



دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

سال پانزدهم - شماره سوم - پیاپی ۴۳ - زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیانی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سرمدیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

حمید پارسا نیا (دانشیار دانشگاه تهران)

محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

محمد رضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیانی معارج)

یدالله یزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ کمیسیون نشریات علمی حوزه، حائز رتبه علمی - پژوهشی شد.

این دوفصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس <http://hikmat.isramags.ir>

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیانی اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱

آدرس سایت: <http://www.isramags.ir> پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

دوفصلنامه حکمت اِسرائا، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزه فلسفه و حکمت متعالیه، تحقیق و تألیف شده‌اند.

بایسته است در مقاله ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر رعایت گردد.

۱. مقاله نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقاله، نباید بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانوشته‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/ صفحه)

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقاله‌ها در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، عنوان کتاب، مترجم در صورت

ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»،

مترجم، نام نشریه، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقاله، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقاله‌های ارسالی، آزاد است.

۱۰. در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای

دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

۱۱. مقاله‌ها، ترجمه‌ها و گزارش‌های موجود در بخش کتابشناسی، مقاله علمی پژوهشی

شمرده نمی‌شوند.

۱۲. ارسال مقاله به فصلنامه تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به

نشانی: <http://www.isramags.ir> امکان‌پذیر خواهد بود.

فهرست

تحلیل صدراپی روایات معطوف به توحید ذاتی با تأکید بر آثار آیت الله جوادی آملی/ ۵

حسن محسنی

محمدرضا مصطفی پور

بهروز محمدی منفرد

ماهیت و مختصات نظریه «ولادت معنوی» در اندیشه صدرالمتألهین با تأکید بر تقریر علامه جوادی

آملی/ ۳۳

مصطفی ضمیری

مرتضی ضمیری

ارزیابی مبانی هرمنوتیکی آیت الله جوادی آملی و اسما بارلاس در تفسیر «واضربوهن»/ ۵۷

زهرآ خانی

وحید سهرابی فر

بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات عاری از تعینات/ ۸۳

احمد سعیدی

نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نقش واسطه‌گری آن میان حکمت متعالیه و علوم انسانی/ ۱۱۳

حامد اسماعیل زاده

محمدرضا ارشادی نیا

احمد خواجه ایم

تبیین و نقد دیدگاه محقق عراقی در باب اعتبارات واقعی/ ۱۳۹

محمد جواد نصر آزادانی

احمد عابدی

اثربخشی بازشناسی تعریف دلالت لفظی در تمامیت ارکان آن/ ۱۶۱

حمیدرضا عالی

ابوالحسن غفاری

بررسی نقش "اختیال در قصه" از دیدگاه علامه جوادی آملی/ ۱۸۵

محمد کرمی

بهروز اسدی

تحلیل جایگاه و کارکرد انسان‌شناسی در روش‌شناسی پارادایم محور (با تکیه بر انسان‌شناسی

علامه جوادی آملی)/ ۲۱۳

پرستو مصباحی جمشید

محمدعلی عبداللهی

المستخلفات/ ۲۴۷

260/Abstracts

تحلیل صدرایی روایات معطوف به توحید ذاتی با تاکید بر آثار آیت الله جوادی آملی

حسن محسنی*
محمدرضا مصطفی پور**
بهرروز محمدی منفرد***

چکیده

صدرالمتالهین بنیان‌گذار مکتب فلسفی حکمت متعالیه، نظریه وجود رابط معلول را در تحلیل مسئله‌ی ربط میان وجود واجب بالذات و وجود امکانی ابداع کرده است ایشان در تقریر این نظریه ابتدا به مبنای وحدت تشکیکی یا تشکیک خاصی تکیه می‌کند اما در نهایت، نظریه مزبور را بر پایه‌ی وحدت شخصی وجود یا تشکیک خاص‌الخاصی تقریر می‌کند به نحوی که تفسیر رابطه‌ی علی بر پایه تشکیک مزبور، نظریه تشان را در پی خواهد داشت یعنی وجود امکانی، هویتی شأنی نسبت به وجود علت خواهد داشت نه هویتی منفک از آن. این پژوهش، به روش توصیفی، به تحلیل صدرایی روایات معطوف به توحید ذاتی با تاکید بر آثار آیت الله جوادی آملی می‌پردازد سپس پیامدها و نتایج تقریر نهایی صدرالمتالهین از نظریه وجود رابط معلول و لوازم آن، در تفسیر احادیث توحید ذاتی مورد بررسی قرار می‌گیرد. توحید ذاتی در روایات، مشعر آن است که چون وجود امکانی، مظهر ظهور وجود خداوند است، هیچ موطنی نیست که از وجود او خالی باشد. خداوند، ظاهر در جمیع اشیاء می‌باشد چراکه از ظهور اطلاقی او، وجود امکانی تذوت وجودی پیدا می‌کند البته در مقام صرافت ذات، منزله از تمام اوصاف امکانی است.

کلید واژه‌ها: توحید ذاتی، تحلیل صدرایی، آیت الله جوادی آملی، روایات توحیدی

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب قم. قم،

ایران. (salehmmhm@gmail.com)

