب می‌شود، توانمندی کافی برای ضمانت قطعی عمل را ندارد. تبیین کارکرد علم حصولی حاصل از قوای مختلف نفس و تحلیل جایگاه آن در مبادی و فرایند عمل می‌تواند تا حدودی چرایی شکاف بین نظر و عمل را نشان دهد. در مقابل، معرفت شهودی نسبت به علم حصولی دارای تأثیر عمیق‌تری در ضمانت عمل است و هرچه درجات معرفت شهودی بالاتر رود، احتمال مخالفت عمل با این معرفت کمتر خواهد بود. در این مقاله، پس از تعریف علم و عمل و بیان اقسام آن از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی، به مقایسه میزان تأثیر علم حصولی و شهودی بر عمل پرداخته می‌شود.

### واژگان کلیدی

علم حصولی، علم شهودی، عمل، امام خمینی، ابن عربی.

### طرح مسئله

بیشتر فیلسوفان و عارفان مسلمان، معنای علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف تلقی کرده‌اند. ابن عربی تصریح می‌نماید که هیچ چیز «اجلی» و «اعرف» از علم نیست. بنابراین از نظر او، علم دارای تعریف حدی نمی‌باشد. با این حال، وی گاه برای ترسیم سیمای علم، به مواردی اشاره می‌کند. برای نمونه، وی

\* عضو هیئت علمی دانشگاه قم.

\*\* کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۵

ha\_asgari90@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۹

درباره اینکه متعلق علم، حقیقت مدرکات است - نه صورت ذهنی آنها - می‌فرماید: «علم درک مدرکات است همان‌گونه که هستند»<sup>۱</sup> (ابن عربی، بی‌تا: ۹۲ / ۱ - ۹۱) و در جای دیگر می‌فرماید: «علم تنها ادراک ذات مطلوب فی حد ذاته است، خواه وجود باشد و خواه عدم، نفی باشد یا اثبات، امتناع باشد یا امکان و یا وجوب». (همان: ۴ / ۳۱۵) وی تصریح می‌کند: «علم هنگامی علم است که متعلقش همان معلوم باشد». (همان: ۱۱۹) ابن عربی ابزار درک علم را قلب می‌داند و به نوعی اتحاد قلب با صور ادراکی و ادراک قائل است.<sup>۲</sup> (همان: ۱ / ۹۱)

امام خمینی نیز - به پیروی از ملاصدرا - و هم‌راستا با نظر ابن عربی بر این عقیده است که علم جوهر، عرض، کیف، انفعال و اضافه نیست؛ بلکه فوق جوهر و فوق عرض است؛ علم تعریف منطقی ندارد و از حقایقی است که وجودش عین ماهیتش است و همه حقایقی که چنین‌اند، غیر قابل تحدید و تعریف هستند. (بنگرید به: اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۷۸)

امام همچنین «علم» را مانند «وجود» فراگیر خوانده، همه موجودات را بهره‌مند از نعمت علم می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۵۹) ایشان درباره معنای علم می‌فرمایند: «علم» مساوی «وجود» و از صفات موجود بماهو موجود است و هر جا شعاع هستی وجود دارد، نور علم نیز تابیده است. (همان: ۲۵۹ - ۲۵۸) جایگاه علم در دیدگاه امام نیز قلب است و از نظر ایشان، اشراق نور علم به قلب، وابسته به مشیت الهی است.<sup>۳</sup> (همان: ۸۹ و ۳۴۳؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۰: ۴۱۹) ایشان همانند صدرا و سهروردی، علم را دارای حقیقت بسیط و هویت نوری می‌داند و حقیقت نور در نزد ایشان عبارت از امری است که خود در ذاتش ظهور داشته باشد و غیر خود را نیز ظاهر سازد. (همو، ۱۳۸۰: ۴۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۱۶، ۳۷۵ و ۳۷۷؛ ۲ / ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۱۳۰ و ۱۸۲)

در تعاریف ابن عربی و امام از «علم»، همخوانی مهمی با حکمت متعالیه صدرایی و مکتب اشراق مشاهده می‌شود؛ زیرا در مکتب اشراق، علم همان ظهور و ظهور نیز عین نور شمرده شده است، (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۴) ملاصدرا نیز مطابق مبانی حکمت متعالیه درباره علم می‌فرماید: «ان العلم عبارة

۱. اشاره به حدیث پیامبر دارد: «اللهم أرنا الحقایق كما هي». (احسائی، ۱۴۰۵: ۴ / ۱۳۲)

۲. ابن عربی در *تمحولات مکیه* در این باره می‌فرماید: «أن العلم تحصیل القلب أمراً ما علی حد ما هو علیه ذلك في نفسه معدوماً كان ذلك الأمر أو موجوداً فالعلم هو الصفة التي توجب تحصیل من القلب و العالم هو القلب و المعلوم هو ذلك الأمر المحصل؛ علم عبارت است از تحصیل امری در قلب بدان‌گونه که در نفس الامر است؛ خواه آن امر معدوم باشد یا موجود. پس علم صفتی است که موجب تحصیل قلب می‌شود و عالم، قلب و معلوم، آن امر تحصیل شده است».

۳. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «العلم نورٌ یقذفه الله في قلب من یشاء». (امام جعفر صادق علیه السلام، ۱۴۰۰، ص ۱۶؛ عاملی، ۱۴۰۰: ۱۶۷)

عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (شیرازی، ۱۴۱۹: ۳ / ۲۹۲) یا علم عبارت است از: «نوعی وجود امر مجرد از ماده». (همان: ۲۹۴) پس علم امری وجودی است (وجودی خالص، بدون اختلاط با عدم) و علم به مقدار خلوص از آمیختگی عدم، در علم بودن شدت می‌یابد؛ (انصاری شیرازی، ۱۳۸۴: ۲ / ۸۱۸) به شرط اینکه میرای از غواشی مادی باشد؛ بنابراین علم از نظر ملاصدرا، نحوه‌ای از وجود است که شدت و ضعف دارد و قابل تشکیک است. (شیرازی، همان: ۳ / ۲۹۶)

البته مبنای مشائیان در تعریف علم متفاوت است و این فاصله دیدگاهی و مبنایی با نظر سینیایی در آرای ابن عربی و امام نیز هویدا است. ابن سینا در تعریف علم می‌فرماید: «درک الشيء هو أن تكون حقیقه ممتثلة عند المدرك». (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۰۸) منظور وی از تمثّل صورت شیء، حصول صورت آن نزد عقل است. همچنین وی در الهیات شفاء درباره معنای علم می‌گوید: «ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰) وی در این تعریف، بر حیثیت اکتسابی بودن و مجرد بودن علم تأکید نموده است. با تحلیل مؤلفه‌های معنایی و شاخصه‌هایی که در تعاریف ابن عربی درباره حقیقت علم وجود دارد، می‌توان به این چند محور دست یافت:

۱. علم (ادراک) بدیهی و مستغنی از تعریف است؛ زیرا نحوه‌ای از وجود است و هیچ مفهومی اجلی و اعرف از علم نیست.
  ۲. فاعل شناسا (مُدرك) قلب است.
  ۳. متعلق شناسایی (مدرك) نفس الامر است.
  ۴. ریشه و اصل هر علمی، در معرفت و علم به خدا است.
- تحلیل دیدگاه‌های فلسفی - عرفانی امام نیز حاکی از هم‌راستایی اندیشه‌های ایشان با نظرهای ابن عربی در همه این جهات است؛ ولی امام به جهت آنکه در پردازش‌های فلسفی نیز یکی از شارحان و پیروان برجسته مکتب صدرایی است، بر برخی از حیثیت‌های ویژه دیگر در تعریف علم نیز تأکید می‌فرماید:
۱. بداهت علم و تساوق آن با وجود.
  ۲. فوق مقوله بودن علم.
  ۳. وابستگی تابش نور علم در قلب با مشیت الهی.
  ۴. وجود نور علم در تمامی ذرات وجود (شعور عمومی موجودات حتی جمادات).

#### اقسام علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام

علم از دیدگاه‌های مختلف دارای اقسامی است و براساس چشم‌اندازهای متفاوت، درجات و مراتبی برای آن بیان شده است.

