

بنیاد و فرایند انسان - هستی‌شناختی توسعه‌نظر و عمل انسان از منظر حکمت متعالیه

تاریخ تأیید: مهر ۱۳۹۸

تاریخ دریافت: خرداد ۱۳۹۷

حسین رمضانی*

چکیده

توسعه و پیشرفت در واقعیت انضمامی‌اش وابسته به توسعه‌نظر و عمل انسان است و توسعه‌نظر و عمل انسان بر بنیاد قوا، ساحات وجودی، حرکت، ادراک و فعل انسان پدید می‌آید؛ از این رو فرایند حرکت وجودی و جوهری انسان در ساحت فردی و اجتماعی، مقوم توسعه و پیشرفت جامعه انسانی است. از منظر رهیافت و مبانی انسان - هستی‌شناختی حکمت متعالیه، انسان دارای مراتب وجودی عقلی، نفسانی و طبیعی است. این مراتب در هر دو بُعد حیات فردی و اجتماعی انسان، مقوم توسعه وجودی انسان و جامعه هستند. در این مقاله با توجه به مراتب قوای وجودی انسان و نحوه گسترش آنها در ابعاد فردی و اجتماعی، سه لایه طولی و متوالی توسعه عقلی و نظری، توسعه اخلاقی و عملی و توسعه مدنی و نهادی شناسایی شدند. ویژگی مهم این دیدگاه در مقایسه با رهیافت‌ها و دیدگاه‌های مدرن و معاصر در تاریخ فلسفه غرب آن است که می‌تواند تبیین یکپارچه، جامع، فرایندی و مترتب از مراتب واقعی، ارزشی، نهادی، فردی و اجتماعی حیات انسان ارائه دهد؛ به گونه‌ای که دچار چالش در تبیین پیوند میان واقعیت و ارزش فرد و جامعه نشود.

واژگان کلیدی: توسعه، تعالی، نظر، عمل، انسان، فرد، جامعه.

توسعه و پیشرفت در قرائت متعارف حاکم بر نظام بینش، ارزش و کنش معاصر، متأثر از رهیافت انطباق‌گرایانه‌ای است که بر تاریخ نظر و عمل غرب مدرن در طول چهار سده اخیر استیلا یافته است و ما اکنون از آن به عقلانیت ابزاری یاد می‌کنیم. مشکل اساسی عقلانیت ابزاری آن است که نمی‌تواند درک کامل و درستی از ابعاد وجودی، معرفتی، ارزشی و ارتباطی حیات انسان و جامعه ارائه دهد. این نقصان تبیینی باعث شده است نظام قواعد اعتباری، روابط برساختی و رفتارهای فرهنگی - اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برآمده از مبانی ارائه‌شده توسط عقلانیت ابزاری دچار ناکارآمدی و نارسایی باشند. به نظر می‌رسد چنان‌که مک/یتسایر نیز خاطر نشان نموده است، ظهور عقلانیت ابزای و تبعات آن در زمینه نحوه توسعه نظر و عمل در ساحت عمومی و واقعیت‌های اجتماعی، ناشی از شکست تبیینی‌ای است که فلسفه در غرب مدرن در زمینه توجیه عقلانی و نظام‌مند نسبت نظر و عمل و ابعاد غایت‌شناختی حیات انسان دچار شده است (مک‌ایتسایر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶-۱۰۷). مطابق این نگاه ملاحظه می‌شود که در نظر کسانی همچون هیوم، کانت، دیدرو و کرکگور عقل نظری نمی‌تواند غایت حقیقی حیات انسان را تعریف و تعیین کند.

شکست تبیینی عقل در شناسایی پیوند وجودی و معرفتی نظر و عمل و ابعاد ارزش‌شناختی و غایت‌شناختی حیات انسان در دو حوزه فردی و اجتماعی، منجر به ناتوانی تفکر فلسفی در تبیین پیوند واقعیت و ارزش و فرد (حوزه خصوصی) و جامعه (حوزه عمومی) در تفکر فلسفی معاصر مغرب‌زمین شده است. در جریان مسلط بر توسعه و پیشرفت معاصر، این ناتوانی تبیینی به بسط نگاه فردگرایانه، پوزیتیویستی، ابزاری و خشی‌انگاران به علم و عمل انجامیده است. این رهیافت کلیت نظام دانش به‌ویژه علوم انسانی و اجتماعی را نیز از خود متأثر نموده و در امتداد تاریخی خود، توسعه و پیشرفتی را پی‌افکنده است که تحت هدایت و ارشاد عقل کلی قرار ندارد؛ چراکه با ازکارافتادن کارکرد عقل در ساحت نظام دانش و علوم، بر خلاف نگاه کانت و

کرگگور این ایمان نبود که جای عقل را پُر کرد، بلکه این میل به پی‌جویی منفعت شخصی بود که به مثابه منطق انگیزشی و تحرک‌بخش قابل‌تعمیم بر نظام نظر و عمل انسان در ساحت فردی و اجتماعی شناسایی شد (هیرشمن، ۱۳۷۹، ص ۳۵) و نه تنها ایمان مذهبی و عقلی و ارزش‌های متافیزیکی و استعلایی عقل عملی به ساحت زندگی خصوصی رانده شدند، بلکه عقل نظری نیز تنها به مثابه عقل محاسبه‌گر در خدمت شناسایی ابزارهای نیل به اهدافی قرار گرفت که سودگرایی را پیش‌روی فرد و جامعه قرار می‌دهد (وبر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲-۱۶۳).

نتیجه این اتفاق آن است که ملاحظه می‌شود. جریان اصلی علوم و نظریات در دوره معاصر، چه در حوزه علوم طبیعی و فنی و مهندسی و چه در ساحت علوم انسانی و اجتماعی، رهیافتی دنیاگرا و مادی یافته است؛ تا جایی که برای نمونه سخن‌گفتن از اقتصاد و توسعه تعالی‌بخش یعنی اقتصاد و توسعه‌ای که به اعتلای اخلاقی فرد و جامعه توأمان منجر شود، امری عجیب و غریب به نظر می‌رسد.

با توجه به آنچه بیان شد، پرسش اصلی ما در این مقاله، چیستی و چگونگی تکون‌یافتن نظری و عملی توسعه و تعالی حیات انسان در دو بُعد فردی و اجتماعی، از منظری انسان - هستی‌شناختی و در چارچوب رهیافت و مبانی حکمت متعالیه است. در این مقاله در صددیم نشان دهیم چگونه رهیافت و مبانی حکمت متعالیه می‌تواند به شکلی استوار و مستدل، پیوند واقعیت و ارزش و فرد و جامعه را در فرایند توسعه و تعالی نظر و عمل انسان تبیین نماید. در این راستا پس از شناسایی نظام مسائل پیش رو مراتب ممکن کمال وجودی انسان، در سه ساحت وجود طبیعی، نفسانی و عقلی و در تطابق با مراتب محقق عوالم هستی مورد مطالعه قرار گرفته است. پس از آن، مراتب حرکت وجودی انسان در قالب بیان مراتب ادراک و فعل انسان ترسیم شده است. در امتداد این مبانی، هویت‌یابی وجودی و توسعه در سه ساحت عقل و نظر، اخلاق و عمل و مدینه و اجتماع تبیین شده است. مطابق این نگاه ساختاری، نحوه بسط پیوستار نظر و عمل به لحاظ هستی‌شناختی در ساحت زندگی فردی و اجتماعی انسان تبیین شده است، بدون آنکه منجر به آسیب‌هایی شود که تبیین پیوند نظر و عمل در عصر جدید بدان گرفتار آمده است.

۱. اشاره‌ای مختصر به میراث رهیافت‌های فلسفی معاصر در موضوع مورد نظر

رهیافت‌های تجربه‌گرا و پوزیتیویست، عموماً، نظر و علم را به ساحت علم حصولی ناشی از تجربه فروکاسته‌اند (چالمرز، ۱۳۸۵، ص ۱۳)؛ تاجایی که حتی در رویکردهای فیزیکالیستی معاصر، اساساً آگاهی و نظر تبدیل به رخدادی فیزیکی - شیمیایی شده است که در مغز و سلسله اعصاب و سایر جوارح اتفاق می‌افتد (چرچلند، ۱۳۹۱، ص ۸۱). بدین ترتیب سعی کرده‌اند تمامی درونمایه‌های متافیزیکی علم و دانش را حذف کنند. طبعاً چنین رهیافتی به علم و نظر، هستی‌شناسی نظر و علم را به ساحت تجربه که ارتباط انفعالی انسان با حوزه محدود طبیعت است، فروکاسته و نمی‌تواند ارتباط فعال و تحول جوهری و خلاق انسان را در فرایند نظر و علم درک نماید؛ همچنین ساحت عمل را نیز بر پایه انطباعات‌گرایی بنیان نهاده، حوزه عمومی را بر اساس قراردادگرایی و بدون پیوند مستقیم با نظر و علم تصویر می‌کند و سامان می‌بخشد. با گسترش چنین رویکردی، محتوای ارزشی قراردادهای اجتماعی توسط نگره‌های انطباعات‌گرایی و در صدر همه انطباعات، لذت‌گرایی و سودگرایی هدایت شد و ساحت تنزل‌یافته نظر هم تبدیل به خدمت‌گزار عواطف شد و از جایگاه مستقل خود فروآورده شد. طبعاً چنین رهیافتی اساساً نمی‌تواند از پس تبیین چالش شکاف تبیینی واقعیت و ارزش و فرد (حوزه خصوصی) و جامعه (حوزه عمومی) برآید.

