

نقش انواع شناخت در نظریه «حیات معقول» علامه جعفری

تاریخ دریافت: بهمن ۱۳۹۶

تاریخ تأیید: اسفند ۱۳۹۷

مهدی سعادت‌مند*

چکیده

نیاز بشر به سبک درست زندگی، انگیزه و ضرورتی برای تبیین مؤلفه‌های شناختی آن است. هدف از این پژوهش، پرسش از چیستی و نقش انواع شناخت در نظریه «حیات معقول» علامه جعفری با بررسی توصیفی-تحلیلی آثار مکتوب ایشان است. «حیات معقول» در برابر «حیات طبیعی محض»، نوعی زندگی مبتنی بر تعقل با محوریت عقل عملی و نفی راسیونالیسم غربی است که طیف وسیعی از شناخت‌های وحیانی، عرفانی، حکمی و علمی را در بر می‌گیرد. این دریافت‌ها به شکل حضوری یا حصولی و از راه‌هایی چون آموزش، تقلید یا تعبد به دست می‌آیند. معارف یادشده، علاوه بر ارزش ذاتی، واجد هویتی ابزاری برای پرورش استعدادها و هدایت اختیاری انسان‌اند که پیامد آن ورود به هدف اعلامی زندگی یعنی شرکت در آهنگ کلی هستی و به تعبیر دیگر عبادت خداوند خواهد بود. نتیجه اینکه حیات معقول وابسته به مجموعه‌ای کامل از شناخت‌های الهی و بشری با درجات ارزشی متفاوت است، مشروط بر اینکه با کمک سازوکارهای عقلی و وحیانی از آسیب‌های معرفتی و عملی در امان بماند.

واژگان کلیدی: شناخت، حیات معقول، عقلانیت، علامه جعفری.

جایگاه ویژه انسان به عنوان موجودی اندیشه‌ورز و کمال‌گرا که پیوسته در صدد یافتن اهداف متعالی حیات و ابزارهای دستیابی به آن برای زندگی بهتر است، بر کسی پوشیده نیست. تاریخ بشر مملو از متفکرانی است که در این باره قلم فرسوده و از منظرهای گوناگون و به شیوه‌های مختلف نظریه‌پردازی کرده‌اند. حاصل این تلاش‌ها ارائه الگوهای فکری و رفتاری و در نتیجه تعیین سبک زندگی افراد و جوامع خواهد بود. در بین اندیشمندان معاصر، مرحوم علامه جعفری با ارائه نظریه «حیات معقول» گامی مهم و شایسته دقت نظر و مطالعه مجدد در این زمینه برداشته است. اهمیت شناخت‌شناسی نظریه مذکور در این است که «حیات معقول» بر خلاف «حیات طبیعی محض»- چنان‌که از نامش پیداست- بر پایه یک معرفت عقلانی متعالی بنا شده است؛ شناختی که به فرموده امام صادق علیه السلام، پرستش خدای رحمان و دستیابی به بهشت و امدار آن است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱). افزون بر اینکه عناصر سازنده این نظریه با ابعاد گوناگون ادراکی گره خورده و تحقق آن در مقام عمل، نیازمند معرفت به انواع شناخت‌های عقلی، وحیانی، عرفانی و تجربی است که چه بسا بتوان برای هر یک زیرشاخه‌هایی با لایه‌های مختلف ارزشی در نظر گرفت. بر این اساس، پرسش اصلی این خواهد بود که هر یک از این شناخت‌ها چه نقشی در نظریه «حیات معقول» ایفا می‌نمایند؟ در همین راستا آگاهی از محورهای حیات معقول، تعریف اصل شناخت، راه‌های حصول معرفت، تمایز انواع شناخت و همچنین اقسام عقل، توضیح ویژگی‌های هر یک و همین طور لزوم توجه به آسیب‌های احتمالی، پرسش‌های فرعی‌تری را پیش رو می‌نهد که نوشتار حاضر در صدد پاسخ‌گویی به آنها از نگاه علامه جعفری می‌باشد.

۱۹۶

 فصلنامه علمی و پژوهشی
 مطالعات اسلامی

حیات معقول

«حیات معقول» رسالت پیامبران و رهیافتگان عقلی و وجدانی است، بدون آنکه واقعیات جسمانی و طبیعی و پرورش استعدادها متنوع بشری نادیده گرفته شود

(جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۷)؛ حیاتی پویا و هدفدار که بدون حذف حتی یک استعداد مادی و معنوی انسان همه استعدادها و نیروهای او را تا حد امکان به فعلیت برساند (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۴۸). در مقابل، «حیات طبیعی محض»، اختصاص به انسان نداشته، عبارت است از قرارگرفتن ناآگاهانه در جویبار زندگی که به واسطه آن هر جاننداری با آنچه ملایم طبع اوست، همراه شده و از احساس ناملایم زندگی می‌گریزد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۷۷). صاحب نظریه «حیات معقول» در تعریف آن می‌نویسد:

حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف های تکاملی نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف اعلای زندگی می‌نماید. این هدف اعلا، شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است (همان، ص ۵۹).

جنبه‌های معرفت‌شناختی این تعریف حول دو محور قابل بررسی است: یکی توضیح عقلانیتی که این نظریه بر پایه آن استوار شده و دیگری انواع شناخت‌هایی که در ارتباط با عناصر پنج‌گانه تعریف قابل طرح و مطالعه است؛ از این‌رو ابتدا به ارزیابی انواع شناخت از نگاه علامه می‌پردازیم.

اقسام شناخت

در نظر علامه جعفری شناخت به عنوان نوعی رابطه میان دو قطب «من» و «جز من» (همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۳) از یک سو حاصل کارکرد حواس و از سوی دیگر نیروها و استعدادهای درونی انسان نظیر هوش و عقل و اندیشه و تجسیم و غیره است که با به کارگیری وسایل و ابزار مصنوعی بشر به دقت و تکامل رسیده و در نتیجه نموده‌ها و روابط بیشتری از جهان هستی را قابل درک می‌سازد (همان، ص ۳۲-۳۰). صرف نظر از مباحثی چون امکان شناخت، واقع‌نمایی، مراحل تحقق، شرایط اصلی، همچنین انگیزه‌ها و عوامل آن (همان، صص ۲۳، ۲۴، ۳۷، ۴۷ و ۵۳) اقسام گوناگونی برای علم

بیان شده است. در یک تقسیم‌بندی سنتی و رایج، علم به دو نوع حصولی و حضوری دسته‌بندی می‌شود. علم حصولی انعکاسی از واقعیت است که پس از ارتباط میان دو قطب ذهنی و عینی به وجود می‌آید، مانند انعکاس صورت انسانی و دیگر پدیده‌ها و روابط و هرگونه واقعیات در ذهن، درحالی‌که علم حضوری یا همان خودهشیاری، عبارت از علم انسان به ذات خود است (همان، ص ۱۷۷-۱۷۶) که این پدیده با عمومیتش در درون همه انسان‌هایی که از مغز و روان معتدل برخوردارند، مراتب بسیار مختلفی می‌یابد (جعفری، ۱۳۹۵، ص ۳۴۵). در نگاهی فلسفی‌تر، معلوم به علم حضوری، هویت وجودی معلوم است، نه مفهوم و ماهیت کلی آن و نفس انسانی از امور بسیطی است که علم به آن و خصوصیاتش همان حضور هویت وجودی آن نزد عالم می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۷).

