

بررسی نقش مبانی عقلی در عوامل معنوی امنیت متعالیه از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی

محمد عارف رضوانی^۱

چکیده

در این مقاله به بررسی نقش مبانی عقلی در عوامل معنوی امنیت متعالیه از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی پرداخته‌ایم و از نقش و تأثیر عقل و مبانی عقلی در عوامل معنوی امنیت متعالیه سخن گفته‌ایم. هدف این تحقیق نشان دادن جایگاه عقل و مبانی عقلی در ایجاد و پیشبرد عوامل امنیت متعالیه است و در آن با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی-توصیفی به این سؤال اصلی پرداخته شده که نقش مبانی عقلی در عوامل معنوی امنیت متعالیه از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی چیست؟ بر اساس یافته‌های این مقاله، امنیت متعالیه عبارت است از مصون ماندن شخص از آسیب‌ها و خطرات مادی و معنوی، دنیوی و اخروی فرد و جامعه. عوامل امنیت متعالیه به دو بخش مادی مانند امور مربوط به قوه قهریه بازدارنده و معنوی شامل ایمان، خودسازی (تقوا) و معرفت‌شناسی جامع، تقسیم می‌شود و عقل اساسی‌ترین نقش را در ایمان، خودسازی و معرفت‌شناسی جامع به عنوان عوامل امنیت متعالیه دارد. **کلیدواژه‌ها:** مبانی عقلی، امنیت متعالیه، عوامل معنوی، ملاصدرا، علامه طباطبائی

۱. دکتری فلسفه اسلامی، مدرس مجتمع علمی-تحقیقی امیرالمؤمنین^(ع)، جامعه المصطفی العالمیه (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان



مقدمه

امنیت از اساسی‌ترین نیازهای بشر است. به همین جهت در طول تاریخ، یکی از دغدغه‌های اندیشمندان علوم مختلف بوده و هر کس بر اساس جهان‌بینی خود، درصدد حل و رفع این مشکل برآمده است؛ اما اینکه مبانی عقلی چه نقش و تأثیری در عوامل امنیت به معنای عام و امنیت متعالیه دارد، از اساسی‌ترین مسائل امنیت‌پژوهشی است. به عبارت دیگر عوامل امنیت متعالیه بر چه مبانی عقلی استوار است؟ پرسشی است که در این مقاله بدان پرداخته شده است. این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته و هدف از آن توجه دادن به اهمیت مبانی عقلی در امنیت متعالیه است.

عناصر و عوامل امنیت به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: ۱. عناصر و عوامل معنوی یا نرم که عبارتند از: الف) ایمان و داشتن جهان‌بینی درست؛ ب) خودسازی و تحت کنترل در آوردن قوای نفسانی که در انسان‌های متعالی و اولیای الهی عقل پیروز می‌شود و نتیجه خودسازی که تقوا است در وجود فرد باعث و بانی امنیت می‌شود اما در انسان‌های دانی و شیطان‌صفت، شهوت، غضب و قوای حیوانی پیروز می‌شوند و امنیت واقعی ندارند؛ ج) پذیرش معرفت‌شناسی جامع که شامل حس، عقل، شهود و وحی می‌شود. ۲. عناصر و عوامل مادی یا سخت مانند فن‌آوری، تجهیزات نظامی و غیره. (لک‌زایی، ۱۳۹۰: ۳۴)

۱. مفهوم شناسی

برای بررسی نقش مبانی عقلی در عوامل معنوی امنیت متعالیه از منظر حکمت متعالیه، لازم است مقصود خود را از عقل و عوامل معنوی امنیت متعالیه روش کنیم. به این جهت، نخست به اشاره کوتاه در مورد مفاهیم اساسی این مقاله می‌پردازیم.

۱-۱. امنیت

امنیت از واژه عربی «أمن» گرفته شده و مصدر جعلی است. مصدر جعلی، به مصدری گفته می‌شود که از اضافه نمودن «یای مشدد» و «تا» در آخر هر اسمی



ساخته می‌شود و به معنای صفت لازم آن اسم است. مثلاً انسانیت، مصدر جعلی انسان است که به معنای صفت لازم انسان است و جاهلیت که مصدر جعلی جاهل است، به معنای صفت لازم جاهل است. امنیت نیز مصدر جعلی امن است که با اضافه نمودن یا و تاء مرتبط ساخته شده است و دقیقاً به معنای صفت لازم امن است. برای کلمه امن از سوی لغت شناسان و ادبا، معانی فراوانی ذکر شده است؛ راغب در مفردات نوشته «أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف؛ امن در اصل آرامش خاطر و آرامش نفس و از بین رفتن بیم و هراس است». (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۰۵) صاحب لسان العرب نیز آن را ضد خوف معنا کرده است «الأمن: ضد الخوف» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۱۳: ۲۱) همچنان برای امنیت معانی چون ایمن شدن، در امان بودن، بی‌بیمی (معین، ۱۳۵۳: ۳۵۴) و اطمینان، ضمانت و محافظت، حمایت، مورد اعتماد و اطمینان ذکر شده است. (سیاح، ۱۳۷۱، ۴۸-۴۹؛ معلوف، ۱۳۶۳: ۱۴۸) معادل انگلیسی این واژه نیز که از واژه لاتین Securitas و از ریشه Securus گرفته شده است به معنای رهایی از ترس یا نگرانی و یا امان و اطمینان و حفاظت و... به کار رفته است (Guralink 1982, 1288). دیده می‌شود که این معادل‌ها تقریباً توافق تام دارند.



اگرچه مفهوم امنیت بدیهی و روشن است و هرکسی به وسع ظرفیت خود برداشتی از آن دارد؛ در عین حال ماهیت و حقیقت آن بسیار مبهم و پیچیده است و افراد در تعاریف خود از امنیت بسته به اینکه به چه نوعی از جهان‌بینی معتقدند، تعاریف مختلفی ارائه داده‌اند و از زوایای گوناگونی به مسئله امنیت نگریسته‌اند بدین جهت برای امنیت تعاریف ایجابی و سلبی فراوانی پدید آمده است. ما ضمن بیان تعاریف ایجابی و سلبی امنیت از دیدگاه کارشناسان علوم سیاسی و امنیتی، با توجه حکمت صدرایی و با تأکید بر آثار علامه طباطبائی، تعریف منتخب خود را ذکر خواهیم کرد و در ادامه، بحث اصلی خود را که تبیین مبانی عقلی آن از منظر این دو فیلسوف حکمت متعالیه است، پی می‌گیریم.