** استاد سطح عالی حوزه علمیه قم و مرکز آموزش عالی اسراء. قم. ایران. (mostafapoor@gmail.com)

*** دانشیار گروه اخلاق دانشگاه تهران. تهران، ایران. (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷)

۱. مقدمه

صدرالمتالهین با بیان مراتب توحید، مرتبه اعلای آن را وحدت شخصی وجود مطرح کرده است یعنی قائل است که «لا إله إلا الله» عبارت توحیدی است که پنج مرتبه دارد. «لا إله إلا الله»: مرتبه اول، اثبات الوهیت خداوند و نفی آن از ماسوای اوست که آن توحید عوام است. «لا هو إلا هو»: مرتبه دوم، اثبات هویت و وجود برای خداوند متعال و نفی آن از غیر است که اختصاص به خواص علما دارد. «لا أنت إلا أنت»: مرتبه سوم، اثبات شهود خداوند و نفی آن از غیر می‌باشد که آن، مقام عامه‌ی اولیاست. «لا أنا إلا أنا»: مرتبه چهارم، نزدیک‌تر از شهود است؛ زیرا در شهود، دوئیت است اما در این مرتبه اتحاد با او حاصل می‌شود که این مرتبه، مقام خواص اولیا و برخی از انبیاء است. «کل شیء هالک إلا وجهه»: مرتبه پنجم، اثبات هویت و انیت خداوند به نحوی که به ماسوای او هیچ گونه توجهی نباشد. در این مقام که به «أعلى المنازل» و «اشمخ المقامات» تعبیر می‌شود، سالک جز او را نمی‌بیند لذا در پاسخ به ندای «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» (غافر/۱۶)؛ خداوند فرموده: در آن روز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خدای واحد قهار. و می‌گوید: «ذاته عن ذاته لذاته لله الواحد القهار»؛ که این مقام، اختصاص به افضل انبیاء و سید اولیاء دارد و صرفاً با جذبه‌ی الهی قابل حصول است؛ چنان‌که خداوند پیامبر را، که حبیب و محبوبش است، جذب می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۵-۲۴۳)

علامه حسن‌زاده آملی در تعلیقه بر شرح منظومه از مقام پنجم، به «توحید صمدی» یا «توحید قرآنی» تعبیر می‌کند یعنی خداوند در ذات، صفات و افعال واحد است: «لا إله إلا الله وحده وحده وحده» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۱۷۷) در مقام توحید ذاتی

«لا هو الا هو»، در مقام توحید صفاتی «لا إله الا الله» و در مقام توحید افعالی «لا حول و لا قوة الا بالله» می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۶۰۹) بیان مراتب مذکور در کلام صدرالمتألهین، مشعر این نکته است که نیل به مراتب والای توحیدی و غایت توحید که عبارتست از اینکه «موجود حقیقی جز خداوند نیست و در وحدت خود، کل اشیاست و ممکنات از پرتوهای نور وجود او هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۱۴۱) نیاز به سلوک و نسک عقلی و علمی بیشتری خواهد داشت.

اختلاف در درک‌های مردم در طرز تلقی و تفسیر وحدت خدا، از روشن‌ترین مصادیق اختلاف مراتب ادراکات است چراکه افراد بشر در درک و تعقل و کیفیت تفسیر و بیان مسأله وجود خدای تعالی، اختلاف و نوسان وسیعی دارند البته آن‌ها بر مبدا واحدی که فطرت انسانی با الهام خفی‌اش و اشارت دقیقش اعطا می‌کند، متفقند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۶، ص. ۸۷) بنابراین ادراک هر یک از مراتب توحید، به حسب مراتب ادراک عقول می‌باشد. البته توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که اگرچه ادراک حکمی عقل انسان در تعمیق شناخت حقیقت توحید وجود خداوند غیر قابل انکار است اما نیل به حاقّ و هویت حقیقی توحید وجود نامحدود خداوند برای عقل انسان که عمدتاً حقایق را در قالب مفاهیم ادراک می‌کند، ممکن نیست.

توحید ذاتی، توحیدی است که ذات خداوند را واحد دانسته و حاکم بر کل ماسوی دیده شود که توحید در ذات در دو امر است؛ امر اول آن است که ذات خداوند بسیط بوده و جزء ندارد و امر دوم آن است که ذات او، متفرد بوده و مثل و نظیری ندارد که به امر اول، احدیت ذات و به امر دوم، واحدیت ذات تعبیر می‌شود. (سبحانی، ۱۳۹۲، ص. ۴۵) به عبارت دیگر، ذاتی که در هستی خود واجب الوجود

و بی‌نیاز از علت است صرفاً خداوند است بنابراین همه ذوات و موجودات نیازمند و معلول‌اند پس ذات خداوند در بی‌نیازی از علت بی‌همتا است. ارتباط بحث توحید ذاتی با وحدت شخصیه وجود که مبنای این نوشتار قرار گرفته است، عبارتست از اینکه توحید ذاتی را می‌توان با دیدگاه پایانی صدرالمتالهین در حکمت متعالیه یعنی وحدت شخصیه وجود تحلیل کرد تا نسبت وجود اشیاء امکانی با وجود واحد واجب بالذات ترسیم گردد. با توجه به مطالب ذکر شده هدف از پژوهش حاضر تحلیل صدرایی روایات معطوف به توحید ذاتی می‌باشد.

توجه به این نکته بسیار مهم است که صدرالمتالهین در اسفار، عبارات متعددی در تبیین تشکیک خاصی و ذو مراتب بودن وجود مطرح کرده است که در دیدگاه اولیه خود آن را می‌پذیرد و در صدد توضیح آن است؛ به عنوان مثال ایشان اینطور توضیح می‌دهد که: «أن الوجود كما مر حقيقة عينيه واحده بسيطه لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده كما في أفراد ماهيه نوعيه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۶، ص. ۱۵-۱۴)

بنابراین می‌توان ارکان تشکیک خاصی را اینطور بیان کرد:

۱- وحدت حقیقی است: یعنی وجود، وحدت شخصی حقیقی دارد چون انتزاع مفهوم واحد وجود از کثرات، مشعر این است که وجود، حقیقت شخصی واحد دارد برخلاف تشکیک عامی.

۲- کثرت حقیقی است: یعنی کثرات، حقیقت عینی خارجی دارند که این مطلب با تقسیم وجود به واجب و ممکن، و وجود ممکنات متکثر در خارج واضح می‌گردد.