آنچه نظر علامه را از دیگران متمایز می‌کند، این است که وی در نگاهی جدید معتقد است ذهن می‌تواند رابطه‌های کیفی گوناگون با واقعیات پیدا کند و این امر موجب پیدایش انواع متعدد شناخت از آن واقعیت می‌شود (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸). واضح است که قناعت به مفهوم عمومی کلمه شناخت و تفسیر عموم معرفت‌ها به وسیله آن، مانع از دستیابی به دانش‌ها و جهان‌بینی‌های متفاوت خواهد بود (جعفری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳). توجه به این نکته ما را قادر می‌سازد به انواع متعددی از شناخت دست یابیم؛ برای مثال گاهی یک شناخت از نوع «آموزشی محض» است؛ زیرا در مقام فراگیری برای آموزنده، یک پذیرش و انعکاس محض ذهنی شکل می‌گیرد، همراه با دو نوع آگاهی دیگر: یکی آگاهی به این مطلب که مربی آنچه را به او تعلیم می‌دهد، می‌داند و دیگر آنکه واقعیت همان است که در حال یادگیری آن است (همان، ص ۱۸۶). با شناخت آموزشی می‌توان آگاهی به حیات را از دوران نونهالی ایجاد کرد و پس از به‌وجود آمدن این آگاهی مقدماتی نوبت به تقویت و گسترش تدریجی آگاهی به عظمت عدالت، صدق و تعقل در کارها، گفتارها و احساس عظمت تکلیف و نوع دوستی می‌رسد که بدون برخورد یا لجاجت و مقاومت درونی می‌تواند رو به افزایش برود (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۰۱). نوع دیگر، «شناخت توصیفی محض» است که جنبه

روشنگری واقعیت‌ها را بر عهده می‌گیرد؛ دانشی که به‌طور طبیعی در حد وسط ادراکات حاصل از ارتباط‌های ابتدایی با واقعیت‌ها و شناخت‌های حاصل از تحقیق و دگرگون‌کردن واقعیت‌ها قرار دارد. در ادراک ابتدایی، انسان فقط به عکس‌برداری محض از واقعیات می‌پردازد؛ اما در شناخت توصیفی، واقعیات از همه ابعاد توصیف می‌شود (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۱۸). «پذیرش تربیتی محض» به عنوان گونه‌ای دیگر از شناخت، همراه با «گردیدن» است. مربی مفاهیم و حقایقی را به مربی القامی‌کند و او با درک آنها تربیتی را می‌پذیرد. نظیر حیواناتی که برای سیرک تربیت شده و فعالیت‌ها و حرکاتی را ناخودآگاه انجام می‌دهند. این تربیت اگر با مراعات منطقی اصول آن انجام شود، فراگیری‌های حاصل از آن عمیق‌تر و با دوام‌تر خواهد بود؛ زیرا این شناخت‌ها محصول «گردیدن» و تماس با خود واقعیت است (همان، ص ۱۹۱). علامه از دانسته‌های کورکورانه به «شناخت تقلیدی» تعبیر می‌نماید که عبارت است از پذیرش بدون دلیل گفتار، کردار، اخلاق و عقیده شخص دیگر. در هر عمل تقلیدی پنج عنصر اساسی دیده می‌شود: الف) تقلیدکننده؛ ب) تقلیدشونده؛ ج) پدیده مورد تقلید؛ د) هدفی که از تقلید مورد نظر است؛ ه) اعتبار تقلید (همان، ص ۱۹۳)؛ ولی باید توجه کرد که تقلید غیر از تعبد است؛ زیرا «شناخت‌های تعبدی» مستند به دلایلی هستند که برای شخص مجهول می‌باشد، بر خلاف تقلید که نوعی تبعیت بدون دلیل است، اگرچه خود تقلید می‌تواند مربوط به امور تعبدی باشد؛ چنان‌که در مسائل مربوط به مسائل عبادی مطرح است. بینش تعبدی با نظر به علل و هدف‌های تعبد، عمل به مجهول مطلق نیست؛ بلکه عمل به وظایفی است که دارای محتویات معقول و تنظیم‌کننده رابطه میان انسان و خداست (همان، ص ۲۱۸). گروه دیگر از معارف ما «تجربی» هستند، نه به این معنا که منحصر به پدیده‌ها و روابط عینی جهان طبیعت و مستند به متن عالم محسوس باشد، بلکه به معنای شناختی است که حاصل یک فعالیت کاوشگرانه درباره واقعیات می‌باشد (همان، ص ۲۲۰). در کنار معارف قبلی «فهم منطقی» قرار دارد؛ یعنی درک حاصل از مقدمات منطقی که با نظم خاص و منتج ترتیب داده شده‌اند. یقین حاصل از این شناخت، گاهی به‌طور کامل از قوانین و اصول ضروری منطق برخوردار بوده، با دقت در اجزای آن

حاصل می‌شود؛ ولی گاهی نیز نتیجه‌گیری می‌تواند ناآگاهانه صورت گیرد (همان، ص ۲۲۴)؛ اما «فهم برین» چهره پالایش شده واقعیات است که به درون انسان سرازیر شده و انسان آنها را مانند ذات و قوا و افعال آن به صورت حضوری درک می‌کند. این فهم حاصل اشراق «من انسانی» بر متعلق شناخت است (همان، ص ۲۲۷-۲۲۶). در این میان نباید از «شناخت‌های حدسی» غافل شویم. در «حدس» علاوه بر سرعت انتقال، موضوع مورد حدس نیز با نظر به مقدمات مخفی و پوشیده از ذهن است (همان، ص ۲۳۰). در پدیده «استشمام» نیز نوعی دریافت نتیجه از مقدمات غیرمستقیم یا غیرکافی صورت می‌گیرد؛ با این تفاوت که در «حدس»، موضوع شناخت مخفی است، اما در «استشمام» با اینکه به مقدمات توجه می‌شود، مقدمات غیرمستقیم یا غیرکافی است (همان، ص ۲۳۱). با چنین رویکردی، شناخت‌های دیگری شبیه به این اما در سطحی بالاتر نیز قابل ذکرند که با عناوینی چون «روشن‌بینی»، «درایت»، «شناخت اکتشافی»، «شناخت اشراقی»، «شهودی» یا «الهامی» از آنها تعبیر می‌شود (همان، ص ۲۵۳-۲۳۳). اما دریافت دیگری هم وجود دارد که مستند به وحی و خاص انبیا بوده و حاصل القایی مرموز از جانب پروردگار است (همان، ص ۲۵۴). علامه از منظری دیگر دسته‌ای از معارف را در زمره «شناخت‌های عالی» قرار داده است. این معارف، نوعی فعالیت ماورای طبیعی در ذهن نیست که قابل تفسیر و توجیه نباشد و در نتیجه برای کسانی که از تحصیل آن محروم‌اند، طرد و انکار گردد، بلکه یافته‌هایی است که بر اثر تصفیه درون از هوا و هوس نفسانی نصیب انسان می‌شود (همان، ص ۲۵۶) و با اقسامی چون «معرفت»، «تحیر عالی»، «شناخت عرفانی» و «حکمت» از آنها یاد کرده است (همان، ص ۲۶۱-۲۵۶). به نظر می‌رسد این نمونه‌ها قابل اندراج در موارد پیشین بوده و ذکر مستقل آنها به جهت توضیح جنبه متعالی و اهمیت خاص آن است؛ بلکه می‌توانیم همه اقسام فوق را در چهار دسته کلی شناخت‌های عرفانی، حکمی یا عقلانی، تجربی و وحیانی جای دهیم؛ چراکه بعضی انواع ذکر شده برای شناخت، بیان‌های جزئی‌تری از این چهار گروه‌اند؛ برای مثال اکتشاف، حدس و استشمام مراتبی عالی از تجربه‌اند و یا اشراق و شهود و الهام زیرمجموعه شناخت عرفانی به شمار می‌آیند. علاوه بر اینکه