۱-۱-۱. تعاریف ایجابی امنیت

۱. مفهوم امنیت مرکب از چندین ارزش ملی است که عبارتند از پاسداری از بقای سیاسی و سرزمین و کشور و تضمین بقای ارگانیک آن، ایجاد شرایط لازم برای رفاه اقتصادی و تأمین و حفظ هماهنگی میان اقوام و طوایف درون کشور. (سائق، ۱۳۷۷: ۱۸)

۲. امنیت یعنی توسعه؛ اما نه توسعه نظامی، امنیت نه زور است و نه فعالیت نظامی، بلکه امنیت توسعه است. (میر عرب، ۱۳۷۹: ۱۳۷)

۳. امنیت مبتنی بر وجود نوعی رابطه معقول و متناسب بین خواسته‌های بازیگران با داشته‌های ایشان، در درون یک واحد سیاسی است که در نهایت در نزد بازیگران، رضایت‌مندی تولید می‌کند. (آر. دی، مکی کین لای و آر، ۱۳۸۰: ۱۲۱)

۱-۱-۲. تعاریف سلبی امنیت

۱. مفهوم عام امنیت عبارت است از فقدان نگرانی از پیدایش امر ناخوشایند همراه با امید به وضع آرام‌بخش در زمان آینده. (حسنی، ۱۳۹۰: ۲۸۳)

۲. امنیت آزادی نسبی از تهدیدهای خطرناک است. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۰۸)

۳. یک ملت در شرایطی در امنیت به سر می‌برد که خطر از بین رفتن ارزش‌های اساسی و تقاضایشان مبنی بر اجتناب از جنگ وجود نداشته باشد و قدرت حفظ آن‌ها را داشته باشد. (میر عرب، ۱۳۷۹: ۱۳۷)

۴. امنیت در معنای عینی آن عبارت است از فقدان تهدید نسبت به ارزش‌های کسب‌شده و در معنای ذهنی؛ یعنی فقدان هراس از اینکه ارزش‌های مزبور، مورد حمله قرار گیرد. (بوزان، ۱۳۷۸: ۸۶)

۵. امنیت عبارت است از وضعیتی که منافع حیاتی بازیگر از سوی دیگر بازیگران یا در معرض تهدید نباشد یا در صورت وجود تهدید احتمالی، بازیگر توان دفع و مدیریت آن را برای صیانت از منافع خود داشته باشد. (آر. دی، مکی کین لای و آر، ۱۳۸۰: ۱۲۱)



در تعاریفی که ذکر شد اعم از ایجابی و سلبی، اشکالاتی به چشم می خورد که با اهداف تعریف، مطابقت قابل قبول ندارند از جمله می توان به اشکالات ذیل اشاره کرد:

۱. ابهام: منطقیان هدف از تعریف را شناختن و شناساندن معرف گفته اند. برای این منظور، تعریف علاوه بر دارا بودن شرایط دیگر، باید از روشنی لازم برخوردار باشد؛ اما اکثر قریب به اتفاق تعاریف مذکور، شدیداً ابهام دارد. مثلاً آنجا که امنیت به توسعه تعریف می شود، مشخص نشده که توسعه در کدام ابعاد مورد نظر است؛ در بعد اقتصادی، علمی، سیاسی، فرهنگی یا... توسعه از الفاظ کیفی است و معنای عامی دارد که اگر مصادیق و موارد آن مشخص نشود، مبهم خواهد. نیز آنجا که امنیت به معنای آزادی نسبی از تهدیدهای خطرناک تعریف شده است؛ واژه های «آزادی نسبی و تهدیدهای خطرناک» کاملاً مبهم است که مرز و حدود این «آزادی نسبی» کجاست و توسط چه کسی تعیین می شود و «تهدیدهای خطرناک» کدام است و چگونه تشخیص داده می شود. یا هم آنجا که امنیت به شرایطی که خطر از بین رفتن ارزش های اساسی وجود نداشته باشد، تعریف می شود، «ارزش های اساسی» ابهام دارد و باز هم سؤالات بی جواب فراوانی مطرح می شود که ارزش های اساسی کدام است؟ چگونه تعیین می شود؟ و چه کسی تعیین کننده حدود آن ها خواهد بود؟
۲. عدم جامعیت: یکی دیگر از شرایط تعریف جامعیت است که برای هر تعریفی شرط لازم است؛ اما تعاریفی که برای امنیت ارائه شده، از دو جهت جامعیت لازم و کافی را ندارند. وجه اول اینکه بعضی از این تعاریف، مانند آنجا که امنیت «به مفهوم مرکب از چند ارزش، تعریف شده یا تعریف امنیت به توسعه یا تعریف آن به «شرایطی که تهدید برای از بین رفتن ارزش های اساسی وجود نداشته باشد» و نیز تعریف آن به آزادی نسبی از تهدیدهای خطرناک... و بعضی موارد دیگر» فقط جنبه عینی امنیت منظور شده، در حالی که امنیت ذاتاً امر باطنی و ذهنی است و اهمیت جنبه ذهنی آن اگر بیشتر از جنبه عینی اش نباشد، کمتر نیست. هم چنین در اکثر این تعاریف و مخصوصاً در تعاریف سلبی که امنیت به عدم تهدید تعریف می شود، امنیت به شرط



لازم آن تعریف شده است؛ زیرا نبود تهدید برای وجود امنیت، شرط لازم است نه شرط کافی و ممکن است با عدم تهدید هم امنیت به معنای واقعی آن وجود نداشته باشد و شخص، در عین اینکه تهدیدی در کار نباشد، احساس ناامنی کند. وجه دوم عدم جامعیت اینکه در همه تعاریف مذکور، اعم از ایجابی و سلبی، امنیت صرفاً جنبه مادی و دنیوی دارد و به امنیت اخروی و معنوی هیچ‌گونه توجهی نشده است؛ درحالی‌که امنیت ابدی و دفع خطر اخروی، به مراتب مهم‌تر و ضروری‌تر از بقا و امنیت دنیوی و دفع خطر از آن است و به اصطلاح در همه تعاریف بدون استثنا امنیت متدانیه و متعارفه تعریف شده درحالی‌که از امنیت متعالیه غفلت یا تغافل ورزیده‌اند.

با توجه به تعاریفی که برای امنیت از سوی صاحب‌نظران ارائه شده و با توجه به نقدهای که ذکر شده می‌توان امنیت را به «حالتی که در آن فرد از آسیب، تعرض و تهدیدی که خود یا دیگران برای او ایجاد می‌کند، در امان باشد و بتواند به وضعیت مطلوب خود برسد و یا در آن قرار بگیرد» تعریف نمود.

۲. عقل

از نظر علامه عقل حقیقی است که به واسطه آن انسان بین حق و باطل، خیر و شر و صلاح و فساد فرق می‌گذارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۲۸۸) عقل به لحاظ ادراکات خود به دو قسم تقسیم می‌شود: عقل نظری که تعریف فوق بیشتر مناسب آن است که کارش تشخیص حق از باطل و صدق از کذب و... است و عقل عملی که انسان را به حق و عمل به آن دعوت می‌کند و حسن و قبح اعمال را درک و به اعمال حسن امر و از اعمال قبیح منع می‌کند. از دیدگاه علامه برخلاف عقل نظری که در آغاز خلقت بالقوه است، عقل عملی از همان اول بالفعل است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۲۲۲-۲۲۳)

عقل در آثار علامه به دو معنا به کار رفته است: الف) یکی همان معنای مشهور آن است که کار آن تشخیص است و با استفاده از معلومات به کشف مجهولات نائل می‌آید و برهان، جدل و خطابه از افعال آن است. ب) گاهی علامه عقل را مترادف با



نفس به کار می‌برد. در این صورت منظور از عقل، همان نفس است که مرکز همه قوه‌های ادراکی است نه اینکه یکی از قوه‌های نفس باشد؛ «و هو (العقل) نفس الإنسان المدرك وليس بقوة من قوّة آلتی هی كالفروع للنفس كالقوة الحافظة و الباصرة و غیرهما». (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱: ۴۰۵)

۳. جایگاه عقل و شیوه‌های تفکر عقلانی

در بین همه موجودات فقط انسان است که از نعمت عقل برخوردار است و توسط آن انسان از عالم حیوانات که عالم صرفاً حسی و جزئیات است، وارد عالم جدیدی می‌شود که در آن ادراکات وسعت می‌یابد؛ به اندازه‌ای که نمی‌توان برای آن‌ها حد و حدودی معین کرد. از نظر علامه برتری عالم عقل از عالم حس به وسعت آن است که توسط عقل، انسان از دایره تنگ و تاریک حس پا را فراتر گذاشته و کلیات را درک می‌کند و می‌تواند چیزهای را درک کند که در تیررس حواسش نیستند. می‌تواند گذشته‌های بی‌نهایت دور را درک کند و از آن‌ها برای حال و آینده خود استفاده نماید. همچنین آینده را درک کند و برای آن برنامه داشته باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۷۶)

علامه در این مورد می‌فرماید: «اگر کتاب الهی را تفحص کامل نموده و در آیاتش دقت فرمایید، خواهید دید که شاید بیش از سیصد آیه است که انسان را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت نموده یا به پیامبر^(ص) استدلالی را برای اثبات حقی یا از بین بردن باطلی می‌آموزد. خداوند در قرآن حتی در یک مورد به بندگان خود امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند یا راهی را کورکورانه بپیمایند. حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده است و عقل بشری به تفصیل آن‌ها را درک نمی‌کند، به چیزهایی که در مجرای احتیاجات قرار دارد، علت آوری کرده است؛ مانند إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۵: ۴۱۵-۴۱۶)

تفکر عبارت است از منظم کردن معلومات متناسب با مجهول برای معلوم کردن آن مجهول. علامه برای عقل شیوه‌های تفکر ذیل را برمی‌شمارد و از نظر ایشان عقل



بالذات به همه این شیوه‌های مجهز است:

الف. برهان: در برهان عقل از بدیهیات [یا قضایای که به بدیهیات منتهی می‌شود] که قضایای حقیقی و یقینی است، برای معلوم کردن مجهول استفاده می‌کند و در صورتی که شروط قیاس مراعات شود، نتیجه قطعی و یقینی خواهد داشت. هدف از برهان، کشف و فهم حقیقت واقع است.

ب. جدل: برخلاف برهان هدف از جدل قانع کردن و ساکت کردن طرف مقابل است. لذا در این نوع تفکر، بیشتر از قضایای اعتباری و مشهور و قضایای که برای طرف مقابل مسلم است، استفاده می‌شود.

ج. موعظه: در موعظه از قضایای ظنی استفاده می‌شود و برای ترغیب و هدایت به خیر و مصلحت و منع از شر و مفسده است.

از نظر علامه به همه موارد فوق در این آیه قرآن کریم اشاره شده است؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۴۳۶-۴۳۷) «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». (نحل: ۱۲۵)

از نظر ایشان تفکر در صورتی که دو شرط ذیل را دارا باشد، از نوع تفکر فلسفی خواهد بود:

۱. هرگاه در تفکر از مقدمات حقیقی که انسان آن‌ها را ضرورتاً می‌فهمد و تصدیق می‌کند، استفاده شود؛

۲. استدلال درباره کلیات جهان هستی باشد نه جزئیات آن؛ مانند اینکه در مورد آغاز و انجام جهان باشد. (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۵۷-۵۸)

ملاصدرا نیز در مفاتیح الغیب می‌گوید: «عقلی که فلاسفه در علم برهان ذکر می‌کنند، همان قوه نفسی است که به واسطه مقدمات کلی صادق ضروری برای انسان یقین ایجاد می‌کند. (صدرا شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۲۵)

۴. مراتب عقل

از نظر علامه عقل دارای چهار مرتبه است:



الف. عقل هیولایی: عقل هیولایی همان گونه که از نام آن پیدا است، عقلی است که بالقوه است و هیچ گونه فعلیتی ندارد؛ به این معنا که هنوز در این عقل، هیچ صورت ادراکی نقش نبسته است.

ب. عقل بالملکه: عقل در این مرتبه، فقط بدیهیات را درک می کند، فرق ندارد که این بدیهیات تصویری باشد یا تصدیقی؛ اما از درک علوم نظری (چه تصویری و چه تصدیقی) عاجز است.

ج. عقل بالفعل: زمانی که عقل بتواند از بدیهیات، علوم نظری را استنتاج و استنباط کند، به مرتبه عقل بالفعل رسیده است و در آن علوم نظری بالفعل منقش می شود.

د. عقل بالمستفاد: این مرحله بالاترین مرتبه عقل است. عقل در این مرحله، از عالم ماده فرا می رود و حجاب های مادی را درمی نوردد و موانع جسمانی، دیگر نمی تواند مانع آن باشد و تمام حقایق مادی و غیر مادی را درک می کند و در همین مرحله است که می گویند انسان عالمی است علمی شبیه عالم عینی و خارجی. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۴۸-۲۴۹)

۵. ایمان و متعلق آن

برای روشن شدن مطلب، لازم است تعریفی از ایمان به دست دهیم. لذا بسیار مختصر، چستی ایمان را از منظر صدرا و علامه طباطبائی بررسی می کنیم:

ملاصدرا در تعریف ایمان می فرماید: «ما هو المختار عندنا من أن الإيمان هو عبارة عن نفس التصديق والعرفان وأن الأعمال خارجة عنه؛ یعنی از نظر ما ایمان فقط تصدیق و معرفت است و اعمال از حوزه تعریف ایمان خارج است». (صدرا شیرازی، ۱۳۶۶، ۱: ۲۵۸)

در جای دیگری بعد از آنکه حکمت را تعریف می کند، در مورد ایمان می فرماید: «ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها و الايمان بالله و آياته و اليوم الاخر... و هو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدء و ثانيهما العلم بالمعاد؛ بدان که این قسم از حکمت که ما در صدد بیان آن



هستیم، برترین اجزای حکمت است و آن همان ایمان حقیقی به خدا و آیات او و روز جزا است... و ایمان حقیقی شامل دو علم شریف است؛ یکی علم به مبدأ و دیگری علم به معاد». (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۷)

همچنین در جای دیگری می‌فرماید: «ایمان نوری قلبی است که از جانب خداوند افاضه و تابیده می‌شود و به نام‌های گوناگونی مانند هدی، حکمت، بصیرت، ولایت، فضل، نور و غیر این‌ها خوانده می‌شود». (صدرا شیرازی، ۱۳۶۷: ۵۷)

آنچه در تعریف ایمان از دیدگاه ایشان اهمیت فراوان دارد، همان تصدیق و علم است و ایمان همان علم و تصدیق یقینی به مبدأ و معاد است. البته اینجا یقین به معنی الاخص، منظور است نه همه انواع آن؛ یعنی از دید ایشان ایمان، علم و تصدیق یقینی و جازمی است که مطابق واقع بوده و مقدمات برهانی از لازمه آن است. (فیاضی، ۱۳۸۴: ۱۰) اینجا است که اهمیت استدلال عقلی در ایمان که ما قبلاً آن را مهم‌ترین عنصر امنیت‌ساز دانستیم، روشن می‌شود. چنانکه در تعریف مؤمن می‌گوید: «مؤمن کسی است که اصول دین خود را بداند که یکی از راه‌های این دانستن، برهان است». (صدرا شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۲۳)

