

انسان به مثابه حی متأله و دلالت‌های آن بر کنش فرهنگی بر اساس اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی

مهدی سلطانی^۱

چکیده

انسان مدرن که به‌مثابه سوژه تکوین یافته است، برحسب نسبت هستی‌شناختی – معرفت‌شناختی نوینی قوام یافته است. برونداد چنین نسبتی، در تعامل این نحوه‌انسان با دیگران، اعم از دیگر انسان‌ها و طبیعت بروز و ظهور می‌یابد. پژوهش حاضر سعی کرده است نسبت هستی‌شناختی – معرفت‌شناختی دیگری بر مبنای اندیشه آیت‌الله جوادی آملی به تصویر کشیده و نحوه شکل‌گیری فرهنگ و روابط انسان را متناسب با آن نسبت وجودی – معرفتی نشان دهد. روش تحقیق این مقاله، تحلیلی – برهانی است. انسان به‌مثابه حی متأله، در نسبت دیگر از هستی قرار دارد و این نحوه انسان، متناسب با هستی‌شناسی‌ای ارائه می‌شود که براساس آن، هستی‌شناسی فرهنگ قوام می‌یابد و نیز طبیعت به‌صورت مرتبه و ساحت وجودی در تعامل با انسان قرار دارد. مناسبات انسان با هستی، در تعامل وی با طبیعت در نسبت با فرهنگ تأثیر بنیادینی به‌جا می‌گذارد.

■ واژگان کلیدی

انسان؛ حی متأله؛ کنش‌شناسی انسان؛ جوادی آملی.

۱. مقدمه

انسان به‌مثابه سوژه مسیری از صبرورت و تغییر انسان است که در جهان غرب فرهنگی پی‌جویی شد. در اکنون غرب فرهنگی، مواجهه‌های مختلف و متنوعی در نسبت با سوژه شدن انسان و تکوین این نحوه از انسان پی‌جویی می‌شود و این مواجهه‌ها، با خود، علوم مختلف و متنوعی را در پی داشته است. دغدغه‌های مختلف انسان در غرب فرهنگی، نتیجه تعامل و نسبت با فرهنگ و نیز طبیعت و به تعبیر عام‌تر، در نسبت خاص با هستی تکوین یافته است. از این‌رو، فرهنگ و نظام معنایی خاصی را قوام بخشیده و طبیعت نیز برای وی، به‌صورت «منبع انرژی لایزال محاسبه‌پذیر» (ر.ک: هایدگر، ۱۳۷۳) ظهور پیدا کرده است، زیرا انسان در نسبت وجودی با هستی، به صورت‌بندی از متافیزیک رسیده است که در این متافیزیک به تصویری از انسان دست یافته است؛ یعنی انسان به‌مثابه حیوان ناطق که درصدد «تسلط» بر محیط، اعم از طبیعی و انسانی است. این نسبت انسان مدرن با هستی، فرهنگ خاصی را نیز پی‌ریزی نموده است. در این نسبت هستی‌شناختی که سوژه مدرن قوام یافته است، این نسبت‌ها باید ملاحظه شود. این نسبت‌ها محمل شایسته توجهی است که در پژوهش‌ها، باید مد نظر قرار گیرد. هدف این مقاله فهم نسبت انسان با هستی در آرا و اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی است، تا از پی آن، بتوان به کنش‌شناسی این نوع نسبت انسان با هستی دست یافت که رهاورد آن، در نحوه نسبت انسان با فرهنگ و طبیعت کاریست دارد و در مقاله پیش‌رو دنبال خواهد شد.

فهم هستی و معرفت در اندیشه حکمی متعالی مبتنی بر آرای آیت‌الله جوادی آملی، بر این امر رهنمون می‌سازد که امکان تکوین سوژه در اینجا ممتنع است. در این مجال، انسان به‌مثابه حی متأله، به‌جای انسان به‌مثابه سوژه در حال تکوین است. از سویی، نحوه هستی‌شناسی انسان در نسبت با فرهنگ و طبیعت نیز قرار دارد. هستی‌شناسی انسان مدرن نظام معنایی و اعتبارهایی برای انسان رقم‌زده است که تفسیر خاص و ارتباط و تعامل خاصی با طبیعت را ممکن می‌نماید. در هستی‌شناسی انسان مدرن، «تسلط» مد نظر قرار گرفته است. تسلط و کنترل در همه ساحت‌های مختلف انسانی قابل پی‌جویی است. نطق و عقلی که در اینجا به انسان نسبت داده می‌شود، عقل خودبنیاد است، نه عقل حاکی و راوی در سنت حکمی فلسفه اسلامی. در عقل حاکی و روایت‌کننده، همواره آنچه که از سرچشمه می‌جوشد، آن را به‌روز می‌سازد، نه اینکه خود سرچشمه و بنیاد باشد. اندیشه «تسلط» فقط در مدار روابط انسان با طبیعت نیست، بلکه در روابط انسان‌ها و انحاء

مختلف کنش انسان مدرن جریان دارد و از سویی، کنش‌های انسانی با طبیعت نیز لوازم زیادی را در پی دارد. مدعای مقاله این است که در اندیشهٔ آیت‌الله جوادی آملی، تصویر انسان به‌مثابهٔ حی متألّه، متناسب با هستی‌شناسی آن ارائه می‌شود و براساس آن، کنش‌شناسی آن نیز پی‌جویی خواهد شد. روش تحقیق مقاله، تحلیلی _ برهانی است.

برای بحث از هستی‌شناسی انسان، در ابتدای امر، باید از هویت خود هستی‌شناسی شروع کنیم تا به هستی‌شناسی انسان دست یابیم. لذا اولین بحث با هستی‌شناسی آغاز می‌شود.

۲. هستی‌شناسی: اصالت وجود و تشکیک وجود

جوادی آملی براساس اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، معتقدند که واقعیت در ظرف ذهن، در قالب مفهوم هستی و مفهوم چیستی نمودار می‌شود و یکی از این دو مفهوم هستی و چیستی، حاکی از مصداق خارجی و دیگری مفهومی تبعی است که بالعرض و المجاز با آن واقعیت انتساب پیدا می‌کند. از نظر ایشان، واقعیت خارجی مصداق مفهوم هستی است و مفهوم چیستی، یعنی ماهیت، از نظر به حدود و مراتب وجودهای خارجی دریافت می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۹۶). برای مثال، خودکاری که وجود دارد، مفهوم هستی خودکار و نیز مفهوم چیستی خودکار در ذهن نقش می‌بندد. مفهوم هستی خودکار مصداق حقیقی خودکار است و مفهوم چیستی خودکار، با نظر به حدود و مرتبهٔ وجودی خودکار که در اینجا به وجود طبیعی موجود است، ادراک می‌گردد.

انواع مختلفی از موجودات یا مفاهیم را می‌توان برشمرد، موجودات و مفاهیم حقیقی و اعتباری. مفاهیم حقیقی نیز در یک دسته‌بندی دیگر به مفاهیم ثانوی منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند (همان: ۲۳۹). مفاهیم اعتباری در بحث انواع کنش پیگیری خواهد شد و مفاهیم حقیقی نیز در بحث هستی‌شناسی طبیعت، مفاهیم اعتباری وابسته به اعتبار و ارادهٔ انسانی‌اند، لکن مفاهیم حقیقی فارغ از اراده و اعتبار انسانی.