رهیافت‌های اصالت عمل نیز که در دامنه تجربه‌گرایی پدیدار شده‌اند و به تعبیر بنیان‌گذارانش روشی است که برای حل نزاع‌های متافیزیکی، عملاً و جاهت نظر و علم را بر پایه رهگیری پیامدهای عملی مورد ارزیابی قرار می‌دهد (جیمز، ۱۳۷۵، ص ۴۰) و بدین شکل نظر را به عمل و پیامدهای آن فروکاسته است. این موقف در نگاه ویتگنشتاین متأخر تا آنجا پیش رفته است که اساساً تکیون نظر و عقلانیت به ساحت طبیعت، غریزه و رفتار احاله یافته است (PI:244 / OC: 402/ Zettel: 544).

رهیافت‌های ایدئالیستی (استعلایی و تاریخی) نیز آن‌چنان‌که نزد کانت، مگل و پساگلیان غیرمارکسیست دیده می‌شود، عموماً درکی سوبژکتیو و اومانستی از نظر و

آگاهی ارائه می‌دهند که از مبادی ذاتی و فطری وجود انسان بریده و رهاست؛ لذا دریافتی هستی‌شناختی و غیرپدیداری از تحول وجودی انسان از مجرای نظر و عمل ندارند. کانت با تمایز گذاشتن میان نومن (هستی امور آن‌گونه‌که فی حد نفسه هستند) و فنومن (امور آن‌گونه‌که بر دستگاه شناسایی ظاهر می‌شوند): (Kant, 1998, p.360) Critique, B: 306 و خارج‌نمودن نومن از دسترس شناخت، هستی‌شناسی علم و عقلانیت را به محاق کشاند. با این رهیافت، شکاف علم و متافیزیک، عقل و ایمان، و واقعیت و ارزش عمیق‌تر شد؛ در نتیجه پیوند فرد و جامعه در تناظر با واقعیت ذاتی و فطری انسان و جامعه، نمی‌تواند پاسخ مناسبی بیابد.

رهیافت‌های مارکسیستی، با تحویل‌بردن و فروکاستن آگاهی و نظر به پراکسیس یا عمل اجتماعی (Marx, 1973, p.42) و حذف استقلال ذاتی فرد، عملاً صورت مسئله را حذف کرده‌اند. در نتیجه در نگاه ایشان نظر، یکسره در واقعیت مادی حیات اجتماعی انسان در جامعه و مواجهه طبقاتی افراد جامعه ریشه دارد (مارکس، ۱۳۹۴، ص ۴۱) و طبعاً ارزش‌های فردی و اجتماعی نیز فرآورده جبر تاریخی و صور تاریخی زندگی بشر هستند.

رهیافت‌های تفسیری و هرمنوتیکال فلسفی در قرائت اگزیستانسیالیسم به ابعاد فردی تکون معرفت و نظر در مواجهه با جهان توجه کرده‌اند؛ چنان‌که دازاین‌هایدگر، در مواجهه با زمان است که از هستی خود آگاهی می‌یابد و البته این آگاهی از مجرای زبان به مثابه خانه و آشیانه وجود و فرهنگ حاصل می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۴۸۷، فقرة ۲۱۳). در این نگاه و رویکرد، انسان هویت وجودی خود را از خلال آگاهی نشئت‌یافته از زبان و فرهنگ به دست می‌آورد؛ گویی انسان هیچ‌گونه بنیاد فطری و پیشینی ندارد. طبعاً این نگاه به تحول آگاهی و وجود انسان، نمی‌تواند به مبدأ الهی انسان نظری بیندازد و متعاقباً نمی‌تواند هویت اخروی و آن‌جهانی انسان را درک نماید؛ چه رسد به آنکه آن را تبیین نموده، برای نیل به کمال و سعادت فراتاریخی و ابدی انسان اندیشه‌ای فرارو نهد.

عموم رهیافت‌های فلسفی مدرن، از آن جهت که نتوانسته‌اند دریچه‌ای به سوی

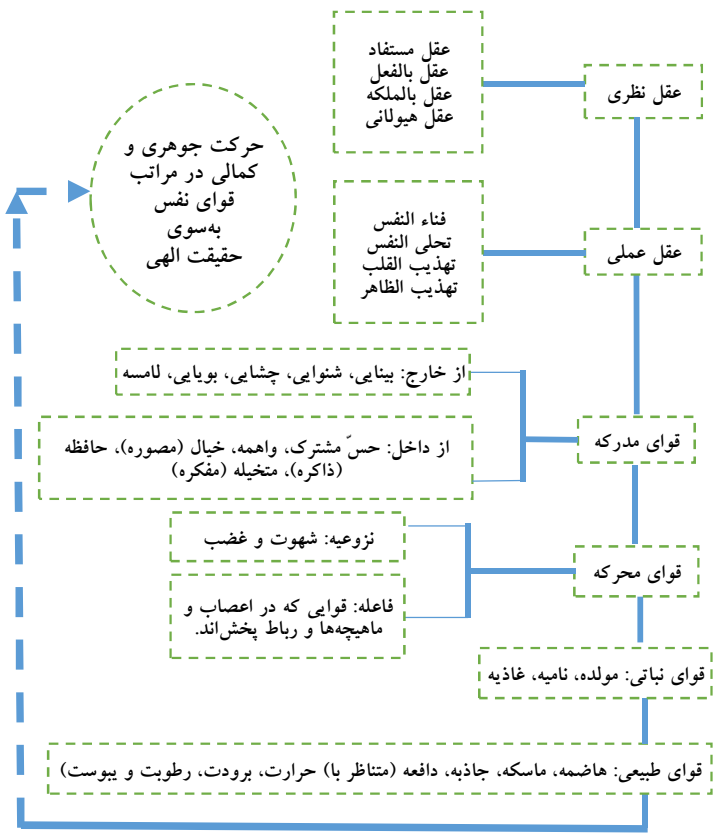
هویت وجودی و تحول جوهری انسان، جهان و جامعه در پرتو فیض الهی بگشایند، نتوانسته‌اند از ابعاد هستی‌شناختی تحول نظر و عمل در مراتب حرکت جوهری در ساحت فردی انسان و متعاقب آن در ساحت مدنی و اجتماعی، تبیینی جامع و یکپارچه ارائه دهند و گرفتار در شکاف تبیینی میان واقعیت و ارزش و فرد (حوزه خصوصی) و جامعه (حوزه عمومی) شده‌اند.

۲. توسعه در چارچوب مراتب امکانی و تحول جوهری انسان

در نگاه حکمت متعالیه، توسعه در بنیاد وجودی خود وابسته به تحول و تکامل انسان است و تحول و تکامل انسان، از مجرای کمال‌یافتن و بسط قوا و تحول وجودی‌اش محقق می‌شود. از منظر حکمت متعالیه، هویت حقیقی انسان به فصل اخیر او یعنی نطق و عقل است؛ البته انسان برای اینکه به این فصل در مراتب تکوین مادی و تقرّب روحانی برسد، مسیری وجودی را طی نموده است و برای آنکه به مدارج کمال‌یافته عقل نیز نایل شود، باید مراتبی روحانی از نظر و عمل ارادی را طی نماید. بدین‌گونه اگر فصل اخیر وجود انسان، نطق باشد و کمال او نیز در فعلیت‌یافتن این فصل باشد، باید گفت نظر و کمال‌یافتن آن در پرتو عمل، صورت نفس انسان است. در اینجا باید به این معنا توجه داشت که مراتب و مدارج کمالی در قوس نزول به صورت استعداد و قوه در صورت وجودی انسان قرار یافته‌اند و تحقق‌یافتن آن صورت استعدادی که نشر ممدود الهی میان ملک و ملکوت است، نیازمند نظر و عمل بر وفق هدایت عقل - ظاهری و باطنی - است. بدین‌شکل انسان به حسب امکان، مراتب مادون جمادی، نباتی و حیوانی را به سوی مراتب عالی نفس ناطقه قدسی طی می‌کند تا از طریق تخلیق به اخلاق حمیده تا افق عقل بالفعل و فعال رهسپار شود (سبزواری، [بی‌تا]، ص ۴۰۹).