علامه طباطبایی بحث از ایمان را با بررسی لغت آن شروع می‌کند و می‌فرماید: «ایمان از واژه امن گرفته شده و در ایمان نوعی امنیت نهفته است و معنای آن امنیت دادن است» (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱: ۲۶۰) و متعلق ایمان امنیت بخش است. در تعریف اصطلاحی آن می‌فرماید: «ایمان عبارت است از تصدیق همراه با التزام عملی». (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱: ۲۶۲) علامه در موارد گوناگون و به مناسبات مختلف، ایمان را تعریف نموده است. گاهی می‌فرماید: «حقیقت ایمان آن است که قلب انسان به خدا تعلق گیرد و حقیقت کفر آن است که قلب انسان به غیر خدا تعلق گیرد». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۷۶) یا می‌فرماید: «ایمان یک امر قلبی و اذعان و اعتقاد باطنی است؛ به گونه‌ای که باعث عمل شود و عمل جوارح بر آن مترتب گردد»؛ (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۶: ۳۱۴) اما در یک تعریف جامع‌تر معتقد است: «الایمان بالله هو العقد علی توحیده و ما شرع من



الدین و الايمان بالرسول هو العقد على كونه مبعوثاً من عند ربه، امره امره و نهيه نهيه و حكمه حكمه، من غير ان يكون له من الامر شيء» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۱۴۵)

۶. عوامل امنیت متعالیه و نقش عقل در آن‌ها

با تعاریف ارائه شده از ایمان، اینک به بررسی نقش عقل در عوامل نرم‌افزاری یا معنوی امنیت فردی و اجتماعی می‌پردازیم. ابتدا نقش عقل را در ایمان، بررسی می‌کنیم:

۱-۶. نقش عقل در ایمان

در تعریف ایمان مشخص شد که ایمان از نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی، متعلق ایمان خداوند و آخرت است. به عبارت دیگر متعلق ایمان مبدأ و معاد است. از دیدگاه هر دو فیلسوف، یکی از کارکردهای عقل، اثبات این متعلقات است تا ایمان به آن‌ها تعلق گیرد و هردو ایشان بر اثبات مبدأ و معاد، دلایل متعددی اقامه نموده‌اند. یکی از براهینی که صدرا برای اثبات خدا تقریر می‌کند برهان صدیقین است که از نظر ایشان فقط این برهان، می‌تواند به معنای دقیق کلمه به نام صدیقین یاد شود و برهان صدیقین ابن سینا را شبه صدیقین می‌داند. (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۲۶-۲۷) براهانی که ایشان برای اثبات وجود خدا اقامه نموده و آن را صدیقین نامیده، مبتنی بر عمیق‌ترین نظریات متافیزیکی خودش؛ مانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود و وجود رابط و مستقل است که در آن خدا به عنوان تنها موجود حقیقی و مستقل مطلق اثبات می‌گردد و بر اساس آن بقیه موجودات، عین ربط و تعلق و وابستگی هستند. فقط او بود حقیقی است و بقیه موجودات صرفاً نمود و شعاع نور وجودی او هستند. چون فرض بر این است که همه موجودات معلولند و معلول عین ربط و وابستگی به علت است. این موجودات که همه عین ربط و وابستگی‌اند، باید به موجودی ختم شوند که دارای بی‌نهایت کمال باشد و مستقل مطلق باشد؛ چون اگر به موجود مستقل ختم نشود لازم می‌آید بقیه موجودات خودشان مستقل باشند که این خلاف فرض است. (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۵: ۱۳-۲۰) این براهانی است که



از نظر صدر در آن راه و مقصد یکی است و مستحق نام صدیقین است. یکی دیگر از براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه نموده‌اند، برهان فطرت است که بر اساس آن اگر انسان به خود رجوع کند، خدا را خواهد یافت و به وجود آن اذعان خواهد کرد و به اصطلاح وجود خدا را در خود شهود خواهد کرد؛ چون در فلسفه به اثبات رسیده که معلولی که مرتبه از مجرد را دارا باشد، به علت هستی بخش خود علم حضوری دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۰) صدر نیز با اشاره به این راه می‌نویسد: «وجود واجب تعالی امر فطری است؛ زیرا انسان در حوادث سخت و خطرناک به حکم فطرت، بر خدا توکل می‌کند و خود به خود متوجه آن موجود سبب‌سازی می‌شود که مشکل‌ها را آسان می‌سازد». (صدر شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲) علامه خود از برهان صدیقین تقریر دیگری دارد که از نظر ایشان حتی از تقریر صدر نیز بهتر و مستحکم‌تر است. بر مبنای تقریر ایشان «گزاره خدا وجود دارد»، بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد؛ به این معنا که موجودات همه دارای واقعیتند و اصل این واقعیت غیرقابل انکار است و زوال و عدم در آن راه ندارد و حتی انکار آن، مستلزم اثبات آن است. از آنجا که اصل هستی انکارپذیر نیست و زوال در آن راه ندارد، پس اصل هستی واجب بالذات است و همه موجوداتی که زوال‌پذیرند و عدم در آن‌ها راه دارد، بهره‌مند از آن واقعیت اصیلند و قائم به او هستند. از همین جا واضح می‌شود که وجود واجب بالذات، نزد انسان ضروری و غیرقابل انکار است. در حقیقت همه براهین اثبات خدا برای تنبیه و آگاهی دادن است. ایشان با بیان همین مطلب در تعلیقات خود بر اسفار می‌نویسد:

وهذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة ونجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها- وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها- فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً أي الواقعية ثابتة- وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة وإذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة



بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة. (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۱۴) در موارد دیگر نیز علامه به تبیین براهین وجود خدا پرداخته است. (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۲۶۸-۲۷۲؛ طباطبائی، ۱۴۳۰: ۱۹۳-۱۹۴)

در مورد توحید نیز از طرف فلاسفه دلایل مختلف ارائه شده است. ملاصدرا نیز دلیلی اقامه نموده که به نام برهان عرشی یاد می‌شود. بر اساس این دلیل، دو واجب‌الوجود در عرض هم نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ زیرا باید یکی کمالی داشته باشد که دیگری فاقد آن باشد تا از هم تفکیک شوند و به معنای واقعی کلمه دوتا باشند و گرنه دوتا نخواهند بود. اینکه یکی کمالی داشته باشد که دیگری فاقد آن باشد، با فرض واجب‌الوجود من جمیع الجهات بودن خداوند سازگاری ندارد و لازم می‌آید که یکی از آن‌ها واجب‌الوجود نباشد و چون واجب‌الوجود نیست، پس نیازمند واجب‌الوجود است. در نتیجه توحید خداوند ثابت می‌شود. (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۱: ۱۳۵-۱۳۶؛ صدرا شیرازی، ۱۴۱۷: ۳۷؛ عماد الدوله، ۱۳۶۳: ۴۷-۴۸)