بعضی همچون شناخت آموزشی، تربیتی، توصیفی، تقلیدی و تعبدی به راه‌های حصول شناخت شبیه‌ترند تا نوعی از آن. با این حال این تفریح نشان از دقت نظر علامه داشته و به بازشناسی معرفت‌ها از یکدیگر و فهم دقیق‌تر نقش آنها در نظریه حیات معقول کمک می‌کند؛ چراکه حیات معقول، یک رویکرد انتزاعی صرف نیست تا مبتنی بر ایجاز و اختصار گردد. مبدع این نظریه به دنبال ارائه چشم‌اندازی کاربردی برای حیات است که بتواند با درنوردیدن حصار زمان و مکان، بهروزی را برای بشر به ارمغان بیاورد. در چینی فضایی کثرت‌گرایی حاصل از توجه به تنوع شناختی انسان با واقعیات زندگی او هماهنگ‌تر بوده، دستاورد عملی بهتری هم خواهد داشت.

عقلانیت در حیات معقول

علامه نام‌گذاری حیات طیبیه قرآنی به معقول را مستند به این آیه می‌داند «وَيَجِبِي مَنْ حَيٍّ عَنِ بَيْنَهُ: تا کسی که می‌خواهد زندگی کند، زندگی او مستند به دلیل روشن باشد» (انفال: ۴۲) (جعفری، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶). توصیف «حیات» به معقولیت، نشان از جایگاه اساسی حوزه شناخت عقلانی در آن دارد. نه تنها فلسفه زندگی، بلکه برنامه‌ها و جزئیات آن نیز با به‌کارگیری عقل تعیین شده و همین عقل به عنوان سنج‌های قوی در مقام قضاوت خطاهای آن را تصحیح می‌کند. نظر به اهمیت این موضوع، علامه قبل از هر چیز مقصود خود را از عقل و کارکرد آن بیان می‌دارد.

ذهن ممکن است فعالیت‌های ساده‌تری چون تداعی معانی و تجسیم را انجام دهد؛ اما تعقل از پیچیدگی بیشتری برخوردار است (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۰). علامه شش فعالیت عقلانی را از جانب ذهن چنین بر می‌شمارد: ۱) در مغز فعالیت و وجود دارد که برای تحقیق هدف از میان چند چیز به جریان افتاده تا به هدف مطلوب خود برسد. ۲) در کوششی دیگر وسیله وصول به هدف را انتخاب می‌کند. این فرایند دوگانه (تحقیق هدف و انتخاب وسیله) دو نوع است: علمی و عملی. نوع علمی آن را اندیشه‌های منطقی با اصول خود به عهده گرفته است؛ مانند تعریف‌ها، توصیف‌ها، استنتاج‌های

قیاسی منطقی، استقرای تجربی و غیر آن. اما نوع عملی آن عبارت است از اعمال و رفتار آگاهانه برای تحقیق هدف و انتخاب عملی وسیله (همان، ص ۶۰-۶۱). ۳. عمل تجرید ذهنی عبارت است از الغای خصوصیات فرد و تشخیصات عینی واقعیات، مانند تجرید عدد از معدودهای عینی و تجرید کلیات از جزئیات عینی. دیگر فعالیت‌های برشمرده شده برای قوه عاقله عبارت‌اند از: ۴) عامل هماهنگ‌کننده احساسات و عواطف و تمایلات از یک طرف و اصول و قوانین مذهبی و اخلاقی و اجتماعی از طرف دیگر. ۵) عامل تنظیم‌کننده جهان برونی و درونی و تعیین‌کننده موقعیت شایسته انسان در جریان زندگی. ۶) عامل تفکیک‌کننده حق و باطل و کار درست از نادرست (همان، ص ۶۱-۶۲). هرچند جعفری در اینجا هم با مشی خاص خود، فعالیت‌های عقلانی ذهن را تکثر داده و این گامی رو به جلو به شمار می‌آید، متعرض نسبت آنها و حالت‌هایی که ممکن است بر این کنش‌های شش‌گانه عارض بشود، نگریده است؛ حالت‌هایی چون تداخل، تعاضد، تزاخم یا تعارض احتمالی. این فعالیت‌ها که با وجود تحسین عامی که از عقل وجود دارد، چالش‌های دشواری را پیش روی عقل‌گرایان- به معنای عام و لغوی آن- می‌نهد که منشأ آن عدم تحقیق کافی در موارد یادشده و تدوین احکام متناسب با هر یک از این وضعیت‌هاست.

علامه به نقل از عامه حکما و متفکران شرق و غرب، یک تقسیم سه‌ضلعی دیگر نیز برای عقل بیان کرده است: الف) عقل نظری که از آن به عقل جزئی نیز یاد شده و در اصطلاح عرفا و همچنین مولوی زیاد به کار رفته است. ب) عقل عملی که عبارت است از وجدان آگاه از اصول و قوانین که توانایی تطبیق آنها را بر موارد خود دارا می‌باشد. ج) عقل کلی که نمودی از «عقل کل» است. این اصطلاح در میان حکما و در آثار مولوی نیز به کار رفته است (همان، ص ۶۲). با این توضیح که عقل «کل» بسته به نوع کاربرد، قابل تطبیق بر عقل فعال یا صادر نخستین (عقل اول) می‌باشد (همو، ۱۳۸۹ب، ص ۲۲۷). در اینجا توجه به دو مطلب لازم است:

اولاً علامه جعفری در کاربرد اصطلاحات و دسته‌بندی آنها دچار درهم‌آمیختگی شده است. توضیح اینکه در تقسیم‌بندی عقل در اصطلاح فلسفه، عقل نظری در برابر عقل

عملی قرار می‌گیرد (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۶۳۵). به گفته ابن‌سینا حکمت اگر متعلق به اموری باشد که دانستن آنها بر ماست، اما عمل کردن آنها بر ما نیست، حکمت نظری نامیده می‌شود و اگر حکمت، متعلق به امور عملی که دانستن و عمل کردن آنها بر ماست، حکمت عملی نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶). اما دو اصطلاح کلی و جزئی در مفهوم منطقی خود در تعیین درجه شمول مفاهیم نسبت به مصادیق خود به کار می‌رود (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳۷ و ج ۲، ص ۱۶۰). این در حالی است که مولوی عقل را به سه دسته تقسیم می‌کند که یکی مذموم و دو نوع آن ممدوح است. عقل مذموم را «جزوی» نامیده که سطحی‌اندیش و آمیخته به تسویلات نفسانی است و از لوازم آن خودبینی و ستیزه‌جویی بوده و در شناخت حقایق و اسرار جهان نارساست؛ اما عقل ممدوح خود دو نوع است: یکی «عقل کل» یا «عقل کلی» که همان عقل بلندپرواز ملکوتی است که از خدا نور می‌گیرد و از آن به «عقل عقل»، «عقل ایمانی» و «عقل عرشی» هم تعبیر می‌نماید. نوع دیگر، عقلی است که حقیقت نهان جهان هستی و به منزله روحی است که نمودها و پدیده‌های طبیعی صورت و کالبد آن عقل به شمار می‌آیند (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۷). به نظر می‌رسد به فرض درست بودن تطبیق این اصطلاحات بر یکدیگر، درست آن است که اصطلاح عقل عملی به جای اینکه قسم عقل کلی شمرده شود، معادل آن به حساب بیاید.