صدرالمآلهین در رساله سه اصل در بیان ماهیت نظر و عمل در قوس صعود یعنی در طور حرکت حبی عقلانی و ارادی انسان بیان می‌کند که برای آدمی ممکن است به سبب ترقی در علم و عمل و فنا و بقا، از درجه پستی به اعلی علین و اشرف مقامات و درجات

ملائکة مقربین عروج نماید و هم ممکن است به واسطه پیروی از نفس و هوا و به حسب جنبش طبیعت و هیولی از این مقام که هست به ادنی منازل خسایس و اسفل سافلین گراید و به منزل و مهوای دواب و حشرات نزول نماید و با شیاطین و درندگان و وحوش محشور گردد. آنچه انسان را از ظلمت می‌رهاند و به مقامات عالیه می‌رساند، نور علم و قوت عمل است و غرض از عمل، تصفیة باطن و تطهیر قلب است و غرض از علم، تنویر و تکمیل وی به صور حقایق است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۶۹). از منظر صدرالمآلهین مراتب کمالی نفس همان قوای نفس در نظام سینوی‌اند، با این تفاوت اساسی که بر اساس قاعده شریفه «النفس فی وحدتها کل القوی» وجودی مابین با نفس ندارند (همو، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۷۵). در اینجا نمایی از مراتب قوای نفس ارائه شده است:



۲-۱. سه ساحت وجود طبیعی، نفسانی و عقلی انسان

صدرالمتألهین در مواضع متعددی از آثار خود از جمله در *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة و المبدأ و المعاد* سه طور و سه معنا از انسان به تصویر کشیده است: انسان طبیعی، انسان نفسانی و انسان عقلی. ترسیم مراتب کمالی میان این سه طور و معنا از انسان بر اساس نظام ترتیبی و کمالی قوای نفس است. نسبت میان این سه طور، همان نسبت حقیقت و رقیقت است که اینجا در ساحت کشور جان انسان و میان مراتب وجودی او قابل ملاحظه است. ایشان در این خصوص می‌نویسد:

واعلم أنّ القوى القائمة بالبدن و اعضائه و هو الإنسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها، و هی الإنسان النفسی الأخری، و ذلك الإنسان البرزخی بقواه و أعضائه النفسانیة ظلال و مثل للإنسان العقلی و جهاته و اعتباراته العقلیة (همان، ص ۶۲).

بدین ترتیب قوایی که وجودشان متکی به وجود بدن و اعضای آن است، همان انسان طبیعی هستند که مشتمل بر قوای طبیعی، نباتی و حیوانی و حواس ظاهری است. ساحت طبیعی، سایه ساحت نفس مدبره و قوای آن است؛ یعنی از سویی عملکرد قوای طبیعی تحت تدبیر و به ایجاد نفس است و از سوی دیگر، آثار وجودی ساحت طبیعی در ساحت نفسانی به صورت غیرمشروط به حضور ماده جذب می‌شوند. قوای وجودی‌ای که مستقیم در ساحت وجود نفسانی قرار دارند، حواس باطنی، واهمه، خیال و متخیله هستند. این ساحت از وجود انسان، ساحتی برزخی است یعنی واسطه میان وجود ملکی و ملکوتی است، از این رو ساحت قلب نیز نامیده شده است؛ چراکه قلب آن ساحتی از نفس ناطقه است که دو باب دارد؛ بابتی به عالم ملکوت یعنی عالم لوح محفوظ و منشأ ملائک علمی و عملی و بابتی به روی قوای مدرک و محرک (صانع‌پور، ۱۳۸۸، ص ۷۶). اما ساحت نفسانی، مثال، شعاع و امتداد وجودی ساحت عقلی انسان است؛ چنان‌که ساحت طبیعی با واسطه ساحت نفسانی، امتداد و مثال ساحت عقلی است. تفاوت عمده ساحت عقلی و نفسانی آن است که ساحت نفسانی، ساحت مواجهه با حقایق و معانی جزئی و صورت‌های شخصی است، به خلاف ساحت عقلی که ساحت مواجهه با صور و حقایق کلی و قدسی است.

۲-۲. سه سنخ از حرکت وجودی و جوهری

متناظر با سه طور و سه ساحت وجودی انسان، صدرالمتألهین سه ساحت یا سه سنخ از حرکت را تبیین نموده است: حرکت طبیعی، حرکت نفسانی و حرکت عقلی. این سه سنخ حرکت، بیانگر نحوهٔ تطور وجودی در سه ساحت عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل است و طبعاً تبیین‌کنندهٔ نحوهٔ تطور وجودی انسان در سه ساحت طبیعی، نفسانی و عقلی است؛ به عبارت دیگر حرکت و تطور وجودی انسان در هر یک از ساحات وجودی، متناسب با اقتضائات آن ساحت، ویژگی‌های خاص به خود را دارد.

در ساحت حرکت طبیعی، نخستین مطلبی که صدرالمتألهین تذکر می‌دهد، آن است که برای هر جسم متحرکی، مبدئی غیر از جسمیت مشترک در میان اجسام محرک و ساکن ضروری است؛ زیرا اگر حرکت ناشی از جسمیت جسم باشد، سکون اجسام ممتنع خواهد بود. حال اگر مبدأ حرکت در جسم بسیط باشد و در حد ذات خود قائم به آن باشد، آن مبدأ را طبیعت و آن حرکت را طبیعی می‌گویند و اگر حرکت قائم به جسم بسیط نباشد، اگر تحریک جسم بسیط از سوی مبدأ بر سیل مباشرت و تشوق و استکمال باشد، مبدأ را نفس فلکیه و حرکت را نفسانیه می‌گویند و اگر چنین نباشد بلکه بر سیل تشویق و امداد باشد، مبدأ عقلی و حرکت عبادت الهیه خواهد بود. اما اگر مبدأ حرکت در جسم مرکب باشد، اگر ذوفنون در حرکات نباشد، یعنی در جهات متکثر تحقق نیابد، آن را معدنیه می‌گویند و اگر ذوفنون باشد، یا صدور حرکت از آن به قصد و اختیار است یا به قصد و اختیار نیست، اگر به قصد و اختیار نباشد نفس نباتیه است؛ لکن اگر حرکت به قصد اختیار باشد، یا از شأن او نیست که به باری تعالی و ملکوت اعلیٰ تقرّب جوید که نفس حیوانیه است و یا از شأن اوست که به حضرت حق تعالی تقرّب جوید که نفس انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴).

طبق این توضیح، حرکت و توسعهٔ وجودی انسان، به تعبیر ملاصدرا علی نعت الإِتصال التدریجی یعنی به گونه‌ای که هویت شخصی فرد انسان حفظ شود، حرکتی ارادی است که در ساحت طبیعی در چارچوب قوای طبیعی معدنی، نباتی و حیوانی

قرار دارد (همو، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۱۶۵). این حرکت در سایه حرکت نفسانی او بر سبیل تشوق و عشق به مبدأ الهی و تحت هدایت و امداد مبدأ عقلی رخ می‌دهد. در مسیر این حرکت انسان، منزل طبیعت را به سوی منزل نفس انسانی ترک می‌کند و در اندکی از اولیای الهی منزل نفس به سوی منزل عقلی ترک می‌شود (همان، ص ۸۶).

۲-۳. سه ساحت از ادراک و فعل انسان

متناظر با سه طور و حرکت وجودی و جوهری انسان، سه ساحت از ادراک به روی انسان گشوده می‌شود: الف) ادراک حسی و تجربی؛ ب) ادراک مثالی و خیالی؛ ج) ادراک عقلی. این سه ساحت از ادراک، سه ساحت از مواجهه وجودی و حضوری انسان با هستی طبیعی، مثالی و عقلی است. در ساحت عالم طبیعت، انسان، دارای ادراک حسی و تجربی است که ناشی از مواجهه نفس با عالم طبیعت است. در این ساحت، حواس ظاهری درجه ادراکی انسان به روی وضع خاص و معین عالم مادی است. ادراک عالم مادی اولاً و بالذات بر مدار عملکرد قوای حسی و تجربی اتفاق می‌افتد و قوای حسی نخستین درجه معرفتی انسان به روی شناخت پایین‌ترین سطح از مظاهر عینی عالم الهی یعنی صورت عالم مادی است. این سطح از ادراک برای وقوع، نیازمند مواجهه با موضوع شناخت است و اگر ماده خارجی حاضر نباشد، صورت حسی نیز به قوه حسی افاضه نمی‌شود (همان، ص ۸۴).

سنخ دوم ادراک، ادراک مثالی و خیالی است. این سنخ ادراک نیز ادراکی صوری است، لکن بدون اینکه مشروط به مواجهه عینی و مستقیم با موضوع شناخت باشد. این سنخ ادراک به محاذات عالم مثال و خیال منفصل در وجود انسان و در قوه خیال متصل انسانی رخ می‌دهد. قوه خیال، قوه‌ای روحانی است که آنچه از ممکنات را که حس قادر به ادراکش نیست، حاضر می‌کند. این قوه از عوارض و خصوصیات بدن انسان نیست و به تبع در بدن نیز جای ندارد، بلکه مجرد از عالم طبیعی است و در عالم جوهری‌ای قرار دارد که واسطه میان عالم مفارقات عقلی و

عالم طبیعیات مادی است (همان، ص ۱۶۶).

قوه خیال از سویی صور حسی را از مدارک حسی و از سوی دیگر، معانی جزئیة را از واهمه دریافت و در مخزن خیال حفظ می‌کند؛ همچنین الهامات غیبی که تنزل حقایق عقلی و مفارقات عقلی هستند و یا وسوسه‌های شیطانی نیز به این ساحت وجود ادراکی انسان وارد می‌شوند. از این مقام به قلب نیز یاد می‌شود؛ زیرا- همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد- قلب آن ساحتی از نفس ناطقه است که دو باب دارد: بابتی به عالم ملکوت یعنی عالم لوح محفوظ و منشأ ملئک علمی و عملی و بابتی به روی قوای مدرک و محرک.

صور ادراکی قوه خیال، نه حال در نفس هستند و نه در محل دیگری غیر از نفس جای دارند، بلکه این صور ادراکی همچون افعال نفس هستند. به تعبیر صدرالمألهین این صور ادراکی قائم و متکی به نفس انسان هستند؛ همان‌گونه که فعل قائم و متکی به فاعل است (همان). از این رو این صور، محل خلاقیت و ابداع نفس به شمار می‌آیند؛ به‌خصوص با توجه به اینکه در ساحت ادراکات خیالی، امکان تصرف در صور خیالی و معانی جزئیة وهمیه وجود دارد که از آن به قوه متخیله یا متصرفه یاد می‌شود.