اگرچه با استفاده از برهان صدیقینی که صدرا تقریر نموده، نه تنها وجود خدا که توحید نیز به اثبات می‌رسد. چنان که خودش بعد از بیان برهان صدیقین، می‌نویسد: «با این برهان علاوه بر اینکه اصل وجود واجب‌الوجود ثابت شد، توحید او نیز ثابت گردید؛ زیرا وجود، حقیقت واحدی است که هیچ‌گونه نقص حدی بر او عارض نمی‌گردد و در امر نامتناهی تعدد قابل تصویر نیست. با این برهان، حیات و علم واجب‌الوجود به خودش و به غیر خودش نیز ثابت می‌شود؛ زیرا علم (و هر کمال دیگر) چیزی غیر از وجود نیست. پس این روش محکم‌ترین و با شرافت‌ترین و کوتاه‌ترین روش‌ها است؛ زیرا در این روش برای رسیدن به معرفت ذات، صفات و افعال واجب تعالی، نیاز به هیچ واسطه‌ای نیست و حتی نیازی به ابطال دور و تسلسل هم نیست و تنها به کمک واجب تعالی، ذات و وحدانیت او شناخته می‌شود، «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸) همچنین غیر واجب تعالی نیز با او

شناخته می‌شود. «أَوَّلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (فصلت: ۵۳) (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۲۴-۲۶)

علامه نیز در موارد متعدد به بحث توحید پرداخته و برای آن استدلال نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۷-۲۸۳) از جمله می‌فرماید: «چون واجب‌الوجود، حقیقت وجود است و وجود صرف است، برای اثبات توحید آن کافی است یا اگر دو واجب‌الوجود باشد، لازم می‌آید که هر یک مابه‌الامتیازی و مابه‌الاشتراکی داشته باشند و به این صورت لازم می‌آید که واجب‌الوجود جزء داشته باشد و هر کل نیازمند اجزاء خود است، در حالی که واجب‌الوجود نیازمند نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۵-۱۹۶)

ملاصدرا و علامه از استدلال عقلی برای اثبات معاد و مخصوصاً معاد جسمانی که مورد تأکید قرآن است، نیز استفاده نموده‌اند و بر ایمان به آن تأکید کرده‌اند. از نظر صدرا نفس انسان با حرکت جوهری در مسیر کمال سیر می‌کند، هر لحظه از قوه به فعل می‌رسد و در مسیر کمال، نفس از ادراک حسی شروع می‌کند و هر لحظه، کمالات جدیدی به دست می‌آورد و به مرحله تخیل می‌رسد که از نظر ملاصدرا حالت نیمه مجرد دارد؛ زیرا بعضی خواص ماده را دارد و بعضی را هم ندارد. بعد از عبور از ادراک خیالی به ادراک عقلی نائل می‌شود که هر چند همه انسان‌ها به مراحل بالای ادراک عقلانی نمی‌رسند، بلکه همه از ادراک خیالی عبور می‌کنند و دارای مراحل نازلۀ ادراک عقلی می‌شوند. ملاک و منشأ معاد جسمانی بقای همین قوه خیال است. ابن‌سینا چون مجرد قوه خیال را نتوانست اثبات کند، از اثبات معاد جسمانی نیز عاجز ماند؛ اما از نظر ملاصدرا چون قوه خیال مجرد است، باقی خواهد ماند و در قیامت به واسطه همین قوه خیال انسان، هم‌سنخ با ملکات نفسانی خود، به اذن خداوند، برای خود بدن اخروی انشاء می‌کند. (صدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ۹: ۲۴۷-۲۵۵؛ صدرا شیرازی، ۱۴۱۷: ۲۶۱-۲۶۶) علامه می‌نویسد: «پس ملحق شدن بدن به نفس در معاد و روز رستاخیز یک امر ضروری است، الا اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری که کمال و حیات است، مبدل می‌گردد و بدن مانند نفس زنده و



نورانی می‌گردد». (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۱۹)

غرض ما در اینجا بیان براهین اثبات خدا و معاد نیست. ما فقط به استدلال‌ات این دو امر اشاره کردیم تا نقش عقل در ایمان را که یکی از عوامل امنیت‌ساز است، نشان داده باشیم. به عبارت دیگر، عقل علت ایمان است و ایمان با استدلال عقلی به وجود می‌آید. پس عقل عامل ایمان و ایمان نیز عامل امنیت است.

در مورد اینکه ایمان باعث امنیت می‌شود، در امنیت فردی یعنی امنیتی که در خود فرد باید از تهدیدات خودش در امان باشد، ایمان نقش آفرین است و فرد به واسطه ایمان می‌تواند از ناحیه خود در امان زندگی کند. در امنیت اجتماعی افراد جامعه از خطرات شخص مؤمن مصون می‌مانند و در این هیچ شک و تردیدی نیست. کسی که مؤمن است به معنای واقعی کلمه هم خودش در امان زندگی می‌کند (امنیت فردی تحقق پیدا می‌کند) و هم افراد جامعه از تهدیدات شخص مؤمن در امان خواهند بود (امنیت اجتماعی تحقق می‌یابد). حال اگر جامعه دینی و ایمانی را تصور کنیم که در آن همه افراد به معنای دقیق کلمه مؤمن باشند، در آن صورت همه افراد در امنیت فردی بی‌بدیلی به سر خواهند برد؛ زیرا طبق فرمایش علامه در ایمان امنیت نهفته است و مؤمن امنیت عطا می‌کند. در نتیجه چون فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، باید شخص مؤمن در مرحله اول خود به امنیت برسد و در امنیت زندگی کند تا بتواند برای دیگر افراد جامعه امنیت عطا کند. به عبارت دیگر ایمان قبل از آنکه باعث امنیت اجتماعی شود، امنیت فردی ایجاد می‌کند. در مرحله دوم شخص مؤمن امنیت را برای افراد جامعه هدیه می‌دهد و افراد جامعه از تهدیدات مؤمنین در امان خواهند بود. به این صورت ایمان امنیت را در فرد و جامعه ایجاد خواهد کرد.

۶. نقش عقل در خودسازی

در اینکه عقل چگونه باعث خودسازی و تکامل می‌شود، باید گفت که عقل حداقل از دو جهت باعث خودسازی و تهذیب نفس می‌شود:

الف: هرگونه خودسازی و تهذیب نفس، مشروط و مؤخر از شناخت و معرفت



نفس و آگاهی از قوای نفسانی است. از نظر صدرا و علامه طباطبایی، یکی از راه‌های معرفت نفس عقل است. در حالی که عده‌ای با توجه به حدیث منقول (من عرفه نفسه فقد عرفه ربه)، معرفت به نفس و به تبع آن معرفت به خداوند را محال دانسته‌اند. علامه با رد این نظر در موارد مختلف بر معرفت نفس تأکید نموده و معرفت به نفس را بهترین طریق برای معرفت به خداوند می‌داند. با معرفت به نفس است که انسان معرفت به خدا پیدا می‌کند و از این راه اخلاق و فضایل اخلاقی را در خود تقویت می‌کند و خدا را در همه احوال ناظر خود می‌داند. به این صورت است که علامه می‌فرماید: «کسی که خودسازی نموده باشد و اعمال دینی خود را به درستی انجام داده باشد، هم خودش در امان است و هم دیگران از دست او در امانند. جامعه‌ای که همه افراد آن متدین باشند و وظایف دینی خویش را انجام دهند، چون در همه حال خدا را ناظر کارهای خود می‌دانند از هرگونه بداندیشی نسبت به یکدیگر در امان هستند. بنابراین عموم افرادی که در چنین محیطی به سر می‌برند سهل است که از دست و زبان یکدیگر آسوده هستند و حتی در منطقه فکر هم امنیت دارند، در صورتی که در قوانین عالم این معنا وجود ندارد. دین از گمان بد نیز انسان را نهی کرده است.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۷)