ثانیاً تقسیم عقل به نظری و عملی به مفهوم اختلاف بین مدرکات عقلی است؛ به این معنا که اگر عقل آنچه را که شایسته دانستن باشد درک نماید، عقل نظری نامیده می‌شود و اگر آنچه را درک می‌کند، مانند حسن عدل و قبح ظلم سزاوار انجام‌دادن یا ترک‌کردن باشد، عقل عملی خوانده می‌شود (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰). همان‌طور که مولوی از عقل در حالت درخشش کاملش به عقل کلی تعبیر نموده، ولی چنانچه محجوب در حجاب نفس گردد، از آن به عقل جزوی نام برده می‌شود (چیتیک، ۱۳۸۲، ص ۳۹).

به باور علامه جعفری مقصود از «عقل» در حیات معقول، عقل نظری جزئی نیست؛ زیرا این عقل عهده‌دار دو عمل مشخص است: الف) توصیف «آنچه هست»، هم از نظر تحلیلی و هم از نظر ترکیبی؛ ب) توجیه انسان به هدف و انتخاب وسایلی که

درباره واقعیات تشخیص داده است. اما اینکه تشخیص مزبور صحیح بوده یا نه و با نظر به همه ابعاد حیات، در توجیه رابطه خود با واقعیاتی که به دور از دیدگاه پذیرفته شده فعلی است، چه باید کرد، عقل جزئی هرگز به آن کار ندارد. به عبارت دیگر عقل نظری جزئی هدف گذاری کرده و وسایل نیل به آن را نشان می دهد، بدون آنکه به ارزش گذاری آن اهداف و وسایل اقدام کند. همچنین راه استنتاج منطقی را بیان می نماید، حتی تعیین می کند که از چه راهی انسان می تواند میان عواطف و تمایلات خود از یک طرف و اصول و قوانین از طرف دیگر هماهنگی ایجاد کند؛ اما به اینکه هماهنگی تشخیص داده شده صحیح است یا باطل و همه جانبه است یا خیر، کاری ندارد (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۳-۶۴).

به نظر جعفری منظور از تعقل و درک خردمندانه در قرآن هم، عقل نظری معمولی نیست. چشم عقل نظری بر روی خیر و شر هدف ها و مبادی اعلای زندگی همچنین احساس تعهد برین و نظارت الهی بر انسان و جهان بسته است و کاری جز تنظیم واحدهای محدود به اصالت سودجویی و خودمحوری ندارد (همو، ۱۳۸۴، ص ۸۸). این عقل بر حواس طبیعی و مواد خام که همان محسوسات و پدیده های عالم عینی خارجی است، متکی بوده، از این رو قادر به درک و دریافت فوق محسوس و پدیده های مزبور نمی باشد، با این حال جنبه مقدمی آن برای وصول به حقایق بالاتر قابل انکار نیست (همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۲۲۶).

باید توجه داشت که نقد علامه بر عقل نظری به معنای نفی همه جانبه آن نیست، بلکه مقصود عدم کفایت آن در توصیف حیات به وصف معقولیت است؛ چراکه ایشان با پذیرش ضرورت وجود و فعالیت عقل نظری، معتقد است «حیات معقول» آنچه را که «هست» و «ضرورت» دارد یا به نحوی از انحا برای زندگی آدمی مفید است، وارد حیات انسانی می کند. در «حیات معقول»، عقل نظری از یک سو و عقل عملی که در اصل همان وجدان آگاه، فعال و محرک است، از سوی دیگر، در استخدام شخصیت رو به رشد و کمال قرار می گیرند (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۷)؛ یعنی عقل بشر توان درک مفهوم «تکامل عقلانی» را دارد. همان مغزی که «کل از جزء

بزرگ‌تر است» را درک می‌کند، می‌تواند انجام وظیفه با هدف‌گیری مصلحت واقعی را بفهمد و با تحریک عقل و وجدان در راه تحصیل آن مصلحت گام بردارد (همان، ص ۱۰۷)؛ زیرا دو قلمرو «آن‌چنان‌که هست» و «آن‌چنان‌که باید» با کمال هماهنگی به هم پیوسته است (همو، ۱۳۹۲ الف، ص ۵۲۶). در پایان یادآوری می‌کنیم که علت یک‌سویه‌نگری و سرزنش برخی جنبه‌های مربوط به عقل، ریشه در همان نادیده‌گرفتن ربط و نسبت‌های فعالیت تعقلی ذهن دارد که قبلاً به آن اشاره شد. اگرچه علامه این امور را مستقیماً ارزیابی نکرده است، مشاهده می‌شود که هر زمان این کاستی، ولو ناآگاهانه مرتفع می‌گردد، حقیقت نیز آشکار می‌شود.

نقد راسیونالیسم

هرچند علامه با تفکیک اقسام عقل و بیان کاستی‌های عقل نظری تلاش کرده است اهمیت عقل عملی در حیات معقول را گوشزد نماید، بیشتر از آن، با تفسیر «معقول» به راسیونالیسم به اصطلاح غربی آن مخالف است (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۷-۶۸)؛ چراکه راسیونالیسم به عنوان واکنشی در برابر حاکمیت تئوکراسی کلیسا در مغرب‌زمین نمی‌تواند چیزی فراتر از تنظیم روابط انسان‌ها برای همزیستی بر اساس «خود طبیعی» انسان طرح نماید که این به معنای عدم کفایت عقل‌گرایی محض در زندگی اجتماعی است (همان، ص ۷۲-۷۳)؛ زیرا راسیونالیسم اگر به معنای شناخت طبیعت بشری و خواسته‌های آن به وسیله عقل و بدون توسل به درک و شناخت نهادهای معنوی و اخلاق کمال‌جوی انسان باشد، با این اشکال روبه‌روست که فقط یکی از دو عنصر اساسی آدمی را که عنصر طبیعی اوست، تأمین می‌نماید؛ درحالی‌که عنصر معنویت و کمال‌گرایی اخلاقی، رکن اساسی «حیات معقول» به شمار می‌رود و چنانچه به معنای ساختن زندگی به وسیله اصول و قواعد عقلی محض و غیر قابل تردید باشد، با این ایراد مواجه است که با توجه به دگرگونی‌ها و تحولات همیشگی که دامن‌گیر موجودیت انسانی است، محال است یک سلسله

اصول و قواعد متکی به واقعیات، چنان ثبات و دوامی داشته باشند که از عهده هر نوع دگرگونی و تغییر برآید (همان، ص ۶۸-۶۹).