قوه متخیله در واقع از قوای ادراکی تحریکی است. قوه متخیله با تجزیه و ترکیب‌هایی که در صور خیالی موجود در مخزن خیال و معانی جزئیة وهمیه می‌نماید، نقش مهمی در احضار حدود وسطای براهین برای قوه عاقله دارد؛ همچنین تشبیهات و تصویرات شاعرانه را نیز انجام می‌دهد؛ چنان‌که در ترسیم طراحی‌های مهندسی و معماری نقش بسزایی دارد. «متخیله اگر تحت رهبری قوای برتر یعنی عقل حصولی و قلب شهودی قرار گیرد، وسیله خوبی برای تفکر و یافتن حد وسط و واسطه‌ای نیکو برای تصویر یافته‌های عقلی و قلبی است و از این جهت، آن را متفکره می‌نامند» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۹).

سنخ سوم ادراک انسان، ادراک عقلی است. ادراکات عقلی، حقایق کلی انضباط بخش به کل دستگاه نظر و عمل هستند. عقل نیز حقیقتی مجرد و کلی است که در ساحت هویت عقلی انسان جای دارد و نه در وجود مادی و طبیعی. ادراکات عقلی

انسان در پرتو اشراق حقایق و مفارقات عالم عقل و مُثُل الهی برای انسان، قابل دریافت هستند (صدرالمُتألهین، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۱۶۹). از منظر حکمت متعالیه، تمامی ساحات ادراکات انسان ناشی از اشراق عقل است؛ بدین معنا که خیال در پرتو نور عقل است که صور حسی و معانی جزئی مجرد از ماده را ادراک و حفظ می‌نماید و در ادامه مورد تصرف قرار می‌دهد؛ همچنین حواس ظاهری و مواجهه تجربی با عالم در پرتو نور ادراک خیالی است؛ زیرا حقیقت حواس ظاهری، از ساحت نفس افاضه می‌شود؛ لذاست که پس از اتمام مواجهه تجربی، صورت مضبوط آن در حس مشترک و حافظه و در ادامه، صورت مجرد آن در مخزن خیال حفظ می‌شود (همان، ص ۸۶).

بنا بر آنچه تا کنون بیان شد، انسان دارای هستی‌ای ذومراتب است؛ به بیان صدرالمُتألهین «الإنسان العقلی فیض بنوره علی الإنسان الثانی الذی فی العالم النفسانی، و الإنسان الثانی یشرق بنوره علی الإنسان الثالث و هو الذی فی العالم الجسمانی». بدین سان او نشر ممدود الهی است. حقیقت انسان همان صورت عقلی و قدسی اوست که در عالم قدس عقلی واقع است. تجلی و افاضه نور آن حقیقت قدسی در عالم خیال که واسطه ملک و ملکوت است، صورت نفسانی انسان است و تجلی و افاضه صورت نفسانی در عالم طبیعت، انسان جسمانی است؛ بنابراین انسان جسمانی تجلی تجلی انسان عقلی است. به بیان صدرالمُتألهین در انسان جسمانی کلمات انسان نفسانی و انسان عقلی قرار دارد؛ یعنی آثار وجودی و فعل مراتب بالاتر وجود انسان در ساحت جسمانی وجود دارند؛ به همین جهت ساحت جسمانی وجود انسان، مبدأ حرکت به سوی کمالات انسان در ساحت عالم خیال و مثال و عالم عقلی است (همان).

متناظر با سه سنخ از هستی، حرکت وجودی و ادراک، انسان دارای سه گونه افعال است؛ الف) افعال طبیعی؛ ب) افعال حیوانی؛ ج) افعال انسانی. افعال در هر سنخ متناسب با قوا و کمالات وجودی، شأن حرکت وجودی و ادراکات انسان در آن ساحت اتفاق می‌افتد. بدین گونه دستگاه تشکیکی و مراتبی حکمت متعالیه بر اساس نظریه فیضان، در ساحت وجود، ادراک و فعل انسان، صورتی اشراقی یافته است. پرسشی که در اینجا قابل طرح است، این است که از سویی عملکرد شناختی

حواس ظاهری منوط به مواجهه با واقعیت خارجی و مادی است و حتی در ساحت خیال متصل، تا صورتی از حواس ظاهری ثبت و ضبط و به مخزن خیال سپرده نشود، صورت مجرد خیالی هم حاصل نمی‌شود؛ از سوی دیگر بیان می‌شود که صورت ادراکی افاضه شده است. اکنون میان لزوم مواجهه با واقعیت خارجی و افاضه صورت علمی چگونه می‌توان جمع نمود؟

پاسخ کوتاه به این پرسش آن است که اولاً صورت علمی و ادراکی از جهت حدوث اولیه، حاصل مواجهه حواس تجربی با عالم خارج است؛ اما صورت ادراکی ناشی از این مواجهه در قالب صورت و چارچوبی صورت‌بندی می‌شود که از سوی صورت نفسانی و عقلی وجود انسان تعیین یافته است؛ ثانیاً همین ادراکات حسی و تجربی، بعدتر در مراتب نیمه‌تجربیدی علوم ریاضیاتی، هندسی، فیزیکی و امثال آن‌ها و تجربیدی علوم منطقی و فلسفی، به واسطه عملکرد معرفتی دستگاه متخیله یا متفکره و یا عقل است که توسعه پیدا می‌کنند؛ از این رو همان‌گونه که صدرالمآلهین فرمود، عالم طبیعی، کلمات، آثار وجودی و مراتب تنزل یافته عالم مثال و عالم عقل است.

از این رویکرد معرفتی می‌توان به «واقع‌گرایی اشراقی» یاد کرد. مطابق این رویکرد، اولاً میان ساحت وجودی عالم هستی و وجود انسان تطابق وجود دارد؛ ثانیاً انسان در صورت مثالی و عقلی خود حقایق قدسی را به نحو استعداد و بذر در اختیار دارد؛ لذا در مسیر رشد از طفولیت تا بلوغ بر اثر زندگی و مواجهه با تجلیات مادی حقایق مثالی و عقلی محقق، به حقایق مثالی و عقلی موجود در ساحت وجود خود که در واقع تجلیات همان حقایق در عالم مثال (ملکوت أسفل) و عالم عقل (ملکوت أعلی) است، آگاهی می‌یابد. این مطلبی است که صدرالمآلهین بدان چنین اشاره دارد:

فللإنسان الواحد من مبدأ طفوليته كوناً طبيعياً و هو بحسبه إنسان بشري، ثم يتدرج في هذا الوجود و يتصفي و يتلطف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني آخر في صلح للبعث و القيام، و له أعضاء نفسانية و هو الإنسان الثاني، ثم ينتقل من هذا الكون أيضاً

على التدریج فیحصل له کونٌ عقلیٌ و هو بحسبه إنسان عقلی و له أعضاء عقلیه
و هو الإنسان الثالث (همان، ص ۱۶۹).

بدین معنا که برای انسان از اوان طفولیت، وجودی طبیعی است و او به حسب این وجود طبیعی انسان بشری یا طبیعی است، سپس به تدریج جوهر وجودی او شفاف و حساس تر می شود تا اینکه در جوهر وجودی او ساحتی دیگر از هستی یعنی صورت نفسانی شکل می گیرد و او به جهت این وجود، انسان نفسانی آخری است و صلاحیت جنبش و تکاپو را می یابد و برای او اعضای نفسانی شکل می گیرند که چشم، گوش، قلب و دیگر حواس باطنی است و این انسان دوم است. سپس به تدریج از این ساحت وجودی به ساحت وجود عقلی منتقل می شود و به حسب این ساحت، انسان عقلی است و در این ساحت هم برای او بسان ساحت نفسانی اعضای عقلی پدید می آید و این انسان سوم و غایت مراتب انسانیت است.

| وجود | حرکت | ادراک (نظر) | فعل (عمل) |
|-------|---|---|--|
| عقلی | ارادی بر سبیل تقرب به باری تعالی | درک مفارقات و حقایق کلی الهیه در عالم عقلی | نیل نفس ناحقه به ساحت عقل بالفعل و اشراق حقایق به نفس |
| مثالی | ارادی بدون قصد تقرب به باری تعالی | درک صور مجرد حسی و معانی جزئیة وهمیه و الهامات قدسی یا وساوس شیطانی | مشاهده صور ملکوتی و حقایق متنزل قدسی و اشراق آن به بدن |
| طبیعی | تکوینی در چارچوب قوای طبیعی (معدنی و نباتی) | درک واقعیت حسی و مادی عالم مادی | فعل در عالم طبیعی و واقعی مادی |

۳. هویت وجودی و توسعه عقلی و نظری انسان

از منظر حکمت متعالیه وجود، ادراک، حرکت و وجودی و جوهری انسان و فعل او دارای وحدت هستند؛ به عبارت دیگر این سرشت وجودی انسان است که در مراتب توسعه وجودی و حرکت استکمالی و تکاملی خود به ساحاتی از نظر و عمل

می‌پردازد؛ بنابراین نظر و عمل انسان در پناه رویکرد واقع‌گرایی اشراقی حکمت متعالیه به وحدت حقیقی می‌گرایند.*

صدرالمتألهین در این زمینه در جلد سوم اسفار می‌نویسد: «العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة و لا إيجابياً، بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، و لا كلّ وجودٍ بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوبٍ بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شده كونه علماً» (همان، ج ۳، ص ۲۳۵). مطابق همین عبارت، از نظر حکمت متعالیه، عیار شدت و ضعف و مرتبه و هویت وجودی انسان همان ارتقای ادراکی و معرفتی او در سیر و سیوروتش به سوی عالم قدس الهی است؛ بنابراین علم در مراتب شدید وجود انسانی، شدید و در مراتب نازل و ضعیف آن، ضعیف است.