حقیقت وجود در تمامی مراتب، مراحل و اسباب به ذات خود ظاهر است؛ یعنی هیچ‌گاه نیازمند به سببی از اسباب پنج‌گانه نیست و حال آنکه تمامی اسباب برای ماهیات مختلف به‌وسیلهٔ وجود ظهور می‌یابند؛ یعنی اسباب فاعلی، غایی، مادی، صوری و موضوعی ماهیات گوناگون، به‌وسیلهٔ حقیقت وجود ظاهر می‌شوند (همان: ۴۷۰). هرآنچه که برای ماهیات به‌واسطهٔ وجود ظهور دارد، اگر کمالی از کمالات را داشته باشد، آن کمال، مانند اصل ظهور، اولاً و بالذات متعلق به وجود

است و ثانیاً و بالعرض به ماهیت تعلق می‌گیرد و چنانچه نظیر احتیاج و تبعیت، مشتمل بر نقص و کاستی باشد، آن نقص به برکت وجود ظاهر شده، لکن اولاً و بالذات متعلق به ماهیت بوده، ثانیاً و بالعرض به درجه‌ای از ظهورات مقیده وجود استناد می‌یابد (همان: ۴۷۱). از استناد ظهور برای حقیقت وجود و خفاء به ماهیات و مفاهیم، نتیجه گرفته شده است که حقیقت وجود، هنگامی موجب ظهور دیگر اشیا می‌گردد که از صرافت خود تنزل یابد. یعنی در مقام ذات هستی مطلق، یعنی وجود واجب، هیچ‌یک از مجردات عالییه و موجودات نازله ظهور ندارد و تنها اوست که ظاهر است و خدایی می‌کند (همان: ۴۷۳). ظهور وجود نیز دارای مراتب مشککه‌ای است که هرچه تنزلات آن بیشتر شود، ظهور آن ضعیف‌تر می‌شود و هرچه مدارج آن به هستی صرف نزدیک‌تر شود، ظهور آن قوی‌تر می‌گردد (همان: ۴۷۴).

آیت‌الله جوادی آملی، در یک تقسیم‌بندی کلی به لحاظ فلسفی، هستی ممکن را به مراتب مختلف همچون عالم عقل، مثال و طبیعت تقسیم‌بندی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۱۷). عالم عقل، علت و مفیض عالم مثال و عالم مثال، علت و مفیض عالم ماده است (همان، ۱۳۸۸: ۲/۲۲). منظور از علیت و افاضه، مجرای فیض خداوند بودن است (همان). لذا با نظامی در عالم تکوین روبه‌رو هستیم که کاملاً مرتبطانند و هریک حقیقت یا رقیقه دیگری است (همان، ۱۳۸۸: ۱۰۲). موجودات عالم عقل، بدون آنکه مقدر به اندازه‌ای خاص یا مشخص به ماده‌ای مخصوص باشند، جمیع افراد طبیعی و مثالی را شامل می‌شوند. موجودات عالم مثال نیز ورای نشئه طبیعت هستند. این عالم واجد حقایقی است که مقدار و اندازه دارند، لیکن مادی نیستند. رؤیاهای صادق و مشاهداتی که در حالت خواب برای انسان اتفاق می‌افتد، همگی متعلق به عالم مثال است (همان، ۱۳۸۸: ۳۱۹). بنابراین، زمان و مکان به عالم مثال و عالم عقل راه ندارد، زیرا این دو عالم، مادی نیستند. عالم مثال نیز دو قسم است: مثال متصل و مثال منفصل. مثال متصل در هر فردی که به مرتبه تجرد وهمی و خیالی رسیده باشد، یافت می‌شود. مثال منفصل نیز مربوط به افراد نیست، بلکه در سلسله علل و معالیل صادر از مبدأ متعال که به عالم ماده منتهی می‌شود، وجود دارد و به جهت پرهیز از طفره، در حکمت متعالیه و حکمت اشراق، عالم مثال اثبات شده است (همان، ۱۳۸۹ ج: ۲۰، ۲۲۸). لذا هستی عالم مثال منفصل، فارغ از وجود انسانی موجود است. در حکمت مشاء، بحث ربط عالم طبیعت به عالم عقل دچار ابهام‌ها و مسائل مختلف و عدیدهای بود که این مسئله در حکمت متعالیه و اشراق، با طرح عالم مثال مرتفع گردید. لذا طفره‌ای که بین عالم‌های طبیعت و عقل وجود داشت، به واسطه عالم مثال رخت بست.

وجود عالم مثال منفصل، مشکل مباشرت مستقیم فاعلیت عقل نسبت به عالم طبیعت را حل می‌کند (همان، ۱۳۸۶: ج ۲-۱، ۴۴۲)، زیرا ربط و ارتباط عالم عقل که فعلیت محض و ثابت است با عالم طبیعت که در سیلان و حرکت است، مسائل مختلفی را پیش روی فلاسفه قرار داده بود که با طرح وجود عالم مثال منفصل، این مسائل حل گردید.

علوم و معارف در عالم مثال، تغییر و تحول ناپذیرند، زیرا بهره‌ای از مجرد که مجرد مثالی است دارند (همان، ۱۳۸۹: ۱۷، ۴۸۷) حقایقی که از عالم عقل به عالم مثال نازل می‌شود، واجد مجرد مثالی است و زمانمند و مکان‌مند نمی‌باشد.

عالم طبیعت نیز دو چهره دارد: اول، چهره‌ای زمانی و تدریجی؛ دوم، چهره‌ای ثابت، ملکوتی و منزله از تدریج (همان، ۱۳۸۸: ۶، ۴۶۲). جوادی آملی در تبیین چهره سیال و متغیر طبیعت معتقدند که طبیعت، سیال و متحرک است. حرکت وصف عدمی نیست، بلکه وصف وجودی است. علاوه بر آن، این وصف وجودی وصف امکانی به امکان استعدادی است. به عبارت دیگر، از آنجاکه حرکت وصف وجودی امکانی است، واجد جوهر قائم‌به‌ذات نبوده و نیاز به موضوع دارد، زیرا امکان عرضی است که نیازمند به غیر، یعنی جوهر است. لذا حرکت نیازمند قابل یا موضوع و یا متحرک است. ایشان به تبع فلاسفه اسلامی، لوازم دیگری نیز برای حرکت قائل‌اند، از جمله محرک، مسافت، آغاز، انجام و زمان. در حرکت‌های عرضی، موضوع یا متحرک و یا قابل حرکت غیر از خود حرکت است. لکن با اثبات حرکت جوهری، حرکت که وصف است با موضوع یا متحرک یکی شده و نیازمندی حرکت به قابل یا موضوعی جدای از حرکت منتفی می‌شود. یعنی در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یا موضوع، ذات واحدی خواهند داشت (همان، ۱۳۹۳: ۱۱، ۳۲۱-۳۲۰). ایشان متناسب با مشی صدرالمতألهین، دلایلی بر تغایر محرک و متحرک اقامه نموده‌اند (ر.ک: همان: ۳۲۳۴۳۳). از لوازم منطقی این بحث این است که هستی واجد عوالم متعدد و متعالی است. لذا تقسیم وجود به مجرد و ثابت یا مادی و زمانمند و مکان‌مند، صحیح خواهد بود. از این رو، هستی کلی است که مراتب مختلف دارد و مراتب والاتر احاطه قیومی بر مراتب مثالی و طبیعی خواهند داشت؛ نه اینکه هستی کلی باشد که دارای اجزائی بوده و این اجزاء به صورت ربطی، بدون وجود مستقل در روابطی کارکردی به سر برند. هرچند این بحث کل و جزء در علوم مختلف طبیعی و انسانی به صورت رویکردهای کارکردی _ ساخت‌گرایی دنبال شده است، ولیکن در نگاه ایشان، به جای روابط کارکردی، رابطه تدبیری حکم‌فرماست.