محمی‌الدین عربی در مقدمه فتوحات در باب بیان مراتب و درجات علم و معرفت، آن را دارای سه مرتبه می‌داند: علم عقل، علم احوال و علم اسرار که فوق طور عقل است. وی علوم عقلی را به دو قسم علوم بدیهی و علوم نظری تقسیم می‌کند. او علوم احوال را علم ذوقی می‌داند که از طریق دلیل و برهان به دست نیامده است و علوم اسرار را نیز به دو قسم علوم وهبی - که از طریق روح‌القدس دریافت می‌شود و فوق عقل است - و علوم اخبار - که نوعی اخبار انبیا از عوالم غیبی است - تقسیم می‌کند. (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۳۱)

ابن عربی همچنین در فقره‌ای از فتوحات مکیه، با بیان آیات کریمه «وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف / ۶۵) (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۶۴۵ - ۶۴۴) و «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن / ۴) (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۴۰۸) توضیح می‌دهد که خداوند تعلیم را به خود نسبت داده است، نه به فکر و این قلب است که محل نزول این تجلیات الهی است. (همان: ۹۶ - ۹۵ و ۱۸۱)

امام علوم را به دو قسم علوم حصولی و حضوری تقسیم می‌نماید و علم حصولی را محتاج به واسطه می‌داند؛ یعنی اگر انسان بخواهد به اشیای خارجی علم پیدا کند، باید صور خارجی آنها را ببیند تا به وسیله صورت خارجی و به واسطه چشم، در ذهن او صورت علمی تولید گردد. علوم حضوری نیز عبارت است از اینکه حصول علم برای عالم، محتاج به توسط شیء دیگری نباشد. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۸۴)

امام در جای دیگر با بهره‌گیری از حدیث پیامبر اکرم ﷺ علم را به سه قسم تقسیم نموده‌اند: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِثْمًا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سَنَةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ». (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۳۲) منظور از «آیه محکمه»، علوم عقلی و عقاید حقیقی و معارف الهی است و «فریضه عادل» علم اخلاق و تصفیه قلوب و «سنت قائمه» علوم ظاهری و اعمال و آداب قلبی است. از منظر امام، انسان دارای سه وجهه و نشئه است: الف) روحانی یا غیبی؛ ب) برزخ یا خیال؛ ج) ملکی یا شهادت. علوم شریعت نیز براساس همین مقامات سه‌گانه انسانی است. هر کدام از این نشئات، کمال مخصوص به خود را دارند و علمی نافع و مفید خواهد بود که متضمن تکامل هر سه نشئه انسان باشد. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۸۴)

در مجموع می‌توان گفت: بسیاری از تعبیرات ابن عربی و امام در بیان اقسام علوم مشترک است. نظیر علم بحثی، علم کشفی، علم دراست، علم وراثت، علم اکتسابی، علم غیر اکتسابی، علوم وهبی، علوم غیر وهبی، علوم لدنی، علوم ربانی، علوم عقلی، علوم نظری و علوم بدیهی؛ ولی در این مقاله، دو تعبیر علم حصولی و علم شهودی برای تحلیل رابطه علم و عمل برگزیده شده است.

ابن عربی و امام با تعاریف خود از علم، از منظرهای گوناگون آن را به اقسامی تقسیم کرده‌اند: از نظر ابن عربی: اعمال به دو دسته صالح و ناصالح تقسیم می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۳) از منظر

امام نیز عمل به «فعلی که از روی علم، قصد، اراده و اختیار از انسان برای هدف و غایتی صادر می‌شود» (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۵۳؛ امام خمینی، ۱۴۲۷: ۱ / ۶۴ و ۶۶) اطلاق می‌شود. همچنین از دیدگاه امام، فعل و عملی که در انسان شدن انسان دخالت دارد، فعلی است که دو عنصر خشیت و نیت صادق در آن وجود داشته باشد. (همو، ۱۳۷۰: ۳۲۴) امام اعمال را به‌طور کلی دو دسته می‌داند: جوارحی و جوارحی که هر یک از این دو به اعمال صالح و ناصالح تقسیم می‌شوند. ایشان همچنین اعمال را بر دو نوع اعمال قلبی و اعمال قالبی تقسیم می‌نمایند. از منظر امام، انسان با انجام اعمال قالبی، به حقایق قلبی نائل می‌شود. ایشان انجام عبادات را به معنای سرایت دادن معارف الهی از باطن به ظاهر و سرّ به علن می‌دانند. (همو، ۱۳۷۲: ۷۹)

نکته مهم اینکه، علم می‌تواند از یک چشم‌انداز به‌مثابه عمل تلقی گردد و خود گونه‌ای از اقسام عمل محسوب می‌شود. از آنجا که عمل محدود و شهود نامحدود است، عبادت‌های عملی هدف‌های محدود و عبادت‌های شهودی، هدف‌های نامحدود خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۰ - ۹)

#### امکان و چرایی گسست بین علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام

در طول تاریخ فلسفه همواره امکان و چرایی شکاف بین نظر و عمل از مسائل مهم و پرچالش محسوب می‌شده و محل تضارب آرا بوده است. اگر کسی به امری علم داشته باشد، آیا لازم است بر طبق علم خود عمل کند یا اینکه علم هرچند از مبادی عمل است، نسبت به آن علیت تام ندارد؟ این امر که در ادبیات معاصر اخلاقی به «شکاف بین عمل و نظر» یا مسئله «ضعف اخلاقی» اشتهار دارد، در فلسفه یونان به *آکراسیا* معروف بود. یکی از اختلاف‌های مشهور بین افلاطون و ارسطو نیز به این مسئله بازمی‌گشت؛ زیرا ارسطو در مقابل افلاطون معتقد بود امکان عدم تطابق عمل با علم وجود دارد؛ ولی افلاطون علم را علت تامه عمل می‌دانست. امکان مخالفت عملی با علم و به تعبیر دیگر، امکان انجام عملی که انسان به قبح و بدی آن علم دارد و نیز امکان ترک عملی که انسان به خوبی و حسن آن آگاه است، مسئله بسیار قابل تأملی است که باید در پی علل و زمینه‌های ایجاد آن بود. مبانی عرفانی ابن عربی و چشم‌اندازهای ویژه امام از منظری متعالی به این مسئله می‌نگرد و براساس دیدگاه‌های علم‌النفسی و تعاریف آنها درباره مراتب علم که دارای ظرفیت وسیعی هستند، می‌توان این مسئله را در آن بازخوانی نمود.

از دیدگاه ابن عربی و شخصیت، یکی از نقش‌هایی که علم در انجام عمل ایفا می‌کند، برانگیختن و تحریک است؛ بدین معنا که علم و آگاهی و شناسایی عقل از «خوبی» و «بدی»، موجب ایجاد انگیزه در

انجام عمل می‌شود؛ یعنی علم و معرفت نقش الزام، برانگیختن و تحریک انسان به سوی عمل را فراهم می‌نمایند. چنین نقشی به دو صورت قابل فرض است: ۱. علم به صورت علت تامه و شرط لازم و کافی برای عمل است؛ ۲. علم به صورت علت ناقصه و شرط غیرکافی برای عمل به‌شمار می‌رود.

در مبانی و آرای ابن عربی و امام نیز می‌توان تأملات و چالش‌هایی ژرف مرتبط با این مسئله را جست‌وجو نمود و به راه‌حل‌هایی برای پاسخ به پرسش‌های این حوزه و رفع ابهام‌های مربوط نائل گردید. ایشان هر دو قائل به امکان گسست بین علم و عمل هستند؛ اما علم و عمل از دیدگاه ایشان دارای گونه‌ها و اقسامی است و این گسست فقط مربوط به برخی مراحل است. تحلیل آرا و چالش در مبانی آنها نشان می‌دهد که از نظر ایشان هر علمی نمی‌تواند علت تامه عمل واقع گردد و همواره در هر شرایطی شکاف بین نظر و عمل منتفی نیست. هرچند فصل یا باب مستقلی درباره این مسئله در آثار این متفکران وجود ندارد، تأمل در تعبیر و تحلیل دیدگاه‌های این دو اندیشمند ثابت می‌کند که علمی که علت تامه عمل است، علم شهودی است؛ ولی علم شهودی نیز خود مراتبی دارد که تمام این مراتب نیز نمی‌تواند در هر شرایط سخت و در هر طوفان میل و هوا و هوس، عمل مطابق و همخوان را ضمانت کند؛ ولی برخی از مراتب معرفت شهودی می‌توانند علت تامه عمل محسوب گردند.

#### - چرایی گسست علم حصولی و عمل

در علم حصولی، ماهیت معلوم نزد عالم حاضر می‌شود. از آنجا که صورت معلوم - نه حقیقت آن - نزد عالم، حاضر است، این علم ضعیف و ناتوان است و حتی بحث از مطابقت این صورت ذهنی با واقع مطرح می‌شود و به این ترتیب، سخن از این است که آیا امکان راهیابی خطا و اشتباه در چنین علمی وجود دارد یا خیر؟ (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۳۴) البته علم حصولی می‌تواند مقدمه انجام عمل قرار گیرد و در بین مبادی عمل جایگاه رفیعی دارد؛ ولی هرگز نمی‌تواند انجام عمل را تضمین کند.