مطابق برداشتی که حکمت متعالیه از علم و نظر به مثابه امری وجودی و صورت نفس انسانی ارائه می‌دهد، علم چیزی جز همان هستی حاضر نزد نفس نیست و به عبارت دیگر صورت نهایی و حقیقی علم، علم حضوری است و علم حصولی به عنوان «صورت حاصل از شیء نزد عقل» نیز به علم حضوری ارجاع می‌یابد؛ زیرا صورت ذهنی نیز به تبع هستی و وجود ذهنی‌اش نزد نفس حاضر است (دانش شهرکی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲). این معنا با توجه به توضیحی که در باب واقع‌گرایی اشراقی نزد حکمت متعالیه بیان شد، آشکار شد که اساساً تعقل به واسطه افاضه حقایق عقلی از مرتبه عالم قدس عقلی میسر است؛ یعنی تعقل در چارچوب صورت مجرد ادراکی حاضر نزد نفس ناطقه اتفاق می‌افتد؛ همچنان‌که تخیل با حضور صور مقداری مجرد نزد نفس میسر است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۳۰۱). این معنا بر اساس اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم در حکمت متعالیه به‌خوبی تبیین نظری یافته است و به نظر می‌رسد، ملاک و معیار اساسی در این وحدت همان درک و تبیینی است که

* علامه طباطبایی در حاشیه کتاب الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة چنین مرقوم نموده است: «الإدراک ضربٌ من الوجود نوری علی مراتبه فی النوریه و فی الحقیقه المدرك یترقى من منزل إلى منزل؛ یعنی ادراک انسان همان هستی نوری و اشراقی است که در مراتب کمال نوری و اشراقی او از منزلی به سوی منزل دیگر ارتقا می‌یابد. بیان ایشان در عبارتی کوتاه به معنای مورد نظر در عبارات فوق اشاره دارد (رک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۸۴).

حکمت متعالیه از تطابق مراتب وجودی عالم و انسان در تناظر با هم ارائه داده است. با توجه به آنچه بیان شد و با عنایت به این معنا که توسعه وجودی، علمی و عملی انسان مساوق یکدیگرند و نیز این معنا که اخص خواص انسان تعقل است، در نتیجه، توسعه سعه وجودی انسان دایر مدار توسعه عقلی و تقرّب او به ساحت عقل کل و عقل فعال و عالم قدس و مفارقات عقلی است. در حکمت اسلامی برای رشد انسان در مراتب کمال عقل نظری، مدارج و مراتبی بیان شده است که از عقل هیولانی آغاز به عقل بالملکه و سپس عقل بالفعل و درنهایت عقل مستفاد ختم می‌شود.

عقل هیولانی صرف قوه و خمیرمایه نیل به مرحله فعلیت عقل است؛ اما عقل بالملکه آن مرتبه از عقل است که در آن به جز اولیات که وسیله اکتساب سایر نظریات هستند، چیز دیگری از معقولات حاصل نشده است؛ این مرتبه را بالملکه نامیده‌اند از آن جهت که در آن قدرت اکتساب و ملکه انتقال به سوی عقل بالفعل قرار یافته است. عقل بالفعل آن مرتبه از عقل است که نفس ناطقه نظریات را به وسیله بدیهیات و ضروریات از طریق فکر یا حدس کسب کرده و به خزانه خویش سپرده است؛ به نحوی که هر زمان خواست به صرف التفات ذهنی بتواند آن نظریات را حاضر نماید. عقل مستفاد به عنوان غایت تکامل عقلی نفس ناطقه انسانی آن مرتبه از فعلیت‌یافتگی عقل است که تمامی معقولات و نظریات نزد نفس ناطقه حاضرند؛ لذا نفس حالت منتظره ندارد؛ حتی نیاز به استحضار نیز ندارد. در این مرتبه اگر نفس ناطقه صور عقلی و نظریات را در مبدأ فیاض صور عقلی و نظریات ببیند، عقل فعال نامیده می‌شود. از منظر حکیم ما جناب صدرالمتألهین این اختلاف که آیا این عناوین یعنی عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد بر نفس اطلاق می‌شود یا بر خود آن مراتب و یا بر مدرکاتی که در هر مرتبه ادراک می‌شوند، بی‌فایده است؛ چراکه از منظر حکمت متعالیه اسلامی عقل و عاقل و معقول در تمام این مراتب امر واحدی است (همان، ص ۳۳۰-۳۲۹).

۴. هویت وجودی و توسعه اخلاقی و عملی انسان

بُعد دیگر هویت وجودی و تکامل عقلی انسان مربوط به ساحت عقل عملی است. عقل عملی آن بُعد از هویت عقلی انسان است که معطوف به فعل آگاهانه و ارادی اوست. از آنجا که نفس انسان جامع مُلک و ملکوت است، از سویی متوجه مبادی عالیه و عقلی است و - چنان که پیش تر بیان شد - از آنها فیض دریافت می کند و با آن مبادی رابطه استکمالی دارد تا جایی که در ساحت نظر به مرتبه عقل مستفاد و فعال رسد و حقایق اشیا و امور را آن گونه که هستند، مشاهده نماید؛ از سوی دیگر متوجه ساحت جسمانی، طبیعی و حیات مادی انسان در این دنیا است. در این ساحت، شأن نفس ناطقه، شأن ارشاد، اکمال و تأثیر اختیاری است (دانش شهرکی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳). در واقع عقل عملی امتداد عقل نظری در ساحت مواجهه جزئی با اشیا و امور است؛ به گونه ای که انسان بتواند صور عقلی نفس ناطقه را که صورت و مثال عالم عقلی است، در صورت افعال و روابطش با خداوند، خود، دیگری و خلقت الهی پیاده و اجرا نماید.

بنا بر این توضیح عقل نظری آن بُعد از نفس ناطقه است که انسان را نسبت به حقایق عینی ای که در عهده عمل انسان نیستند، آگاه می نماید و عقل عملی آن بُعد از نفس ناطقه است که انسان را نسبت به آن هستی هایی که از سوی اراده و عمل باید و یا شایسته است پدید آیند یا نباید و نشاید پدید آیند، آگاه می سازد. در هر دو بُعد عقل ناظر به هستی است؛ منتها عقل نظری ناظر به هستی علمی و عقل عملی ناظر به هستی عملی (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۴) و در واقع عقل نظری و عقل عملی، دو روی یک حقیقت یعنی نفس ناطقه انسانی هستند و کمال انسان در آن است که این هر دو در شخصیت انسان حضور داشته باشند؛ چراکه عالم بی عمل و عامل بی علم هیچ یک به کمال حقیقی نمی رسند.

از منظر حکمت متعالیه، عقل عملی منشأ علمی گزاره های اخلاقی و هنجاری است. عقل عملی حکم کلی عقل نظری را بالنسبه با موضوعات و مسائلی که مربوط به فعل (جوانحی و جوارحی) انسان است، اکتشاف و صورت بندی می نماید. بدین گونه تغییر

در موضوع عقل عملی موجب تشمت، تبعّض و از خود بیگانگی عقل نمی‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴، ص ۴۳۱). در نتیجه گزاره‌های ارزشی اخلاقی یا هنجاری، تجلی عملی عقل نظری در تطبیق با موضوعات و مسائل جزئی هستند. بنا بر این دیدگاه در واقع و نفس‌الامر، حسن و قبح افعال تابع این واقعیت محوری است که آیا این رفتار، رفتاری به وزان دلالت و ارشاد عقل است یا خیر؛ نه آنکه آیا رفتار مطابق مقبولات و آرای محموده یا عواطف انسانی است یا خیر. این رویکرد، به وزان واقع‌گرایی اشرافی و در امتداد آن، مستلزم «واقع‌گرایی ارزشی» است.

بدین ترتیب نیکویی و حُسن اخلاقی، ناشی از آن است که فعل انسان که در واقع، تجلی هستی و ادراک انسان است تا چه میزان موافق عقل و حقایق قدسی است. بر اساس این مبنای اصیل هستی‌شناختی، چنان‌که عالم به مثابه فعل خداوند نتیجه اشراق و فیض الهی است، فعل انسان نیز اشراق و افاضه نفس اوست (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۸). در واقع چنان‌که فعل الهی، هستی امکانی عالم است، فعل انسان نیز هستی افعال اختیاری اوست و بایستگیِ ناظر به فعل انسانی زمانی پدید می‌آید که به نسبت فعل و فاعل توجه می‌شود؛ یعنی زمانی که فعل در قیاس با هویت عقلی انسان* سنجیده می‌شود، درک بایستگی و ضرورت فعل در نسبت با فاعل، حائز ضرورت بالقیاس است؛ در نتیجه منشأ ظهور گزاره‌های ارزشی اخلاقی همین ضرورت بالقیاس است؛ لذا طبق این دیدگاه، مفاهیم و گزاره‌های ارزشی اخلاقی دارای منشأ انتزاع عینی در واقعیت وجود انسان و عالم هستند.