نتیجه مهم آنکه همه عالم مادی در مسیر تجرد نیستند، زیرا حدوث مستمر و سیلان، هیچ‌گاه مطلوب بالذات نیست، تجدد و سیلان، طلب است و طلب مطلوب می‌خواهد و مطلوب آن جز تجرد نیست (همان: ۱۹۷۱۹۶). از این رو، طبیعت غایتمند است و غایت آن نیز تجرد است. این نگاه برخلاف اندیشه مدرن است که غایتی برای طبیعت قائل نیست و طبیعت را بسان انرژی می‌بیند که از صورتی به صورت دیگر تبدیل شده و غایتی برای آن اذعان ندارد. انسان نیز براساس اهواء خویش به دنبال تسلط دل‌خواسته با طبیعت خشک و منجمدی است که از صورتی به صورت دیگر انرژی تغییر می‌کند و به واسطه کنش‌های تسلط‌گرایانه خویش بدان رنگ می‌دهد.

ایشان حرکات عرضی را ظهور و جلوه وجودی جوهر می‌داند؛ جوهر سیال، فاعل و محرک مباشر حرکات‌های عرضی است. از آنجا که فاعل مباشر حرکت‌هایی که به جعل تألیفی ایجاد می‌شوند، باید متحرک نیز باشد، زیرا تخلف معلول متحرک از علت، در صورتی که علت را ثابت فرض کنیم، محال خواهد بود (همان: ۱۱، ۳۲۹)، لذا محرک در حرکات‌های عرضی، جوهر سیال و روان طبیعت است و محرک نیز در حرکت جوهری، محرک ثابت می‌باشد.

۳. مناسبات ساحت‌های مختلف هستی

ویژگی موجودات فراطبیعی این است که بدون زمان و مکان وجود دارند، لکن ظهوری در قلمرو طبیعت دارند که به صورت زمانمند و مکان‌مند است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵، ۱۶۰). موجودات مجرد عقلی به نحو تجلی و نه تجافی، در عالم مثال ممثل می‌گردند (همان: ۷۱۷). در اندیشه جوادی آملی، عالم طبیعت الگویی از عالم مثال است. عالم مثال نیز الگویی از عالم مجردات تام و عالم مجردات تام نیز الگویی از اسمای حسناى الهی است که فوق تمام است (همان: ۶ / ۵۵۲). از این رو، صعود به ساحت‌های فراطبیعی امکان تصرف در ساحت طبیعی را فراهم می‌نماید (ر.ک: همان: ۴۶۴). از سویی نیز شناخت عالم طبیعت می‌تواند شناخت عقلی، وهمی، خیالی و حسی باشد. لکن حقیقت طبیعت همان طبیعت محسوس است و ادراک‌های عقلی و وهمی از طبیعت، در واقع ادراک وجود مثالی و عقلی طبیعت است، نه خود طبیعت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲ / ۴۰۳). بنابراین، قواعد عالم طبیعت، براساس الگو و قواعد عالم عقل است که به صورت تجلی در عالم مثال و پس از آن، در عالم طبیعت نزول یافته است. لذا عالم طبیعت مضبوط به قواعد و ضوابط عالم عقل است، نه اینکه انضباط و ضوابط به وسیله انسان بر طبیعت اعمال شده باشد. از این رو، بین عوالم سه‌گانه وجود، ربط وثیق برقرار است. این امر دلالت‌هایی برای بحث ممکن

می‌سازد. از آنجاکه انسان واجد این عوالم سه‌گانه است، این دلالت‌ها در بستر هستی‌شناسی انسان و فرهنگ دنبال خواهد شد.

۴. هستی‌شناسی انسان و فرهنگ

فرهنگ و هستی‌شناسی آن ارتباط وثیقی با هویت‌شناسی انسان دارد. از این‌رو، برای ادامه بحث فرهنگ، ابتدا از موضوع هویت انسان بحث خواهد شد. البته این انسان‌شناسی متناسب با ظرفیت‌های هستی‌شناختی است که پیش از این طرح گردید. لذا بحث با هستی‌شناسی انسان ادامه می‌یابد.

۴-۱. هستی‌شناسی انسان

ایشان وجود انسانی را نیز واجد حرکت جوهری می‌داند. انسان از نازل‌ترین مرتبه خود که مرتبه جسم است، شروع می‌شود و تا به فعلیت رساندن تمامی قوای انسانی ادامه دارد و صورت‌های وجودی را، یکی پس از دیگری، به‌گونه «لبس فوق لبس» و نه «خلع و لبس» دریافت می‌نماید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۴۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۲: ۴۲۴). در خلع و لبس، تغییر به‌گونه‌ای است که صورت جدید ایجاد و صورت قبلی نابود می‌شود؛ یعنی با رفتن صورت نباتی، صورت حیوانی افاضه می‌شود و با رفتن صورت حیوانی، صورت انسانی افاضه می‌گردد. در لبس فوق لبس، صورت بعدی به‌صورت طولی بر روی صورت قبلی افاضه خواهد شد؛ یعنی صورت حیوانی بر صورت نباتی و صورت انسانی بر صورت حیوانی با حفظ صور قبلی افاضه می‌شود. بر مبنای «لبس فوق لبس»، تمامی قوای صورت نوعیه قبلی در استخدام صورت نوعیه بعدی قرار می‌گیرد. لذا شخصی که واجد صورت انسانی است، قوای حیوانی وی می‌تواند در استخدام صورت انسانی قرار گیرد و همین‌طور قوای نباتی وی نیز در استخدام صورت حیوانی اوست.

نفس نیز با حضور صورت‌های مختلف، وحدت خویش را داراست (همان، ۱۳۸۶: ۱/۱: ۱۵۷). لذا خداوند متعال بیش از روح واحد در انسان نیافریده است و نفس آدمی مرکب از روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی و مانند آن نیست، بلکه انسان واجد روح واحدی است و سایر مراتب بسان قوا و درجات گوناگون حقیقت واحد هستند (همان، ۱۳۸۹ الف: ۵، ۴۷۵). کنش‌ها و اعتبارات انسانی را نیز بایستی براساس نگاه هستی‌شناختی فوق‌بازشناسی نمود. از این‌رو، در ادامه به تیپ‌بندی آن‌ها، براساس این مبنای ترسیم‌شده پرداخته خواهد شد.

۴-۲. نوع‌بندی کنش‌ها و اعتبارهای انسان

عمر حقیقی هر انسانی را حرکت جوهری وی تشکیل می‌دهد و حرکت جوهری نیز برابر شناخت و گرایش انسان است (همان، ۱۳۸۶: ۱/۲۶). انسان حرکت جوهری خویش را از طبیعت شروع می‌کند و تا عرش می‌تواند ادامه دهد. در این حرکت واحد، نفس انسانی صورت‌های نوعیهٔ مختلفی را واجد می‌شود. در برخی مراتب، نفس نباتی، در برخی دیگر، نفس حیوانی و چنانچه فطرت و عقل را شکوفا سازد، نفس انسانی را نیز به فعلیت خواهد رساند.