ابن عربی علم را مهم‌ترین مبدأ عمل می‌داند، ولی جایگاه این علم را قلب معرفی می‌کند؛ بنابراین چه بسا مقصود او همان علم غیرحصولی است. وی می‌نویسد: «و اعلم أن كل عمل لابد أن يتقدمه علم، وأن باب كل علم إنما هو من القلب». (ابن عربی، ۲۰۰۷: ۵۵)

در نظر امام، همه علوم چه نظری و چه عملی مقدمه عمل هستند و در غیر این صورت، ارزش و فایده‌ای نخواهند داشت. به عبارتی ایشان علوم نظری و استکمال قوه نظری را در صورتی مفید و ارزشمند می‌داند که در عمل به کار آیند. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۹) ایشان درباره جنبه تمهیدی علم حصولی نسبت به عمل می‌فرمایند: «تحصیل این علوم در واقع مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل، آداب و معارف الهیه می‌باشد». (همو، ۱۳۷۱: ۲۱ - ۲۰)

بنابراین عمل در همه شئون دایرمدار علم است؛ ولی هر زمان که علم قوی باشد، عمل هم قوت می‌گیرد. در مقابل، اگر علم ضعیف باشد، عمل هم ضعیف می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳ / ۵۷۷)

آنچه در این بخش از مقاله بر آن تأکید می‌گردد، این است که علم حصولی هرچند تأثیر مثبتی بر انجام عمل دارد، همواره نمی‌تواند مستلزم انجام عمل باشد. به تعبیر دیگر، علم حصولی ناشی از مفاهیم ذهنی، ناتوان‌تر از آن است که همواره و در هر شرایطی علت تامه عمل قرار گیرد. چرایی این ناتوانی را می‌توان با تحلیل جایگاه علم در بین مبادی عمل به دست آورد.

از منظر ابن عربی، اراده نقش مهمی در مبادی عمل دارد. اراده اگر با میل و گرایش ویژه‌ای تثبیت شود، به آن «غرض» گفته می‌شود. (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۷۱) وی در بیان معنای اراده می‌نویسد:

اراده در اصطلاح صوفیه به معنای سوز دل و بی‌آرامی است که مرید، از اهل این طریقت می‌یابد که حایل می‌شود بین او و آنچه حجاب راه است و او را از طریقت باز می‌دارد؛ اما اراده در نزد ما قصد خاصی است در معرفت خدای تعالی و آن قیام به شناسایی حق است از راه گشایش و فتوح مکاشفه نه از طریق دلایل برهانی و عقلی و تحصیل این معرفت، ذوقی است و با تعلیمات الهی صورت می‌گیرد. (همان: ۲ / ۵۲۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۷۶)

امام نیز انجام هر فعل و عملی را متوقف بر علم، شوق و اراده می‌دانند. (بنگرید به: اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۰۳)

از منظر ابن عربی، شکاف بین علم و عمل ناشی از تأثیر امیال، احساسات و هوای نفسانی در انسان است. (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۲۴۳ و ۳۰۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۲۱) به باور وی، مانع اصلی در عدم تأثیر علم بر عمل، نداشتن باور و یقین قلبی است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۰ - ۱۵۹)

از دیدگاه امام نیز علت شکاف بین علم و عمل می‌تواند دو چیز باشد: ۱. عدم انتقال علم از خرد به قلب یا باور نکردن یافته‌های معرفتی؛ ۲. عدم تذکر، ریاضت و ورزیدگی نفس، مطابق با علم تحصیل شده. همچنین از نظر ایشان، عمل نکردن به علم، ریشه در ناآگاهی، دنیا دوستی، گرایش افراطی به لذات مادی و طبیعی و در یک کلام، ریشه در ضعف عقلانی انسان دارد. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۵۰ - ۴۹)

مهم این است که جایگاه علم در بین مبادی عمل از دیدگاه ابن عربی و امام، مقدم بر جایگاه اراده و در رأس این سلسله مبادی قرار گرفته است. علم و عقیده تا به مقام حقایق یقین نرسد، نمی‌تواند اراده را تحریک کند و مقدمه تصمیم را فراهم بیاورد و با عدم تحرک اراده، اگر هم عمل مطابق علم و عقیده صادر شود، جدی نیست و انسان در صدور آن یا متزلزل است یا مانند کسی است که به انجام آن عادت کرده و ممکن است عمل او مانند یک عمل تقلیدی بی‌ارزش بروز

نماید. بنابراین موضوع معلوم و موضوع مورد اعتقاد در صفحه خودآگاه ذهن دست به فعالیت زده توانایی جمع نمودن همه قوای نفس را برای ایجاد جزمیت در اراده و اتخاذ تصمیم قطعی ندارد و وقتی موانعی - نظیر امیال و منافع نفسانی - در درون وجود داشته باشد که از فعالیت آن علم و اعتقاد جلوگیری کند، فرد عملی مخالف علم حصولی و مفهوم ذهنی اعتقادی خود انجام خواهد دارد. (جعفری، ۱۳۷۶: ۲۱ / ۲۷۴ - ۲۷۲)

تحلیل آرای ابن عربی و امام، ما را به این حقیقت می‌رساند که اگر مبدأ علمی، بسیاری قوی باشد و از طریق معرفت شهودی حاصل شده، به صورت یک هویت نوری در قلب جایگزین گردد، می‌تواند سبب جزمیت اراده شود و در بسیاری از موارد می‌تواند عمل مطابق را ضمانت نماید؛ ولی علم حصولی در بسیاری از موارد ضعیف‌تر از آن است که چنین قدرتی را داشته باشد.

علامه طباطبایی معتقد است اعتبار وجوب، اعتباری عمومی است که هیچ فعلی از آن مستغنی نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۸) بر اساس عقیده فیلسوفان اسلامی، فعل ارادی زمانی ایجاب می‌شود که از مبدأ علمی آغاز شود و به حدّ عزم و اراده برسد. (بنگرید به: همو، ۱۴۲۰: ۲۳۷؛ اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۹۰؛ شیرازی، ۱۴۱۹: ۲ / ۲۵۱ و ۳۵۶ / ۶)

البته توجه و تذکر این نکته لازم است که شکاف بین علم و عمل حتی در مرتبه یقین ناشی از علم حصولی نیز امکان‌پذیر است؛ چنان که خداوند در این باره می‌فرماید: «وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا». (نمل / ۱۴) توجیه این آیه آن است که خداوند فرموده: حتی یقین علمی در نفس ممکن است منجر به عمل نشود؛ ولی چه بسا تعبیر نفس در این آیه اصالت داشته باشد؛ یعنی اگر این یقین معرفت شهودی باشد و در قلب جایگزین گردد «نه نفس»، آنگاه می‌تواند مانع ظلم و برتری جوئی شود و جلوی جحود و مخالفت با علم را بگیرد.

ابن عربی، امام، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، معتقدند قرآن حقیقت انسانیت را قلب او می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۹۱ و ۲۸۹؛ ۲ / ۳۷۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۰ و ۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۴۳) از طرف دیگر، ایشان حقیقت انسانیت را «اراده» می‌دانند. پس فقط علمی می‌تواند اراده را برانگیزد که در قلب جای گرفته باشد.

#### میزان تأثیر مراتب ادراکات حصولی بر انجام عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی

ادراکات حصولی ناشی از قوای مختلف ادراکی، نقش‌های مختلفی در ضمانت نمودن عمل دارند. برای نمونه، قوای مدرکه حسی، خیالی و وهمی که مولد نحوه خاصی از ادراکات ضعیف اکتسابی هستند،



نمی‌توانند نقش مؤثری در برداشته شدن شکاف بین علم و عمل داشته باشند؛ ولی اگر علم حصولی ناشی از قوه عاقله بوده، به مرحله یقین علمی رسیده باشد، می‌تواند زمینه بسیار مثبتی را برای انجام عمل مطابق با علم فراهم کند؛ ولی در هر حال آنچه مسلم است، اینکه علم حصولی نقش لازمی به‌عنوان نقش اعدادی در فراهم کردن زمینه عمل دارد.

یک. میزان تأثیر ادراکات حسی، خیالی و وهمی بر اتیان عمل

قوای «حاسه»، «متخیله»، «متوهمه» و «عاقله» کارگردانان تحصیل علم حصولی و مفاهیم ذهنی‌اند. همه علوم انسان با ادراک حسی آغاز می‌شود و نمی‌توان نقش احساس و ادراک حسی را بر اعمال انسان انکار کرد. (جوادی و صیادنژاد، ۱۳۸۸: ۱۹) ابن عربی و امام معتقدند تجربه حسی، پایه تفکر و استدلال و فهم‌های حصولی انسان است. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۲ / ۶۰۱ - ۶۰۰؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۶۷ - ۳۶۶) همچنین ابن عربی نیز برای انسان، شش حس ادراکی قائل است و از نظر وی، خاستگاه ادراکات حصولی «حواس» می‌باشند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۱۳) حکما نیز حس را طلیعه نفس و مبدأ معرفت اشیا نامیده‌اند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲ / ۵۸؛ فارابی، ۱۴۱۳: ۴۴۲)

بنابراین قوه حاسه به‌عنوان مقدمه باواسطه عمل، دارای اعتبار است؛ ولی این اعتبار در قیاس با علوم شهودی، اعتباری ضعیف محسوب می‌گردد. علوم حاصل از درک تخیلی نیز به‌نوعی به ادراک حسی باز می‌گردند. علم حاصل از درک تخیلی نیز به‌عنوان مبدأ فعل ارادی می‌تواند در عملکرد انسان تأثیرگذار بوده، مبدأ انگیزش اشتیاق برای عمل باشد؛ (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۰) اما این تأثیر نسبت به علم شهودی بسیار ضعیف است.