۳- وحدت در کثرت ساری است: یعنی منشأ کثرت، وحدت است و ما به الامتیاز

به ما به الاشتراک برمی گردد زیرا بنابر اصالت وجود، تمایز در ماهیت اصیل نیست و انتزاع ماهیت بعد از مرتبه وجود است لذا تمایز ماهوی به وجود بوده و کثرات، مراتب حقیقت وجود است.

۴- کثرت به وحدت باز می گردد: یعنی کثرت در تنافی با وحدت نیست بلکه مراتب آن به شمار می رود چون از این کثرات، مفهوم عام واحد به نام وجود انتزاع می گردد که حقیقت عینی خارجی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۴۷)

صدرالمتألهین در دیدگاه پایانی خود، به تشکیک خاص الخاصی که بر نظریه وحدت شخصی وجود مبتنی است، قائل می گردد. ایشان به دلیل رعایت حال جمهور و مسلک مشهور و تمهید و تسهیل فهم نظریه نهایی خود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۱، ص. ۱۰ و ۸۵) یعنی تشکیک خاص الخاصی، در ابتدای تالیفات فلسفی تشکیک خاصی را اختیار کرده سپس در نهایت به تشریح و تنقیح نظر نهایی خود می پردازد نظر نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی وجود است و بر این اساس وجود و موجود، واحد است و کثرات، ظلال و سایه های هستی واحد هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۵۴۶)

آیت الله جوادی آملی در تشریح اصطلاح وحدت می گوید:

«منظور از وحدت خداوند، همانا وحدت اطلاق ذاتی است که ازلیّت وابدیّت را به عنوان سرمدیّت ارائه می کند و مقابلی، جز عدم ندارد؛ و اگر در حکمت متعالیه گاهی «کثرت» در مقابل «وحدت» به کار می رود، مراد از آن وحدت، هرگز وحدت اطلاق ذاتی و قاهر نیست؛ زیرا وحدت مطلق، مساوق اصل هستی است، نه قسمی از آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۱۴۹)

در نظریه تشکیک خاص الخاصی، کثرت خارجی مورد انکار قرار نمی گیرد و

این‌طور هم نیست که واجب با کثرت به نحو حلولی یا اتحادی معیت داشته باشد بلکه کثرات مظاهر وجود اصیل هستند و اعتباری دانستن کثرات، به معنای سراب بودن آن‌ها نیست چون احکام و لوازم فلسفی برای آن‌ها ثابت می‌شود اما در برابر وجود اصیل، وجودشان اعتباری تلقی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۵، ص. ۳۰-۲۹)

۲. احاطه خدا بر ممکنات

برخی از احادیث وجود و حضور خداوند در اشیاء یعنی ماسوای او را به نحوی مطرح می‌کنند که جایی از عالم وجود امکان، از او خالی نیست (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹) که مشعر سریان تجلی خداوند در کل عالم امکان به واسطه وجود منبسط می‌باشد یعنی چون وجود منبسط، به واسطه معیت با وجود خداوند، منشأ تقوم اشیا به مبدأ وجود است، به واسطه وجود ساری در اشیاء که منبعث از خداوند است، با هر موجود ممکن، ارتباط وجودی دارد.

در مورد چگونگی توصیف و شناخت خداوند، امام علی علیه السلام فرمود:

«با وجود دوری که از همه دارد، نزدیک است و با وجود نزدیکی که به همه دارد، دور است. در بالای هر چیز است. نمی‌توان گفت که: چیزی در بالای اوست، در پیش روی هر چیز است، بر همه پیشی دارد و نمی‌توان گفت که: چیزی بر او پیشی گرفته است. در همه اشیاء، داخل است نه مثل چیزی است که در چیزی دیگر داخل باشد. از همه چیز خارج است نه مثل چیزی که از چیزی دیگر خارج است. پاک و منزّه است، او که این چنین باشد و غیر او، چنین نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳، ص. ۲۷۱)

مراد از قرب و بعد و فوقیت وجود خداوند در این حدیث، قطعاً به حسب مکانی و امکانی نیست بلکه مراد، ارتباط وجودی سریان و وجود منبسط با تمام تعینات است که خود وجود منبسط، تعین اطلاقی لایشرط قسمی و سریان و وجود خداوند است.

تنزیه مذکور در حدیث، مشعر تحفظ امام علی (ع) از اتصاف خداوند به اوصاف امکانی مانند امتزاج وجود خداوند با ممکنات یا افتراق وجودی خداوند از آنهاست درعین حال که حضور وجود اطلاقی لابشرط مقسمی خداوند در ممکنات نفی نمی شود از این رو ماسوای خداوند نه عین او می باشد و نه منفصل از او بلکه مظهري از مظاهر ظهور وجود خداوند است مانند نسبت سایه ی هر شخصی به آن شخص، که سایه، نه غیر از ذی سایه است و نه عین ذی سایه.

دلیل قریب بودن خداوند آن است که قوام فعل به فاعل است و وقتی ماسوای او، ظهور و فعلش به شمار می رود پس همان طور که فاعل به فعلش نزدیک است، خداوند هم به ماسوای خود نزدیک خواهد بود یعنی خداوند سبحان به واسطه ی وجود منبسط که فعل اطلاقی و تجلی فعلی وجود اوست، به وجود ماسوا، احاطه قیومی وجودی دارد و احاطه این فعل بر ماسوا، احاطه و ظهور سریان می باشد.

وجه بعید بودن خداوند آن است که ذات خداوند از ماسوای او منزّه است و او چون موجد مکان است و حیث مادی و مکانی در او راه ندارد و غنی علی الاطلاق است پس باید گفت از عالم وجود امکانی بعید است به بیان دیگر خداوند هم قریب است چون وجود حقیقی منحصر در اوست پس با ممکنات عینیت دارد و همین طور خداوند بعید است چون وجود حقیقی او، متصف به اوصاف امکانی نمی باشد در نتیجه از حیث وحدت شخصی وجود، به ماسوای خود قریب است چرا که وجود ماسوا، وجود خداوند متعال است در مرتبه ماسوا، و از حیث عدم تناهی وجودی، از ماسوای خود بعید است چرا که وجود ماسوا، وجودی محدود است که خداوند از محدودیت وجودی مبرا است.