موضوعیت انواع شناخت در عناصر «حیات معقول»

اولین عنصر «حیات معقول»، آگاهانه بودن آن است. آگاهی به حیات، اصول و ارزش‌های آن را برای شخص تفسیر نموده و او را به تفکیک «من» از «او» و «من» از «آن» توانا می‌سازد. تبدیل شدن تاریخ زندگی بشر به تاریخ طبیعی محض و بردگی انسان‌ها در برابر قدرت‌های بیرونی حاصل همین ناآگاهی است. هیچ انسانی نمی‌تواند ادعای برخورداری از «حیات معقول» نماید، جز اینکه از هویت، اصول و ارزش‌های حیات خویش آگاه باشد و اصرار شدید دین اسلام به خودشناسی نیز در همین راستاست (همان، ص ۷۸-۷۹). شناخت عظمت جان آدمی از دو راه ممکن است شکل بگیرد: یکی شهود مستقیم جان به صورت حضوری که با درون‌نگری ناب و بی‌پیرایه برای هر کسی ممکن است حاصل شود و دیگری استفاده از دریافته‌ها و نتایج فکری صاحب‌نظران سلیم‌النفسی که هم از شهود درونی و هم از مطالعات و تجارب محققانه درباره جان و روان معلومات عالی به دست آورده‌اند (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۵۵). آگاهی در حیات طبیعی محض هم یافت می‌شود؛ به این معنا که انسان می‌فهمد زنده است و ادامه این زندگی باید با مدیریت خود او در همه ابعاد ممکن باشد و این مدیریت، بدون آگاهی از طبیعت و هم‌نوع خود که «انسان» نامیده شده و دارای استعدادهای گوناگون برای به‌وجود آمدن روابط میان افراد و جامعه‌های هم‌نوع است، ممکن نمی‌باشد؛ اما آنچه در حیات معقول به این علم و آگاهی اضافه می‌شود، دانستن روش صحیح تنظیم رابطه با واقعیتهای طبیعی و انسانی است (همان، ص ۱۲۶). این آگاهی ویژه، مسیر و هدف درست حیات را مشخص می‌کند و به کار می‌اندازد (همان، ص ۱۲۹).

عصر دوم «حیات معقول»، تنظیم نمودن نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه‌جبری زندگی طبیعی با برخورداری از رشد آزادی شکوفان در اختیار، در مسیر هدف‌های

تکاملی است که پس از به دست آوردن آگاهی‌های عقلانی درباره حیات آغاز می‌شود (همان، ص ۸۰). بر خلاف امثال هیوم که «خویشتن» (من، شخصیت، ذات، نفس یا روح) را از همه افراد انسانی نفی می‌کنند (همو، ۱۳۹۲ الف، ص ۴۵۱). شخصیت انسانی در صورتی که بخواهد تا حدود بسیار زیادی توانایی مقاومت در برابر انگیزه‌ها و عوامل درونی و برونی از خود نشان می‌دهد (همان، ص ۴۶۲)؛ چراکه هر کاری که «من» بتواند در آن نظارت و تسلطی از خود اعمال کند، آن کار اختیاری خواهد بود (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). من درونی که می‌تواند غرایز خام را خنثی یا آنها را رهبری کند، بزرگ‌ترین و منحصرترین عاملی است که میان غرایز خام، یعنی جلب نفع و دفع ضرر از یک سو و تکالیف اجتماعی و دینی و اخلاقی از طرف دیگر اعتدال ایجاد کرده، در نتیجه می‌تواند کارهای صادره از انسان را موافق خواسته‌های «من» که مولود نظارت اوست، اختیاری جلوه دهد (همان، ص ۱۰۰). با آگاهی از حیات و معارف صحیح است که انسان کمیت و کیفیت روابط انسانی را با قوانین و فعالیت‌های جبری که از هر طرف او را احاطه کرده و مقدار و چگونگی آزادی خود را در میان انبوه جبرها و شبه‌جبرها درک می‌کند (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۸۰) با در نظر داشتن این نکته که اصل آزادی در حقوق اسلام، مقید به قید «مسئولانه» می‌باشد، نه آزادی بی‌قید و شرط (همو، ۱۳۹۲ ج، ص ۳۶۰).

عنصر بعدی عبارت است از «شخصیت انسان در مسیر ساخته شدن». اساساً یکی از نهادها و خواسته‌های اصیل انسانی در طول تاریخ، تلاش برای بهتر زیستن و به فعلیت رساندن همه استعدادهای مثبتی است که تأمین‌کننده سعادت حقیقی انسان است که این مطلوب بشری جز با «حیات معقول» حاصل نمی‌شود؛ زیرا همان بعد عقلانی حیات است که به‌طور مستمر به زندگی دستور حرکت روبه جلو می‌دهد. این حرکت، در نوردیدن امتداد زمان و مکان نیست، بلکه مقصود، تحول احساسات خام و ابتدایی به احساس‌های تصعید شده و تعقل‌های جزئی به تعقل‌های عالی‌تر است. این دو تحول، زمینه تحول سوم را هم آماده می‌کند که عبارت است از زمینه اعتلای اراده رو به «آزادی» که به تدریج به اختیار مبدل می‌گردد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۳). متناسب با این حیات معقول، شخصیت انسان هم متفاوت می‌گردد؛ چراکه یک گام از شخصیت

طبیعی خویش بالاتر رفته و این جهان را سیستماتیک و بر مبنای هدف زندگی می‌بیند و می‌داند که بر مبنای حکمت بزرگی به این دنیا سرازیر شده و به سوی ابدیت می‌رود (همو، ۱۳۹۴، ج، ص ۷۲).

نتیجه این ساخته‌شدن ورود به هدف اعلای زندگی به عنوان عنصر چهارم «حیات معقول» است. وصول به این هدف اعلا نیازمند دو مقدمه ضروری است: ۱) استفاده منطقی از فعالیت‌های عقل سلیم که با وجدان پاک و دریافت‌های فطری آدمی هماهنگ می‌باشد. ۲) اراده جدی در بهره‌برداری از آن دسته از فعالیت‌های عقلانی که تفسیرکننده هدف اعلای زندگی می‌باشد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۳).

مقصود از هدف اعلای زندگی عبارت است از شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین که عنصر پنجم تعریف «حیات معقول» محسوب می‌شود. اما آهنگ هستی به چه معناست؟ علامه با استناد به آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: و جنیان و انسان‌ها را نیافریدم مگر اینکه مرا عبادت کنند» (ذاریات: ۵۶)، برداشت خود از این آیه را چنین بیان می‌دارد: «قرارگرفتن در جاذبه ربوبی و تصفیه روح از آلودگی‌های حیوانی و رذیلت‌های اخلاقی به وسیله تکلیف‌های مقررشده به وسیله پیامبران الهی و تسلیم‌شدن به دستورات سازنده وجدان برین و تغییردادن «من مجازی» به «من حقیقی» تا همه حرکات و سکانات عضوی و روانی آدمی را به عنوان عبادت به جریان بیندازد» (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۳)؛ یعنی آدمی با آگاهی به شرکت در آهنگ کلی هستی، رابطه‌ای با خداوند (کمال برین) پیدا می‌کند که تمام لحظات عمرش در هر موقعیت مادی و معنوی در ارتباط با خدا قرار می‌گیرد که اشتیاق روح آدمی به کمال، بدون وصول به آن ارتباط با هیچ هدفی دیگر قابل اشباع نمی‌باشد (همان، ص ۹۴). از آنچه در بیان جایگاه شناخت در عناصر حیات معقول گذشت، مشخص می‌شود که حذف معرفت از هر یک از بخش‌های این نظریه سبب نابودی شالوده و بی‌اعتباری آن می‌گردد.