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح شکل‌گیری صورت‌های نوعیه معتقدند که انسان با هر کاری که انجام می‌دهد، زمینهٔ پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی، اعم از ملکهٔ علمی یا عملی فراهم می‌شود که در ابتدای امر، به صورت حال و در انتها، به صورت ملکه محقق می‌گردد. ملکات نفسانی نیز به تدریج از حد عرض و کیف نفسانی گذر می‌کند و با رسوخ در جان آدمی، با روح وی متحد شده و صورت و فعلیت برای نفس می‌شود (همان، ۱۳۸۹: ۵/۱۴۴). بنابراین در پرتو حرکت جوهری، عقیده، اخلاق و عمل در روح و نفس انسان راه پیدا می‌کنند و از حال به ملکه و از آنجا به صورت نوعی و فصل مقوم انسان راه می‌یابند و در متن هویت او سهیم می‌شوند (همان: ۲/۵۰). این نتیجه بدان دلیل است که ایشان هم‌سو با صدراییان، انسان را نوع متوسط می‌دانند، نه نوع اخیر. بنابراین، اندیشه و عمل انسانی و حتی خوراک و غذایی که انسان می‌خورد، در حرکت جوهری بدن، تبدیل به علم و عقیده و نیز اخلاق و عمل می‌شود. از این رو، بدن و طبیعت زمینه‌ساز و معدّ برای اخلاق و علم انسان دیوصفت و ددخو و یا انسان متأله است. بنابراین، اقتصاد بیمار از ربا در خلق و خوی جامعه تأثیرگذار است و اعدادهای خاصی را برای جامعه به ارمغان خواهد آورد. گذشت که در حرکت جوهری، محرک غیر از آن شش امر است و با آن‌ها متحد نمی‌شود. از سویی نیز محرک بایستی امر غیر متحرک باشد، لذا انسان که وجود واحدی دارد، در حرکت جوهری، نیازمند به محرک ثابتی است. بنابراین، انسان به واسطهٔ اختیار خویش، حرکت جوهری خود را رقم زده و اعدادی برای افاضهٔ صورت‌های نوعیه مهیا می‌سازد. البته محرک ثابتی فوق نفس وجود دارد که در طول آن قرار داشته و صورت‌های نوعیه را افاضه می‌کند.

در نگاه ایشان، انسان می‌تواند حرکت جوهری خود را در مرحلهٔ نباتی نگه دارد و ویژگی چنین انسانی این است که در پی خواب و تغذیه بوده و به دنبال جاه و مقام نیست (همان، ۱۳۸۸: ۵۸۷/۹). لذا شناخت و گرایش‌های انسان، به دلیل آنکه زندگی نباتی فقط به دنبال بقای خویش

به‌واسطهٔ خوراک و پوشاک و یا بقای نسل به‌واسطهٔ تولیدمثل است، کنش‌های خویش را نیز در این حیطه سامان می‌دهد. فرهنگ یا خرده‌فرهنگی که در بستر این نوع کنش‌ها شکل می‌گیرد، عقلانیتی در این سطح خواهد بود که به‌دنبال رفع چنین نیازهایی است.

چنانچه انسانی از مرحلهٔ نباتی نیز عبور کند و ظرفیت‌های حیوانی خویش را فعال سازد، ظرفیت‌های شناختی و گرایشی حیوانی وی شکوفا شده است. در بستر این ظرفیت‌های حیوانی، عواطف، حب و بغض، شهوت و مقام‌خواهی بروز می‌یابد (همان: ۵۸۷). از این‌رو، کنش‌های انسانی که در ذیل نفس حیوانی فعلیت یافته است، به‌لحاظ نوع، وسیع‌تر از زمانی است که فقط نفس نباتی در مدار کنش قرار دارد.

در انسانی که ظرفیت‌های حیوانی فعلیت یافته است، ابعاد عقلانی وی نیز می‌تواند به صورت‌های مختلف در تعامل با سطح حیوانی قرار گیرد. در برخی انسان‌ها، عقل در اسارت نفس حیوانی قرار دارد، در حقیقت، «خود حیوانی» بر «خود حقیقی» غلبه کرده و ظرفیت‌های عقل به نفع «خود حیوانی» مصادره شده است. محصول مشثوم چنین غلبه‌ای، درنده‌خویی است و حقیقت انسانی زنده‌به‌گور شده است و تنها «خود الهی» است که آسیب می‌بیند. (همان، ۱۳۸۹: ۲/۲۵۸).

در این میدان کارزار بین «خود حیوانی» و «خود الهی»، «خود حیوانی» تنها به منزوی ساختن «خود الهی» یا فطرت و عقل بسنده نمی‌کند، بلکه با اسیر کردن عقل و فطرت، آن را در خدمت خود می‌گیرد (همان، ۱۳۸۹ الف: ۵/۱۴۴). لذا عقل انسانی که تأمین‌کنندهٔ آدمیت انسان است، به‌طور کلی از بین نمی‌رود (تسنیم، ۱۳۸۹ الف: ۵، ۱۴۵). در این حال، قلب و دل انسانی بر اثر کفر و الحاد واژگون می‌شود (همان، ۱۳۸۹: ۲/۲۳۵).

ایشان از باب تشبیه معقول به محسوب، واژگونی را چنین تصویر می‌کنند: ظرف دل همانند ظرف مادی است. ظرف مادی اگر رو به بالا باشد و به‌طور طبیعی قرار گیرد، هم از تابش آفتاب بهره می‌برد و هم از باران آسمان؛ ولی اگر واژگون گردد، باران از پشت آن می‌لغزد و فرو می‌ریزد. ظرف مجرد جان و روح انسان نیز اگر رو به خدا باشد، از پرتو نور بهره می‌گیرد؛ لکن چنانچه واژگون شد، همانند ظرف وارونه از برکات آسمان نیز محروم می‌شود (همان). بنابراین، انسان و ظرفیت‌های انسانی او در رهن وهم و قوای حیوانی قرار می‌گیرد و استعداد‌های انسانی نظیر فطرت و عقل، در اسارت و رهن خواهند بود.

چنین انسانی در کنش اجتماعی نیز به استخدام و استثمار دیگران می‌پردازد. در این قسمت، به تضاد اجتماعی مارکس در برخی مراتب اشاره دارد؛ لکن تضادی که مارکس بدان رسیده است، به لحاظ مبنا و بنا، با تضاد فوق از تفاوت بنیادینی برخوردار است.

۴-۳. انواع استخدام و کنش‌های انسان

دو نوع استخدام را می‌توان در کنش‌های انسانی از همدیگر بازشناسی کرد: نوع اول، استخدام و توحش بالطبع و نوع دوم، استخدام متقابل.

استخدام و توحش بالطبع در کسانی است که به هیچ قانونی تن در نداده و جز به استفاده از دیگران نمی‌اندیشند. در نگاه ایشان، این گروه از انسان‌ها، در مراحل رشد و توسعه خود، به استثمار یک منطقه بسنده نکرده و به حریم دیگر کشورها نیز تجاوز می‌کنند و خواهان تسلط بر قاره‌هایند. استخدام متقابل نیز در کسانی یافت می‌شود که توحش بالطبع خود را تا حدودی تعدیل کرده و نوعی از استخدام متقابل را می‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۳۹۲۳۹۱). استخدام متقابل یا استخدام عادلانه است و یا ظالمانه و جاهلانه (همان، ۱۳۸۸: ج: ۳۶۰). استخدام بالطبع و استخدام متقابل غیرعادلانه منحصر در کنش و رفتار نیست، بلکه در حیطة علمی نیز با اعوجاج از حق و گرفتار شدن به مغالطه ایجاد می‌گردد که انسان در زمینه علمی، به تفکر قانونی مبتلا می‌شود. گذشت که استخدام ریشه در نوع وجودی نظام معنایی دارد که انسان بدان علاقه بسته و در بطن هویت خویش به واسطه حرکت جوهری راه یافته است. انسان مستخدم بالطبع و یا مستخدم غیرعادل، در رهن نظام معنایی است که در خیال متصل وی ایجاد شده است.