دلیل فوق کل شیء بودن، آن است که احاطه وجودی نامتناهی بر ماسوای خود دارد لذا گفته نمی‌شود که چیزی فوق اوست چراکه وجود خداوند نامحدود بلکه فوق نامحدود است چون نامحدود بودن هم وصف وجود خداوند است نه حقیقت وجود خداوند.

اینکه امام علی علیه السلام فرمود پیش روی هر چیزی است، به دلیل این نکته است که خداوند مبدا تمام اشیاست و مبدئی برای او وجود ندارد لذا چیزی پیش روی او قرار نمی‌گیرد تا مبدا او تلقی گردد.

وجه بیان داخل بودن وجود خداوند در اشیا، آن است که داخل شدن وجود خداوند در اشیا، داخل شدن مقوم وجودی است در چیزی که به آن، مقوم است نه مانند دخول جزء در کل؛ چراکه تقوم وجودی جزء چه خارجی و چه ذهنی، به وجود جزء دیگر و تشکیل وجودی کل می‌باشد که این تالی فاسد در وجود خداوند، مطلقاً راه ندارد.

البته داخل بودن در اشیا امکانی، به نحوی نیست که با نگاه بدوی، متبادر به ذهن است چون لازمه‌اش تجدد و حدوث و تشبیه و عدم تنزیه است و با اطلاق مقسمی وجود خداوند در تعارض است.

دلیل خارج بودن وجود خداوند از ماسوای او، آن است که چون وجود خداوند، حقیقتی تام بلکه فوق تام است به نحوی که اعطای وجود به ماسوا، به این معناست که از وجودش، وجود ماسوا را افزای می‌کند به عبارت صریح‌تر، وجود خداوند متعال، به واسطه‌ی معیت وجود منبسط به او و ظهور اشراقی انبساطی وجود منبسط، حقایق امکانی را ظاهر نموده و موجودات را از عدم خارج می‌کند نه اینکه موجد

وجود مستقل و منفصلی از خود باشد.

حقیقت وجود اطلاق مقسمی خداوند خارج از اشیاء نیست در غیر این صورت، مستلزم تحدید وجود او و تقیدش به مقام خاص خواهد بود و این با توحید وجودی و اطلاق مقسمی وجود خداوند متعال در تنافی است. (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص. ۴۸)

عبارت «سبحان من هو هکذا و لا هکذا غیره» در این حدیث هم بیان‌گر آن است که کیفیت حقیقی حضور وجودی خداوند سبحان در وجود ماسوا، به دلیل نارسا بودن الفاظ و مفاهیم، فوق توصیفات مذکور است بنابراین کیفیت مزبور را باید در معیت قیومی وجود خداوند با وجود ماسوا جستجو کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۶۵) که توضیح آن در بحث معیت خواهد آمد.

حدیث دیگر در مورد وجود خداوند در اشیاء، به نحوی توضیح می‌دهد که معنای ممزوج شدن از او سلب گردد در عین حال که تباین با آن‌ها ندارد: «در همه‌ی اشیاء است نه ممزوج با آن‌ها و نه جدای از آن‌ها» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج. ۱، ص. ۱۳۸)

اعتقاد به ممزوج نشدن وجود خداوند با اشیاء، اوصاف امکانی از قبیل ترکیب و محدود بودن را از وجود خداوند سلب خواهد کرد چراکه در تحقق امتزاج، همانطور که در مورد حلول توضیح داده شد، دو امر جدا وجود دارد که در فرآیند آن با یکدیگر به نحوی ترکیب شوند یعنی ممزوج شدن امری در امر دیگر به شرطی محقق می‌شود که دو امر متحقق باشد که هر دو مصداق بالذات وجود باشند یعنی فرض امتزاج نیازمند فرض دو امر متحقق است که مصداق بالذات وجود باشند و سپس میان آن‌ها امتزاج برقرار شود اما بر پایه وحدت شخصی وجود، صرفاً خداوند، وجودی حقیقی است و در مقابل این وجود، غیری نمی‌توان تصور کرد تا بحث امتزاج مطرح گردد.

در تشریح بحث عدم تباین میان وجود خداوند و وجود ماسوای او که در حدیث مذکور مطرح شده است، باید گفت که وجود ماسوای خداوند، وجود مباین، منحاز و مستقل از او نیستند چون تالی فاسد این مطلب، این خواهد بود که ذات خداوند از صرف الوجود بودن و اطلاقی و لایشرطی خارج خواهد شد زیرا بر پایه قاعده بسیط الحقیقه، وجود خداوند که بسیط حقیقی است، کل الاشیاء بودن را در پی خواهد داشت و در غیر این صورت یعنی فقدان وجود از بسیط و اشراب عدم در آن، مستلزم ترکیب حیثیت وجدان و فقدان در ذات بسیط خداوند خواهد بود که این تالی فاسد با بساطت در تعارض است پس ذات بسیط خداوند، وجودی غیر محدود داشته و به نحو سعی در تمام اشیاء متجلی خواهد بود در عین حال که از نواقص، امور عدمی و اوصاف امکانی مبراست.

برخلاف وجود محدود اشیاء، حقیقت وجود خداوند متعال، وجود صرف تام شدیدی است که تام تر و شدیدتر از او نیست و قطعاً وجه افتراق و امتیاز میان وجود اشیاء و وجود خداوند، به مراتب وجود برنمی گردد به نحوی که در وحدت تشکیکی وجود مطرح شده است چون ذومراتب بودن وجود، حیث خود وجود است پس وجه افتراق و امتیاز، معطوف به امور عدمی است که در مراتب نقصان و قصور وجودی آن‌ها بازمی گردد در نتیجه در وجود، چیزی موجود نیست جز حقیقت وجود و شئونات وجودی او.

