

نظریه «نظام حق» چارچوب نظری برای الهیات عملی

علیرضا ملاحمدی^۱

چکیده

امتدادبخشی الهیات در ساحت عمل نیازمند یک چارچوب نظری است. پرسش محوری تحقیق حاضر این است که براساس آموزه‌های قرآنی، چگونه می‌توان یک چارچوب نظری برای الهیات عملی تدوین نمود؟ برای پاسخ تلاش می‌کنیم با بهره‌مندی از ظرفیت اندیشه‌های حکمی حکیمان مسلمان، نظریه‌های مختلف و متفرد ایشان را ذیل یک کلان‌نظریه با عنوان «نظام حق» تبیین کنیم. «حق» به‌مثابه بنیادی‌ترین وجه موجودات (و جهان) از طرفی ناظر به نظام درونی موجودات است و از طرف دیگر، ناظر به ارتباط منظومه وار هر شیء با دیگر موجودات عالم، امتیاز «نظریه نظام حق» به عنوان یک چارچوب نظری برای تدوین «الگوی عملی» این است که ظرفیت دارد تا بهترین الگوی زیست فردی و اجتماعی برای کامیابی و موفقیت انسان در کنش‌ها و نیل به اهداف ممکنش باشد و نهایتاً [روش مناسب] برای دستیابی به آرامش و سکینه (این تمنای همیشگی بشر) را ارائه دهد. مسیر دسترسی به این الگوی عملی از رهگذر «هستی‌شناسی حق بنیاد» می‌گذرد. جهت روشن شدن ظرفیت‌های انضمامی و عملی گسترده این نظریه برای تدوین الگوی عملی، چهار نمونه از امتدادهای عملی این نگرش که توسط حکیمان مسلمان ارائه شده، در بخش پایانی مقاله تبیین می‌شوند. مهم‌ترین دستاورد این مقاله (نظریه) را می‌توان به کارگیری مجموعه میراث قویم و متین سنت حکمت نظری اسلامی (هستی‌شناسی قرآنی و عرفانی و برهانی) ذیل «یک کلان‌نظریه واحد» معطوف به بهره‌مندی حداکثری در حکمت عملی عنوان کرد.

واژگان کلیدی: حق، نظام حق، هستی‌شناسی حق بنیاد، حق مخلوق به، سرشت جهان.

مقدمه

یکی از جدی‌ترین انتقاداتی که به سنت الهیات و فلسفه اسلامی (به‌ویژه پس از صدرالمآلهین) می‌شود، انتزاعی بودن و متوقف ماندن در مباحث نظری صرف و امتداد نیافتن در ساحت عمل و متن زندگی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۵). علاج این آسیب نه در نفی و انکار سنت قویم حکمت اسلامی، بلکه در بازخوانی این سنت برای امتدادبخشی معارف الهیاتی به ساحت عمل است. تعبیر «الهیات عملی» در عنوان مقاله نیز ناظر به همین «امتداد یافتن آموزه‌های الهیاتی به ساحت عمل» است. یعنی بازخوانی سنت فکری - الهیاتی معطوف به «الگوهای عملی» است که نیاز فوری امروز این سنت است.

این نظریه بر محور آیه شریفه «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام (۶)، ۷۳) سامان یافته است. اما صورت‌بندی آن با رویکرد فلسفی و به شیوه برهانی خواهد بود. ایده «نظام حق» با مختصات که در ادامه مقاله تشریح می‌شود را از آن جهت می‌توان به‌عنوان یک «نظریه» مطرح کرد که اولاً متکی به سنت فلسفه اسلامی بوده و بر پایه‌های فلسفی متقنی استوار است. ثانیاً از همان سنت بهره برده تا رویکردی بدیع در هستی‌شناسی ارائه نماید. ثالثاً گستره موضوعی منظومه‌واری دارد که از بنیادهای هستی‌شناختی تا امتدادهای عملی را شامل می‌شود. رابعاً نسبت به ساحت‌های مختلف حیات بشری شمول دارد؛ هم به دلیل ابتناء بر اصول کلان و شامل و هم به شاهدی بعضی مواردی که در بخش چهارم ارائه می‌شوند. وجه تعبیر به «چارچوب نظری» و همچنین انتساب به «الهیات» نیز در بخش دوم تشریح شده است.

این چارچوب نظری ناگزیر مبتنی بر «بنیادهای هستی‌شناختی» ای هست که در بخش اول مقاله در پنج گام تشریح می‌شوند که در گام پنجمش تعریف مطلوب از «نظام حق» ارائه می‌شود تا اصلی‌ترین مفهوم این نظریه ایضاح گردد.

در بخش دوم درباره خود نظریه توضیحاتی بیان می‌شود تا معنا و اهمیت آن روشن‌تر گردد و نهایتاً در بخش سوم، چهار مورد از امتدادهای این نظریه که براساس همین نگرش، اما بدون التفات به این نظریه، از سوی حکیمان مسلمان مطرح شده را بیان می‌کنیم. ناگفته پیداست که امتدادهای این نظریه منحصر به این موارد نیست. بلکه از جهت نسبتی که این نظریه می‌تواند با «علوم انسانی» به مثابه چارچوب نظری پیدا کند - که مجال شرح آن در این مختصر نیست - عرصه‌های مختلف حیات بشری را نیز شامل می‌شود.

نکته پایانی اینکه در این مقاله در مرحله معرفی نظریه و پاسخ به «چیستی» و «چرایی» آن

هستیم. مسلماً روشن شدن چگونگی تحقق این نظریه نیازمند مجال گسترده دیگری است. همچنین این نظریه در قدم اول، «الگوی عملی در قالب کبرای کلی» ارائه می دهد و بیان نسخه های عملی و انضمامی تر در مراحل بعدی انجام می شود.

بخش اول: بنیادهای نظری

نقطه عزیمت این نظریه، برهان صدیقین با تقریر علامه طباطبایی (رضوان الله علیه) است. تقریری از این برهان ارائه می شود که از جهاتی دارای بداعت است و همچنین می تواند مدخل ورود به «نظریه نظام حق» باشد. سپس بنیادهای نظری این نظریه، در ضمن پنج گام تبیین می شود:

۱. تقریری از برهان صدیقین علامه طباطبایی (ره)

علامه طباطبایی (ره) در اولین حاشیه ای که بر مباحث جلد ششم (سفر سوم) کتاب اسفار دارد، تقریری از برهان صدیقین ارائه می کند که حاصلش چنین است: «اصل واقعیتی که با آن سفسطه را رد می کنیم و هر موجود باشعوری را ناچار به پذیرش آن می یابیم، در ذات خود بطلان و عدم را نمی پذیرد؛ حتی فرض بطلان و نبودن آن مستلزم وجود و تحقق آن است. پس واقعیتی هست که واجب بالذات است و دیگر اشیائی که واقعیت دارند. در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذات هستند و وجودشان قائم به اوست» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۱۵: تعلیقه علامه طباطبایی).