جنبه ابزاری شناخت در حیات معقول

برای وصول به حیات معقول که حیات حقیقی است، باید همه امور دنیوی را به دیده ابزار و وسیله بنگریم (همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۳۵۳). حتی ادراکات گوناگونی که برای یک شخص حاصل می‌شود، چنین نقشی پیدا می‌کنند. یکی از جنبه‌های شناختی در حیات معقول، توانایی درک و کشف عوامل حرکت و پیشرفت و ضرورت آن برای انسان است. خود این درک و کشف مانند یکی از نیروهای طبیعی که انسان دارد، دست به فعالیت می‌زند و همچون عاملی جبری او را به سوی پیشرفت تحریک می‌کند (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۰۳-۱۰۴). علم و شناخت علاوه بر ارزش ذاتی که موجب نورانیت شخصیت انسانی می‌گردد، از یک ارزش وسیله‌ای نیز برخوردار است. با این بعد، علم در استخدام حیات معقول انسان‌ها در می‌آید که در حقیقت، هم مقتضای علم به فعلیت می‌رسد و هم آدمی به عوامل حیات معقول دست می‌یابد (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۴۶).

نقش شناخت‌های آموزشی

در نگاه جعفری تعلیم و تربیت به معنای «تقویت عوامل درک و فراگیری واقعیات حیات اصیل و تحریک نونهالان جامعه به انتقال تدریجی از حیات طبیعی محض برای ورود در حیات معقول» است (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۴۵). این همان چیزی است که خود طبیعی را به «من» عالی انسانی یا ملکوتی تبدیل می‌کند (همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۷۳۷). همان‌طور که به فعلیت رسیدن استعداد علم و معرفت انسان نیاز قطعی به معلم و مشاهده و تجربه و اندیشه دارد، همچنین به فعلیت رسیدن استعداد گردیدن‌های تکاملی و به‌ثمر رسیدن اشتیاق سوزان اعتلا در حیات معقول احتیاج به مربی و آموزگار دارد (همو، ۱۳۹۴ ب، ص ۲۶۵). فهم اینکه شخصیت انسانی قابل ساخته شدن است و می‌تواند تدریجاً با محاسبه‌های عقلانی و وجدانی رشد یابد، امری است که قابل تردید نیست. برای این ساخته شدن کافی است دو کار را انجام دهد: ۱) بداند که انسان با حیوان تفاوت دارد. ۲) انسان شدن را اراده کند. هر دو

رسالت در شناخت‌های آموزشی توسط معلمان و مربیان انجام می‌شود (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۰۹). بشر می‌تواند با تعلیم و تربیت صحیح و آماده‌شدن فضای جامعه به مرحله اختیار (نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کاری که «خیر» است و سرانجام انتخاب آن) برسد. همان‌طور که می‌تواند احساسات خام را به مرحله احساسات تصعید شده برساند (همان، ص ۱۰۴). وظیفه اساسی تعلیم و تربیت در حیات معقول این است که از راه آگاهی صحیح از وضع روانی شخص متعلم و مورد تربیت، چنان با وی رفتار شود که حقیقت شایسته‌ای را که برای «فراگیری» یا گردیدن به او القا می‌شود، به عنوان یکی از پدیده‌های ذات خود احساس کند؛ همچنان‌که غذا خوردن را به عنوان ضرورتی برای رفع گرسنگی می‌داند (همان، ص ۱۴۶). بنابراین قابل پذیرش ساختن حقایق و واقعیت‌ها به عنوان مختصات و لوازم ذاتی اشخاص به وسیله تعلیم و تربیت ضرورتی است مساوی ضرورت وجود انسان در جامعه نه حیوانی تقلیدکننده که نمایش انسانی دارد (همان، ص ۱۴۷). تا زمانی که تعلیم و تربیت صحیح بر مبنای اصول عالی انسانی آتشفشان‌های درون انسان‌های خودخواه و لذت‌گرا را خاموش نسازد، هیچ یک از نظام‌های حقوقی و حتی عالی‌ترین آنها نخواهند توانست جامعه بشری را به عرصه حیات معقول وارد کنند (جعفری، ۱۳۹۲ اب، ص ۲۸).

نفی شناخت‌های تقلیدی

اقتضای شعور فطری آدمی انطباق شناخت با واقع و حصول آن به وسیله دلایل کاملاً قانع‌کننده است؛ از این‌رو شناخت‌های تقلیدی که انعکاس ثانوی و رنگ‌آمیزی شده واقعیات است، رضایت‌بخش نیست؛ اما وسعت و عمق واقعیات انسانی و جهانی و محدودیت عمر و وسایل درک آدمی امکان دسترسی به همه واقعیات را منتفی می‌کند. بنابراین پدیده تخصص و تقلید یک ضرورت قطعی ولی ثانوی در برابر اصل لزوم ارتباط مستقیم با واقعیات است (جعفری، ۱۳۹۳ اب، ص ۱۹۴). بر این اساس تقلید از افرادی که

پدیده مطلوبی داشته و شایسته پیروی هستند، می‌تواند موجه باشد؛ نظیر آنچه در بیان شرایط مرجع تقلید در فقه بیان شده است (همان، ص ۱۹۶-۱۹۷). با این وجود اموری هم جزء مسائل غیرقابل تقلیدند که تقلید در آنها مساوی نابودکردن طعم حیات و فلسفه بنیادین آن است. مسائلی مانند آگاهی به حیات خود، کوشش آگاهانه برای ادامه حیات، تفسیر منطقی حیات و انتخاب هدف نهایی زندگی از آن جمله‌اند (همان، ص ۱۹۹). روشن است که در این مسائل که از ارکان حیات معقول به شمار می‌آیند، تقلید جایز نیست. تقلید بدون دلیل از ویژگی‌های حیات محض است که مقلد را به پیروی از دیگران در ضروری‌ترین مسائل حیات وا می‌دارد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۷)؛ درحالی‌که انسان طالب تربیت عقلانی نباید قضاوت دیگران را ملاک قرار دهد. این یک بیماری عمومی است که غالب افراد کم‌ویش به آن گرفتارند (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۳۸) و رهاورد چنین تقلیدی جز گسست اندیشه از واقع نیست؛ حال آنکه علامه، مراحل تکاملی «حیات معقول» را متوقف بر یک رشته تحولات و تبدلات دانسته که از آن جمله، تبدیل جریان‌های ذهنی گسیخته به «اندیشه‌های مربوط» و همچنین تبدیل تقلید و پذیرش محض به «نظر و اندیشه و واقع یابی اصیل و مستقیم» است (جعفری، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۱۰). دست آخر اینکه شناخت‌های تبعیدی هرچند شبیه تقلیداند، در جایگاه خود از اعتبار لازم برخوردارند؛ چراکه ناظر به مجهول مطلق نبوده، بلکه با نظر به علل و هدف‌های تعبد دارای محتویات معقول و تنظیم‌کننده رابطه میان انسان و خداوندند (جعفری، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۱۸). اعتبار تعبد هم مبتنی بر شناخت وحیانی است؛ زیرا خداوند برای مدیریت و توجیه انسان‌ها در مسیر حیات معقول دو نوع رهبر قرار داده: یکی رهبر درونی که عبارت از عقل سلیم و وجدان پاک است و دیگری پیامبران عظام الهی‌اند (جعفری، ۱۳۹۲ ج، ص ۳۰۸-۳۰۹) که این نشان از هماهنگی کامل تعبد و تعقل دارد.