مطابق این تبیین، حسن و قبح اخلاقی، از جمله امور اعتباری محض یا وضعی یا

* در لسان حکما و محققان مسلمان اینکه برای درک حسن و قبح، فعل در نسبت با چه حقیقتی سنجیده شود، اختلاف در تعبیر دیده می‌شود. برخی از ضرورت قیاس سازگاری یا ناسازگاری فعل با «طبع» انسان یاد کرده‌اند، همچون فخر رازی، برخی با «کمال مطلوب انسانی»، همچون محقق طوسی، برخی با «قوة عاقله»، همچون آخوند خراسانی، برخی با «نفس»، همچون محمد رضا مظفر، برخی با «قوة مدرکه»، همچون علامه طباطبایی و شهید مطهری و برخی از ضرورت قیاس سازگاری یا ناسازگاری فعل با «مطلوب» و «هدف» انسان یاد کرده‌اند، همچون مصباح یزدی. چنان‌که مشخص است، همه این تعابیر مختلف در معرفی طرف نسبت سنجش سازگاری یا ناسازگاری فعل، به هویت سائر و سالک انسان به سوی مبدأ الهی بر می‌گردند.

فرهنگی نیستند، بلکه روی دیگر هستی انسان و جهان هستند و بایدهای اخلاقی، در واقع، صورت گزاره‌ای ضرورت تطابق میان افعال انسان با سرشت و غایت وجودی خود انسان و عالم هستند. برای نمونه حُسن عدل و قبح ظلم، ناشی از تجربه تاریخی، هویت فرهنگی، اعتبارات عمومی یا عواطف نیست، بلکه ناشی از آن است که عدل، موافق دلالت وجودی و حکم عقل و سرشت عقلی انسان و عالم است و ظلم مخالف دلالت وجودی و حکم عقل و سرشت عقلی انسان و عالم است. تجربه تاریخی، هویت فرهنگی، اعتبارات عمومی یا عواطف می‌توانند بستر ظهور دلالت وجودی عقل باشند و البته می‌توانند هم نباشند؛ زیرا چه بسا اعمال منافی دلالت وجودی انسان و جهان و حکم عقل که در هویت تاریخی و فرهنگی و یا در ضمن اعتبارات محض اجتماعی و عواطف و دل‌بستگی‌های عمومی برخی اقوام نهادینه شده‌اند، نظیر آدم‌خواری، بت‌پرستی یا فرزندکشی.

بنا بر آنچه بیان شد، توسعه هویت اخلاقی و عملی انسان به بسط سیطره اشراقی، علمی و عملی عقل بر ساحت جان و رفتار انسانی وابسته است. از منظر حکمت متعالیه توسعه هویت اخلاقی انسان مستلزم آن است که ساحت طبیعی و نفسانی انسان تحت اشراق ساحت عقلی قرار گیرد.

از نظر صدرالمثلهین انسان بشری یا طبیعی، معجونی از صفات است که بعضی بهیمیه هستند، یعنی نظیر صفات حیوانات چهارپای اهلی هستند، بعضی سبیه هستند، یعنی نظیر صفات حیوانات درنده‌اند و بعضی شیطانیه‌اند و بعضی ملکیه، یعنی از اوصاف ملکوتی و برین انسانی‌اند. از بهیمیت، شهوت و شره (شکم‌باره‌بودن) و حرص و فجور صادر می‌شود و از سبیت و درنده‌خویی، حسد، عداوت، کینه‌توزی و دشمنی و از اوصاف شیطانی، مکر، خدعه، حيله، تکبر، بزرگی‌طلبی و حب مقام و افتخار و استیلا بر دیگران بر می‌خیزد؛ اما از اوصاف ملکوتی انسان، علم، تنزه و پاکدامنی یا طهارت صادر می‌شود.

از نظر صدرالمثلهین اصول اساسی همه رذایل و مکارم اخلاقی همین چهار گونه اوصاف‌اند که در باطن وجود انسان چنان محکم با یکدیگر عجین شده‌اند که گویی

انسان توان خلاصی از آنها را ندارد. آنچه انسان را از ظلمات اوصاف سه‌گانه بهیمیه، سبعیه و شیطانیه می‌تواند نجات دهد، نور هدایت قابل استفاده از شرع و عقل است. عقل مستظهر و مؤید به نور ایمان است و در معرکه‌ای که در ساحت قلب انسان که ساحت میل، عزم و اراده است، اگر غلبه با عقل باشد، نفس از جنود عقل خواهد بود و اگر غلبه با اوصاف سه‌گانه دیگر باشد، نفس از جنود شیطان خواهد شد و در این صورت در حشر با ابلیس و جنودش محشور می‌گردد؛ اما اگر نفس به ارشاد و تأیید نور عقل و ایمان از جنود عقل گردد، در سلک ملائک خواهد بود و با آنها محشور خواهد شد (و ما تدری نفسٌ بأیّ أرضٍ تموت) (لقمان: ۳۴/ صدرالمآلهین، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۸۲).

از منظر صدرالمآلهین مراتب قوای عملی انسان در استکمال و سلوک و تقرب الی‌الله تبارک و تعالی، چهار مرتبه هستند:

اول، «تهذیب ظاهر» با استفاده از قوانین الهی و احکام شریعت از قیام و صیام و نوافل و...؛

دوم، «تهذیب قلب و تطهیر باطن» از ملکات زشت و اخلاق پست؛ سوم، «تحلی نفس» یا زیانموندن جان به صور قدسی و ملکات ربّانی و روحانی عقلی؛ چهارم، «فنا فی نفس» از ذاتش و جز حضرت حق و ربّ‌الأول و کبریا و ملکوت او را ندیدن و این مرتبه، پایان سفر انسان سالک به سوی حضرت حق (جلّت عظمته) است؛ البته برای سالک واصل، بعد از مرتبه فنا مراتب و منازل فراوان دیگری است که جز با مشاهده قابل درک نیستند؛ لذا به جهت قصور در بیان و تعبیر، به گفت در نمی‌آیند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۶۰-۴۵۹).

۵. هویت وجودی و توسعه مدنی و نهادی جامعه انسانی

مراتب توسعه وجودی نظری و عملی، مراتب طولی، اشتدادی و جوهری حرکت استکمالی نفس انسان است به سوی مبدأ اعلی و عالم قدس الهی که معنای حقیقی

زندگی انسان به مثابه حیّ متألّه است. واقعیت نهایی در حیات انسان آن است که این عود و صعود وجودی برای فرد فرد انسان‌ها رخ دهد و انسان به عنوان کتاب منشور الهی، وجودش مرقوم به تجلی اوصاف و اسمای حضرت حق (جلّت عظمته) گردد. تحقق این معنا برای انسان، در بستر دو واقعیت اساسی محقق می‌شود: نخست آنکه انسان موجودی آگاه و مختار است و حرکت وجودی او در مراتب کمال و صعود وجودی از مجرای توسعه و تعالی بخشیدن به نظر و عمل قابل تحقق است؛ دوم آنکه انسان موجودی مدنی است؛ چنان‌که مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسد: «اصل اجتماعی بودن نوع انسان احتیاج به بحث ندارد؛ زیرا هر فرد انسان فطراً اجتماعی است. به طوری که تاریخ و آثار نشان می‌دهند، انسان پیوسته در حال اجتماع زندگی می‌کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۸).

فارغ از اینکه این دیدگاه را بپذیریم یا نه و بگوییم انسان به سرشت ثانی و اکتسابی و از سر نیاز و ضرورت، اجتماعی شده است، باز هم مطلب همان است که مسیر استکمال و تکامل انسان از مجرای حیات مدنی و در پیوند با دیگر انسان‌ها و بلکه طبیعت شکل می‌گیرد؛ چنان‌که حیات قدسی او در نسبت با ما بعد طبیعت و عالم قدس و قدسیان است؛ بنابراین انسان در مسیر حرکت وجودی و جوهری خود در نسبت با ما بعد طبیعت، دیگری و طبیعت است. مطلب اساسی و مهم آن است که از منظر حکمت متعالیه همه این ساحت‌ها و ابعاد یک فضا و یک ساحت‌اند؛ چنان‌که در عالم تجافی نیست و فیض الهی در عالم خلق، تنزّل و تجلی امر الهی است، عالم و همه ابعاد طبیعی، نفسانی و عقلی آن مظهر فیض، رحمت و مشیّت الهی است و در نتیجه، توسعه در ساحت طبیعی، نفسانی و عقلی هستی انسان، ذیل نگاه واقع‌گرایانه اشراقی و واقع‌گرایانه ارزشی حکمت متعالیه در پیوند طولی و اشراقی با یکدیگرند.

علاوه بر این انسان، چنان‌که جامع کونین (مُلک و ملکوت) است، جامع هویت فردی و اجتماعی است؛ یعنی در همان حال که فرد است، برخوردار از هویتی مدنی و ارتباطی است و از قضا از این هویت اجتماعی نمی‌تواند صرف‌نظر نماید؛ چراکه قوام و چگونگی هویت فردی او نیز به این هویت اجتماعی بستگی دارد. به نظر می‌رسد جهت

اینکه غالب حکمای مسلمان، انسان را فطرتاً مدنی معرفی کرده‌اند (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۴/ ابن مسکویه، ۱۳۸۴، ص ۱۲۵/ ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۸۷/ طوسی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۶/ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۱۹)، همین وابستگی در مسیر تکامل وجودی باشد؛ چراکه اگر انسان در خارج از حیطه حیات اجتماعی قرار گیرد «همچون ماهی از آب خارج شده به تباهی و نیستی کشیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۵۶).