به بیان دیگر، حقیقت وجود با اینکه متشخص بذاته است، گفته می شود مختلف الحقایق است برحسب اختلاف ماهیات امکانیه، که هر يك از آنها متحد است با درجه‌ای از درجات وجود و مرتبه‌ای از مراتب آن؛ زیرا حقیقت وجود، صاحب هیچ

نقص و قصوری نیست بلکه هیچ وجودی و کمال وجودی از او مسلوب نمی‌شود. به اعتبار ظهورش در مظهری از مظاهرش، تحدید و نقصان و عدم و قصور، لازم مظهرش گردد و از این محدودیت و تنزل و اشتغال و عدم و قصور ماهیات برانگیخته گردند. (کوربن، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۹)

البته اطلاق امور عدمی به ذات اشیاء امکانی بدون ملاحظه‌ی وجود خداوند، اجتماع نقیضین را در پی نخواهد داشت زیرا زیرا وجود و عدم، نقیض یکدیگر هستند و بر وجود امکانی به عنوان شأن وجود، وجود اطلاق نمی‌شود بلکه عدم صدق می‌کند پس وجود امکانی، نقیض وجود نیست تا آن‌که اجتماع شأن با عدم مستلزم اجتماع نقیضین باشد یعنی نقیض شأن، سلب آن است نه وجود مستقل خداوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۹، ص. ۴۵۵-۴۵۶)

دلیل اطلاق «فی» در حدیث، به اعتبار چیزی است که در اشیاء توهم می‌گردد یعنی وجود ناقص و خاص هر یک از اشیاء؛ چراکه هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن‌ها که نقصان وجودی متفاوتی دارند، موجب صدق اطلاق ماهیات به آن‌ها گردید و به تبع آن، موجودات اصیل متباین، وجود ذهنی پیدا کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۶۵-۶۶) در حالی که بر پایه وحدت شخصی وجود و نظریه تشان، موجود حقیقی جز وجود صرف خداوند وجود ندارد و وجود اشیاء وجود خداوند است در مرتبه اشیاء.

بنابراین برخلاف دیدگاه وحدت تشکیکی وجود که موطن وجودی اشیاء منفک از موطن وجودی خداوند است و بینونت عزلی (بینونت عزلی آن است که چیزی به کلی از چیز دیگر مباین است) مطرح خواهد شد، بر پایه وحدت شخصی وجود،

وجود خداوند از حیث بساطت و اطلاقش جدای از اشیاء نیست لذا بینونت عزلی نخواهد داشت در عین حال که به واسطه‌ی همین بساطت و اطلاق، مغایر اشیاست لذا بینونت وصفی (بینونت وصفی آن است که وصف، چیزی مباین از موصوف نیست در عین حال که غیر از او هم نمی‌باشد) خواهد داشت؛ پس جدایی خداوند از اشیاء مانند جدایی دو شیء مستقل از یکدیگر نیست بلکه مانند جدایی شیء است از سایه‌اش است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۴۵۵) در نتیجه وجود مطلق لا بشرط مقسمی خداوند بدون آنکه ممزوج با اشیاء گردد، داخل در آن‌هاست (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ص. ۲۸۵) بنابراین بینونه صغه وجود دارد نه بینونه عزلی؛ یعنی درست است که خداوند قطعاً جسم و مرکب نیست، اما از این‌ها جدا هم نیست. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۰)

اساساً ظاهر بودن وجود خداوند به نحوی نیست که گفته شود دلیل پیدا شدنش چیست و همین‌طور باطن و پنهان و باطن بودنش به نحوی نیست که گفته شود چه شیئی او را پنهان کرده است یا در چه چیزی پنهان شده است بلکه به نحوی است که دلیل ظاهر و پیدا شدنش، خود اوست و همچنین دلیل باطن و پنهان بودنش به دلیل هویت غیبیه‌ی اطلاقی لا بشرط مقسمی اوست. این مطلب، در حدیثی دیگر اجمالاً بیان شده است:

«پیداست، نگویند از چه عیان است. نهان است، نگویند در چه پنهان است»

(نهج البلاغه: ۱۶۶)

بنابراین در حجاب نبودن یا مستور نبودن وجود خداوند، به وجود شأنی او برمی‌گردد که در مظهر ظاهر است از این‌رو نمی‌توان وجود خداوند را محجوب و

مستور دانست اما در حجاب بودن و استتار وجود خداوند، به باطن حقیقت وجود او برمی گردد که هویت غیبیه‌ای است که در احادیث از تفکر در آن نهی شده است چراکه ادراک هر حقیقتی به واسطه‌ی مشابه آن صورت می گیرد لذا از آنجایی که باطن حقیقت وجود خداوند مشابه‌ای ندارد، تفکر در آن از سوی احادیث، منهی عنه قرار گرفته است:

«در مورد خلق خداوند سخن بگویند و درباره کنه ذات او سخن نگویند زیرا سخن در مورد ذات خداوند جز بر حیرت صاحبش نمی افزاید» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج. ۱۶، ص. ۱۹۶)

«ای آنکه بدون مشابه، توصیف می گردد» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۷)

«حقیقت حق جلت عظمت به اعتبار مقام ذات که جمیع اوصاف در او مستهلك است، مطمع ادراك هیچ موجودی نمی باشد چون آخرین سیر انسانی، مقام تعیین اول و مقام احدیت است و مرتبه‌ی ذات، به هیچ وجه من الوجوه تعیین ندارد. حق از این جهت در سماء عزت و مجرد از جمیع مظاهر و شئونات و تجلیات است و جمیع مراتب تعینات از احدیت، واحدیت، جبروت، ملکوت، ناسوت و برازخ، مستهلك و مستجن در غیب ذاتند لذا از آن مقام به کنز مخفی تعبیر شده است پس آنچه را که سالک در هر مرتبه‌ای از حق تعالی ادراك نماید، حق را در ملابس ماهیات و اعیان ثابت و تعینات مشاهده نموده است، صریح ذات از ادراك ابا دارد لکن ظهوره و احاطه نوره علی جمیع الاشياء» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۶-۲۰۵)