ابن عربی نیز قوه خیال را در تصور بسیاری از معلومات دخیل می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا: ۴ / ۳۱۵) دخالت شیطان برای زینت جلوه دادن عمل سوء که در قرآن گزارش شده است، (حجر / ۳۹) در بیشتر موارد به قوه خیال باز می‌گردد.

معانی عقلی مضاف، وقتی به صور جزئی ملاحظه شوند، آنها را معانی وهمی می‌نامند و ادراک موهومات نیز بدون دخالت خیال میسر نیست. از منظر امام، قوه واهمه نیز تجرد بالایی ندارد و با نوعی تجرد برزخی ظلمانی، به شر و فساد تمایل است. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۸۳)

ابن عربی و امام هر دو معتقدند وهم و خیال باید تحت تدبیر قوه عاقله قرار گیرد؛ در غیر این صورت رهن عمل می‌شود و شکاف بین علم و عمل را به وجود می‌آورد. امام معتقد است: این قوا قدرت تمیز و تشخیص ندارند و قوه ناصحه عاقله و ممیزه باید آنها را تدبیر کند. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۶۶ - ۳۶۵)

دو. میزان تأثیر علم یقینی ناشی از قوه عاقله در انجام عمل

از منظر امام قوه عاقله، قوه‌ای روحانی است که به حسب ذات مجرد و فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است. برطبق این نظر قوه عاقله، حقیقت نورانیه دارد. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۸۳) سیطره قوه عاقله بر واهمه و متخیله سبب می‌شود که انسان در حیطة عقل نظری و در وادی علم حصولی به چالش کشیده نشود. از دیدگاه ابن عربی نیز عقل توانایی آن را دارد که به برکت نور افافشه شده از قلب، حقایقی را دریابد که به‌طور مستقل از دریافت آنها ناتوان است. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۲)

مسلم است که انسان برای انجام عمل، نیازمند مقدماتی است و علم حصولی می‌تواند رابطه تمهیدی و اعدادی برای عمل داشته باشد. اگر علم حصولی ناشی از قوه عاقله باشد، مطابقت علم و عمل و صحت آن تضمین ویژه‌ای دارد؛ هرچند این تضمین تام نیست و علم حصولی بسیار راحت‌تر و سریع‌تر از علم شهودی در معرض آسیب قرار می‌گیرد و قدرت مواجهه و غلبه آن بر امیال و موانع عقل نظری و عقل عملی، قابل توجه نیست.

اگر عقل بتواند علم حصولی و اکتسابی در سر حدّ علم‌الیقین به دست آورد، امکان تأثیر و نقش‌آفرینی علم حصولی در انجام عمل مطابق ارتقا خواهد یافت و علم‌الیقین از طریق قوه عاقله‌ای که از وهم و خیال رسته است، به دست خواهد آمد. از منظر امام قوه عاقله، قوه‌ای روحانی است که به حسب ذات، مجرد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات و داعی به عدل و احسان است. بر اساس این نظر، قوه عاقله حقیقت نورانی دارد (امام خمینی، همان: ۲۸۳) و علم حصولی حاصل از این قوه، پرتوی تابناک در ساحت عقل نظری خواهد بود.

اگر علم حصولی در سر حدّ یقین نباشد - بسته به میزان احتمال خلاف - به آن ظن یا وهم اطلاق می‌شود. «ظن» حالتی نفسانی است که به مقتضای آن شخص نسبت به مضمون یک قضیه، یقین و اطمینان نداشته باشد. بیان این معنا برای «ظن» در واقع از تعریف دانشمندان علم اصول برگرفته شده و به تفاسیر راه یافته است. (فخر رازی، ۱۴۱۲: ۸۴ - ۸۳)

ابن عربی علمی را که به حدّ یقین نرسیده باشد، ظن می‌نامد و معتقد است: اگر کسی عبادتی با ظن و نه با قطع و یقین انجام دهد، هیچ سودی از جانب خدا نخواهد برد. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۲۱۵) وی معتقد است انسان در دل دو چشم دارد: چشم بصیرت که علم‌الیقین است و چشم دیگر که عین‌الیقین است. (همو، ۱۴۰۸: ۹۷)

بنابراین راه‌های ظنی و تخمینی هرگز نمی‌تواند مبنای یک ایمان و عمل صحیح و ثابت قرار گیرند. به همین سبب، حکما و اندیشمندان اسلامی همواره کوشش کرده‌اند تا از استدلال‌های غیریقینی پرهیز نمایند.

از این رو میزان کارآمدی علم حصولی، وابستگی زیادی به انتفای احتمال خلاف آن دارد. بنابراین اصول عقاید که اساس دین را تشکیل می‌دهند، باید یقینی و قطعی باشند و این یقین و قطع از راه عقل حاصل می‌شود که هر کس باید خود در اکتساب عقاید حق و صحیح تلاش کند.

#### سه. نقش اعدادی علم حصولی برای تمهید زمینه انجام عمل

علم حصولی هر چند هرگز شرط کافی برای انجام عمل نیست، به طور مسلم شرط لازم برای آن می‌باشد. نخست باید آگاهی از حسن و قبح یک عمل در حیطة عقل عملی و مبانی آن در حیطة عقل نظری برای انسان مبرهن شود تا پس از آن انسان به دانسته‌های خود عمل کند و پس از عمل، علم او ارتقا کیفی یافته و درونی‌تر شده، به لایه‌های عمیق وجود او نفوذ کند و در مراحل بعد همین علم به معرفت شهودی و واردات قلبی و مشاهدات سرّی تبدیل گردد. به همین جهت ابن عربی به هویت نوری علم‌الیقین اعتراف دارد و نبودن اخلاص و انجام اعمال نکوهیده را مانع دستیابی به علم‌الیقین می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۲۱۰)

بنابراین هرگز نباید جنبه تمهیدی، مقدّمی و اعدادی علم حصولی را نادیده گرفت و از نقش مهم آن در زمینه‌سازی عمل غافل گردید. ابن عربی معتقد است وقتی نور علم‌الیقین و عین‌الیقین به هم برسند، آیات و عجائب ظاهر می‌گردند. (همو، ۱۳۷۰: ۹۷) علم حصولی و یقین استدلالی به نوبه خود، کمال علمی به شمار می‌آید؛ اما نسبت به علم شهودی وسیله محسوب می‌شود، و با علم‌الیقین است که می‌توان به عین‌الیقین رسید.

#### بررسی میزان تأثیر ادراکات و علم شهودی بر انجام عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی

ابن عربی و امام معتقدند علم و معرفت شهودی در بسیاری از موارد منجر به عمل می‌شوند. ابن عربی در این باره می‌نویسد: از نگاه ما، معرفت مستلزم عمل است و قطعاً این‌طور است، وگرنه علم نیست، حتی اگر به صورت علم ظاهر شود. (همو، بی‌تا: ۳ / ۳۳۳) در تاریخ فلسفه نیز سقراط و افلاطون، عمل را تابع چنین معرفتی می‌دانسته و معتقد بوده‌اند حتی اگر امیالی در کار باشند، نمی‌توانند باعث شوند عمل، سیری غیر از آنچه را معرفت تعیین می‌نماید، طی کند. (برنجکار، ۱۳۸۱: ۵۲ - ۵۱) بنابراین به باور برخی از اندیشمندان، علم علت تامه عمل شمرده می‌شود؛ اما مسلماً این علم باید درجه قطعیت و قوت و نورانیت شدیدی داشته باشد و علم حصولی فاقد این امتیاز است. به باور یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه یعنی افلاطون، هر انسانی شر و بدی را به اعتبار اینکه خیر است، انتخاب می‌کند و هرگز با علم به بدی آن و با اراده آزاد، آن را انتخاب نخواهد نمود، مگر آنکه اختلالاتی در حوزه شناختی او حاصل شود و علم او را هنگام عمل به جهل مبدل نماید. برای نمونه، طوفان شهوت و گرد و

غبار حرص و سایر امیال ممکن است علی‌رغم آنکه فردی به بدی امری معرفت دارد، لحظه‌ای آن را در نظرش زینت و خیر جلوه دهد و انسان مطابق با آن، عملی را برگزیند. (افلاطون، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۵۴ - ۲۵۲)

تحلیل دیدگاه امام و تأکید ایشان بر حفظ نور فطرت نشان می‌دهد که ایشان نیز معتقدند نور معرفت ممکن است با کدورت‌های هواهای نفسانی خاموش شود و فقط هنگام خاموشی نور معرفت است که عمل مخالف با نور آن از انسان صادر می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۲۷۹)

ادعای این مقاله آن است که معرفت شهودی چون دارای شاخصه‌هایی نظیر بی‌واسطگی و وضوح و برخوردار از درجه‌ای متعالی از نور وجود و ... است، به‌راحتی دچار اختلالات حوزه‌شناختی نظیر جهل و نسیان نمی‌شود. و این علم حصولی است که در اثر افراط و تفریطِ کارکرد سایر قوای نفس به‌راحتی دچار اختلال می‌گردد.