بنابراین ساحت روابط اجتماعی و مدنی انسان با دیگر انسان‌ها نیز بریده از نظام خلقی و امری و فیض، رحمت و مشیت پروردگار عالم نیست؛ لکن ساحت مدنی یا عمومی و به تعبیری دیگر، بین‌الذهانی، با ساحت حیات مابعدطبیعی و فردی انسان یک تفاوت اساسی دارد و آن این است که ساحت حیات مابعدطبیعی، طبیعی و فردی انسان بر مبنای معانی حقیقی استوار است؛ درحالی‌که ساحت حیات مدنی انسان بر مبنای معانی و امور اعتباری استوار است؛ بنابراین توسعه نظر و عمل انسان در ساحت مدنی انسان بر دوش معانی اعتباری قرار خواهد گرفت.

منظور از امور حقیقی اموری هستند که وقتی مورد تعقل قرار می‌گیرند، مطابقی در خارج به خودی خود دارند؛ مانند جواهر خارجی از جماد تا نبات و حیوان و امثال آنها. در مقابل امور اعتباری اموری هستند که فی‌نفسه مطابقی عینی در خارج ذهن ندارند، بلکه برای آنها گونه‌ای از وجود اعتبار می‌شود. معانی و امور اعتباری در یک تقسیم کلی به دو بخش قابل تقسیم‌اند: الف) معنای اعتباری در مقابل معنای ماهوی که به این قسم اعتباری بالمعنی الاعم گفته می‌شود و شامل معقولات ثانی فلسفی، منطقی و اعتبارات اجتماعی می‌شود؛ ب) معانی و امور اعتباری‌ای که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان و عقل عملی در نظام روابط اجتماعی هستند؛ همچون ملکیت یا زوجیت یا ریاست و امثال این‌گونه اموری که نظام روابط اجتماعی بر اساس آنها قوام یافته و بر پایه آنها نیز قابل تبیین و ترسیم است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۲۸/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱).

چنان‌که اشاره شد، مفاهیم اعتباری، بر خلاف مفاهیم ماهوی، دارای محکی ماهوی و عینی نیستند، بلکه این دستگاه شناختی انسان است که آنها را پدید می‌آورد. گاهی

مفاهیم اعتباری، منشأ انتزاع در واقعیت خارجی دارند، همچون مفاهیم علت، معلول، حادث و قدیم که عقل نظری و ذهن، آنها را برای تبیین نظام واقع میان حقایق عینی جعل نموده است و بدانها «معقولات ثانی فلسفی» اطلاق می‌شود. گاهی مفاهیم اعتباری، منشأ انتزاع در واقعیت خارجی ندارند، همچون مفاهیم کلی و جزئی منطقی و مفاهیم حاکی از نسب اربع (تباین، عموم و خصوص من وجه و مطلق و تساوی) و ایجاب و سلب که خود دستگاہ عقل نظری و ذهن برای تبیین اوصاف و حالات ذهنی مفاهیم ماهوی و فلسفی و نیز نظام روابط میان آنها، چنین مفاهیمی را جعل می‌کند و بدانها «معقولات ثانی منطقی» گفته می‌شود. این دو سنخ مفاهیم و معانی اعتباری در چارچوب کارکرد عقل نظری پدیدار می‌شوند و از مصادیق مفاهیم اعتباری بالمعنی الاعم محسوب می‌شوند. ظرف عروض این مفاهیم عقل نظری بوده، نظام معقولات دستگاہ عقل نظری را پدیدار می‌سازند.

اما مفاهیم یا معانی اعتباری مدنی و اجتماعی در چارچوب دلالت عقلانی مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی و در راستای تنظیم نظام روابط اجتماعی به منظور تأمین نیازهای اولیه معیشتی (خوراک، پوشاک، مسکن، امنیت و...) و نیازهای ثانویه فرهنگی و اجتماعی (رفاه، تعلیم، تربیت، شکوفایی و...) و توسط عقل عملی یا قوه فعاله انسان پدیدار می‌شوند.

منشأ عروض و پدیدارشدن این مفاهیم، ساحت قوه متفکره یا متخیله انسان است؛ چراکه این سنخ امور اعتباری که از آنها به اعتباری بالمعنی الاخص یاد می‌شوند، معانی ای وهمی هستند که فی حد نفسه دارای محکی خارجی نیستند و بر خلاف معقولات ثانی فلسفی و منطقی، برای پدیدارشدن نیازمند توافق بین الادهانی شکل گرفته میان اعتبارکنندگان‌شان هستند. در نتیجه حمل احکامی که در شأن موضوعات واقعی است، بدان‌ها ناشی از حکایت‌گری و عملکرد شناختی قوه متخیله یا همان متفکره در مواجهه با موضوعات در مقام عمل است. در واقع عقل عملی و قوه فعاله انسان، در چارچوب نظام عقلانی حاکم بر دستگاہ شناخت عقلی انسان، صور خیالی و معانی وهمی‌ای را به کمک متخیله یا همان متفکره پدید می‌آورد تا بتواند نظام روابط مدنی و

اجتماعی را تعریف و تنظیم نماید (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، صص ۳۹۵ و ۳۹۹).

با این حال باید دقت داشت که این مفاهیم و معانی گرچه در ظرف متخیله و نفس پدید می‌آیند، براینده سه بُعد هستی‌شناختی طبیعت، عقل و مدینه‌اند؛ بدین معنا که از سویی این مفاهیم و معانی ناظر به تقویم معناشناختی و تدبیر واقعیت طبیعی و نیازهای اولیه و ثانویه هستند؛ از سوی دیگر این تقویم معنایی و تدبیر ذیل ارشاد عقل نظری و عملی پدید می‌آید و درنهایت از آن جهت که مورد توافق بین‌الاذهانی‌اند، دارای اعتبار مدنی و منشأ آثار اجتماعی و مدنی‌اند؛ برای نمونه در خارج از ذهن، تنها شیئی که مورد تملک واقع شده است، وجود عینی و خارجی دارد و عنوان ملکیت، معنایی وهمی و اعتباری است که قوامش صرفاً به عملکرد قوه متفکره و متخیله بستگی دارد. بدین ترتیب مفاهیم و معانی اعتباری، عناوینی جعلی و وضعی یا نهادی (خصوصی یا عمومی) هستند که بر روی نسبت‌های مشخص انسان‌ها با اشیا و یا انسان‌ها باهم گذاشته می‌شوند؛ برای نمونه مفهوم ملکیت، مفید نوعی انحصار در برخورداری از شیء یا امری و حقوق و مزایای آن است.

۱۴۰

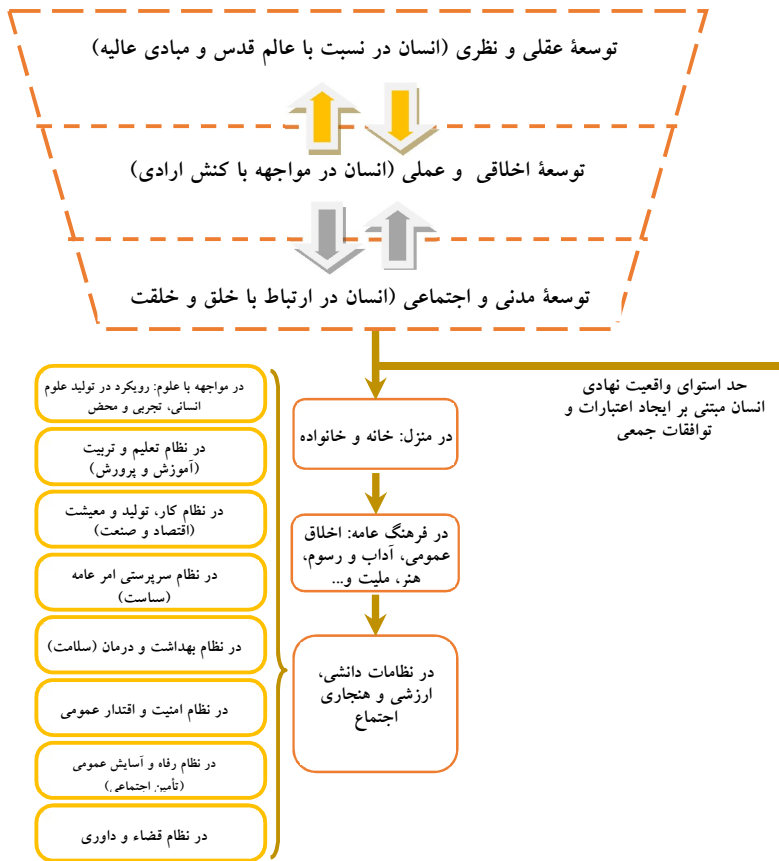
قیس

سید ز. رفیعیان

بدین ترتیب در ساحت روابط اجتماعی و مدنی، توسعه و تعالی نظر و عمل انسان از طریق تنظیم نظام روابط انسان با طبیعت، انسان دیگر، خانواده، شهر، ملت و ملل و از طریق بسط نظام اعتبارات عقلی و اجتماعی‌ای میسر می‌گردد که ریشه در واقعیت مراتب وجود عقلی، نفسانی و طبیعی انسان و عالم دارند. این بدان معناست که اعتبارات مدنی و اجتماعی زمانی معنا دار و به لحاظ ارزشی موجه‌اند که ریشه در واقعیت مراتب وجود عقلی، نفسانی و طبیعی انسان و عالم داشته و در امتداد توسعه عقلی و نظری و توسعه اخلاقی و عملی باشند. بدین ترتیب توسعه عقلی و نظری و توسعه اخلاقی و عملی انسان، مُمَد توسعه مدنی و اجتماعی جامعه انسانی هستند و میان این سه ساحت از توسعه، تجافی و شکافی وجود ندارد.