ب: چنانکه قبلاً اشاره شد و از قول علامه نقل شد که انسان موجودی است که به واسطه عقل از بقیه موجودات متمایز می‌شود و عقل وجه امتیاز انسان بر همه موجودات است؛ اما انسان تنها دارای قوه عقل نیست، بلکه به اتفاق همه، فلاسفه اسلامی در انسان قوای متعدد و حتی متضادی وجود دارد که هر کدام انسان را به سویی می‌کشاند و دعوت می‌کند. وظیفه قوه شهویه، کسب اموری است که نفس به آن‌ها نیازمند است؛ مانند خوردن، آشامیدن و... وظیفه قوه غضبیه، دفاع از نفس و متعلقات نفسانی است. انسان توسط این قوه از خود و متعلقات خود در مقابل دشمن و کسی که قصد تعرض به آن‌ها را دارد، دفاع می‌کند؛ اما این قوا که هر کدام انواعی دارد، بدون عقل حد و حدود خود را نمی‌شناسد و به بیراهه کشیده می‌شود. مثلاً قوه شهویه به مقدار نیاز اکتفا نمی‌کند و سر از شهوت‌رانی بی‌قید و شرط، در می‌آورد. یا



قوه غضبیه اگر بی قید و شرط رها شود، سر از درنده خوئی و سفاکی درخواهد آورد. این‌ها همه قوای حیوانی است که انسان با حیوان در آن‌ها مشترک است؛ اما انسان به واسطه نفس ناطقه و عقل، از حیوان امتیاز می‌یابد. برای اینکه انسان به معنای واقعی کلمه، انسان باشد و انسان بماند، باید این قوا تحت تسلط عقل دربیاید. در اقلیم وجود انسان تنها عقل حاکم باشد و همه قوای دیگر از آن دستور بگیرد؛ زیرا انسانیت انسان به عقل است و اگر قرار باشد، عقل از قوای دیگر فرمان‌برداری نماید، درواقع چنین انسانی حیوانی به شکل انسان و وجود مسخ شده است و به صورت و شکل انسان و به سیرت، در زمره حیوانات است. از نظر علامه طباطبائی با توجه به قوای متضادی که در انسان است، باید در وجود انسان اعتدال حاکم باشد و عقل فرمانده باشد و بقیه قوا فرمان‌بردار و باید تا اندازه ادامه یابد که در وجود انسان به ملکه تبدیل شود. (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۳۶۸)

با توجه به مباحث فوق‌الذکر، می‌توان نتیجه گرفت که عقل در خودسازی، دو نقش مهم دارد. یکی نقش معرفتی؛ به این معنا که هرگونه خودسازی و تهذیب نفس، باید همراه با شناخت و آگاهی نفس و قوا و استعدادهای انسانی باشد. لذا این خودسازی نمی‌تواند بدون معرفت از نفس و قوای نفسانی، صورت گیرد. نقش دوم نقش کنترلی؛ یعنی برای اینکه انسان از مرحله حیوانی عبور کند و به کمال برسد، باید همه قوای انسان تحت کنترل و فرمان قوه‌ای باشند که انسانیت انسان به آن است و عقل با این نگاه، چنین جایگاه در کشور وجود انسان و در قبال دیگر قوای نفسانی دارد.

انسان تنها در صورتی به امنیت متعالیه می‌رسد که خودسازی کرده باشد، اعتدال در وجودش برقرار و همه قوای انسانی تحت کنترل عقل باشد. بدون خودسازی و تهذیب نفس، تأمین امنیت فردی و اجتماعی، امکان ندارد؛ یعنی قوای حیوانی شهویه و غضبیه با تهذیب نفس و خودسازی است که ذره ذره تحت کنترل عقل می‌آید. به این صورت کسی که به تهذیب نفس پرداخته، در امنیت فردی به سر خواهد برد؛ زیرا از تهدیداتی که توسط خودش برای خودش ممکن است ایجاد شود، در امان

است. بقیه افراد جامعه نیز از تهدیدات و خطرات این فرد در امان خواهند بود؛ زیرا فرض بر این است که خودسازی صورت گرفته و هرگونه تهدید و تعرض به دیگران، منافعی با خودسازی و تهذیب نفس است. بنابراین بر فرض اینکه همه افراد جامعه، تهذیب نفس کرده باشند، چنین جامعه‌ای در امنیت کامل خواهد بود.

۷. نقش عقل در معرفت‌شناسی جامع

عقل به‌عنوان یکی از ارکان معرفت‌شناسی جامعی که یکی از عوامل امنیت‌ساز است، در میان همه فلاسفه اسلامی به‌عنوان یکی از ابزار معرفت، معتبر بوده است. در فلسفه سلامی و مخصوصاً در حکمت صدرایی و پیروان ایشان، عقل برای معرفت شرط لازم و غیرقابل انکار برای کشف حقیقت است؛ اما شرط کافی و علت منحصره معرفت نیست، بلکه در حکمت صدرایی و به تبع آن در نزد علامه طباطبائی، عقل همراه با حس، شهود و وحی معرفت‌شناسی جامع را تشکیل می‌دهد. هر یک از این ابزار بدون دیگری ناقص و محدود به حیطه خاصی است که هیچ کدام نمی‌توانند، جایگزین دیگری شود. به عبارت دیگر در حکمت صدرایی هر یک از ابزار معرفت، علت منحصره نیست و هر کدام فقط در زمینه خاص خود کاربرد دارد. مثلاً حس فقط در عالم طبیعت معتبر است و می‌تواند عرض اندام کند؛ اما در عوالم فوق طبیعت، ابزاری به نام حس نفیا و اثباتاً نمی‌تواند نظر بدهد؛ زیرا ابزار حسی مانند توری است که فقط ماهیان به یک اندازه خاص را صید می‌کند نه بیشتر و نه کمتر. ابزار دیگر هم به همین صورت، هر کدام یک محدوده معینی دارد. عقل یکی از این ابزارها است که در محدوده خود می‌تواند نظر بدهد و در بسی مواضع شاید اظهار عجز و ناتوانی کند. البته این به معنای آن نیست که این ابزار هیچ‌گونه تداخل نداشته باشد و هر یک در محدوده مجزا فقط معتبر باشد، بلکه در بسیاری از موارد چند ابزار می‌تواند در یک محدوده، باهم معتبر باشد.

معرفت‌شناسی حسی و تجربی، نمی‌تواند امنیت واقعی را به وجود بیاورد، حتی از ایجاد امنیت دنیوی که ما آن را امنیت متداینه می‌نامیم، نیز عاجز است؛ زیرا چنانکه



قبلاً اشاره شد، امنیت واقعی تنها در سایه ایمان و خودسازی میسر است. بر فرض اینکه معرفت‌شناسی حسی و تجربی، امنیت دنیوی و متداینه را تأمین کند، از تأمین امنیت جامع که ما آن را امنیت متعالیه می‌نامیم، عاجز است؛ زیرا حس و تجربه با همه ویژگی‌های که دارد، محدود به زمان و مکان است و در مورد جهانی خارج از عالم طبیعت، نفیاً و اثباتاً سخنی برای گفتن ندارد. با چنین حالی نمی‌تواند باعث امنیت جامع شود.