این دو نوع استخدام بالطبع و یا غیرعادلانه را می‌توان براساس اینکه انسان آن‌ها را به هدف ارضای غریزه شهوت و یا اطفاء نائره غضب و یا دسیسه و اغواگری انجام می‌دهد، به شش تیپ تقسیم نمود (همان، ۱۳۸۶ الف: ۲۳۳/۳). لکن برخی انسان‌ها توانایی آن را دارند تا با ترکیبی از سه گانه دوم (ارضای شهوت، اطفاء غضب و دسیسه) انواع مختلفی از کنش را تقویم و ایجاد کنند. لذا تیپ‌های مختلفی از کنش در این قسمت قابل تصویر است: استخدام بالطبع شهوت‌گونه و یا به انگیزه نفرت و غضب و یا از طریق دسیسه و اغوا. استخدام متقابل نیز استخدام شهوت‌گونه است که از همدیگر بهره می‌برند و یا استخدام متقابلی که از روی تضاد و غضب شکل گرفته است و یا اینکه برای اغوا و دسیسه صورت می‌گیرد. البته انسان‌ها توانایی دارند تا ترکیبی از این شش امر را نیز محقق سازند که انواع این کنش به صورت تصاعدی توسعه می‌یابد. عنایت به نکته‌ای نیز لازم و

ضروری است؛ اقتضائات طبیعی و محیطی نیز در ذیل این ترکیب‌های مختلف از کنش قرار دارد. لذا شرایط مختلف جغرافیایی و محیطی در تحت تدبیر ترکیب‌های کنش فوق صورت‌بندی می‌شود.

۴-۴. عقل و کنش انسان

اگر انسانی همه طرفیت‌های خویش را در خدمت عقل به کار بندد، وهم و خیال، شهوت و غضب در عقل باشد، وی انسانی فرشته‌خو می‌شود (همان، ۱۳۸۹: ۲/۲۸۸). چنین انسانی با تبعیت از عقل و شرع، انسان بالفعل می‌شود (همان، ۱۳۸۹ الف: ۵/۱۴۴). در نگاه ایشان، روی آوردن انسانی که عقل بالفعل گشته است به جامعه، برای تأمین کمال‌های عقلی و اغراض فطری است. غرض چنین انسان‌هایی از زندگی اجتماعی ایثار، احسان و یا خدمتی برتر از آن نسبت به دیگران است. این گروه افراد که از توحش و استخدام رسته‌اند، همان متمدن بالفطره هستند که طبیعت و نشئه حیوانی در پرتو عقل و فطرت فعال است (همان، ۱۳۸۶ ب: ۳۹۳). شهوت و غضب این افراد در خدمت عقل است و برای احقاق حق و رسیدن به کمال انجام می‌گردد. چنین انسانی به واسطه حرکت جوهری به نظام معنایی خاصی پیوسته است که این نظام در رهن و گرو انسان است، نه اینکه انسان در رهن این معنا باشد. لذا این انسان در آزادی به سر می‌برد.

انسان در این مرحله، وداد عقلی را به جای دوستی و محبت حیوانی قرار می‌دهد و به جای علاقه طبیعی و غریزی، از اشتیاق فراطبیعی و انسانی و حتی الهی برخوردار است. جاذبه‌های جنسی در حریم خاص قرار دارد و مهر عقلی به جای گرایش حیوانی و نباتی می‌نشیند (همان، ۱۳۸۸ ج: ۳۵۹). فعال شدن این ظرفیت برای انسان که در ذیل جامعه فاضله است، وقتی است که انسان به حقایق که در عالم مثال منفصل بوده ببیند. این حقایق عالم مثال منفصل نیز رقیقه عالم عقل است و عالم عقل نیز رقیقه مراتب بالاتر.

۵. مناسبات ساحت‌های مختلف انسان و کنش‌های او

راز این مراحل و مراتب مختلف انسانی، در نوع متوسط بودن انسان است (همان، ۱۳۸۹: ۲/۲۸۸). انسان واجد هویت واحدی است که این وجود واحد، از مراتب متعددی از قبیل مجاری ادراکی و تحریکی برخوردار است. هماهنگ‌کننده این مراتب، نفس انسانی است که در عین وحدت، جامع درجات متفاوت است (همان، ۱۳۷: ۲/۴۲۴) انسان در ذیل چنین وحدتی، توانایی دارد تا بین اندیشه علمی و انگیزه عملی ارتباط برقرار کند.

در بین مراتب مختلف اندیشه نیز چنین هماهنگی و ارتباطی وجود دارد؛ یعنی در بین مراتب مختلف ادراکی نظیر احساس، تخیل، توهم و تعقل، هماهنگی ایجاد می‌کند و نیز درجات عملی از جذب و دفع تا شهوت و غضب و یا تولی و تبری را مرتبط کند و در پرتو رهبری عقل عملی هدایت کند و یا همهٔ این سرمایه‌های وجود را در سایهٔ وهم راهبری کرده و به موجودی که پست‌تر از حیوان است مبدل گردد (همان، ص ۴۲۵).

بر مبنای فرهنگ قرآنی، فصل نهایی انسان، «حی متأله» است. انسان در این تعریف، شامل جنس و فصل است؛ جنس که «حی» است، جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی است و آخرین فصل این تعریف، «تأله» است. «تأله» در این نگاه، همان «خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت او» است. ایشان اظهار می‌دارند که قرآن کریم، نطق را فصل اخیر انسان نمی‌داند، بلکه نطق برای انسان لازم است، ولی کافی نیست. زیرا چنانچه انسانی اهل ابتکار، صنعت و سیاست باشد، لکن این‌ها را در خدمت هوای نفس بگذارد، از نظر قرآن «انعام»، «بهیمه» و «شیطان» است (همان، ۱۳۸۸ الف: ۷۱). بر اساس حرکت جوهری انسان، بدن و طبیعت، اعداد و زمینه‌سازی برای ظهور انسان متأله و یا انسان بهیمه‌خو و دیوصفت خواهد بود.

۶. تعامل فرهنگ و طبیعت در سپهر هستی‌شناسی انسان به مثابهٔ حی متأله

طبیعت برای فرهنگ و تاریخ مدرن به صورت «منع انرژی لایزال محاسبه‌پذیر» ظهور و نمود یافته است. واژهٔ «لایزال» بر فانی نبودن و اینکه انرژی از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود، دلالت دارد و همواره تجدیدپذیر است و نیز غایتی برای طبیعت قابل تصویر نیست. واژهٔ «محاسبه‌پذیر» نیز هویت کمی آن را پررنگ می‌سازد.

طبیعت در چنین نگاهی همچون مومی است که به واسطهٔ انسان و فرهنگ بدان رنگ داده می‌شود. این موجود خشک و منجمد، به دست فرهنگ قارون خو و فرعون صفت به یغما می‌رود. طبیعت منجمد و بی‌روح، بر اساس اهواء انسان مدرن به رنگ‌های مختلف بر مبنای دل‌خواسته‌های انسان راهبری می‌شود و فناوری‌های مختلف برای اطفاء نیازهای رنگارنگ انسان شکل می‌گیرد. این منبع انرژی بی‌روح در نسبت جدید انسان به تاراج رفته است.