علامه طباطبایی در رساله الولایة به این معنا در عبارتی کوتاه ولی دقیق چنین اشاره دارند که گرچه انسان در ساحت حیات مدنی‌اش به حسب ظاهر، بر اساس نظام اعتباری موجود در ظرف اجتماع و تمدن زندگی می‌کند، به حسب باطن و

حقیقت، در بطن نظام طبیعی و واقعی الهی قرار دارد: «یعیش الإنسان بحسب الظاهر بالنظام الإعتباری و بحسب الباطن و الحقیقة بالنظام الطبیعی، فافهم ذلك» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲ / جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵۴). بدین ترتیب تمامی ساحات حیات مدنی از خانواده گرفته تا فرهنگ و حوزه عمومی و ساختارهای اجتماعی معطوف به سازماندهی نظامات دانشی، ارزشی و هنجاری، همگی در پرتو این سه لایه طولی از توسعه (نظری، عملی و مدنی) شکل گرفته، متناسب با نیازها و اقتضائات ثابت ذاتی و متغیرها و نیازها و اقتضائات متغیر فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی بسط و گسترش می‌یابند.



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از منظر حکمت متعالیه، توسعه‌ی نظر و عمل انسان، در بستر هویت وجودی و رو به تعالی انسان رقم می‌خورد و جامعه نیز در امتداد قوا، آثار و افعال انسان هستی می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۹۶). انسان در وجود امکانی خود که نفخه‌ی الهی است، با دو بال نظر و عمل، مراتب طبیعی و مثالی را در ضمن حرکت جوهری و جیب‌اش به سوی ساحت قدسی عقل طی می‌نماید. توسعه‌ی وجودی انسان در ساحت علم و عمل، از طریق نظر و عمل افراد جامعه، در ساحت نظام روابط اجتماعی انعکاس می‌یابد. این مراتب سه‌گانه از توسعه‌ی وجودی، در روندی تاریخی و به صورت پیوستاری وجودی و ارگانیک رو به تعالی خواهد بود، اگر منجر به اشراق هویت عقلی انسان در ساحت علم و عمل فردی و اجتماعی گردد.

از منظر حکمت متعالیه، سعادت حقیقی بر وزان اصل حقیقت و رقیقت آن است که انسان بتواند در سلوک طبیعی و نفسانی و فردی و مدنی خود هرچه بیشتر مظهریت برای اوصاف و کمالات عقلی الهی یابد و در مراتب کمال هرچه بیشتر مصداق خلیفه‌ی الله بودن گردد و صورت وجود فرد و جامعه، صفحه‌ی حقایق الهی گردد. بدین‌سان از منظر حکمت متعالیه، سلوک مدنی و عملی در خدمت صعود و «تعالی نظر» و «سلوک در توحید» است؛ چنان‌که صدرالمتألهین می‌فرماید: «الغایه القصوی للعمل و السلوک علی الصراط المستقیم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهده الحضوریه و الأتصال العلمی المسمی بالفناء فی التوحید عند الصوفیه» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۲۰۲).

بدین‌روی اگر توسعه‌ی خوب باید رو به تعالی وجودی انسان داشته باشد، غفلت یا چشم‌پوشی از مبادی، مجاری و مقاصد نظری و عملی حرکت جوهری و تحول وجودی آحاد انسان، موجب انحراف توسعه از معنا و مسیر واقعی‌اش خواهد شد. بر اساس این مبنا، توسعه باید بر مبنای فهمی از نظر و عمل درک، شناسایی و تعریف شود که موجب کمال و رشد وجودی انسان می‌شود نه آنکه صرفاً موجب بسط قدرت

مادی، سیطره بر طبیعت یا رفاه دنیوی شود؛ حتی صرف ترقی فکری و مفهومی نیز مطلوب نیست؛ زیرا انسان با یافتن‌های فعلیت‌های وجودی نوری است که استكمال می‌یابد و نه صرفاً با انباشتن بر تمتعات مادی یا بسط نظام ادراکات حصولی و مفهومی (صمدی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۹). بدین ترتیب توسعه در بستر طبیعت، حالات نفسانی و مدنی، لازم‌اند؛ لکن کافی نیستند، بلکه همه این مراتب مقدمه تعالی فرد و جامعه انسانی به سوی عالم قدس عقلی و حضرت حق تبارک و تعالی هستند. با اکتفا بر چنین درکی از توسعه می‌توان تبیینی یکپارچه و جامع از پیوند استوار موجود میان ابعاد واقعی، ارزشی، اعتباری، فردی و اجتماعی نظر و عمل انسان ارائه نمود و این همان معنایی است که از «پیشرفت» در گفتمان انقلاب اسلامی منظور است و می‌توان آن را «توسعه تعالی بخش» نام نهاد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الإلهیات من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۲. ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق؛ چ ۷، قم: زاهدی، ۱۳۸۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن؛ تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۴. —؛ تحریر رساله الولاية (دو جلدی)؛ تحقیق و تدوین حمیدرضا ابراهیمی؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۹۳.
۵. جیمز، ویلیام؛ پراگماتیسم؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶. چالمرز، آلن اف؛ چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ چ ۷، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۷. چرچلند، پاول؛ ماده و آگاهی: درآمدی به فلسفه ذهن امروز؛ ترجمه امیر غلامی؛ چ ۳، تهران: مرکز، ۱۳۹۱.
۸. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۹. دانش شهرکی، حبیب‌الله؛ عقل از نظر قرآن و حکمت متعالیه؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۰. داوری اردکانی، رضا؛ فارابی فیلسوف فرهنگ؛ چ ۴، تهران: سخن، ۱۳۸۹.
۱۱. سبزواری، ملاهادی؛ اسرارالحکم؛ مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی و تصحیح سید ابراهیم میانجی؛ تهران: اسلامیه، [بی تا].
۱۲. عابدی شاهرودی، علی؛ نقد قوة شناخت؛ به کوشش محمدعلی اردستانی؛ چ ۱،

- تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۳. صانع پور، مریم؛ تجرد خیال در حکمت متعالیه؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۸.
۱۴. صدر المتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۱، قم: طلیعة النور، ۱۴۲۵ق.
۱۵. —؛ رساله سه اصل؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدحسین نصر؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۱۶. —؛ المبدأ و المعاد (دو جلدی)؛ تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۱۷. —؛ مبدأ و معاد؛ ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی و به کوشش عبدالله نورانی؛ چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
۱۸. صمدی آملی، داود؛ شرح رساله رابطه علم و دین ابوالفضائل علامه حسن زاده آملی؛ چ ۱، قم: روح و ریحان، ۱۳۹۳.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۶، قم: مرکز نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ق.
۲۰. —؛ روابط اجتماعی در اسلام؛ ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی؛ چ ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱الف.
۲۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی؛ چ ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱ب.
۲۲. —؛ طریق عرفان (ترجمه و شرح و متن رساله الولایة)؛ ترجمه و شرح صادق حسن زاده؛ چ ۴، قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.
۲۳. طوسی، نصیرالدین؛ اخلاق ناصری؛ به کوشش سیاوش خوشدل؛ چ ۱، تهران: فراهانی، ۱۳۸۹.
۲۴. فارابی، ابونصر؛ السیاسة المدنیة؛ ترجمه و شرح حسن ملکشاهی؛ چ ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۶.

۲۵. مارکس، کارل؛ هستی و آگاهی و چند نوشته دیگر؛ گزینش و ترجمه امیرهوشنگ افتخاری راد و محمد قائدی؛ چ ۲، تهران: ناهید، ۱۳۹۴.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ چ ۴، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۲۷. مک‌ایتایر، السدیر؛ در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)؛ ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی؛ چ ۱، تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۲۸. وبر، ماکس؛ اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری؛ ترجمه عبدالمعبود انصاری؛ چ ۵، تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۲۹. ویتگنشتاین، لودویگ؛ برگه‌ها؛ ترجمه مالک حسینی؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۴.
۳۰. —؛ در باب یقین؛ ترجمه مالک حسینی؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۳۱. هایدگر، مارتین؛ هستی و زمان؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ چ ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
۳۲. هیرشمن، آلبرت؛ هواهای نفسانی و منافع (استدلالات سیاسی به طرفداری از سرمایه‌داری پیش از اوج‌گیری)؛ چ ۱، ترجمه محمد مالجو؛ تهران: شیرازه، ۱۳۷۹.
33. Kant, Immanuel; **Critique of the Pure Reason**; Pual Guyer and Allen W. Wood (eds.); Pual Guyer and Allen W. Wood (trans.); New York: Cambridge University Press, 1998.
34. Marx, Karl; **the German Ideology**; New York: Prometheus Books, 1973.
35. Wittgenstein, Ludwig; **Philosophical Investigations**, Anscombe, G. E. M. (trans.); Second Edition, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.