با قدری تأمل می توان تقریر متفاوتی از همین برهان به دست داد که برای مقام بحث مناسب تر است. در این تقریر نیز «واقعیت» به مثابه اصل بدیهی پذیرفته می شود، اما به جای آن از تعبیر «هستی» بهره می بریم تا از ظرفیت های معرفتی این مفهوم بتوانیم بهره ببریم. گزاره «واقعیت هست» به عنوان یک گزاره بدیهی مبنای برهان است. این گزاره را می توان توتولوژی دانست. اما در این مقام، این همان گویی نه تنها نامطلوب نیست، بلکه تحلیل مفاهیم و گزاره می تواند حاوی بصیرتی برای درک بهتر حقیقت باشد. گزاره «واقعیت هست» توجه ما را به دو مفهوم «واقعیت» و «هستی» که هر دو بدیهی اند جلب می کند و از این رهگذر به گزاره «واقعیت عین هستی است و اساساً چیزی جز هستی نمی تواند واقعیت باشد» راه می یابیم. همچنین می توانیم با التفات به مفهوم «هستی» - که اولین درک ما از آن، درکی حضوری و شهودی است - به مفهوم نقیضش که «نیستی» است منتقل شویم. اکنون می توان شکل کامل استدلال را به صورت زیر ارائه نمود:

«واقعیت هست و هیچ حدّ و مرزی ندارد. یعنی هیچ چیز هستی (واقعیت) را محدود نمی کند؛ چون اصلاً غیر از هستی چیزی نیست که بخواهد آن را محدود کند. غیر از هستی، «نیستی (ناواقعیت)» است که اصلاً چیزی نیست. پس «هستی بماهو هستی» نامتناهی است و هیچ گونه

محدودیتی را نمی‌توان به آن نسبت داد. هستی نامتناهی که حقیقت هستی و هستی حقیقی است، همان واجب بالذات است که در ادبیات دقیق فلسفی از آن به «هستی لایشرط مقسمی» تعبیر می‌شود و در ادبیات قرآنی با واژه «الله» از او یاد می‌شود. «با این برهان، «بساطت» و «وحدت» آن هستی حقیقی که مساوق وجودند نیز اثبات می‌شوند.

۲. نظریه تشان به مثابه بنیاد نظام حق

اما بلافاصله پس از این برهان، این سؤال مطرح می‌شود که اگر هستی حقیقی نامتناهی (همان خدای ادیان) است، پس این همه هستی‌های متناهی و متکثری که می‌بینیم چیستند؟ آیا قرار است هستی و هست بودن این موجودات عالم را انکار کنیم و آیا این مسیر به سفسطه منتهی نمی‌شود؟ در پاسخ باید گفت: همین که روشن شد یک واقعیت واحد نامتناهی بسیط هست، ناگزیر همه دیگر واقعیت‌ها که متکثر و متناهی هستند در بنیاد هستی‌شان به آن ارجاع پیدا می‌کنند. یعنی باید تبیینی از آنها ارائه داد که هستی‌شان به آن حقیقت نامتناهی بازگردد. اما این مطلب چگونه و با کدام ادبیات فلسفی قابل تبیین است؟ پاسخ تفصیلی این پرسش را می‌توان به مباحث «وجود رابط معلول» (به عبارت دیگر، «نظریه تشان») که در حکمت متعالیه تبیین شده (ارجاع داد. با گذار از برهان مطلب که در همان مباحث تشریح شده، در مانحن‌فیه به این مقدار توضیح اکتفا می‌کنیم که نسبت همه موجودات و واقعیت‌ها با آن حقیقت نامتناهی از سنخ «اضافه اشراقی» است. بدین معنا که همه واقعیت‌ها متکثر و متناهی، در بنیاد هستی‌شان فاقد هرگونه جنبه فی‌نفسه هستند و حیثیتی جز «حیثیت لغیره» ندارند. یعنی عین وابستگی و قیام به علت (همان واقعیت نامتناهی) هستند، نه وابسته و قائم. عین صدور از علت هستند و نه صادر از آن. متن ایجاد علت هستند و نه موجود به علت. به بیان دقیق و عرش صدرالمتألهین (رضوان‌الله‌علیه):

«همه موجودات امکانی واقعیتی هستند که عین ارتباط تعلقی به واجبند. همه آنها در حقیقتشان، شئونی از وجود واجبی و شعاع‌هایش هستند و سایه‌های آن نور قیومی‌اند. هیچ استقلالِ هویتی ندارند و لحاظ آنها به مثابه ذوات منفصل و واقعیت مستقل از وجود واجبی ممکن نیست؛ زیرا وابستگی به غیر و تابعیت و فقر و نیاز، عین حقیقت آنها است، نه اینکه حقیقت مستقلی داشته باشند که تعلق به غیر و فقر و نیاز به آنها عارض شده باشد. بنابراین حقیقت [هستی] واحد است و غیر از آن چیزی نیست جز شئون آن و حیثیات و اطوار و شعاع‌های نور و سایه‌های پرتو و تجلیات ذاتش» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۷۱).

ملاصدرا در این عبارات - که به مثابه شش‌شقه‌ای در اوایل کتاب اسفار اظهار شده - دیدگاه نهایی حکمت متعالیه را بیان کرده است. در این مجال از بررسی ظرائف و امتدادهای فلسفی این مطلب و

برهان بالا صرف نظر می‌کنیم؛ چراکه با توجه به موضوع و غرض این مقاله، از مقام بحث بیرون است.

۳. سرشت جهان در سریان عشق

پس از آنکه حقیقت موجودات جهان را به مثابه واقعیات متناهی ای که مظاهر و تجلیات و اشعه آن حقیقت نامتناهی (یعنی الله) هستند شناختیم، این پرسش مطرح می‌شود که با این نگرش، سرشت جهان چیست؟ درباره خود این واقعیات - که از مجموع آنها تعبیر به «جهان» می‌کنیم - چگونه می‌توان سخن گفت؟ سرشت این واقعیات را چگونه بشناسیم؟

برای پاسخ به این پرسش، بیان جناب شیخ الرئیس ابن سینا (رضوان الله علیه) در «رسالة فی العشق» می‌تواند راهگشا باشد. ایشان در این رساله با بازخوانی نظام هستی‌شناسی از منظری ممتاز، «شوق ذاتی و وجودی به کمال و خیر نامتناهی (یعنی همان واجب بالذات)» را در همه موجودات امکانی می‌یابد که از آن تعبیر به «عشق» می‌کند و این عشق را در سرشت جمیع موجودات و جدانشدنی از آنها بیان می‌کند (ابن سینا، ۳۷۶). در ادامه رساله سعی می‌کند این شوق ذاتی و هستی‌شناختی را در شش فصل در تمام ذرات جهان از هیولی و صورت گرفته تا نفوس نباتی و حیوانی و انسانی و فلکی نشان دهد و تبیینی هستی‌شناختی از آن ارائه دهد. صدرالمتألهین رحمته علیه نیز با ارتقاء این مطلب در نظام فلسفی خویش، تبیینی مبتنی بر همان «اضافه اشراقی» ارائه می‌دهد و همین نگرش باعث شده که بعضی از حکیمان صدرایی متأخر (همچون الهی قمشه‌ای رحمته علیه) خداوند را در خلقت جهان، «فاعل بالعشق» بدانند و این سنخ فاعلیت را به اقسام فاعلیت اضافه کنند. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۵۴، ص ۶۰). مطابق این تحلیل، شوق و حرکت به سمت مبدأ اعلی، یعنی حق تعالی در سرشت مشترک تمام موجودات عالم است.