ارسطو در تحلیل نظریه سقراط مطلبی را بیان می‌نماید که برای استشهاد بر این مدعا مناسب است. از نظر وی: علم را می‌توان به عقیده ذهنی صرف یا پندار و همچنین به شناخت روشن تقسیم نمود و بین این دو بر اساس چگونگی تأثیر بر عمل، تفاوت قائل شد. شناختی که به‌آسانی مغلوب لذت‌ها واقع نمی‌شود و انسان همیشه بر طبق آن عمل می‌کند، شناخت روشن است؛ ولی پندار اگر قوی نباشد، ممکن است در مقابل شهوات قوی مغلوب گردد. (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۵۶)

به باور ابن عربی، معرفت به‌معنای شناخت، همان معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. وی معتقد است این معرفت بر شناخت عمیق‌تری از امور دلالت دارد و تنها از طریق دگرگونی باطنی می‌توان به آن دست یافت. (چیتیک، ۱۳۸۶: ۶۶ - ۶۵)

به نظر می‌رسد شناخت روشنی که سقراط قائل است، همین قرائت خاص از معرفت در دیدگاه ابن عربی است. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۳۱۹)<sup>۱</sup>

#### یک. تفاوت تأثیر مراتب معرفت شهودی بر میزان انجام عمل

معرفت و علم شهودی، نقش بسیار مهمی در استلزام عمل دارد و هرگز نمی‌توان این مسئله را نادیده انگاشت. (حسین‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۵ - ۲۴ و ۲۸)

انسان علاوه بر حواس پنج‌گانه ظاهری، دارای حواس باطنی است که به کمک آن به‌طور مستقیم با برخی از حقایق ارتباط برقرار کرده، از آنها آگاه می‌شود. شناخت شهودی در حقیقت، مشاهده حضوری

۱. البته تذکر این نکته خالی از لطف نیست که ابن عربی معتقد است علم با معرفت متفاوت است و ایشان هرچند هر دو واژه را برای شناخت به کار می‌برد، به تفاوت کاربرد آن در بین محققانی نظیر سهل تستری، ابویزید، ابن‌العرفی و ابومدین و دیگران تصریح می‌فرماید.

حقایق مجرد است و به همین جهت، دانشی که از این راه پدید می‌آید، در اصطلاح فلسفه «علم شهودی» خوانده می‌شود. انسان به هر میزان که از نظر مقامات نفسی و علوم شهودی به درجات بالاتر ارتقا یابد، احتمال شکاف بین علم و عمل در او کم می‌شود.

عرفا معتقدند: از آنجا که علم به حقیقت هر شیء، بدون دریافت ذات و حقیقت آن شیء محال و غیرممکن است، بنابراین علم به حقیقت شیء از طریق علم حضوری و ادراک شیء از راه ادراک علل وجودی آن، به علم حضوری اشراقی ممکن است. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۵)

انسان هویتی واحد دارد که در عین بسیط بودن، دارای مراتب و مقامات متعدد است و مراتب نفس آدمی با مراتب ادراکی او و مراتب هستی در ارتباط است. در نتیجه هر ادراکی از ادراکات آدمی با مرتبه‌ای از هستی او مرتبط است. برای اینکه بتوان مراتب معرفت شهودی را بیان کرد، باید مراتب وجودی انسان را تبیین نمود؛ زیرا تأثیر معرفت انسانی با سیر و سلوک انسان در ساحت‌های هستی وی مرتبط است.

از نظر ابن عربی، انسان آینه تمام‌نمای الهی است. حقیقت انسان، واحد کثیری است که به واسطه تجلیات گوناگون، اسامی متعددی می‌یابد. معمولاً صوفیه «لطایف سبعة» در انسان را چنین برمی‌شمارند: طبع، نفس، عقل، قلب (روح)، سر، خفی و اخفی. گاهی نیز سر و خفی را یکی دانسته، قلب و روح را از هم متمایز می‌کنند. در سیر و سلوک از این هفت مرحله، به «مراحل ترقی و تکامل انسان» تعبیر می‌کنند. ابن عربی در تفسیر «تَمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره / ۲۹) هفت آسمان را هفت درجه باطنی انسان که عارفان بیان کرده‌اند، می‌داند و آنها را این گونه برمی‌شمارد: «طبع، نفس، قلب، عقل، سر، روح، خفی». (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱ / ص ۲۵)<sup>۱</sup>

مراتب معرفت نیز براساس مراتب وجودی انسان دارای مراحل است و تا وقتی انسان در مرتبه طبع و نفس است، از دریافت علم و معرفت حقیقی شهودی بی‌بهره است و معرفت حقیقی شهودی او از ساحت قلب آغاز می‌شود.

## دو. میزان تأثیر علم ناشی از شهود قلبی بر اتیان عمل

ابن عربی حقیقت آدمی را همان لطیفه انسانی می‌داند که میان روح الهی یا نفس رحمانی و جسم قرار

۱. سواهن سبع سموات إشارة إلى مراتب عالم الروحانيات، فالأول: هو عالم الملكوت الأرضية والقوى النفسانية والجَنِّ. و الثاني: عالم النفس. و الثالث: عالم القلب و الرابع: عالم العقل و الخامس: عالم السرّ و السادس: عالم الروح و السابع: عالم الخفاء الذي هو السرّ الروحي غير السرّ القلبي. و إلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «سلوني عن طرق السماء، فإني أعلم بها من طرق الأرض»، و طرقها: الأحوال و المقامات كالزهد و التوكل و الرضا و أمثالها. (همچنین بنگرید به: ملاصدرا، ۱۳۸۹: ج ۲ / ۲۸۸) «هي: النفس و القلب و العقل و الروح و السرّ و الخفی و الأخفی».

دارد (همو، بی تا: ۱ / ۲۷۵) و تمام قوای ظاهری و باطنی خدمتگزار او هستند. (همان: ۵۷۳) این لطیفه، «قلب» یا به تعبیری دقیق‌تر، «قلب روحانی» است. از نظر وی، میان قلب روحانی و قلب جسمانی رابطه‌هایی وجود دارد که به سبب آن، قلب روحانی را هم قلب گفته‌اند. (همان: ۲ / ۳۷۷)

قلب آدمی که حقیقت اوست، قادر به ادراک ذات تمامی اشیا است که اگر به ایمان و معرفت روشن شود، آینه تجلی معارف الهی می‌گردد. ابن عربی محل علم حقیقی را قلب آدمی می‌داند. قلب آینه صیقل خورده‌ای است که زنگار آن چیزی جز سرگرم شدن به علم اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق تعالی بر آن می‌شود. خداوند در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء / ۱۳۶) از کسانی که با ادله نظری ایمان آورده‌اند، می‌خواهد با علمی دیگر که از طریق فکر حاصل نمی‌شود، به او ایمان بیاورند. (همان: ۱ / ۹۱) از دیدگاه ابن عربی، قلب جایگاه ایمان حقیقی است و باید با مجاهده و قطع علایق، آن را از پلیدی‌ها پاک کرد. (همان: ۲۸۹)

به باور امام خمینی نیز قلب یکی از لطایف الهی (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۰) و از خیار جنود الهی است. (همان: ۶۸) این قلب محل تجلی خدا است. (همو، بی تا: ۱۲ / ۴۲۸) و در انسان کبیر و عالم اکبر، مراتب سته و لطیفه سابعه آن عرش الرحمن است که مرتبه قلب حقیقی می‌باشد. (همو، ۱۳۷۰: ۶۵۸) قلب، آن مرتبه تجرد خیالی است که در آن مرتبه، معقول را به صورت جزئی می‌یابد و این مرتبه لوح نفس است که اگر در لوح نفس چیزی منتقش گردید - یعنی نفس در مرتبه خیال با آن معقولی که در مرتبه عقلانی تعقل کرده، اتحاد پیدا نماید - این همان ایمان است؛ چون ایمان به محض درک و علم حاصل نمی‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳ / ۳۴۲)

سه. میزان تأثیر مراتب معرفت‌های شهودی بالاتر از شهود قلبی در انجام عمل

چنان که بیان شد، عرفا پس از ساحت قلب نیز قلمروهایی برای وجود انسان برشمرده‌اند. آنها مرتبه پس از قلب را سرّ می‌نامند و انسان به اعتبار روحانیت ذات در مرتبه سرّ است. سرّ آن است که حق تعالی پنهان داشته است و خود بر آن اشراف دارد. (سراج، ۱۹۱۴: ۳۰۳)

اگر در مقام سرّ وجودی انسان، معرفتی القا گردد و به تعبیر دیگر اگر حقیقتی با سرّ انسان مشاهده گردد، پشتوانه بسیار محکمی برای عمل محسوب می‌شود و شکاف بین عمل و نظر در این مقام بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد؛ زیرا صاحبان مکاشفات و علوم سرّی، صاحبان اسرار الهی و امنای رحمان و جزء اولیای الهی هستند و افرادی که به مراتب ولایت دست می‌یابند، گاهی در سرحد عصمت اکتسابی، مصونیت از خطا در عمل را پیدا می‌کنند. دریافت‌هایی که برای انسان در مرحله سرّ وجود او حاصل می‌شود، پشتوانه محکم‌تری برای مطابقت عمل با نظر است؛ ولی باز هم امکان گسست علم و عمل منتفی نمی‌شود.