آیت الله جوادی آملی با استناد به حدیث «الأحد بلا تأویل عدد» (نهج البلاغه:

خطبه ۱۵۲) مراد از احدیت خداوند را این طور توضیح می دهد که:

«خداوند احد است، وحدت او وحدت احدی است نه عددی. عدد کمیتی است که بر ماده عارض می شود، چیزی که ماده نیست و ماده در آن راه ندارد کمیت

نمی پذیرد و قتی کمّیت در آن راه پیدا نکرد مسائل ریاضی هم در آن راه ندارد، از این رو با مسائل ریاضی هم نمی توان خدا و اوصاف ذاتی او را ثابت کرد و شناخت زیرا منطق ریاضی تفسیر کمی جهان است تا آنجا که کمّیت عدد و مادی راه داشت منطق ریاضی نیز کار برد دارد، اگر جایی کمّیت نبود منطق ریاضی هم نیست و اگر ماده نبود کمّیت هم نیست قهراً جایی که ماده نیست، یعنی موجودی که نه خود مادی است و نه صفات ذاتی او، نمی شود در اثبات آن و اثبات صفاتش از اصول منطق ریاضی استفاده کرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۲-۷۱)

۳. معیت خداوند با اشیاء

سنخ دیگر احادیث، وجود خداوند را معیت و همراه همه‌ی اشیاء یا انسان توصیف می‌کند به نحوی که این معیت و همراهی از نوع رابطه اشراقی و حقیقی است نه به نحو مادی و قرب مکانی. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹) همان‌طور که امیرالمومنین امام علی علیه السلام، معیت وجود خداوند با اشیاء را این‌چنین مورد بررسی قرار می‌دهد و همین‌طور در دعای جوشن کبیر، وجود خداوند قبل و بعد از هر موجودی مطرح شده است:

«با هر چیزی همراه است نه آن‌گونه که قرین آن‌ها باشد و غیر از هر چیزی است نه آن‌گونه که از آن‌ها دور باشد» (نهج البلاغه: ۳)

«ای آنکه پیش از همه موجوداتی، ای آنکه پس از تمام موجوداتی» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۴۹)

از آنجایی که تمایز وجود خداوند از اشیاء، تمایز تقابلی نیست بلکه تمایز احاطی و شمولی است یعنی چون اشیاء، مراتب تعینات او هستند و هویت وجودی او، هویتی اطلاقی و فراگیر می‌باشد، لذا معیت او با اشیاء، مانند معیت شیء مستقل با شیء مستقل دیگر نیست بلکه معیت، به نحوی است که وجود خداوند بر وجودات

اشياء احاطه دارد و به واسطه‌ی این احاطه، در وجودات اشياء، حضوری وجودی دارد البته هرچند وجود احاطی خداوند دربردارنده‌ی وجود اشياء است اما در ورای آن‌ها، هویتی مغایر دارد. تمایز احاطی در حقایقی وجود دارد که هویتشان، هویتی اطلاقی و فراگیر باشد.

تفسیر حکمی صدرالمتهین بر پایه نظریه وجود رابط معلول، از معیت عبارتست از اینکه وجود خداوند درعین حال که از وجود امکانی منزّه است، در هر وجود امکانی‌ای موجود است چراکه وجود امکانی همان مظهرِ ظهور وجود خداوند است یعنی منشأ حدود وجودی، مظهر ظهور است. مظهر در هر مرتبه از مراتب و حدود وجودی، عین آن مرتبه و حد می‌باشد لذا حدود وجودی امکانی، به نفس معیت وجود خداوند موجود هستند در نتیجه هیچ مرتبه‌ای از آن‌ها، ذات و حقیقت وجودی ندارد مگر مظهریتِ ظهور وجود خداوند در آن مرتبه و معیت وجود خداوند با آن مرتبه. (زنوزی، ۱۳۹۷، ص. ۴۰۹)

بنابراین در حدیث فوق، در فراز اول، به معیت وجود خداوند با همه‌ی اشياء اشاره شده است سپس این معیت را به نحوی توضیح می‌دهد که به معنای مقارنت و نزدیکی نیست که به عینیت وجود خداوند و اشياء منجر شود. در فراز دوم حدیث، مغایرت وجود خداوند با اشياء را اشاره می‌کند سپس مغایرت را به نحوی توضیح می‌دهد که به معنای انفصال و جدایی و بینونت ادراک نشود. (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۲۰) از این رو ادراک صحیح و دقیق دو فراز حدیث یعنی معیت و عینیت وجود خداوند با اشياء و غیریت آن دو، متوقف بر وحدت شخصی وجود (کاشانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۲۶) و نظریه تشکیک خاص الخاصی است چراکه طبق نظریه مزبور،

وجود اشیاء امکانی نه عین وجود خداوند است و نه غیر از او؛ بلکه وجود آنها، وجود خداوند است در مرتبه‌ی آنها، یعنی وجود آنها، مظاهر و شئونات ظهور وجود خداوند به شمار می‌روند.