۶-۱. تعاملات انواع کنش انسانی با مخلوق طبیعی

آیت‌الله جوادی آملی تعامل انسان با مخلوق طبیعی را متناسب با نوع‌بندی کنش‌های انسان قرار می‌دهد، زیرا همان‌طور که ذکر شد، اول، عمر حقیقی انسان را حرکت جوهری وی شکل داده و حرکت جوهری او نیز به‌واسطه شناخت و گرایش انسان رقم می‌خورد. دوم، صورت نوعیه و فصل مقومی که برای انسان به‌واسطه حرکت جوهری شکل می‌گیرد، وجودی است که در صورت الحاق دیگران به‌واسطه هم‌سویی با چنین شناختی و کنشی، نظام معنایی را بنیان خواهد نهاد. سوم، چنانچه این نظام معنایی متناسب با حقایق مثال منفصلی باشد که رقایق عالم عقل نیز هستند، تیپ و نوع خاصی از کنش‌ها را رقم خواهد زد و در صورتی که متناسب با حقایق مثال منفصل نبوده و فقط در خیال متصل موجود باشند، نظام معنایی از نوع و تیپ دیگر رقم خواهد خورد. چهارم، هریک از این نظام‌های معنایی کنش‌های خاصی را تدارک می‌بیند. پنجم، این حرکت‌های جوهری که نظام معنایی مختص به خود را در مقطع خاص تاریخی و جغرافیایی شکل می‌دهند، در تعاملی با حرکت‌های جزئی عالم طبیعت خواهند بود و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند و تأثیر می‌پذیرند. ششم، چنانچه نظام معنایی متناسب با عالم مثال منفصل باشد، یعنی انسان، شناخت و گرایش‌های خویش را متناسب با حقایق عقلی و براساس حرکت جوهری جهت دهد به معانی که در افق خیال منفصل هستند، می‌پیوندد.

۲۰۹

انسان نیز در این شرایط، در مسیر فاعلیت بالتسخیر عالم طبیعت قرار می‌گیرد و طبیعت نیز به مصداق آیه شریفه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (سوره اعراف، آیه ۹۶) «برها به‌موقع تشکیل شده و حرکت کرده و باردار می‌شوند و به‌موقع و در جای مناسب می‌بارند و برکات الهی به‌وفور در اختیار مردم قرار می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸۱). از سویی نیز تقوا موجب فرقان می‌شود و انسان توانایی آن را پیدا می‌کند تا حق را از باطل جدا کند. دلیل این امر آن است که در صورت حاکمیت هوا و هوس بر انسان، حقایق درونی و بیرونی چنان که هستند، فهم نمی‌شوند. لکن به‌دلیل آیه شریفه «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا» (سوره انفال، آیه ۲۹)، خداوند برای انسان باتقوا فرقانی قرار می‌دهد که با آن می‌بیند (همان: ۱۹۱). از این‌رو، انسانی که تقوای الهی را نداشته باشد، از این فرقان بی‌بهره است و تفسیر وی نیز از عالم دگرگون خواهد شد. بنابراین، «تفسیر و تغییر جهان فرع بر تفسیر و تغییر انسان است» (همان: ۷۷)، لذا مخلوق طبیعی به‌تبع فهم و شناخت انسانی و نیز کنش انسان تغییر می‌یابد.

در توضیح بیشتر می‌توان گفت که برای فاعل اقسامی را می‌توان مطرح نمود؛ از جمله فاعل به تسخیر است. فاعل به تسخیر فاعلی است که برخلاف فاعل به قسر، مخالف با طبیعت خود کاری نمی‌کند، بلکه به هدایت و راهبری فاعل خارجی به وفاق طبع خود عمل می‌نماید. فاعل‌های طبیعی که به غایت فعل خود آگاهی ندارند، لکن به مقتضای طبیعت خود کار می‌کنند، در تحت راهبری و هدایت مدبراتی هستند که در زبان شریعت و دین به آن‌ها فرشته‌های آسمان و زمین می‌گویند (همان، ۱۳۸۶: ۱-۸۶/۴). هر چند که فاعل‌های دیگری نظیر فاعل به اختیار که به غایت فعل خود آگاهی دارند، نیز در تحت راهبری فاعل خارجی قرار دارند، ولیکن این راهبری به مقتضای خواست و اختیارشان است. لذا فاعلیت به تسخیر نیز شامل فاعل به اختیار است (همان: ۷۴). بنابراین، فاعل به اختیار که در ذیل راهبری فاعل دیگر قرار می‌گیرد، همان طور که پیش از این نیز گذشت، یا در ذیل صفت هدایت الهی قرار می‌گیرد و به تدبیر او پرورش می‌یابد و یا در ذیل صفت اضلال مخلوق طبیعی نیز، به عنوان فاعل به طبع، در ذیل عنوان فاعل به تسخیر قرار دارد. تسخیر نیز در جایی است که فعل، ملایم با طبع فاعل است و فاعل مفروض برای انجام آن کار خلق شده است و عامل بیرونی، یعنی فاعل مُسَخَّر، آنچه را که مقتضای طبیعت اوست، خردمندانه از او طلب می‌کند. خداوند متعال فاعل مُسَخَّر مخلوق طبیعی و انسان است و براساس آیه شریفه «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (سوره لقمان، آیه ۲۰)، جهان طبیعت را برای جامعه بشری نرم و ذلول و مُسَخَّر قرار داده است.

تسخیر، صرف مورد انتفاع واقع شدن چیزی نیست، بلکه تصرف در آن و رام کردن و در اختیار قرار دادن تا حد قدرت نیز هست، همان‌گونه که در باب تسخیر کشتی و حیوانات و سوار شدن بر آن‌ها، آیاتی (سوره زحرف، آیه ۱۳) وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۶). برقراری تعامل صحیح بین انسان و طبیعت با تسخیر است، نه با قسر. لذا راه صحیح اعمال قدرت و نفوذ انسان بر طبیعت نیز تسخیر است، نه قسر (همان). قسر به معنای انجام کاری برخلاف طبع و به صورت قهر و تحمیل است. بنابراین، در تسخیر بایستی تمام خاصیت‌های موجود مُسَخَّر لحاظ شود و چیزی بر آن تحمیل نشود.

لحاظ تمامی ویژگی‌های وجودی و خاصیت‌های موجود مُسَخَّر مسبوق به مسائلی است: اول، شناخت تمام از این ویژگی‌ها است. بر اساس مباحث گفته‌شده، احاطه قیومی و علمی خداوند تبارک و تعالی بر همه این ویژگی‌ها وجود دارد و دائماً فیض به آن‌ها تعلق می‌گیرد. از این رو، خداوند

متعال برخی از این ویژگی‌ها را در قالب وحی و یا به تعبیر درست‌تر، نقل در اختیار انسان قرار داده است. دوم، گفته شد که عالم طبیعت الگویی در عالم مثال و نیز عالم عقل دارد، انسان نیز به واسطه فلسفه الهی و با کمک نقل به این الگوها و ویژگی‌ها دسترسی پیدا می‌کند. از این رو، انسان به مدد عقل و نقل تلاش می‌کند تا به ویژگی‌ها و خاصیت‌های طبیعت معرفت پیدا کرده و طبیعت را در تسخیر خویش قرار دهد. بنابراین، علم مسبوق به فلسفه الهی و اسلامی در اینجا ضرورت پیدا می‌کند تا طبیعت را به تسخیر و نه به قسر، رام و ذلول قرار داده و از آن انتفاع برد. نکته‌ای که بایستی التفات داشت آن است که این تسخیر برای نوع انسان است، و نه انسانی خاص (همان، ۱۳۸۹ الف: ۴۱/۳). لذا قدرت بر تسخیر طبیعت برای انسان خاص قرار داده نشده است، بلکه برای نوع انسان چنین تسخیری وجود دارد. لذا فرهنگ و نوع انسان از چنین ظرفیتی برخوردارند.