طبق نظر برخی عرفا، قلمرو و مرتبه پس از سر انسان، روح اوست. اهل این مقام از تجلی صفات گذشته، به مرتبه مشاهده بالاتر از تجلیات صفاتی رسیده‌اند و به شهود جمع احدیت واصل گردیده‌اند و از خفی نیز در گذشته، از حجب تجلیات اسما و صفات و کثرت تعینات رسته و در حضرت احدیت حال ایشان «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت / ۵۳) و این طایفه خلق را آینه حق بینند، یا حق را آینه خلق. (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۱) مسلم است که ایشان تا هنگامی که در این احوالات به سر می‌برند، عملشان مطابق توحید است.

آخرین مرتبه وجود انسان، مرحله خفی است که در آن انسان، فانی در وجود نامتناهی حق می‌شود و حقیقت ذات وی در این مرحله در نهایت خفا است. وی در این مرحله قابلیت دریافت‌ها و مکاشفات و معرفت‌های شهودی بالاتری را پیدا می‌کند و گفته شده است که انسان در این مرحله به شرف تخلّق کامل به اخلاق الهی نائل می‌گردد.

در برخی از مراتب، از مرتبه اخفا نیز نام برده شده است.

انسان به اعتبار فنا در احدیت و بقا به وجود سلطان وجود، در مرتبه اخفی است. اخفا را به اعتبار اختفای حقیقت او از عارف و غیر عارف اخفا نامند. روزبهان می‌فرماید: اخفا همان سر سر است. اخفا آخرین طور از ترقی و تعالی روان آدمی است. (شجاری، ۱۳۸۸: ۲۲۳) در این طور، امکان انجام اعمال خلاف حق وجود ندارد، مگر آنکه انسان بنا به دلیلی از این مرتبه معرفتی سقوط کند. وقتی آسیب‌های معرفتی، او را در این مرحله مبتلا کنند، ممکن است باز هم از او خطایی سرزند؛ ولی گویا شکاف علم و عمل در این مراحل برداشته می‌شود.

### نتیجه

تحلیل رابطه علم و عمل و تبیین چرایی شکاف و گسست بین آن دو و کیفیت و راهکارهای رفع این شکاف، از مسائل مهمی است که از سپیده‌دم تاریخ تفکر بشری همواره جولانگاه اندیشه اندیشه‌وران و محل تضارب آراء دانشمندان دین، فلسفه و اخلاق بوده است. این مقاله با تبیین دیدگاه‌های ابن عربی و امام خمینی رحمته‌الله در این زمینه توانست به این نتیجه دست یابد که دیدگاه‌های عرفانی یکی از کارآمدترین چشم‌اندازهایی است که می‌تواند نظرات صائبی را در این زمینه ارائه دهد. این دو اندیشمند در حیطة معرفت‌شناسی با تقسیم علم، به علم حصولی و شهودی مباحثی را طرح می‌نمایند که می‌توان از آن، تفاوت تأثیر مراتب طولی علم در استلزام عمل را نتیجه گرفت. از سوی دیگر مبانی انسان‌شناسی ابن عربی و امام خمینی رحمته‌الله، ساحت‌های قوای ادراکی انسان را بر اساس مراتب وجودی او تبیین می‌نمایند و لذا می‌توان

به این نتیجه دست یافت که هر چه انسان در مراتب سیر و سلوک و تهذیب نفس ارتقاء یابد، به مراتب بالاتری از علم و معرفت دست می‌یابد؛ از سوی دیگر هر چه حقیقت نوری علم در وجود انسان تابش و تألؤ بیشتری بگیرد، بیشتر اهل عمل می‌شود. بنابراین علم بحثی، رسمی و حصولی نمی‌تواند شکاف بین علم و عمل را برطرف نماید؛ و راه حل اصلی کم شدن فاصله علم و عمل این است که انسان برای رسیدن به حقیقت علم در مراتب بالای آن تلاش کند. ولی از آنجا که علم و عمل رابطه متقابل دارند راه رسیدن به مراتب علم و معرفت شهودی نیز از معبر عمل می‌گذرد به همین جهت معرفت قلبی بیشتر از معرفت ذهنی است و معرفتی که در قوای ادراکی بالاتر از قلب محقق می‌شود، بیشتر مستلزم عمل خواهد بود تا آنجا که در بالاترین مراتب شهود انسان به مرز مصونیت از تخلف علم نزدیک می‌شود.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *الهیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران، ناصر خسرو.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الإشارات والتنبيهات*، شرح و توضیح احمد بهشتی، تهران، موسسه فرهنگی آرایه.
۵. ابن عربی حاتمی طایی (ابن عربی)، محیی الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد، ۱۳۸۵، *تفلیس ابلیس التعیس*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، مؤسسه انتشارات امید.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *جهان انسان شد و انسان جهانی (التدیرات الالهیه فی اصلاح مملکة الانسانیة)*، ترجمه قاسم انصاری، تهران، علم.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *حجاب هستی (تاج الرسائل و منهاج الوسائل) چهار رساله الهی: احدیت، قربت، حجب، شق الحجب*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، زوآر.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *کتاب المسائل*، مقدمه، تصحیح و ترجمه سید محمد دامادی، بی جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *کتاب التجلیات*، ترجمه محمدحسین دهقانی فیروزآبادی، قم، صحیفه معرفت.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م، *الإسراء الى المقام الأسری أو کتاب المعراج*، تحقیق و شرح د. سعاد الحکیم، بیروت، دندرة للطباعة الطبعة الاولى.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲ - ۱، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۱.



۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۵، الوصایا، بی جا، مطبعة عبدالعزيز الکرّم.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۲۰۰۷، الرسالة الوجودية فی معنی قوله ﷺ «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، محقق د. عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
۱۴. \_\_\_\_\_، بی تا، الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المالکیة، ج ۴ - ۱، بیروت، دار الصادر.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، ج ۹ و ۱۲ - ۱۱، بیروت، دار صادر، ج ۳.
۱۶. احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم (معروف به ابن ابی جمهور)، ۱۴۰۵، عوالی الآلوسی، ج ۴، قم، انتشارات سید الشهداء، چ ۱.
۱۷. اردبیلی، سید عبدالغنی، ۱۳۸۵، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. افلاطون، ۱۳۸۳، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چ ۲.
۱۹. امام جعفر صادق علیه السلام، ۱۴۰۰، مصباح الشریعة، بی جا، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ ۱.
۲۰. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۲، طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲۳.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، مبارزه با نفس یا جهاد اکبر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چ ۳.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۴.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، تهران، تربت، چ ۲.
۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، سر الصلوة (معراج السالکین و صلاة العارفين)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱۳.
۲۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۷ ق / ۱۳۸۵، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفاية، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۳.
۲۸. \_\_\_\_\_، بی تا، صحیفه امام، ج ۱۲، ۱۴ و ۱۸، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۹. انصاری شیرازی، یحیی، ۱۳۸۴، دروس شرح منظومه (حاج ملاهادی سبزواری)، ج ۲، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۳۰. انوری، حسن، ۱۳۸۲، فرهنگ فشرده سخن، ج ۲، تهران، سخن.
۳۱. برنجکار، رضا، ۱۳۸۱، «نقد ارسطو از نظریه سقراطی - افلاطونی (وحدت فضیلت و معرفت)»، نامه مفید، شماره ۳۴، قم، ص ۵۲ - ۵۱.
۳۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۶، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۱، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۷.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، اسرار عبادت، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام، چ ۱.
۳۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، شناخت‌شناسی در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ ۲.
۳۵. جوادی، محسن و علیرضا صیادنژاد، پاییز ۱۳۸۸، «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۲، ص ۱۹ - ۲۰.
۳۶. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۶، درآمدی به تصوف، ترجمه محمدرضا رجیبی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۷. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۶، فلسفه دین: (معیار ارزیابی عقاید دینی، مبانی معرفت‌شناسی باورهای دینی، تجربه دینی و ادله اثبات وجود خدا)، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱.
۳۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، ج ۱، تهران، مولی، چ ۲.
۳۹. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، ج ۱۰، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۲ از دوره جدید.
۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق، دارالعلم - دار الشامیه، چ ۱.
۴۱. سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. سراج، ابونصر، ۱۹۱۴، اللمع، تصحیح رینولد نیکلسون، هلند، لیدن.
۴۳. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک، ۱۳۸۰، حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه، چ ۳.
۴۴. شجاری، مرتضی، ۱۳۸۸، انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، چ ۱.
۴۵. شرتونی، سعید الخوری، ۱۴۰۳، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، ج ۳، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۶۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۹، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶۷. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۵.
۶۸. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران، صدرا، چ ۲.
۶۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۳، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، چ ۵.
۷۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، ج ۱، قم، مؤسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۲.
۷۱. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۵ و ۸ - ۷، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱۵.
۷۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، ج ۵، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چ ۳.
۷۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۰۰، *منیة المرید فی ادب المفید و المستفید*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱.
۷۵. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، ۱۴۱۲، *معجم فی فروق اللغویة*، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم، جامعه مدرسین، چ ۱.
۷۶. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳، *الاعمال الفلسفیة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، چ ۱.
۷۷. فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۱۲، *المحصول*، بیروت، مؤسسه الدراسة.
۷۸. الفراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، *العین*، ج ۲، قم، هجرت، چ ۲.
۷۹. فرغانی، سعید بن محمد، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۸۰. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.