در این نگرش دیگر آن سلسله طولی که مشائیان درباره نسبت موجودات جهان و عوالم هستی با خداوند ترسیم می‌کردند رنگ می‌بازند و همه جهان امکان با سرشت مشترکشان به مثابه یک امر واحد رخ می‌نمایند: «و ما أمرنا إلا واحدة» (قمر ۵۴، ۵۰).

۴. حق مخلوق به و «نظام حق»

توجه به این مطلب ذیل نظریه تشان - که بیانش گذشت - ما را دلالت می‌دهد به آن حقیقت سریانی که در ادبیات عرفان نظری با تعبیر «نفس رحمانی» از آن یاد می‌شود و گستره‌اش تمام مراتب هستی از تعیین اول تا عالم ماده را پوشش می‌دهد و جناب صدرالمتألهین رحمته علیه با الهام از این نگرش عرفانی، نظام «تشکیک خاصی» را به عنوان مدل هستی‌شناختی توحیدی معرفی کرد و با افزودن دقت و ظرافت به «قاعده الواحد» آن را از لحاظ فلسفی ارتقاء بخشید و بر این مبنا تشان را جایگزین علیت

(صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۴۵) و همچنین تقدّم بالحق را جایگزین تقدّم بالعلیّه (همو، ۱۳۹۱، ص ۸۱) نمود.

این وجه جهان که از ذره تا کешکان تمام عالم را شامل می‌شود، همان حقیقتی است که در آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام (۷)، ۷۳) و همچنین «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (بقره (۲)، ۱۴۷) یا دیگر آیات مشابه بدان اشاره شده است. اهل معرفت از این «حق» تعبیر به «حق مخلوق» می‌کنند که ناظر به همان «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۴۲۵)؛ همان امر واحد و فراگیر الهی که خلقت آسمان و زمین و همگی موجودات به وساطت آن انجام شده، خداوند عالم را به آن و با آن حق خلق کرده است؛ چنان مصالحی که ساختمان جهان را شکل داده است (همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶). یعنی حتی ملک مقرب الهی در ملکوت و مواد فیزیکی جهان مادی در ملک هم دارای سرشت واحد و خمیرمایه مشترک به نام «حق» تشکیل داده است (همو، ۱۳۹۶، ص ۴۰۶). باء «بالحق» در آیه اول، نه به معنای ملابست یا مصاحبت، بلکه ناظر به تجلّی یا استعانت از حق است (همان، ص ۴۲۵) و «مِن» در آیه دوم، نشوویه است. یعنی حق از خداوند عالم ناشی می‌شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴).

بر این اساس، سرشت جهان «حق» است و نظام خلقت در واقع «نظام حق» است و «نفی باطل» از آفرینش دقیقاً به این دلیل است که خداوند جهان را به این و با این حق ساخته است (همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶) و اصلاً چیزی جز حق نیست که در این نظام راه یابد.

۵. اسماء صورتگر نظام حق

اهل معرفت این نفس رحمانی را از آن جهت که قابل تمام تعینات و موطن پذیرای همه تجلیات حق در صور مختلف است، «هیولای کلی عالم» می‌نامند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۶۵) و از آن جهت که فاعل حقیقی و منشأ اثر برای ایجاد تمام مکونات است، «طبیعت کلیه» می‌نامند (همان، ص ۵۶۶). تا اینجا سه علت از علل اربعه «نظام حق»^۱ مشخص شد. نفس رحمانی از یک جهت «علت فاعلی» و از جهت دیگر «علت مادی» است. همچنین در فرایند سریان عشق در قوس صعود، خداوند متعال «علت غایی» این نظام (یکایک اجزانش) است.

اما علت صوری آن کدام است؟ صورت‌بندی خرد و کلان کلیت نظام و صورت‌گیری اجزاء این نظام (در تمام عوالم) براساس چه میزان و معیاری است؟ مسلماً باید بتوان حقیقتی متعالی را سراغ

۱. شاید پردازش حق مخلوق به در چارچوب علل اربعه ارسطویی محل اشکال و تأمل باشد؛ اما در این مجال برای روشن‌تر شدن بحث و همچنین صورت‌بندی بهتر در راستای بهره‌مندی بیشتر از آن، از این ادبیات با قدری تسامح ناگزیریم.

گرفت که چنین شأنیت بالایی داشته باشد و قاعدتاً موطن آن هم باید صقع ربوبی باشد تا بتواند همچون صورت برای مادّه، نقشی شبیه شریکه العله را در ایجاد نظام حق (با تمام اجزانش) ایفا کند. آن حقیقت چیست؟

پاسخ را می‌توان در اسماء الهی که موطنشان تعیین ثانی است جست‌وجو کرد. به واسطه فیض اقدس، اسماء و اعیان ثابته ظهور می‌یابند. طلب و اقتضای اعیان ممکن که خواهان ظهورند، سبب ظهور فیض مقدّس شده و نظام حق با تمام اجزانش (البته در فرایند سلسله مراتبی تجلّی عوالم) ایجاد شود (همان، ص ۵۲۰). بنابراین مناط چند و چون و تعیین‌کننده حدود و ثغور نظام حق و اجزانش، اسماء الهی هستند. منظور از اسماء الهی نه فقط ائمه سبعه، بلکه تمام اسماء نودونگانه و بلکه هزارویک اسم منتشراً از آنها هستند.