۶-۲. فرهنگ غیر فاضله و هستی طبیعی

۲۱۱

اگر فرهنگ غیر فاضله با اعراض از حق - معانی‌ای که به مغالطه یافته است، این معانی فقط در خیال متصل وجود دارد؛ یعنی انسان شناخت و گرایش‌های خویش را متناسب با حقایق عقلی شکل نداده و بر اساس حرکت جوهری به معانی که در افق خیال متصل هستند، بپیوند - انسان در مسیر فاعلیت مُسَخَّرِ عالم طبیعت قرار نمی‌گیرد، زیرا شناخت و علم حقیقی از آن ندارد تا آن را ذلول و رام خویش قرار دهد و به قسر و تحمیل مبتلا می‌شود؛ و طبیعت نیز به مصداق آیه شریفه «ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (سوره انفال، آیه ۵۳) و «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (سوره اعراف، آیه ۵۵)، به واسطه سنت استدراج، در تعامل چنین انسان‌هایی خواهد بود.

در سنت استدراج، مسئله بایستی از دو طریق پیگیری شود: طبیعت یا در تعامل با چنین انسانی نعمت‌های خویش را ارزانی می‌دارد، لکن وفور نعمت‌های الهی نیز از باب تعجیل در عذاب است: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (سوره انعام، آیه ۴۴) و «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ إِنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ لِيُزَادُوا فِيهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (سوره آل عمران، آیه ۱۷۸). یا «برها باران خویش را در اقیانوس‌ها یا در سرزمین‌های لم‌بزرع و غیر قابل کشت می‌بارند، یا به موقع مناسب نمی‌بارند و به جای منفعت موجب خسارت می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۸۱)؛ هر چند در صد نفی معرفت درست و

حقیقی نسبت به طبیعت درباره این انسان‌ها نیستیم، بلکه حدی از شناخت برایشان میسور می‌باشد. نظام معنایی که انسان را در سنت استدراج قرار می‌دهد، موجب افساد در زمین نیز خواهد شد. جوادی آملی در ترسیم افساد اهل ظلم در زمین، از آیاتی همچون «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (سوره روم، آیه ۴۱) و «و ما اصابکم من مصیبه فبما کسبت ایدیکم و یعفو عن کثیر» و آیات دیگر (سوره شوری، آیه ۳۰) استفاده می‌کنند. ایشان آیات دیگری را نیز مدنظر دارند تا نعمت‌های اهل کفر و ظلم در دنیا را نیز مدلل سازند.

برخی از انسان‌ها به نقمات الهی در پرتو عمل جاهلانه و کافرانه مبتلا می‌شوند و در رهن و گرو گناه قرار می‌گیرند: «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ» (سوره طور، آیه ۲۱) (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۸۱).

۳-۶. بهره‌مندی انسان از مواهب مخلوق طبیعی به لحاظ نوع فرهنگ

بهره انسان از مواهب طبیعی گاهی در حد انتفاع گیاهی و زمانی نیز در محدوده استفاده حیوانی است و گاهی نیز در اوج بهره‌وری انسانی است. قسم اخیر از مهم‌ترین مراحل بهره‌مندی از مواهب الهی است (همان، ۱۳۸۹: ۶۲۵/۲). انسانی که در روابط اجتماعی در اندیشه استثمار و استخدام دیگران است، در تعامل با طبیعت نیز در حد انتفاع گیاهی و یا حیوانی از طبیعت بهره‌مند است. از سویی نیز طبیعت در تعامل با چنین انسان‌هایی، براساس اینکه انسان‌ها نظام معنایی مخالف و با اعوجاج از نظام معنایی حق در خیال متصل خویش بر ساخته‌اند و نیز به رهن رفتن حقیقت انسان توسط این نظام معنایی که منجر به استخدام طبیعت و دیگران شده است، و نیز ربوبیت لحظه‌به‌لحظه طبیعت به وسیله عالم ثابت، به واسطه سنت مکر و استدراج الهی، خود را آشکار می‌سازد. البته انسانی که در اوج بهره‌وری انسانی است و به تعبیر بهتر «حی متأله» است، طبیعت، مسخر وی خواهد بود.

جوادی آملی، انتفاع‌های انسان را به دو نوع انتفاع علمی و عملی تقسیم می‌کند. انتفاع‌های علمی نیز گاهی برای بهره‌وری عملی و رفاهی است و زمانی نیز برای معرفت خداوند و اسمای حسنا و از شواهد تجربی، ریاضی، عقلی و حتی شهودهای قلبی است. استفاده عملی چنین انتفاع‌هایی نیز همان نثار، ایثار، قیام و جهاد در مقاطع گوناگون فردی و اجتماعی است (همان).

۷. نتیجه‌گیری

انسان به‌مثابه حی متأله در نقطه متفاوت انسان به‌مثابه سوژه قرار دارد. این نحوه انسان که در آرا و اندیشه آیت‌الله جوادی آملی در پی نظام حکمی متعالیه توضیح داده شده است، به‌دنبال تفسیر دیگری از هستی و انسان است. انسان به‌مثابه حی متأله، در نسبت خاص خود با طبیعت است. از اینرو، کنش‌شناسی و نوع‌بندی کنش نیز در پی این مسئله باید دوباره بررسی شود.

ایشان به‌تبع مباحث حکمت متعالیه، برای ساحت‌های مختلف وجود، یعنی عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل، عوالم و مراتب مختلفی را طرح می‌کنند. قواعد عالم طبیعت، براساس الگو و قواعد عالم عقل است که به‌صورت تجلی در عالم مثال و پس از آن در عالم طبیعت نزول یافته است. لذا عالم طبیعت مضبوط به قواعد و ضوابط عالم عقل است، نه اینکه انضباط و ضوابط به‌وسیله انسان بر طبیعت اعمال شده باشد. وجود انسان نیز واجد حرکت جوهری است که از نازل‌ترین مرتبه خود که مرتبه جسم است شروع می‌شود و تا به فعلیت رساندن تمامی قوای انسانی ادامه دارد و صورت‌های وجودی را، یکی پس از دیگری، به‌گونه «لبس فوق لبس» و نه «خلع و لبس» دریافت می‌نماید. این نتیجه بدان دلیل است که ایشان هم‌سو با صدرا بیان، انسان را نوع متوسط می‌داند، نه نوع اخیر. بنابراین، اندیشه و عمل انسانی و حتی خوراک و غذایی که انسان می‌خورد، در حرکت جوهری بدن، تبدیل به علم و عقیده و نیز اخلاق و عمل می‌شود. از این‌رو، بدن و طبیعت، زمینه‌ساز و معدّ برای اخلاق و علم انسان دیوصفت و دَدخو و یا انسان متأله است. در نگاه ایشان، انسان می‌تواند حرکت جوهری خود را در مرحله نباتی نگه دارد. شناخت و گرایش‌های انسان، به‌دلیل آنکه زندگی نباتی فقط به‌دنبال بقای خویش به‌واسطه خوراک و پوشاک و یا بقای نسل به‌واسطه تولیدمثل است، کنش‌های خویش را نیز در این حیطه سامان می‌دهد. فرهنگ یا خرده‌فرهنگی که در بستر این نوع کنش‌ها شکل می‌گیرد، عقلانیتی در این سطح خواهد بود که به‌دنبال رفع چنین نیازهایی است.

چنانچه انسانی از مرحله نباتی نیز عبور کند و ظرفیت‌های حیوانی خویش را فعال سازد، ظرفیت‌های شناختی و گرایشی حیوانی وی شکوفا شده است. در بستر این ظرفیت‌های حیوانی عواطف، حب و بغض، شهوت و مقام‌خواهی بروز می‌یابد. از این‌رو، کنش‌های انسانی که در ذیل نفس حیوانی فعلیت یافته است، به‌لحاظ نوع، وسیع‌تر از زمانی است که فقط نفس نباتی در مدار کنش قرار دارد. انسانی که ظرفیت‌های حیوانی در او فعلیت یافته است، ابعاد عقلانی وی نیز می‌تواند به صورت‌های مختلف در تعامل با سطح حیوانی قرار گیرد.