۶۱. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۲. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب، چ ۲.
۶۳. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، ج ۱ (دوره ۸ جلدی)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۴.
۶۴. مسعود، جبران، ۱۳۷۳، *الرائد*، ترجمه رضا انزابی‌نژاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چ ۱.
۶۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۶۶. معلوف، لوئیس، ۱۳۸۶، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، ج ۲، ترجمه محمد بندرریگی، تهران، انتشارات ایران، چ ۶.

## مقارنة تطبيقية بين نظرية «المراقب المثالي» في ما وراء الأخلاق ونظرية «الأمر الإلهي»

Archive of SID

عطية خردمند<sup>١</sup> / ميشم توکلی بینا

خلاصة: نظريتا «المراقب المثالي» و «الأمر الإلهي» نظريتان استدلاليتان و طوعيتان. استناداً إلى نظرية «المراقب المثالي» الحقائق الأخلاقية تُعرّف و تكتسب معناها على أساس رؤى المراقبين المثاليين الافتراضيين. و على هذا يقوم بناء هذه النظريات على مبدأ نفى الحقائق الأخلاقية المستقلة. و هذا ما يعنى انكار الحقائق الأخلاقية المستقلة والبدئية التي يكشفها العقل، و تُعتبر الحقيقة الأخلاقية من صنع ما يهواه/ أو لا يهواه المراقب المثالي. و لهذا السبب هؤلاء المراقبون أنفسهم يفتقرون إلى الفضائل الأخلاقية المستقلة، و هم في أحكامهم الأخلاقية غير ملزمين برعاية أى من المبادئ والقيم الأخلاقية. و نظرية الأمر الإلهي ذات أفهام متعددة، و نظرية المراقب المثالي بمتبنياتها ماوراء أخلاقية مشابهة تماماً لبعض أنواع نظرية الأمر الإلهي. و في هذا المضمار يبرز إلى العيان بكل وضوح التطابق بين ماهية نظريات المراقب المثالي والأمر الإلهي عند الاشاعرة. حتى يبدو ان نظرية المراقب المثالي هي ذات نظرية الاشاعرة التي تجلّت على شكل لا بشرط بالنسبة إلى وجود أو عدم المراقبين المثاليين في ثوب غير ديني. يرمى هذا البحث من خلال الطرح والمقارنة بين هاتين النظريتين إلى معرفة انعكاسات تطابقهما من حيث الماهية. الألفاظ المفتاحية: المراقب المثالي، الأمر الإلهي، ماوراء الأخلاق، فلسفة الأخلاق، الحقائق الأخلاقية، الأخلاق الدينية.

### اسلوب قياس مدى اعتبار صدور الاحاديث العرفانية والأخلاقية؛ تحليل خطاب اسلوب كتاب سر الاسراء، نموذجاً

مصطفى همداني<sup>٣</sup>

خلاصة: بحثنا هذا يسلط الضوء على كتاب سر الاسراء في شرح حديث المعراج، تأليف آية الله سعادة پرور، ويرمى من خلال تحليل مغزى قسم من مقدّمة هذا الكتاب، إلى تقديم رؤية حول الاسلوب الذي سار عليه هذا الكتاب في دراسة سند الحديث المذكور. الهدف من هذا البحث دراسة نموذج الطرح الخاص للمؤلف في تحقيق و تقصي سند حديث المعراج لأجل التوصل إلى الجانب الخفي من هذا الطرح، ثم التوصل إلى كشف الجوانب المنهجية لهذا الكتاب باسلوب فوق منهجي. و اخيراً و باعتماد هذه الحالة الخاصة يتم بشكل منهجي تبين الضرورات الخاصة لتقصي سند الاحاديث العرفانية والأخلاقية باعتباره «نموذجاً عاماً». الاطار النظري الذي أجرى هذا البحث فيه هو نظريات العلوم الثلاثة: اصول الاستنباط، والرجال، و دراية الحديث. ومنهجه في البحث مزجى بين تحليل الطرح والاسلوب المكتبي، و نوع البحث من النوع الوصفي التحليلي وفقاً لمورد البحث. كانت نتائج تحليل الطرح عبارة عما يلي: الكشف عن البنى الأساسية العلمية والفنية لهذا الكتاب، و كذلك اعتماد المؤلف لمجموعة واسعة من الأساليب المتداولة في بحث السند؛ أي البحوث الاصولية، و علم الدراية، و علم رجال سند الحديث، و كذلك اتباع ثلاثة أساليب اخرى على أساس مناهج العقل، والكتاب، والسنة، التي هي عبارة عن: عرض الحديث على القرآن الكريم، و عرض الحديث على الاحاديث الاخرى، و كسب اعتبار الحديث بالاستعانة بأراء ذوي الاختصاص (اهل الخبرة في البحوث العرفانية والبحوث الأخلاقية). الألفاظ المفتاحية: سند الحديث المعراج، سر الاسراء، تحليل الخطاب، حجّية الصدور.

١. طالبة دكتوراه في فلسفة الأخلاق، جامعة قم.

٢. استاذ مساعد في مؤسسة بحوث الحكمة و الفلسفة في ايران.

٣. خريج مرحلة البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم.

maysam.tavakoli@gmail.com

ma13577ma@gmail.com

## أهمية التعلّم الضمني وغير المباشر في تعليم الأخلاق

فاطمة وجداني<sup>١</sup>  
Archive of SID

خلاصة: كان المنهج العقلي سائداً على مدى سنوات متتالية على أجواء تعليم القيم. وقد أدى التركيز على هذا الجانب وحده والغلو فيه إلى إهمال جانب واسع من أساليب التعلّم الضمني للإنسان واحكامه الأخلاقية الشهودية التي تنشأ منها الكثير من السلوكيات الاخلاقية. القضية التي يتناولها هذا البحث هي: لماذا أساليب التعليم المباشر والاستدلالي في مجال القيم لا يضمن بمفرده تطبيق الأخلاق في سلوك المتعلّمين؟ يبدو ان التعليم المباشر والكلامي للقيم لا يمثل مصدراً للتعلّم الأخلاقي، وليس هذا فحسب، وأما هناك قطاع واسع من جوانب التعلّم تتحقق بصورة ضمنية وفي قالب تجاربه الواقعية. لأجل تمحيص هذه الفرضية جرى بحث وجهات نظر جديدة حول أساليب التعلّم الضمني، والعملية، والادراكات الشهودية، وضمنى. وطبعاً عند المزج والتركيب بين هذين الطريقتين، تجرى معظم أحكامنا وسلوكياتنا الاخلاقية بصورة شهودية. هذه الأحكام تعود جذورها إلى التجارب الأولية في الحياة والعلاقات غير الكلامية للشخص وللبيئة المحيطة، مما نشأ من طريق أساليب التعلّم الضمني. وفي الختام قُدمت أيضاً مقترحات لتحسين فاعلية واداء برامج التعليم الأخلاقي وجعلها أكثر تأثيراً. الألفاظ المفتاحية: تعليم الأخلاق، المعالجة الضمنية للمعلومات، الإستدلال الأخلاقي، التربية الأخلاقية، بيئة التعلّم.