جایگاه شناخت عرفانی

در اندیشه علامه، حیات معقول به معنای نادیده‌گرفتن جنبه‌های عرفانی آن نیست؛

زیرا وی، عرفان اسلامی را عرفانی حقیقی می‌داند که آغاز حرکتش بیداری انسان از خواب و رؤیای حیات طبیعی محض است، با این آگاهی که وجود او در حال تکاپو در مسیر خیر و کمال، همواره در متن هدف خلقت عالم هستی قرار می‌گیرد. مسیر این عرفان، «حیات معقول» و مقصدش، «قرارگرفتن در جاذبه کمال مطلق» است که به لقاءالله و قرارگرفتن در شعاع جاذبیت او منتهی می‌شود (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۲۹). عرفان اسلامی همان حیات معقول است، البته [معقول] نه به معنای عقل نظری، بلکه به معنای عقل سلیم و توجیه‌کننده همه استعدادهای بشری رو به کمال که ممکن است ورود در مقصد اعلای هستی، هدف نهایی آن باشد (همان، ص ۱۱۶). این هدف که همان لقاءالله و غایت عرفان است، حیات معقول شخصیتی چون حضرت علی علیه السلام را چنان توجیه نموده که پاداش بهشتی و عقاب دوزخی از دیدگاه او ناپدید شده (همان، ص ۲۰۱)، می‌فرماید: «خداوندا من تو را نه به خاطر ترس از دوزخت و نه به خاطر اشتیاق به بهشت عبادت می‌کنم، بلکه تو را شایسته عبادت یافتم و تو را پرستیدم» (نهج البلاغه، نامه ۶۲). اگر انسان، در مسیر «حیات معقول» با راه و روشی کاملاً صحیح حرکت کند و به کسب درجات عالی حکمت و عرفان مثبت موفق شود، حرکت قهقرایی و سقوط او به پستی-های خود طبیعی امکان‌ناپذیر یا دشوار خواهد بود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۵۵). این مرتبه همان است که قرآن از آن به نفس مطمئنه یاد می‌کند (همان، ص ۵۶).

نقش معارف عالی و حکمی

در هستی‌شناسی «حیات معقول جهان» دو چهره دارد: یکی «چهره طبیعی عینی جهان» و دیگری «واقعیت برین جهان هستی». بنابراین تمام شناخت‌هایی که چهره ناپیدا و در عین حال متعالی هستی را به بشر می‌شناسانند، از اعتبار و اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌گردد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۲)؛ برای نمونه «حکمت» به عنوان یکی از این شناخت‌ها عبارت است از: «معرفت و عمل هدفدار در همه شئون حیات معقول» (همو، ۱۳۸۹ ج، ص ۱۰۷) و یا به تعبیری دیگر «معرفت لازم برای شناخت و دریافت

اصول و قواعد کمال در عرصه دنیا و سرای ابدیت و به‌کار بستن آنها در مسیر حیات معقول» (همو، ۱۳۹۱، ص ۵۵). حکمت عالی‌ه همان است که حیات آدمی را تصعید می‌کند و به مرحله حیات معقول می‌رساند که شکوفاشدن ذات انسانی در جاذبه کمال، نتیجه عالی آن است. اقتضای حکمت عبارت است از شناختن و به‌کار بستن اصول و ارزش‌های عالی انسانی تثبیت‌شده در جامعه که فرهنگ عقیدتی و دینی جامعه آنها را پذیرفته باشد (همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۵۳۳).

جایگاه شناخت‌های علمی

جایگاه شناخت علمی در مسیر حیات معقول و عرفان اسلامی این است که انسان با فراگرفتن علم به قضایای علمی که موجب گسترش فعلیت استعدادهای او می‌باشد، گام‌هایی فراتر از «من» در حال جهل به آنها بردارد و بدین ترتیب خود را در فرایند «گردیدن» قرار دهد، نه اینکه چون علم‌پرستان، علوم را به هدف‌گیری‌های سطحی و سودپرستانه محدود نماید (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۷۸). در اصل، مختص حقیقی علم عبارت است از شناخت انسان و جهان و به‌کار انداختن آن در ایجاد حیات معقول برای انسان‌ها (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۲۱۲) تا جایی که شخصیتی مثل خیام، نجات و سعادت ابدی را که هدف منحصر «حیات معقول» است، بدون فراگیری علوم امکان‌پذیر نمی‌داند (جعفری، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۳). همان ضرورتی که در شناخت علمی هستی و اجزای آن برای «گردیدن» وجود دارد، قطعاً در مسیر «گرداندن» نیز محقق است. شناخت علمی هستی با هدف‌گیری واقع‌یابی که موضوعش آیات الهی در آفاق و انفس است، به اندازه مطلوبیت «حیات معقول» که زمینه را برای عرفان مثبت آماده می‌کند، مطلوبیت دارد (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۹۰). حیات معقول، «می‌خواهم» را از حدود خواستن طبیعی که محصول جبری این مسیر است، بالاتر برده، آن را با تعقل و وجدان آزاد آبیاری می‌کند تا به مقام «می‌خواهم» آزادانه «خودم» برساند. خلاصه اینکه ماهیت و نقش علم در حیات معقول این است که نزاع و کشمکش جهان‌بینی و ایدئولوژی و «آن‌چنان‌که

هست» و «آن‌چنان که باید» را با روشنی پایان می‌بخشد (همو، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۰).
در باب شناخت علمی در «حیات معقول»، توجه به دو لغزشگاه لازم است: اولاً
اگرچه در علم جدید غربی، روش حسی و تجربی در شناخت طبیعت بر روش
قیاسی پیروز شده و این ذهنیت پدید آمد که عقلانیت فلسفی اعتبار خود را از داده
است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۴)، به روشنی، یکی از ارکان تجربه، وجود اصولی
مسلم در ذهن تجربه‌کننده است که او را به بررسی و تجربه در واقعیت وا می‌دارد؛
مثل اصل علیت و اینکه معلول بدون علت امکان‌پذیر نیست (جعفری، ۱۳۹۳ ب،
ص ۲۲۰)؛ از این رو هرچند برداشت‌های علمی بشر در دوران‌های گوناگون متغیر است،
هر قانونی از نظمی خاص در جهان هستی حکایت کرده، همه دانش‌ها در پی کشف
قوانین ثابت در جهان هستند و ارتباط با واقعیات هستی به هر طریق ممکن، مطلوب
جدی انسان است. در این راستا اندیشیدن و تعقل، راهگشای بشر به چگونگی ارتباط
با واقعیات است (همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۴-۳۴۳)؛ ثانیاً چنین نیست که اگر «آنچه باید
باشد»ها و دیگر ارزش‌ها به وسیله نگرش علمی به اصطلاح امروز اثبات نشود، هیچ
راه دیگری برای اثبات آنها باقی نمی‌ماند (همو، ۱۳۹۳ ب، ص ۲۶۵)؛ زیرا ارزش‌هایی
چون حق‌شناسی، عدالت و سایر ارزش‌ها قابل تحلیل به دو عنصر اساسی است: ۱)
آنچه هست. این عنصر به استعدادها و ابعاد ذاتی انسان مستند است که واقعیت آنها
را با بروز عالی‌ترین اوصاف و امتیازهای انسانی در طول تاریخ مشاهده می‌کنیم. اگر
انسان‌ها استعداد دستیابی به این ارزش‌ها را نداشتند، پس این همه انسان‌های واجد
چنین ارزش‌هایی از کجا به وجود آمده‌اند؟ ۲) «آنچه باید باشد». این باید اگرچه
به نوعی به «آنچه هست» منتهی می‌شود، به‌مانند شعله‌ای است که همواره در معرض
طوفان‌های خودخواهی و لذت‌پرستی قرار گرفته است و بقای آن مستند به امری
بالا تر و «بایدی» فوق اقتضای طبیعی محض است. این «باید» فقط مستند به خداست
که اقتضای طبیعی تکامل انسان را به وجود آورده است (همان، ص ۲۷۱). راه دیگر در
اثبات علمی بودن مسائل اخلاقی و ارزش‌های انسانی، امکان بیان قضایای اخلاقی و
دیگر ارزش‌ها در قالب قضایای شرطیه است که روشنگر روابط ضروری میان مقدم و

تالی (قضیه اول و قضیه دوم) می‌باشد؛ مثلاً گفته می‌شود اگر رشد روحی مطلوب است، عدالت نیز لازم است و می‌توان همین قانون را به شکل قضیه حملیه این‌گونه بیان کرد که عدالت برای رشد روحی مطلوب است (همان).