آیت الله جوادی آملی در این رابطه این‌طور توضیح می‌دهد:

«نفی وجود از ماسوی و اسناد آیت بودن به آنها، مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست زیرا هستی و نیستی نقیض یکدیگر هستند و بر آیت هستی، هستی صدق نمی‌کند و نیستی صادق است و آیت نیز نقیض نیستی نیست تا آنکه اجتماع آیت و نمود با نیستی مستلزم جمع نقیضین باشد؛ نقیض آیت و نمود، سلب آن است و البته آیت و نمود نقیض خود نیست. خلاصه آن که بود و نبود نقیض هم اند، نمود و سلب نمود، نقیض یکدیگر می‌باشند. آیت خدا، بود ندارد و نبود بر او صادق است پس ارتفاع نقیضین نشد و از طرف دیگر نمود است و سلب نمود نیست پس از این جهت هم ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۹، ص. ۴۵۶-۴۵۵)

از معیت وجود خداوند با اشیاء امکانی، ممازجت و ملابست او با آنها لازم نمی‌آید؛ زیرا ممازجت و ملابست از اوصاف جسمانیات است بلکه معیت قیومی وجود خداوند با اشیاء است مانند معیت نفس با بدن یا معیت نور محسوس با اجسام که از ملابست انوار به اشیاء، آلودگی و تلوث انوار به هیچ وجه لازم نمی‌آید. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص. ۵۸۵)

با توضیحات فوق، این نکته بسیار مهم در مورد معیت، استنتاج خواهد شد که چون وجود امکانی اشیاء، هویتی جز معیت وجود خداوند ندارد یعنی تقرر و تدوّن آنها، به نفس معیت و مظهریت ظهور وجود خداوند است پس معیت وجود خداوند با وجود امکانی اشیاء باید مطرح گردد نه بالعکس؛ چراکه اگر معیت وجود امکانی با

او باشد، نفس الامر آن، این خواهد بود که وجود مستقلى برای آن‌ها فرض شده است که با وجود مستقل خداوند تباین دارد و در این صورت، یکی از آن‌دو علت و دیگری معلول است که ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید. (زنوزی، ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۴۱۳) البته توجه به این نکته بسیار مهم است که معیت، به معنای آمیختگی وجود او با آن‌ها و حلول و تغییر و ترکیب در ذات او و اتصاف او به صفات امکانی آن‌ها نیست. بنابراین مراد از معیت در حدیث مذکور، معیت جسمانی نیست یعنی برای تقریب به ذهن، می‌توان از معیت نفس و بدن نیز بهره برد به این بیان که نفس و بدن معیت دارند و در عین حال، آلودگی بدن به نفس آسیب نمی‌رساند و عدم سلامت نفس بر بدن تأثیر نمی‌نهد؛ چون معیت این دو، به تعبیر صدرالمتألهین، معیت ممازجه و عجین شدن با یکدیگر نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص. ۶۹)

در حدیث دیگر، می‌توان گفت که تحلیلی از معرفت خداوند، بر پایه‌ی معیت قیومی و نظریه وجود رابط معلول ارائه می‌شود:

«من چیزی ندیدم مگر اینکه خداوند را قبل از آن و بعد از آن و با آن دیده‌ام»
(حسینی همدانی نجفی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۳۰۵)

در تشریح عبارت فوق باید گفت که انسان می‌تواند، عالم به خداوند خود باشد زیرا ادراک هر چیزی عبارت از نحوه وجود آن؛ جوهر وجودی انسان عبارت از حقیقت هویت مربوطه او، به وجود خداوند است و هویات وجودیه از مراتب تجلیات ذات خداوند هستند لذا این ادراک هر چیزی عبارت از لحاظ آن چیز است بر آن وجهی که مرتبط به ذات واجب الوجود است. یعنی همان وجهی که وجود و موجودیت آن است و این امر ممکن نیست مگر به ادراک خداوند؛ به بیان دیگر،

چون هر موجودی مرتبه‌ای از تجلی وجود خداوند است و علم نحوه‌ای از وجود خاص هر موجود عالمی است پس علم هر موجودی عبارت از علم او است به ذات حق به وجهی از وجوه. ولو اینکه به آن غافل باشد پس هرکس که چیزی را ادراک کند به هر نحوی از ادراک (حسی، عقلی، خیالی، وهمی) خدا را ادراک کرده است هر چند خود غافل از این امر باشد چنان‌که این مطلب، مضمون حدیث فوق می‌باشد. (سجادی، ۱۳۷۹، ص. ۳۵۷)

بنابراین از آنجایی که بر پایه نظریه وجود رابط معلول، هویت وجودی اشیاء امکانی به تجلی وجود خداوند برمی‌گردد پس ملاحظه آن‌ها، ملاحظه خداوند است در مرتبه تجلی؛ چراکه تجلی وجود، وجود است در مرتبه‌ی تجلی.

۴. انحصار وجود حقیقی به خداوند و بطلان دیگر اشیاء

اشیاء امکانی، از حیث اینکه وجود اصالتاً و حقیقتاً برای آن‌ها نیست و حقیقت اصیل وجود در خداوند منحصر است، به آن‌ها، باطل اطلاق می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۶۳) تمام اشیاء امکانی، بدون استثناء هالک یعنی معدوم و نه موجود می‌باشد که ظاهر در تحقق نسبت هلاک در زمان نسبت و حاضر است؛ (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص. ۲۰) مصداق بالذات عدم بودن ماسوای خداوند، مستلزم انکار واقعیت آن‌ها نیست چون این انکار، خلاف بدهت حکم عقل است پس مراد از آن، سلب حقیقت وجود به نحو اولاً و بالذات از ماسوای خداوند، و اثبات حقیقت وجود به نحو ثانیاً و بالعرض برای آن‌هاست چراکه همان‌طور که به تفصیل، ادله‌ی اثبات وحدت شخصی وجود مطرح گردید، بر پایه تشکیک خاص الخاصی، حقیقت وجود اولاً و بالذات، صرفاً منحصر در خداوند است.