در معرفت‌شناسی مبتنی بر حس و تجربه، اگر عقل هم معتبر دانسته می‌شود، عقل ابزاری و در خدمت تجربه است که حداکثر کاربرد آن، صورت منطقی دادن به معلوماتی است که توسط حس و تجربه به‌دست آمده‌اند؛ یعنی عقل در این رویکرد مواد خام را از حس و تجربه می‌گیرد و به آن‌ها صورت منطقی می‌دهد تا بدین صورت بتواند برای آینده جهان و جامعه و افراد جامعه برنامه داشته باشد و آینده را به نحوی کنترل و مهار کند. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۲) این حداکثر کاربرد عقل در معرفت‌شناسی مبتنی بر حس و تجربه است. عقل مستقلاً نمی‌تواند معلوماتی به دست آورد و منبع معرفت باشد، در حالی که در معرفت‌شناسی جامع که ما آن را از عوامل امنیت‌ساز ذکر کردیم و معتقدیم که این نوع معرفت‌شناسی در حکمت صدرایی، معتبر دانسته شده است، عقل ناظر به کشف حقیقت است و تنها کاربرد ابزاری ندارد، بلکه مستقلاً منبع معرفت است. معلوماتی را که توسط عقل می‌توان به دست آورد، هرگز به‌واسطه حس و تجربه دست‌یافتنی نیستند.

در این مورد علامه طباطبائی اولین کسی بود که فلسفه اسلامی را با پرسش‌های جدید مواجه کرد و معرفت‌شناسی مبتنی بر حس و تجربه صرف را در کتب مختلف از جمله در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نقد کرد. شخص ملاصدرا نیز اهمیت عقل و جایگاه آن را در کتاب «الشواهد الربوبیه» در تمثیلی بسیار جامع، به تصویر کشیده است. وی در این زمینه می‌فرماید: «بدان که برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است. بعضی از آن‌ها حسی و مربوط به عالم محسوسات است، برخی خیالی و در صحنه خیال است، بعضی فکری و تعقلی و مربوط به عالم فکر



و اندیشه و ادراکات عقلی است و بعضی شهودی و مربوط به عالم شهود است. این درجات و مراتب در ازای عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان طور که می‌دانیم، بعضی از این عوالم، فوق عالم دیگر و برتر از آن است». (صدرا شیرازی، ۱۴۱۷: ۳۳۷-۳۳۸)

ایشان در ضمن مثالی می‌فرماید: «پروانه موجودی است که فقط از حواسش استفاده می‌کند و حتی قوه خیالش هم فعال نیست که وقایع را در آن ثبت کند تا بعد از آن تجربیات استفاده نماید. لذا به آتش نزدیک می‌شود و می‌سوزد، بعد فرار می‌کند؛ اما دوباره به آتش نزدیک می‌شود و باز هم می‌سوزد. چون فقط حواسش کار می‌کند و از قوه خیال (حافظه) بهره‌ای ندارد. برخی از انسان‌ها این چنینند؛ یعنی فقط از حواس خود استفاده می‌کنند و بعد یادشان می‌رود که قبلاً از سوی این عامل خاص، مورد تهدید واقع شده بود. مانند کودکی که هر بار دستش در آتش می‌سوزد، باز هم دست خود را به طرف آن دراز می‌کند. چنین افرادی همان کودکان کهن سالی هستند که تحت تأثیر حواس قرار می‌گیرند و نمی‌توانند از حس بالاتر اوج گیرند و از تجربیات گذشته خود استفاده نمایند. به همین لحاظ صدرا از چنین افرادی به عنوان انسان‌های پروانه‌ای یاد می‌کند». (صدرا شیرازی، ۱۴۱۷: ۳۳۷-۳۳۸)

دسته دوم انسان‌هایی هستند که بر علاوه حواس، قوه خیال (حافظه) شان نیز فعال است. لذا علاوه بر فرار در وقت مواجهه با تهدیدها، از تهدیدهای که یک بار آن‌ها را تجربه کرده‌اند، نیز فرار می‌کنند؛ یعنی چون قوه خیال این افراد فعال است، می‌توانند از تجربیات گذشته خود استفاده کنند. شرط اینکه از تهدیدات فرار کنند، این است که یک بار آن خطر و تهدید را تجربه کرده باشد. در این صورت دفعات بعد از آن تهدید فرار خواهد کرد؛ صدرا این چنین افراد را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که هرگاه از یک منبع تهدید شد و تهدید را تجربه کرد بار دیگر اگر با آن مواجه شود یادش خواهد آمد که این تهدید است و از آن فرار خواهد کرد؛ انسان نیز مانند پرنده تا زمانی که در این مرحله است دارای عقل و شعور ناست و باید برای اینکه از خطرات فرار کند حداقل یک بار آن‌ها را تجربه کند و نمی‌تواند از تهدیدهای که هنوز



آن‌ها را تجربه نکرده اما واقعاً برای این فرد تهدیدند خود را حفظ کند؛ از این دسته از انسان‌ها بنام انسان پرنده‌ای یاد می‌کند. (صدرا شیرازی، ۱۴۱۷: ۳۳۸)

دسته سوم از انسان‌ها کسانی هستند که از قوه واهمه هم برخوردارند و می‌توانند در وقت خطر از تهدیدهای که هنوز تجربه نکرده، هم فرار کنند. مانند گوسفندی که از گرگ می‌ترسد، بدون اینکه قبلاً از آن آسیبی دیده باشد. درحالی که همین گوسفند اگر موجودات بزرگ‌تر از گرگ، مانند شتر را ببیند از آن فرار نمی‌کنند چون با قوه واهمه خود درک می‌کند که شتر برای او خطری ندارد؛ اما در طبیعت گرگ آزار و اذیت نهفته است. در این مرحله انسان حیوان کاملی است که علاوه بر استفاده از حواس، از قوه خیال (حافظه) و قوه واهمه نیز استفاده می‌کند. (صدرا شیرازی، ۱۴۱۷: ۳۳۸)

دسته چهارم از انسان‌ها کسانی‌اند که علاوه بر استفاده از همه قوای یاد شده قبلی، از عقل هم بهره‌مندند. لذا علاوه بر فرار از حوادث زمان حال، برای آینده هم برنامه دارند و می‌توانند حوادث آینده را پیش‌بینی نموده و برای تهدیدها و خطرهای برنامه داشته باشند. حتی الامکان از آن‌ها پیش‌گیری نمایند و آن‌ها را به سود خود رقم بزنند. در مراحل قبل انسان فقط از تهدیدهای زمان حال فرار می‌کرد و تا قبل از مواجهه با تهدید، هیچ‌گونه برنامه و راه‌حلی نداشت، فقط فرقتشان در این بود که در مرتبه حس، انسان فقط همان لحظه مواجهه با خطر، فرار می‌کرد. در مرحله خیال از تجربیات گذشته هم استفاده می‌کرد و در زمان مواجهه با خطر، قبل از برخورد دوباره، از آن فرار می‌کرد. در مرحله که انسان دارای قوه واهمه هم بود در زمان مواجهه با تهدید بدون تجربه کردن آن، از آن فرار می‌کرد؛ اما عقل وسعت دارد و عظمتش هم به همین وسعتش است. لذا می‌تواند برای آینده هم برنامه داشته باشد. در این مرحله نیز برنامه عقل صرفاً بقا و نفع دنیوی را مدنظر دارد و همه هم و غم انسان‌هایی که در این مرحله قرار دارند، این است که به هر نحوی بقای ظاهری و دنیوی خود را از تهدید و خطر نجات بدهند. مثلاً می‌دانند که کشور و جامعه چند سال بعد از نظر اقتصادی در چه وضعیتی قرار خواهد داشت. لذا می‌توانند بر اساس این درک، برای آینده اقتصاد جامعه، برنامه‌هایی ترتیب بدهند. اکثر استراتژیست‌های



جهان در این گروه‌ها درواقع انسان‌های که در این مرحله هستند، از هر چیزی که بقای دنیوی‌شان تهدید کند، فرار می‌کنند.