۶. تعریف «نظام حق»

با توضیحات بالا می‌توان تعریفی شرح‌اللفظی از معنای «نظام حق» - آنچنان‌که در این مقاله مورد توجه است - ارائه داد. نظام تکوینی اسباب و مسبباتی جهان را «نظام حق» عنوان می‌کنیم از آن جهت که دارای خصوصیات زیر است:

۱. در بنیادی‌ترین شأن عین الربط و تعلق محض به حق تعالی است.
۲. به دلیل انتساب عین الربطی که این نظام به حق تعالی دارد، ویژگی «علم» و «قدرت» و «حیات» از خداوند سبحان در تمام اجزاء این عالم سریان دارد (در محل خود براساس مبانی حکمت متعالیه اثبات و تبیین شده که هر موجودی به حسب مرتبه و سعه وجودی خویش از این اوصاف برخوردار است).
۳. همه اجزاء این نظام یک سرشت مشترک دارند که از آن به «حق» تعبیر می‌شود.
۴. بر طبق اصل «سریان عشق در هستی»، تغییرات و دگرگونی‌های همه این اجزاء کاملاً هم‌آهنگ بوده و در یک مسیر واحد و معطوف به یک هدف تکوینی واحد است. یعنی همه اجزاء در یک مسیر واحد در «حرکت» هستند.
۵. از عرش تا فرش و از ملک تا ملکوت همه عوالم هستی را شامل می‌شود.

بخش دوم: کنش انسان و هستی‌شناسی حق‌بنیاد

پس از طرح مبانی هستی‌شناختی، این سؤال مطرح می‌شود که امتیاز این نظریه برای تدوین «الگوی عملی» چیست و بر چه اساسی می‌توان آن را به‌مثابه یک «چارچوب نظری برای الهیات عملی» در نظر گرفت؟ همچنین لازم است اشارتی درباره «چگونگی تدوین الگوی عملی» داشته باشیم.

۱. کنش انسانی به مثابه جزئی از نظام حق

خصیصه این نظریه، محوریت «حق» به مثابه سرشت جهان است. این خصیصه از آن جهت می تواند به عنوان یک «چارچوب نظری» مطرح شود که محور تأمل در آن، «سرشت حق بنیاد موجودات» است. وقتی از طریق برهان عقلی یا نقلی سرشت هریک از موجودات مقید را بشناسیم، امکان دستیابی به الگوی عملی و رفتاری متناسب با آن فراهم می شود. اهمیت این «الگوی عملی» و امتیاز آن بر دیگر الگوهای عملی را به این بیان می توان توضیح داد:

طبق تعریف نظام حق، تمام جهان به مثابه یک «کل منسجم» با همه اجزانش در حال «حرکت هم آهنگ و متوازن» به سمت یک نقطه است. تمام اجزاء جهان (از ملک تا ملکوت) با تمام اختلافاتی که در مختصات و ویژگی ها دارند، به خاطر سرشت مشترکشان در یک حرکت هستند. پس اگر عمل انسان (به مثابه یک موجود) هم آهنگ و منطبق با این «نظام» و «حرکت» باشد، این عمل وارد نظام سبب و مسبباتی عالم می شود و حرکت انسان - به خاطر هم آهنگی با نظام هستی - بسیار سریع می شود (همچون حرکت مضاعف روی پله برقی در حال حرکت) و در رسیدن به مقصود و اهدافی که دنبال کرده، بسیار کامیاب تر و موفق تر خواهد شد. همچنان که همین هم آهنگی با عالم باعث آرامش و سکینت بیشتر می شود؛ چراکه اضطراب و تنش بر اثر تصادم و تضاد و تراحم است که پدید می آید و در فقدان این عامل و ملائمت انسان و کنش های او با نظام عالم، امکانی برای ظهور اضطراب فراهم نخواهد شد.

آیت الله خامنه ای براساس همین نگرش، مهم ترین ثمره زیست موحّدانه را چنین بیان می کند: «یک وظیفه عبارت است از عبودیت و اطاعت خداوند؛ چون عالم مالک و صاحب و آفریننده و مدبّر دارد و ما هم جزو اجزاء این عالمیم. لذا بشر موظف است اطاعت کند. این اطاعت بشر به معنای هماهنگ شدن او با حرکت کلی عالم است؛ چون همه عالم «یَسْبَحُ لَه مَا فِی السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و «قَالَتَا اتینا طائِعین». آسمان و زمین و ذرات عالم دعوت و امر الهی را اجابت می کنند و براساس قوانینی که خدای متعال در آفرینش مقرر کرده است، حرکت می کنند. انسان اگر بر طبق قوانین و وظایف شرعی و دینی که دین به او آموخته است عمل کند، هماهنگ با این حرکت آفرینش حرکت کرده است. لذا پیشرفتش آسان تر و تعارض و تضاد و اصطکاکش با عالم کمتر است (خامنه ای، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲).

به تعبیر دیگر، وقتی انسان کاری می کند که برخلاف نظام حق (باطل) است، قهراً این عمل در تضاد و تراحم با اجزاء و عناصر عالم قرار می گیرد. وقتی همه اجزاء و عناصر [مادی و مجرد] جهان با این فعل باطل ناهماهنگند، در واقع او با نظام حق در افتاده و این نظام حق به نبرد با او مبادرت می نمایند و در نهایت نتیجه ناگزیر این نبرد این است که انسان در اثر فعل باطلش، مَدْمُوغ و

مغزکوب می‌گردد و شکست می‌خورد: فَيَدْمَعُهُ فِإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (انبیاء (۲۱)، ۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۹۹، ص ۳۲۵). ناگفته پیداست که این شکست و مغزکوب شدن در اثر فعلِ باطل (ناهماهنگ با نظام حق) در ابعاد و افقِ همین نظام حق باید فهم شود، نه در افق جهان مادی با همه محدودیت‌هایی که دارد.

۲. هستی‌شناسی حق بنیاد؛ پیش‌شرط الهیات عملی

با توضیح بالا روشن می‌شود که برای تدوین این «الگوی عملی» در عرصه‌های مختلف حیات بشری، موضوع مدنظر ابتدا باید از منظر «هستی‌شناسی حق بنیاد» موضوع تأملات و تحلیل‌های عمیق و دقیق قرار بگیرد. منظور از «هستی‌شناسی حق بنیاد» تحلیل هستی‌شناختی موجودات معطوف به همان ویژگی‌های پنج‌گانه‌ای است که برای «نظام حق» بیان شد. ویژگی ممتاز این هستی‌شناسی این است که به انسان کمک می‌کند موجودات و اشیاء را در بنیادی‌ترین وجهشان به مثابه جزئی از نظام حق بازشناسد و از این رهگذر بتواند الگوی عملی متناسب با آن موضوع را استخراج و تدوین نماید. اختصاص و انتساب این الگوی عملی به «الهیات» نیز به دلیل ابتناء آن بر تعریفی است که از «نظام حق» بیان شد.