دو نوع استخدام را می‌توان در کنش‌های انسانی از همدیگر بازشناسی کرد: نوع اول، استخدام و توحش بالطبع و نوع دوم، استخدام متقابل. استخدام متقابل نیز اعم از عادلانه یا غیرعادلانه است. دو نوع استخدام بالطبع و یا غیرعادلانه را می‌توان براساس اینکه انسان آن‌ها را به هدف ارضای غریزه شهوت و یا اطفاء نائره غضب و یا دسیسه و اغواگری انجام می‌دهد، به شش نوع تقسیم نمود؛ لکن برخی انسان‌ها توانایی آن را دارند تا با ترکیبی از سه‌گانه دوم، یعنی ارضای شهوت، اطفاء غضب و دسیسه، انواع مختلفی از کنش را تقویم و ایجاد کنند.

نوع‌های مختلفی از کنش در این قسمت قابل تصویر است: استخدام بالطبع شهوت‌گونه و یا به انگیزه نفرت و غضب و یا از طریق دسیسه و اغوا. استخدام متقابل نیز استخدام شهوت‌گونه است که از همدیگر بهره می‌برند و یا استخدام متقابلی که از روی تضاد و غضب شکل گرفته است و یا اینکه برای اغوا و دسیسه صورت می‌گیرد. البته انسان‌ها توانایی دارند تا ترکیبی از این شش امر را نیز محقق سازند که انواع این کنش به صورت تصاعدی توسعه می‌یابد.

عنایت به نکته‌ای نیز لازم و ضروری است: اقتضائات طبیعی و محیطی نیز در ذیل این ترکیب‌های مختلف از کنش قرار دارد. لذا شرایط مختلف جغرافیایی و محیطی در تحت تدبیر ترکیب‌های کنش فوق صورت‌بندی می‌شود. اگر انسانی همه ظرفیت‌های خویش را در خدمت عقل به کار بندد، وهم و خیال، شهوت و غضب در عقل عاقل باشد، وی انسانی فرشته‌خو می‌شود. چنین انسانی با تبعیت از عقل و شرع، انسان بالفعل می‌شود. در نگاه ایشان، روی آوردن انسانی که عقل بالفعل گشته است به جامعه، برای تأمین کمال‌های عقلی و اغراض فطری است. غرض چنین انسان‌هایی از زندگی اجتماعی ایثار، احسان و یا خدمتی برتر از آن نسبت به دیگران است. این گروه افراد که از توحش و استخدام رسته‌اند، همان متمدن بالفطره هستند که طبیعت و نشئه حیوانی در پرتو عقل و فطرت فعال است. شهوت و غضب این افراد در خدمت عقل است و برای احقاق حق و رسیدن به کمال انجام می‌گردد. چنین انسانی به واسطه حرکت جوهری به‌نظام معنایی خاصی پیوسته است که این نظام در رهن و گرو انسان است، نه اینکه انسان در رهن این معنا باشد. لذا این انسان در آزادی به سر می‌برد. فعال شدن این ظرفیت برای انسان که در ذیل جامعه فاضله است، وقتی است که انسان به حقایقی که در عالم مثال منفصل بوده، بپیوندد. این حقایق عالم مثال منفصل نیز رقیقه عالم عقل است و عالم عقل نیز رقیقه مراتب بالاتر.

آیت‌الله جوادی آملی تعامل انسان با مخلوق طبیعی را متناسب با نوع‌بندی کنش‌های انسان

قرار می‌دهد، زیرا اول، عمر حقیقی انسان را حرکت جوهری وی شکل داده و حرکت جوهری او نیز به واسطه شناخت و گرایش انسان رقم می‌خورد. دوم، صورت نوعیه و فصل مقومی که برای انسان به واسطه حرکت جوهری شکل می‌گیرد، وجودی است که در صورت الحاق دیگران به واسطه هم‌سویی با چنین شناختی و کنشی، نظام معنایی را بنیان خواهد نهاد. سوم، چنانچه این نظام معنایی متناسب با حقایق مثال منفصلی باشد که رقایق عالم عقل نیز هستند، تیپ و نوع خاصی از کنش‌ها را رقم خواهد زد و در صورتی که متناسب با حقایق مثال منفصل نبوده و فقط در خیال متصل موجود باشند، نظام معنایی از نوع و تیپ دیگر رقم خواهد خورد. چهارم، هریک از این نظام‌های معنایی، کنش‌های خاصی را تدارک می‌بیند. پنجم، این حرکت‌های جوهری که نظام معنایی مختص به خود را در مقطع خاص تاریخی و جغرافیایی شکل می‌دهند، در تعاملی با حرکت‌های جزئی عالم طبیعت خواهند بود و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند و تأثیر می‌پذیرند. ششم، چنانچه نظام معنایی متناسب با عالم مثال منفصل باشد، یعنی انسان شناخت و گرایش‌های خویش را متناسب با حقایق عقلی و براساس حرکت جوهری جهت دهد، به معنای‌ای که در افق خیال منفصل هستند، می‌پیوندد. اگر فرهنگ غیرفاضله با اعراض از حق - معانی که به مغالطه یافته است، این معانی فقط در خیال متصل وجود دارد؛ یعنی انسان شناخت و گرایش‌های خویش را متناسب با حقایق عقلی شکل نداده و براساس حرکت جوهری به معنای که در افق خیال متصل هستند، بپیوندد - انسان در مسیر فاعلیت مُسَخَّرِ عالم طبیعت قرار نمی‌گیرد، زیرا شناخت و علم حقیقی از آن ندارد تا آن را ذلول و رام خویش قرار دهد و به قسر و تحمیل مبتلا می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *ادب فنای مقربان*، جلد ۲ و ۳، محقق محمد صفایی، قم، اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸ الف، *اسلام و محیط‌زیست*، محقق عباس رحیمیان، قم، اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ۱ و ۲، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ الف، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ۳ و ۴ و ۵، تنظیم و ویرایش احمد قدسی، قم، اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸ ب، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ۶ و ۷ و ۸ و ۹، تنظیم و ویرایش حسن واعظی محمدی و همکار، قم، اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ب، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ۱۷ و ۱۸، تنظیم و ویرایش حسین اشرفی و همکار، قم، اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ج، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ۲۰ و ۲۱، تنظیم و ویرایش مجید حیدری فر و همکار، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ د، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، جلد ۲۲، تنظیم و ویرایش حسین شفیعی و همکار، قم، اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ هـ، *تفسیر انسان به انسان*، تنظیم و ویرایش محمد حسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، جلد ۱، ۲-۱، ۳-۱، ۴-۱، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، جلد ۱۱ و ۱۲، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸ ج، *زن در آئینه جلال و جمال الهی*، محقق محمود لطیفی، قم، اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ الف، *سرچشمه اندیشه*، تنظیم عباس رحیمیان، قم، اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ و، *سیره پیامبران در قرآن*، محقق علی اسلامی، قم، اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ ب، *شریعت در آئینه معرفت*، محقق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، محقق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ف، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، محقق احمد واعظی، قم، اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *عین‌النضاح (تحریر تمهید القواعد) [ابن‌ترکه]*، محقق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۱۹. زکریا، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغه*، قم، بوستان کتاب.
۲۰. هایدگر، مارتین، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
۲۱. هایدگر، مارتین و دیگران، ۱۳۷۷، *فلسفه تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، نشر مرکز.