گروه پنجم کسانی‌اند که علاوه بر برنامه‌ریزی برای بقای دنیوی، بقای اخروی و ابد خود را نیز در نظر دارند و حتی آن را مهم‌تر می‌شمارند و از قوه عاقله خود برای برنامه‌ریزی آن جهانی نیز استفاده می‌کنند؛ زیرا از نظر این گروه، سعادت و زندگی سعادت‌مند منحصر در این دنیا نیست. لذا از هر چیزی که بقای ابدی‌شان را تهدید کند، فرار می‌کند. این نوع نگرش در تمام حوزه‌های زندگی افراد تأثیر خواهد گذاشت و همه را در پرتو آن معنا خواهند کرد.

با طی این مراحل است که انسان به معنای واقعی کلمه انسان می‌شود و حقیقتاً انسان به آن صدق می‌کند و انسان زمانی که از مراحل حیوانی که شامل سه دسته اول می‌شود، عبور کرد و به مرحله چهارم وارد شد، وارد دنیای انسانی شده است. لذا می‌تواند برای آینده خود برنامه داشته باشد. این مرحله انسان‌های متعارف است؛ اما اگر در همین حیات زودگذر دنیوی، قانع نشد و دنبال بقای ابدی رفت، برای آن هم برنامه داشت و از تهدیدهای احتمالی آن فرار کرد، اینجا است که اسم انسان حقیقتاً بر وی صادق خواهد بود. انسان‌های که در این مرحله هستند، شایسته است انسان‌های متعالی نامیده شوند؛ زیرا حقیقت انسان را همان روح او تشکیل می‌دهد که منسوب به خداوند متعال است و در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، (ص: ۷۲) به آن اشاره شده است. (صدر شیرازی، ۱۴۱۷: ۳۳۹)

به این صورت این عقل است که به عنوان رکن اساسی معرفت‌شناسی جامع، باعث امنیت می‌شود و به عنوان یک عنصر مهم امنیت‌ساز، نه تنها در امنیت دنیوی و متداینه، بلکه در امنیت ابدی و متعالیه نیز نقش اساسی و غیرقابل انکاری را به عهده دارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نقش مبانی عقلی در عوامل امنیت متعالیه از منظر ملاصدرا و علامه



طباطبائی بررسی شد و آنچه به عنوان نتیجه تحقیق قابل است، موارد ذیل است:

۱. مراد از امنیت متعالیه در این تحقیق، حالتی است که در آن فرد از آسیب، تعرض و تهدیدی که خود یا دیگران برای او ایجاد می کند، در امان باشد و بتواند به وضعیت مطلوب خود برسد. این در امان بودن از آسیب، تعرض و تهدید، شامل بعد مادی، معنوی، دنیوی و اخروی انسان می شود.

۲. عوامل امنیت متعالیه دو بخش است؛ یکی عوامل نرم و معنوی و یکی عوامل سخت و مادی. عوامل نرم و معنوی شامل ایمان، خودسازی (تقوا) و معرفت شناسی جامع می شود.

۳. مراد از عقل در این تحقیق نیروی ویژه انسانی است که بین خیر و شر و حق و باطل تفکیک می کند و یکی از ارکان و ابزار معتبر معرفت شناسی محسوب می شود و مهم ترین نقش را در بعد ایمان و اثبات متعلقات ایمان دارد که همواره مورد تأکید فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا و علامه طباطبائی بوده است. از جمله هر دو برای اثبات متعلقات ایمان یا همان مبدأ و معاد، از عقل استفاده کرده اند.

۴. عقل به دو جهت نقش اساسی در خودسازی انسان دارد؛ یکی به جهت تأخر هر نوع خودسازی بر معرفت نفس که عموماً توسط عقل صورت می گیرد و دوم به جهت نقش کنترلی که عقل می تواند بر بقیه قوای وجود انسان داشته باشد.

۵. عقل به عنوان اساسی ترین رکن معرفت شناسی جامع، نقش منحصربه در سومین عامل معنوی امنیت متعالیه دارد. بنابراین مبانی عقلی نقش بی نظیری در عوامل امنیت متعالیه از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ ق)، لسان العرب، بیروت: دارالجيل و داراللسان العرب.
۲. آر. دی، مکی کین لای و آر، (۱۳۸۰)، امنیت جهانی رویکردها و نظریه‌ها، (ترجمه: اصغرافتنخاری)، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳. بوزان، باری، (۱۳۷۸)، مردم، دولت‌ها و هراس، (ترجمه: پژوهشکده مطالعات راهبردی)، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۳۸۱)، مرزبان وحی و خرد؛ یادنامه مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبائی، قم: بوستان کتاب.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، المفردات فی غریب القرآن، (ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی حسینی)، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثارالجعفریه.
۶. سائق، یزید، (۱۳۷۷)، امنیت در کشورهای در حال توسعه، ریا روی با سده بیست و یکم، (ترجمه: مصطفی ایمانی و علی رضا طیب)، هرات: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. سیاح، احمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران: انتشارات اسلام.
۸. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، (صدرا)، قم: نشر بیدار.
۹. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، شرح اصول کافی، (ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی)، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، المظاهر الهیه فی الاسرار الکمالیه، (تصحیح و تحقیق: سید محمد خامنه‌ای)، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دارالاحیای تراث.
۱۲. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۷ ق)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (مقدمه عربی)، بیروت: مؤسسه التاریخ العرب.



۱۳. صدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، (با حاشیه علامه طباطبائی)، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۴۸)، *شیعه در اسلام*، قم: مرکز انتشارات دار التبلیغ اسلامی.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، (ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۷)، *تعالیم اسلام*، قم: بوستان کتاب.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸)، *رسائل توحیدی (توحید ذاتی، اسماء حسنی، افعال الهی، وسائط فیض میان خدا و عالم مادی)*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۶ ق)، *نهایة الحکمة*، قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، مشهد مقدس: انتشارات علامه طباطبائی.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۳۰ ق)، *بداية الحکمة*، قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۲. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۴)، «*حقیقت ایمان از ملاصدرا و علامه طباطبائی*»، مجله پژوهش‌های دینی، شماره اول، سال اول، بهار.
۲۳. مطهری، حمیدرضا، (۱۳۸۵)، *سیره امنیتی امیرالمؤمنین^(ع)*، مجله علوم سیاسی، ش ۳۳.
۲۴. معلوف، لوییس، (۱۳۶۳)، *المنجد الابدی*، تهران: موسسه الفیه للطباعة و النشر.
۲۵. معین، محمد، (۱۳۵۳)، *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.
۲۶. ملکیان، مصطفی، (۱۳۵۱)، *راهی به رهایی؛ جستارهای در باب عقلانیت و معنویت*، تهران: نگاه معاصر.