منبع معرفتی این تأملات می‌تواند «عقل محض» باشد و یا به ضمیمه مقدمه‌ای «نقل» و یا حتی «شهود عرفانی» شکل بگیرد؛ البته به شیوه‌ای روشمند شبیه رهیافت میان‌رشته‌ای ملاصدرا در حکمت متعالیه (قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳). البته براساس آنچه قبلاً بیان شد، افقی روش‌شناختی برای «هستی‌شناسی حق بنیاد» نیز دریافت کرد. اگر ما بخواهیم جایگاه حقیقی هر موجود از نظام حق را بشناسیم، لازم است نسبت آن موجود (که «اسم کونی» است) را با اسماءِ الهی بشناسیم. این البته آسان نیست، ولی به هر حال از طریق نقل و یا با تحلیل عقلی و از منظر هستی‌شناسی عرفانی امکان‌پذیر است. این البته تنها راه هستی‌شناسی حق بنیاد نیست؛ همچنان‌که در بخش بعدی می‌آید، در مواردی حکمای مسلمان با همین افق به هستی‌شناختی پرداخته‌اند بدون التفات به وجه آسمانی موجودات. اما به هر حال این را می‌توان به‌عنوان یک «روش» پیشنهاد کرد.

اهمیت و امتیاز این نوع هستی‌شناسی را با توجه به آنچه در باب سریان عشق بیان شد این‌طور می‌توان بیان کرد که توجه به جایگاه وجودی اشیاء در نظام خلقت در دو مبحث «علیت» و «سریان عشق» مشترک است. اما یک تفاوت مهم در این دو منظرگاه وجود دارد؛ در مبحث علیت به فرایند تکوین عالم از بالا به پایین (قوس نزول) توجه می‌شود و در مبحث سریان عشق، به فرایند حرکت موجودات از پایین به بالا (قوس صعود) توجه می‌شود. به نظر می‌رسد برای سامان‌دادن نظام حکمت نظری آنچنان‌که بیشتر به کار بشر بیاید و بهتر بتواند مسأله‌های حکمت عملی را حل کند،

تأمل در قوس صعود بیشتر کارآیی دارد تا قوس نزول. البته در این رویکرد هم هیچ‌گاه از توجه به ملزومات قوس نزول بی‌نیاز نخواهیم بود. اما وقتی افق نگاه قوس صعود باشد، پاسخ‌ها کارآمدتر و با «غایت هستی» منطبق‌تر خواهند بود. بنابراین تأمل و تحلیل اَسْمَاءِ اِلهِی هم از همین منظر می‌تواند در امتدادبخشی عملی بنیان‌های نظری افق‌گشا باشد.

بخش سوم: امتدادهای عملی

اکنون نوبت آن است که با بازخوانی سنت فکری - فلسفی و حکمی خویش، بعضی از تحلیل‌های هستی‌شناسانه حق‌بنیاد و همچنین برخی از ثمرات این نگرش را که توسط حکمای مثاله مسلمان مطرح شده (البته به صورت پراکنده، نه تحت این عنوان) ذیل چند مؤلفه انضمامی برشماریم تا تمربخش و سرنوشت‌ساز بودن این نظریه در عرصه‌های مختلف، روشن‌تر شود:

۱. نظام حق و اخلاق محیط زیست

وقتی سرشت جهان به‌مثابه «عین الربط» یک حقیقت منتسب به حق تعالی است، در هیچ‌آنی از آنات و در هیچ‌شأنی از شئون خود نمی‌تواند بدون فیض لایزال الهی به هستی خود ادامه دهد و فاقد هرگونه شأن استقلالی و وابسته محض به خداست. این وابستگی و تعلق محض به «مالکیت تام الهی» منجر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹). لذا انسان هرگز نمی‌تواند نسبت به طبیعت و محیط زیست احساس مالکیتی داشته باشد و سرخود هر تصرفی که می‌خواهد و منافعش اقتضاء می‌کند در محیط زیست اعمال کند. بلکه برای کوچک‌ترین تصرفات در جهان طبیعت باید مملوکیت خود و دیگر موجودات عالم را نسبت به خدای سبحان در نظر داشته باشد. پس به اذن الهی، به‌مثابه مالک مطلق و حقیقی طبیعت، محتاج است (همان، ص ۱۷۱-۱۷۲).

این اذن الهی براساس مبانی پیش‌گفته متوقف بر یک کبرای کلی است و آن اینکه تصرف در تمام موجودات جهان باید هم‌راستا با سرشت حق‌بنیاد آنها باشد. یعنی در همان مسیری باشد که طبیعت و نظام درونیشان اقتضا می‌کند. بنابراین انسان اجازه ندارد در موجودات جهان و طبیعت تصرفی بکند که قاسرانه بوده و برخلاف طبیعت آنها باشد. بر همین اساس است که قرآن کریم رابطه انسان با طبیعت را رابطه «تسخیری» عنوان کرده است: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان (۳۱)، ۲۰). البته نه بدان معنا که خود انسان آنها را تسخیر کند، بلکه خداوند آنها را برای بشر مسخر قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰). تسخیر بدین معنا که هر یک از موجودات، خاصیت و اثر ویژه خود را دارند که انسان برای استفاده از آن باید آن خاصیت را بشناسد و سپس هم‌راستا با همان خصوصیت ویژه‌ای که در سرشت هر موجود است آن را رهبری کرده و برای تأمین نیازها و اهدافش به خدمت بگیرد. این در مقابل رابطه «فَسری» (اشاره

به فاعل بالقسر) است که نه در مسیر طبیعی موجودات و هم‌آهنگ با نظام درونی آنها، بلکه با فشار و تحمیل از بیرون و برخلاف طبیعتشان در آنها تصرف کنند (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).

نکته دیگری که از این نگرش به دست می‌آید این است که اگر در حال حاضر جهان مبتلا به انواع بحران‌های محیط‌زیستی است، بدین معناست که طی قرون اخیر - که روزه‌روز بیشتر امکان «سلطنت» بر طبیعت را پیدا کرده - تصرفاتش در طبیعت نه تسخیری، بلکه بالقسر و برخلاف سرشت آنها و در سطح کلان برخلاف «نظام حق» بوده است؛ زیرا همان‌طور که گذشت، در نظام حق تمام اجزاء جهان و تغییرات و تحولات آنها هم‌آهنگ و هم‌مسیر هستند. لذا در روال طبیعی و عادی نظام طبیعت «امکان ظهور بحران» نیست. پس اگر بحرانی ظاهر شده، معنایش اخلال در این نظام حق و برخلاف سرشت طبیعت توسط عاملی قسری است و می‌دانیم که آن عامل «بشریت» است که با «تسلط باطل بر طبیعت» عامل ظهور بحران‌ها شده است. از این مطلب می‌توان راه حل بیرون‌رفت از این بحران را هم به صورت یک کبرای کلی بیان کرد و آن اینکه چاره‌ای نیست جز بازگشت به سرشت طبیعت و توقف هم تصرفاتی که از جنس سلطنت و تحمیل بر طبیعت هستند.

۲. تحلیل هستی‌شناختی شرور و صبرِ فعالانه

شیخ اشراق (رضوان‌الله‌علیه) در تحلیل هستی‌شناختی شرور و کیفیت صدور افعال از حق تعالی نکته عمیق و نغزی دارد که نزد صدرالمتألهین رحمته‌الله‌علیه نیز مقبول افتاد و او نیز در نظام فلسفی خویش این نکته را ارتقاء داد و بهره فراوان از آن برد: «لولا التضادُّ ماصحَّ دوامُ الفيضِ علی التجددِ المستمرِّ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۷).