### العبور من الاتجاه الإختزالي في مفهوم «تعليم الأخلاق»

#### إلى الاتجاه الشمولي في ضوء مكانته في تصنيف الأهداف التعليمية

سكينة سلمان ماهيني<sup>٢</sup> / سيد مهدي سجادي<sup>٣</sup> / هاشم فردانش<sup>٤</sup> / احد فرامرز قراملكي<sup>٥</sup>

خلاصة: في أعقاب طرح هذه المسألة «مكانة تعليم الأخلاق في تصنيف الأهداف التعليمية» ما هو دورها في مدى تأثيره؟ وعلى اثر الهواجس المتعلقة بعدم كفاية الأساليب السارية في تعليم الأخلاق وعدم ضمانها لتحقيق الأخلاق في سلوك الأفراد، فقد اخذ هذا البحث بنظر الاعتبار طرح افتراضين مسبقين هما: ١. اخفاق البرامج الراجحة في تعليم الأخلاق يعود سببه إلى عدة عوامل، وشرط النجاح النهائي فيها هو ازالة جميع الموانع في ضوء رؤية شاملة؛ ٢. استناداً إلى المبدأ المنهجي الذي يرهن النجاح في كل عمل بالتصوّر الصحيح عن ذلك العمل، فان أحد أسباب اخفاق أساليب تعليم الأخلاق الراجحة، هو شيوع التصوّرات ذات الاتجاه الإختزالي في تعليم الأخلاق. ثم بعد ذلك أخذت بنظر الاعتبار هذه الفرضية وهي ان تجاهل مكانة تعليم الأخلاق في تصنيف الأهداف التعليمية يؤدي إلى تصورات تنتقص منه. ولذلك جرى ابتداءً تقصي الافكار والتصوّرات الإختزالية الشائعة حول تعليم الأخلاق على أساس التجربة المعاشة واسلوب المشاهدة والمقابلات، وبعد ذلك حاول هذا البحث تقديم تصوّر اشمل في ضوء الحيّز الذي يشغله في تبويب الأهداف التعليمية. وفي ظل هذا البحث وبالتوصّل إلى الفكرة المناسبة، تتضح بعض ضرورات التعليم المؤثر والفاعل للأخلاق. ومن هذه الضرورات نشير إلى تقدّم التربية العاطفية على التربية الأخلاقية، وكذلك الاهتمام بمبدئي تنوع أهداف (الجزئية) تعليم الأخلاق، ومبدأ كثرة مناهج تعليمه. الألفاظ المفتاحية: التعليم، الأخلاق، تبويب الأهداف التعليمية، المجال العاطفي.

١. دكتوراه في فلسفة التعليم و التربية من جامعة تربية المدرسين و مدرس في جامعة شهيد بهشتي.

f\_vodgani@yahoo.com

s.salmanmahini@modares.ac.ir

sajadism@modares.ac.ir

hfardanesh@modares.ac.ir

ghmaleki@ut.ac.ir

٢. طالبة دكتوراه في فلسفة التعليم والتربية من جامعة تربية المدرسين.

٣. استاذ مشارك في جامعة تربية المدرسين.

٤. استاذ مشارك في جامعة تربية المدرسين.

٥. استاذ في جامعة طهران.

## تحليل التواضع في ضوء آراء فلاسفة الأخلاق الغربيين المعاصرين

محسن جاهد<sup>١</sup> / سحر كاوندی<sup>٢</sup> / جلیل رحمانی<sup>٣</sup> Archive of SID

خلاصة: من الفضائل المهمة في حقل الأخلاق التواضع، وقد تحدث فلاسفة الأخلاق كثيراً حول طبيعة التواضع والمكوثات التي يتألف منها. يأتي هذا البحث على تبیین وتحليل آراء ونظريات فلاسفة الأخلاق الغربيين المعاصرين. هذه الآراء والنظريات يمكن تقسيمها إلى اربع مجموعات هي: ١. النظرية الايمانية؛ ٢. النظرية القائمة على الغفلة؛ ٣. نظرية الميول والتوجهات؛ ٤. نظرية عدم التقارن. وعند تحليل هذه النظريات يتبين ان البعض منها غير جامعة ولا مانعة. والبعض الآخر يعجز عن اثبات كون التواضع فضيلة. و في الختام استقر الرأي على نظرية الميول والاتجاهات باعتبارها النظرية المختارة، التي يبدو انها تصمد امام المؤاخذات التي تثار ضد هذه المجموعات الاربعة من النظريات الأخلاقية.

الألفاظ المفتاحية: الفضيلة، التواضع، نظرية الميول والتوجهات، النظرية القائمة على الغفلة، النظرية الايمانية، نظرية عدم التقارن، نظرية الإعتقاد بالميول.

### تمايز الاداء/اجازة الايذاء: تبیین ونقد لاستدلالات

#### دانغن، وفوت، وكوئين، وبنّت

شيرزاد پيك حرفه<sup>٤</sup> / فائزة حسینی معصوم<sup>٥</sup>

خلاصة: الاداء وتمايزه الثنائي، من احدث قضايا فلسفة الأخلاق، التي تناولها قسم من فلاسفة الأخلاق في العقود الثلاثة الاخيرة. ثنائية الاداء / و اجازة الايذاء واحدة من المميّزات التي طرح فلاسفة مثل الن دانغن، و فيليبيا فوت، و ورن كوئين، و جانتن بنت، استدلالاً في قبولها و اثبات عدم جواز اداء الايذاء، ولكنهم واجهوا اعتراضات من مناهضي اتجاه الحد الاكثر. فهؤلاء المعارضين يرون انه و استناداً إلى مبادئ انصار ممارسة المحدودية ضد اداء الايذاء، اداء الايذاء غير جائز، و الاذن به جائز؛ هذا في حين انه و بناءً على مبادئهم في بعض الحالات يكون اذن الايذاء بذات المستوى من عدم الجواز. و على هذا الأساس ينبغي على انصار هذا التمايز اعادة النظر في استدلالاتهم و اجراء قليل من التعديلات عليها، أو عليهم التخلّي عن هذا التمايز. هذا البحث يطرح امثلة من أجل توضيح هذا الموضوع و يقوم بتبيين و تحليل هذه الانتقادات.

الألفاظ المفتاحية: تمايز الأداء/ اجازة الإيذاء، دانغن، فوت، كوئين، بنت.

Jahed.mohsen@znu.ac.ir

١. استاذ مشارك في قسم الفلسفة، جامعة زنجان.

٢. استاذة مشاركة في قسم الفلسفة، جامعة زنجان.

٣. ماجستير في الأخلاق جامعة زنجان.

shirzad.peik@gmail.com

٤. استاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة الإمام الخميني الدولية.

faezeh.hm@gmail.com

٥. ماجستير في فلسفة الأخلاق، خبير بحوث في مؤسسة بحوث الحكمة و الفلسفة في ايران.

## العلاقة بين العلم والعمل من منظور ابن عربي والامام الخميني

### (الفوارق بين العلم الحسولي والعلم الشهودي نموذجاً)

Archive of SID

مهديه السادات مستقيمي<sup>١</sup> / حديثه عسگری<sup>٢</sup>

خلاصة: رغم العلاقة التمهيدية بين العلم الحسولي والعمل، واعتباره شرطاً ملازماً له، ولكنه لا يحظى بالقدرة الكافية ليكون ضماناً قطعية للعمل. إن تبيين وظيفة العلم الحسولي المتأتية من القوى المختلفة للنفس وتحليل مكانته في مبادئ وعملية اداء العمل، يكشف إلى حد ما عن سبب الفجوة الفاصلة بين النظري والعمل. و في مقابل ذلك تكون المعرفة الشهودية ذات تأثير اعمق العلم الحسولي في ضمانه العمل، و كلما ازدادت درجات المعرفة الشهودية، تقلّ احتمالات مخالفة العمل لهذه المعرفة. في هذا البحث، من بعد تعريف العلم والعمل و بيان اقسامهما من وجهة نظر ابن عربي والامام الخميني، تجرى مقارنة بين مدى تأثير العلم الحسولي والشهودي في العمل.

الألفاظ المفتاحية: العلم الحسولي، العلم الشهودي، العمل، الإمام الخميني، ابن عربي.

## الاصول الأخلاقية في التعامل مع المتهم

### في السيرة القضائية للإمام علي عليه السلام

سيد روح الله پرهيزكاري<sup>٣</sup>

خلاصة: الامور الجزائية ذات طابع عمومي، و على الاقل أحد طرفي القضية هو الحكومة، و حتى في الحالات التي يكون فيها شاكٍ خاص، فان الحكومة هي التي ترى من حقها بل من واجبها التدخل و ممارسة حاكميتها و تقوم بمحاكمة المتهمين و معاقبة المجرمين. و على هذا الأساس يكون هناك نوع من العلاقة بين المتهم والحكومة. في السيرة القضائية للإمام امير المؤمنين عليه السلام نلاحظ رعاية امور تخصّ المتهمين مما يمكن اعتباره من جملة حقوق المتهمين في السيرة القضائية للإمام علي عليه السلام ويمكن ان تُطرح في قالب اصول (مطلقة، و نسبية، و سلبية) الأخلاق و اسلوب التعامل مع المتهمين، في سيرته. و في بعض الحالات نلاحظ وجود نقض لاصول مثل أصل عدم التجسس، و يأتي ذلك من اجل مصلحة اكبر - و من ذلك مثلاً تجسسه على عمّاله و ولاته بقصد مراقبة أعمالهم والكشف عما يحتمل أن يصدر منهم من خيانة أو أخطاء.

الألفاظ المفتاحية: السيرة القضائية، الأخلاق القضائي، المتهم، المجرم، الجُنح، الاصول الأخلاقية،

الإمام علي عليه السلام.

١. عضو الهيئة العلمية في جامعة قم.

٢. ماجستير في فرع الفلسفة و الكلام.

٣. خريج الحوزة العلمية و طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامي، فرع التاريخ و الحضارة الإسلامية.

Ha\_asgari90@yahoo.com

sr.parhizkari@gmail.com