آسیب‌های شناخت در حیات معقول

شرط برخورداری از «حیات معقول» روشن کردن رابطه خود با شناخت و انواع و ابعاد، وسایل و انگیزه‌ها و نتایج آن با منطق واقعی آن حیات است (همو، ۱۳۸۴، ص ۷۶) و باور به اینکه مبنای حقیقی «حیات معقول» چیزی جز تسلیم در برابر خداوند نیست (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۸۴). آنچه سبب ورشکستگی علم و معرفت در هویت وسیله‌ای آن برای ایجاد «حیات معقول» شده، استخدام انواع علوم و معارف برای اشباع حس قدرت‌پرستی و سودجویی است (همو، ۱۳۹۳، الف، ص ۲۱۳). آفت دیگر علوم، جداشدن آنها از ارزش‌های حقیقی و معنوی است (همان، ص ۲۱۵)؛ چراکه علوم از عقل نظری تغذیه می‌کنند که برد آن محدود به کاوش‌های حسی و محدود به روبنای عالم هستی بوده و نفوذی بر ورای آثار و قانون علیت روبنایی ندارد (همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶)؛ خصوصاً بر مبنای استقراگرایان سطحی که معتقدند علم با مشاهده (حسی) آغاز شده و این مشاهده چنان اساس وثیقی فراهم می‌کند که می‌توان از آن معرفت به دست آورد (چالمرز، ۱۳۸۷، ص ۳۴). آنان همان پوزیتویست‌هایی هستند که تجربه را منحصر به تجربه حسی کرده و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند، وقعی نمی‌نهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۱۷)؛ حال آنکه علم و ادراک، بدون سیر علمی و عملی درست، کارگشا نیست. در این راستا از یک طرف جهاد اکبر که همان مهارکردن غرایز حیوانی است، برای حرکت در مسیر «حیات معقول» ضرورت دارد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹)؛ از سوی دیگر کسب تجربه از آثار گذشتگان از نکاتی کلیدی است که در آیات متعددی از قرآن جهت ساخت چنین حیاتی مورد تأکید قرار گرفته است (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸).

«حیات معقول» مبتنی بر آگاهی و عقلانیت است و به خاطر جامعیت آن نسبت به همه ابعاد وجودی و استعدادهای متنوع بشری از یک سو و حریم‌شناسی ذهن پرسشگر آدمی از سوی دیگر، نمی‌توان از برخی جنبه‌های ادراکی انسان چشم‌پوشی کرد. علاوه بر اینکه تأکید بر اختیاری بودن رفتارهای وی، مقتضی دانش او به همه گزینه‌های قابل انتخاب است؛ از این‌روی اقسام مختلف معرفت، یعنی شناخت‌های وحیانی، حکمی، عرفانی و علمی (تجربی) که از راه‌های گوناگونی چون آموزش، تربیت، تقلید یا تعبد برای او حاصل می‌شود، در حد و اندازه خود از اعتبار برخوردارند. اساساً هیچ شناختی قابل حذف از حیات معقول نیست، اگرچه به لحاظ نقشی که در تحقق هدف مطلوب دارند، ارزش متفاوتی می‌یابند. در این بین شناخت‌های عالی مانند وحی و عقلانیت عملی به دلیل تأثیر حتمی بر تأمین مقصود حیات طیبه یعنی بندگی خدا، از بقیه مهم‌ترند.

ممکن است برای انسان هرگونه شناختی از هر مسیری پیدا شود، اما همیشه این دریافت‌ها کافی یا صحیح نباشند؛ چراکه گاهی متأثر از ضعف‌های ادراکی یا ابزاری انسان‌اند و گاه تحت تأثیر عوامل غیرشناختی، همچون تمایلات متنوع غریزی قرار می‌گیرند. دستگاه آفرینش، دو سازکار برای جهت‌دهی شناخت‌ها و رساندن آنها به سرانجام مطلوب پیش‌بینی کرده است؛ یکی از آن دو درونی و همان عقل است که خطاهای خود و سایر شناخت‌ها را کشف و تصحیح می‌کند؛ با این حال در انجام این رسالت تنهاست و به یک معرفت بیرونی برتر، اما موافق با خود، یعنی معرفت وحیانی نیازمند است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ *عیون الحکمه*؛ مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی؛ چ ۲، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۲. چالمرز، آلن اف؛ *چیستی علم*؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ چ ۸، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه-ها (سمت)، ۱۳۸۷.
۳. چیتیک، ویلیام؛ *راه عرفانی عشق*؛ ترجمه شهاب‌الدین عباسی؛ چ ۱، تهران: نشر پیکان، ۱۳۸۲.
۴. جعفری تبریزی، محمدتقی؛ *تحقیقی در فلسفه علم*؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۵، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۳ الف.
۵. —؛ *حیات معقول*؛ تنظیم عبدالله نصری؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۹ الف.
۶. —؛ *خلوت انس*؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۴ ب.
۷. —؛ *در محضر حکیم*؛ گردآورنده محمدرضا جوادی؛ چ ۱۰، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۴ ج.
۸. —؛ *علم و دین در حیات معقول*؛ چ ۵، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۹ ج.
۹. —؛ *علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی*؛ چ ۴، تهران: مؤسسه تدوین و نشر

آثار علامه جعفری، ۱۳۸۹ ب.

۱۰. — قرآن نماد حیات معقول؛ به اهتمام کریم فیضی و علی جعفری؛ چ ۳، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۴.
۱۱. — مجموعه آثار ۳ (بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل)؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲ الف.
۱۲. — مجموعه آثار ۲ (تکاپوی اندیشه)؛ تدوین و تنظیم علی رافعی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲ ج.
۱۳. — مجموعه آثار ۸ (جبر و اختیار و وجدان)؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۵.
۱۴. — مجموعه آثار ۶ (چهار شاعر [خیام، نظامی، سعدی، حافظ])؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۴ الف.
۱۵. — مجموعه آثار ۵ (حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی)؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲ ب.
۱۶. — مجموعه آثار ۱ (عرفان اسلامی)؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۱.
۱۷. — مجموعه آثار ۴ (معرفت‌شناسی)؛ تدوین و تنظیم عبدالله نصری؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۳ ب.
۱۸. زمانی، کریم؛ میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۹. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۰. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۴، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.

۲۱. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری؛ ج ۵، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج ۱، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ چ ۱۶، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، پاییز ۱۳۹۴.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ تعلیم و تربیت در اسلام؛ چ ۵۴، تهران: انتشارات صدرا، مهر ۱۳۸۶.
۲۶. مظفر، محمدرضا؛ اصول‌الفقه؛ تحقیق صادق حسن‌زاده مراغی؛ چ ۲، قم: منشورات فیروزآبادی، ۱۳۷۹.
۲۷. نصری، عبدالله؛ تکاپوگر اندیشه‌ها (زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد علامه محمدتقی جعفری)؛ چ ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.