در این مجال فرصت شرح ظرایف و ابعاد فلسفی این مطلب نیست. لذا به این مقدار اکتفا می‌کنیم که مطابق این تحلیل اساساً دوام فیض از جانب خداوند متعالی در این عالم ماده، بدون «تضاد» امکان‌پذیر نیست. البته منظور از این تضاد، نه آن تضاد منطقی که از اقسام تقابل است و دلالت بر دو امر غیر قابل اجتماع می‌کند، بلکه نوع خاصی از «ناسازگاری» است. ناسازگاری میان دو موجودی که باهم در حال تنازع و ستیزند، هریک می‌خواهد آن دیگری را معدوم کند یا لااقل اثرش را خنثی نماید (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴).

طبق این تحلیل - که برهان فلسفی‌اش در محلّ خود تفصیلاً تبیین شده است - تأثیر تضاد (ناسازگاری حاصل از تزاحم) در دوام فیض از دو جهت است؛ یکی از جهت ایجاد امکان استعدادی برای صورت عالی‌تر از راه تأثیر اجزای ترکیب‌شونده در یکدیگر و مزاج متعادل ایجاد کردن و دیگری از راه کهنه کردن و یا نابود کردن صورتی که به ماده چسبیده است و نوبت برای

صورت‌های بعدی ایجاد کردن (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۱۸). منشأ وقوع شرور در جهان نیز در واقع همین تضاد و تراحم صور و قابلیت ماده برای قبول صورت و رها کردن صورت است (همان، ص ۲۰۳).

بنابراین فرمول اصلی آفرینش جهان، فرمول تضاد است و دنیا جز مجموعه‌ای از اضداد نیست (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۸۷). تضادها و تصادم‌ها در ارکان ساختمان عالم دخالت دارند (همان، ص ۱۸۳). تغییرپذیری ماده جهان و پدید آمدن تکامل ناشی از تضاد است. اگر تضاد نمی‌بود، هرگز تنوع و تکامل رخ نمی‌داد و عالم هر لحظه نقشی تازه بازی نمی‌کرد و نقوشی جدید بر صفحه گیتی آشکار نمی‌شد. خلاصه اینکه گرچه شرور جهان ریشه در تضاد و ناسازگاری دارند، اما همین تضاد منشأ خیرات و قائمه جهان است و نظام عالم بر آن استوار است (همان، ص ۱۸۸).

بر همین اساس است که شیخ اشراق رحمته الله علیه می‌گوید شرور مجعول فی نفسه نیستند، بلکه از لوازم ماهت موجوداتند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۶۶). لذا انتساب مستقیم آنها به فعل حق تعالی صحیح نیست. اما این مطلب (کیفیت انتساب شرور به خداوند) در این مقام اهمیتی ندارد. این انتساب را هرگونه که تفسیر کنیم و حتی اگر پاسخ الهیاتی تسکین‌بخش و قانع‌کننده‌ای از آن دریافت نکنیم، فعلاً اصل این تحلیل هستی‌شناختی برای ما اهمیت دارد؛ چراکه از رهگذر این نگرش می‌توانیم تحلیلی در باب «فلسفه رنج» و سپس «صبر فعالانه» در مواجهه با رنج‌ها ارائه کنیم:

وقتی تضاد و ناسازگاری و کشمکش در سرشت این جهان است که از قضا موجب تکامل و ترقی و دوام فیض خداوند هم می‌شود، پس حیات فردی و اجتماعی انسان نیز لاجرم با انواع ناسازگاری‌ها و موانع روبه‌رو می‌شود و انسان نیز به‌عنوان جزئی از «نظام حق» ناگزیر باید راهی بیابد که بتواند از تضادها و ناسازگاری‌های زندگی‌اش بتواند راه تکامل و ترقی را پیدا کند. اینجاست که مفهوم «صبر» نه به‌عنوان یک اصل صرفاً اخلاقی منفعلانه، بلکه به‌مثابه یک اصل رفتاری و کنش‌فعالانه و نه فقط در حوزه فردی، بلکه به‌مثابه یک حرکت اجتماعی می‌تواند مطرح شود. براساس این نگرش، صبر نه یک واکنش منفعلانه و برآمده از ضعف، بلکه یک کنش حکیمانه هم‌آهنگ با نظام حق است. آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) براساس همین نگرش با انتقاد از معنای منفی و منفعلانه‌ای که به غلط از مفهوم متعالی «صبر» در آموزه‌های اسلامی ارائه شده و رواج یافته، تعریف درست آن را براساس آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم‌السلام چنین بیان می‌کند: «مقاومت آدمی در راه تکامل، در برابر انگیزه‌های شرّآفرین و فسادآفرین و انحطاط‌آفرین» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹، ص ۶).

این تعریف معنایی بسیار گسترده دارد که همه عرصه‌های حیات بشری را شامل می‌شود. ایشان توضیح می‌دهد که اگر صبر به این معنا در حیات فردی و اجتماعی انسان جریان نیابد، زندگی

چگونه به یک برکه راکد گنبدیده و بی روح و خشک و ذلت بار تبدیل می شود و در مقابل، اگر جریان پیدا کند «صبر است که به همه ایده های دین و انسانیت تحقق می بخشد» (همان، ص ۱۷). این الگوی مواجهه، هم در شرور طبیعی و هم در شرور اخلاقی می تواند ثمربخش باشد. نکته پایانی اینکه این الگوی مواجهه مختص شرور طبیعی یا حتی متافیزیکی نیست. بلکه برای مواجهه عملی انسان با شرور اخلاقی (اعم از فردی و اجتماعی و سیاسی) نیز همین الگو می تواند نویدبخش زندگی روبه جلو و متکاملی، در عین درهم تنیدگی با رنج باشد.^۱

۳. قانون اخلاقی مبتنی بر نظام حق

یکی از مهم ترین و جالب ترین ثمرات نظریه نظام حق اصل اخلاقی ای است که می توان از این نظریه استخراج کرد و آن را به عنوان یک قانون اخلاقی جهان شمول (ضروری، همه جایی و همه زمانی) اقامه کرد. حکیم معاصر آیت الله جوادی آملی (مدظله الوارف) در تحلیل هستی شناختی نتایج و پیامدهای افعال اختیاری انسان، تحلیلی نغز ارائه می نماید که حاوی بصیرتی برای استخراج قانون اخلاقی است. ایشان این تحلیل را دقیقاً بر همان معنای مذکور از «حق» و «نظام حق» استوار کرده است. اما از آنجاکه به فعل اختیاری انسان مربوط می شود و ارتباط وثیقی با «فطرت» دارد، مطلب را از دو جنبه مطرح و تبیین نموده است:

۳-۱. فعل انسان به مثابه یکی از اجزاء نظام حق

همان طور که گذشت، نظام حق تمام عوالم هستی از ملک تا ملکوت را شامل می شود. تنها تفاوت میان طبیعت و فراطبیعت در این مسأله اینکه فقط انسان است که - براساس مصالحی که اقتضای همین نظام حق است - با نیروی «اراده» امکان تخطی از نظام حق را دارد (همچنان که نمونه اش در بحران محیط زیست بیان شد) و این امکان هم محدود به زندگی این دنیایی و عالم طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

از طرفی اگر کسی فعل و رفتار باطلی داشته باشد، این فعل از آنجاکه امری موجود است و نه معدوم، در فرایند اسباب و مسبباتی نظام حق قرار می گیرد. از آنجاکه سرشت جهان حق است، این شخص با فعل اختیاری باطل خویش در واقع با نظام حق در افتاده و همه اجزاء و عناصر [مادی و مجرد] جهان با این فعل باطل ناهماهنگند، قهراً این نظام حق به نبرد با او مبادرت می نمایند و در نهایت نتیجه ناگزیر این نبرد این است که انسان در اثر فعل باطلش، مدموغ و مغزکوب می گردد و

^۱ به دلیل قلت مجال، از تشریح امتدادها و ابعاد عملی و کاربردی این نگرش به صبر در حیات فردی و اجتماعی بشر صرف نظر میکنیم و به همین مقدار توضیح اکتفا میکنیم.

شکست می خورد: «فِيذُ مَعَهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (سوره انبیاء (۲۱)، ۱۸؛ همان، ص ۲۸ و همو، ۱۳۹۹، ص ۳۲۵).

«فعل اختیاری» امری مستقل از انسان نیست که حیثیت فی نفسه داشته باشد، بلکه وجود عین الربطی به انسان دارد. از طرفی امری موجود است و پس از صدور از انسان معدوم نمی شود. بلکه در فرایند نظام اسباب و مسبباتی عالم قرار می گیرد. مطابق قاعده سنخیت و استحاله طفره و تجافی، این فعل در این فرایند پیوسته در حال تحویل و تحوّل است تا اینکه به دلیل وجود عین الربطی به انسان، بالاخره به انسان بازگردد. «مراجعت فعل» به انسان همان چیزی است که ما از آن تعبیر به «اثر فعل» می کنیم. حال اگر فعل اختیاری مطابق نظام حق باشد، اثرش هم مطلوب انسان خواهد بود و اگر برخلاف حق (باطل) باشد، لاجرم اثرش نامطلوب و موجب رسوایی انسان خواهد بود.

به تعبیر تمثیلی، نظام آفرینش مانند ظرف خالی نیست که نسبت به مظروف خود «لابشرط» باشد و هرچه در آن ریخته شود پذیرد. بلکه همچون معده انسان است که فقط غذای مناسب با جهاز هاضمه را می پذیرد و غذای مانده و مسموم را دیر یا زود بالا می آورد. هاضمه جهان نیز باطل را بالا می آورد و خلاف کار را رسوا می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص ۴۰۵).

۲-۳. فعل انسان به مثابه مظروفی برای فطرت انسان

ساختار هویت انسان بر مدار حق است. ظرف دل و وعای هویت انسان همانند دستگاه گوارش نوزاد سالم است که اگر شیر طیب بنوشد، آن را می پذیرد و با آن فربه می گردد و اگر مسموم شود و سمّ به خورد او دهند، آن را نمی پذیرد و بالا می آورد. فطرت انسان همانند طبیعت وی ظرفی است ملکوتی با ویژگی حق محوری. اگر کسی باطل را به حریم هستی خود راه داد، اگر خیانت یا خبائثتی به درون او راه یافت، در صورت سلامت آن فطرت و صحت آن هویت، هرگز در آن نمی ماند. بلکه قلب سالم آن را تهوع نموده، بالا می آورد و بالاخره از مجاری گفتار، رفتار، نوشتار و... او ظهور کرده و سند خزی و رسوایی او را ارائه می نماید. (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۸). سه نکته تکمیل کننده سخن بالاست که عبارتند از:

یک) پرواضح است که این «رسوایی» و «بالا آوردن فعل باطل» الزاماً چنین نیست که در همین دنیای مُلک محقق شود. بلکه چه بسا به دلیل محدودیت های تکوینی این دنیا، مجال رسوایی در این دنیا فراهم نشود و در عوالم پس از دنیا (برزخ یا قیامت یا هردو) حاصل شود. دو) براساس نظام اسباب و مسبباتی نظام حق، این رسوایی و بالا آوردن دقیقاً مطابق و متناسب و هم سنخ و هم آهنگ با فعل باطلی است که مرتکب شده است.

سه) برای فهم بهتر و تأثیر بیشتر، این مطلب بر «فعل باطل» تطبیق داده شده است. اما پرواضح است که براساس برهان مطلب، این مطلب عیناً درباره «فعل حق» نیز صادق است. براساس مطالب پیش گفته، آن اصل جهان شمول و قانون اخلاقی که می توان از این مطلب استخراج نمود را - اگر بخواهیم با ادبیات قانون اخلاقی کانت بیان کنیم - می توان در قالب این گزاره بیان کرد: «ای انسان! همواره فقط کاری را بکن که هر لحظه آمادگی داشته باشی اثر مستقیم آن کار به خودت بازگردد و دیگران از آن مطلع شوند».

۴. فلسفه تکامل تاریخ و اراده انسان

پس از روشن شدن امتداد نظریه «نظام حق» در کنش های فردی و اجتماعی، مناسب است که ثمره این نظریه در «سیر تحول تاریخ» را بررسی کنیم. همان طور که تمام عوامل هستی ذیل نظام حق هستند، «تاریخ» نیز مقهور قوانین این نظام است. براساس ویژگی چهارم «نظام حق» تحولات و تغییرات تاریخی نیز مشمول نظام حق هستند و همه تغییرات و دگرگونی هایی که در سطح کلان تاریخی رخ می دهند کاملاً هم آهنگ بوده و در یک مسیر واحد و معطوف به یک هدف تکوینی واحد در «حرکت» هستند. همچنان که درباره تاریخ سخن می گوئیم، آن غایت تکوینی که تحولات معطوف به آن هستند نیز در واقع یک وضعیت تاریخی است. آن وضعیت تاریخی هر چه که هست، قطعاً یک وضعیت «حق» است. لذا می توان آن وضعیت را نوعی «بهشت موعود این جهانی» دانست که سیر کلان حرکت تاریخ ناگزیر به سمت آن است و «هرچه از اول تاریخ بشری تا این زمان پیش آمده ایم، به سوی آن سرمنزل نزدیک تر شده ایم و این جبر تاریخ است» (خامنه ای، ۱۳۹۲، ص ۴۴۴).

آیت الله خامنه ای براساس همین نگرش، سیر تحول و فلسفه تکامل تاریخ را شرح می دهد و بهره های معرفتی و عملی مهمی از این مطلب می برد. ایشان سیر تحول تاریخ را این گونه بیان می کند: «مسیر بشر به سوی تعالی و تکامل و به سوی بهشت موعود این جهانی است. یعنی روزگاری را انسانیت به خود خواهد دید که در آن روزگار ظلم نباشد، بدی نباشد، زشتی نباشد و همه چیز بر طبق دلخواه انسانیت باشد. خلقت انسان و خلقت جهان اینجوری است که این موجود در مسیر خود، بالأخره به یک چنین سرمنزلی خواهد رسید و باید برسد. در آن دورانی که بشر همه چیز را - که برای تکاملش لازم است - آماده خواهد داشت، آن وقت وارد بستر ترقی و تکامل و تعالی می شود و با سرعت و سیری هرچه تمام تر به سوی الله (یعنی کمال مطلق) حرکت می کند. و هرچه از اول تاریخ بشری تا این زمان پیش آمدیم، به سوی آن سرمنزل نزدیک تر شدیم. این جبر تاریخ است» (همان).

آیا این جبر تاریخی بدین معناست که اراده های انسانی نقشی در آن ندارند؟ قطعاً چنین نیست.

بلکه - همان‌طور که قبلاً گفته شد - انسان امکان تخطی از این نظام را دارد و اساساً اینکه بعد از چند هزار سال، این سیر تاریخی هنوز به سرمنزل نرسیده به همین دلیل است. اما معنایش این است که سرشت انسان و جهان و تاریخ چنان به هم پیوند خورده است که نوع انسان در بلندمدت با اراده‌اش به سمت آن قله حرکت می‌کند. اما سؤال این است که اراده آدمی چگونه می‌تواند در این تکون تاریخی ایفای نقش کند؟ آیت‌الله خامنه‌ای در پاسخ به این پرسش نیز مسأله «سنت‌های الهی حاکم بر جوامع» را مطرح می‌کند که همچون قوانین فیزیکی حاکم بر طبیعت، این سنت‌ها نیز قوانین الهی حاکم بر جوامع و تاریخ است. قوانینی شبیه قانون تغییر: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ» (رعد (۱۳)، ۱۱) و یا قانون نصرت: «لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرْهُ» (حج (۲۲)، ۴۰).

این سنت‌های تاریخی در واقع جزئی از همان «نظام حق» هستند و فرایند تأثیر اراده آدمی بر تحولات تاریخی، از رهگذر این سنت‌ها هموار می‌شود. بدین معنا که انسان‌ها باید تلاش کنند تا مشمول آن دست سنت‌های تاریخی بشوند که هم‌راستا با «نظام حق» است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

نتیجه‌گیری

در این مقاله ابتدا با تقریری متفاوت از برهان صدیقین توانستیم راهی نسبتاً هموار به نظریه تشان ملاصدرا بیابیم. سریان عشق در هستی به روایت ابن‌سینا نیز به ما کمک کرد تا سرشت مشترک تمام موجودات امکانی را بهتر بشناسیم و باضمیمه این دو به یکدیگر توانستیم به «حق مخلوق‌به» و نفس رحمانی نگاهی بیندازیم و به کمک آیات قرآن کریم «حق» را به‌مثابه سرشت و خمیرمایه جهان‌بازشناسی کنیم. نظام اسباب و مسبباتی عالم را براساس همین نگرش از آن‌جهت که پنج ویژگی دارد «نظام حق» نامیدیم و سپس در گام دوم با بازخوانی «کنش انسانی» به‌مثابه جزئی از این نظام حق، اهمیت این نگرش برای تدوین یک «الگوی عملی» را شرح دادیم. «هستی‌شناسی حق‌بنیاد» پیش‌شرط تدوین این الگوی عملی است.

چهار مورد از مواردی که حکیمان مسلمان براساس همین نگرش الگویی عملی ارائه داده‌اند را در گام سوم شرح دادیم:

بررسی اخلاق محیط زیست از این منظر و ضرورت بازگشت به رویکرد تسخیری (و نه تسلطی) نسبت به طبیعت برای برون‌رفت از بحران‌های زیست‌محیطی.

«تضاد» به‌مثابه یکی از ویژگی‌های سرشت جهان مادی و الگویی برای مواجهه عملی انسان با شرور اخلاقی و طبیعی تا از این رهگذر مسیر برای رشد معنوی و کمال و گشودن افق‌های تازه‌ای فراروی حیات انسانی هموار شود.

تحلیل وجودشناختی کنش اختیاری انسان و بررسی آن ذیل نظام حق و قانون اخلاقی برآمده از این نگرش.

در نهایت تحلیل فلسفه تکامل تاریخ براساس نظریه حق و ایفای نقش انسان در تاریخ‌سازی با اراده‌اش براساس «سنت‌های اجتماعی».

در این مقاله روشن شد که نظریه نظام حق، گرچه در آغاز راه - که به‌عنوان یک نظریه مطرح شد - به‌لحاظ محتوایی حاوی نکته جدیدی نسبت به سنت حکمت اسلامی ندارد، اما با صورت‌بندی جدید و بدیعی که از این نظریه ارائه شد، ظرفیت گسترده‌ای برای تدوین مجموعه‌ای از الگوهای عملی منسجم و نظام‌وار را در ساحت‌های مختلف حیات بشری دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل. انتشارات بیدار.
۲. الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی (۱۳۵۴). حکمت الهی عام و خاص. انتشارات اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سروش هدایت. ج ۲. انتشارات اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۰). اسلام و محیط زیست. انتشارات اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۴). تحریر ایقاظ النائمین. انتشارات اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۶). تفسیر تسنیم. ج ۴۵. انتشارات اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۹). تفسیر تسنیم. ج ۳۵. انتشارات اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۳ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۲): «توحید در قرآن». انتشارات اسراء.
۹. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۲). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. انتشارات صهبا.
۱۰. _____ (۱۳۹۹). گفتاری در باب صبر. انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۱. _____ (۱۳۷۹/۰۹/۱۲). بیانات در دیدار کارگزاران نظام. سایت Khamenei.ir.
۱۲. _____ (۱۳۹۴/۱۰/۱۹). سایت Khamenei.ir.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____ (۱۴۳۰ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. نشر طلیعة النور.
۱۶. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۸). روش شناسی فلسفه ملاصدرا. انتشارات بنیاد اسلامی صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). یادداشت‌های استاد مطهری (ج ۱۲). انتشارات صدرا.
۱۸. _____ (۱۳۸۴). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۱۳): مقالات فلسفی. انتشارات صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۹۸). عدل الهی. انتشارات صدرا.
۲۰. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.