آیت الله جوادی آملی در نفی تنافی میان وحدت شخصی وجود و موجودیت اشیا امکانی توضیح می دهد که:

«خداوند تعالی، واحد و «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) است و این فیض اوست نه ذاتش که «هو فی الأشياء علی غیر ممازجه» (صدوق، ۱۳۹۸، ص. ۳۰۶) یعنی داخل در اشیاست اما نه به گونه ممازجت، و کثرت آسمانها و زمین مظاهر اویند نه اینکه شیء مستقلی باشند... و تمام اینها با وحدت شخصی وجود تراحمی ندارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۱)

در دعای جوشن کبیر اینطور خداوند مورد خطاب قرار می گیرد: «ای آنکه هر چیز به او وجود آید، ای آنکه هر چیز به او هستی یابد... ای آنکه جز ذات و تجلی ذات، همه چیز باطل و نابود است» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۵۱)

بر پایه‌ی اینکه حقیقت موجودیت به صدق ذاتی ازلی و ضروری، صرفاً بر خداوند صدق می کند، جز حقیقت او چیزی موجود نیست، ذات خداوند به وجود نامتناهی و صرافت و بساطت مطلق خود، عین اشیا امکانی است البته در مرتبه آنها و بدون آنکه نیازی به اعتبار تعینات اسماء و صفات در آن ذات فوق تعین باشد لذا هرچیزی جز خداوند، محکوم به بطلان و عدمیت خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۲۱)

با توضیحاتی که گذشت، مسئله‌ی مهمی که باید مورد تفتن قرار گیرد، تحلیل وجود ماسوای وجود واجب بالذات است که در حل این مسئله، آیت الله جوادی آملی اینطور توضیح می دهد که اشیا امکانی، صرفاً ماهیات اند و هیچ یک از آنها، وجود حقیقی مستقل ندارند بلکه همه‌ی آنها از ظهور وجود واجب بالذات انتزاع می شوند؛ بر اساس نظریه

وحدت شخصی وجود، مصداق وجود، واحد است و یکی بیش نیست و اشیاء امکانی، صرفاً ظهور همان وجود هستند. اگر چیزی وجود حقیقی ندارد، این طور نیست که معدوم است بلکه می تواند ظهور وجود باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص. ۲۲۳-۲۲۲)

۵. عالم امکان، تجلی نور خداوند

اطلاق نور بر خداوند و عالم وجود، مشعر آن است که حقیقت اصیل نوریت، در وجود خداوند تشخص پیدا کرده و واحد است چون اطلاق نورِ نورِ عالم وجود امکانی به خداوند، به این معناست که نوریت محض و خالص و مبدا نوریت در خداوند منحصر است و عالم وجود فی نفسه نوریت ندارد بلکه بالعرض و بالمجاز نوریت می یابد چنان که در حدیثی دیگر به این مطلب اشاره شده است: «خداوند نوری است که هیچ ظلمتی در او نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۷۰)

بنابراین نور عالم وجود امکانی با نور صرف خداوند متباین نیستند بلکه نور عالم وجود امکانی، ظهور و تجلی نور خداوند است یعنی نسبت نوریت آن دو، نسبت ذی شأن است با شأن؛ چنان که حدیث ذیل مشیر به همین مطلب است: «خداوند خلق را در ظلمت آفرید سپس نور خود را بر آن افکند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج. ۹، ص. ۲۳۷)

در دو حدیث مأثور دیگر، نور پیامبر و امام علی علیه السلام را از نور خدا به شمار می آورد: «یا علی همانا خداوند متعال من و تو را از نور اعظم خود خلق کرده است سپس از نور ما بر تمام نورهای پس از خلقت من افکند» (دیلمی، ۱۴۱۲ق: ج. ۲، ص. ۴۰۴) «پس اولین چیزی که از خلقت او آغاز شد، این است که محمد را آفرید و ما اهل بیت را با محمد از نور و عظمتش آفرید... نور ما از نور پروردگارمان جدا می شود مانند پرتوی از خورشید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۵، ص. ۱۷)

برخی احادیث دیگر، ایجاد عالم امکان را به نور خداوند نسبت دادند:

«به اسمی که آسمان‌ها و زمین به واسطه آن می‌درخشند و به اسمی که خورشید به واسطه آن می‌تابد و ماه روشن می‌شود و دریاها می‌چرخند و کوه‌ها برافراشته می‌شوند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج. ۹۵، ص. ۱۳۴)

بنابراین طبق این احادیث، نسبت میان نور و تجلی آن را می‌توان به نسبت وجود خداوند و تجلی او یعنی عالم امکان تعمیم داد و بر پایه‌ی وحدت شخصی وجود، عالم امکان، حقیقتی جز نور تجلی خداوند نخواهد داشت.

۶. تحلیل رابطه وجود امکانی با وجود حق

در برخی از احادیث، ناظر به تحلیل هویت وجودی عالم امکان مباحث متعددی به چشم می‌خورد از جمله محدود بودن وجود در آن که در حدیث ذیل به آن اشاره شده است:

«هر وجود محدودی، مخلوق است» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۲)

فحوای حدیث فوق بر این مطلب دلالت دارد که حد و نقص وجودی، مختص وجود امکانی است برخلاف وجود خداوند که وجودی اطلاقی لابشرط مقسمی و نامتناهی دارد از این‌رو وجودات امکانی، اسماء الله و مظاهر و مجالی اسمای الهی هستند. یعنی نسبت میان آن‌ها و وجود خداوند، نسبت اصل و فرع و شأن و ذی شأن است، و همه متکی به حقیقت وجود او و دارای حدی خاص هستند و همین حد و مرتبه، باعث وجود اوصاف و نعوتی گردیده است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۵۱۳)

احادیث ذیل، تقوم ذاتی هر معلولی را تبیین می‌کند که از مویدات صریح نظریه وجود رابط معلول به شمار می‌رود:

«هر چه غیر او وجود دارد، معلول است» (نهج البلاغه: ص. ۲۷۲)

«ای کسی که هر چیزی به واسطه‌ی او موجود است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۹۱، ص. ۳۸۸) اطلاق معلول به ماسوای وجود خداوند و معطوف کردن موجودیت آن به خداوند، مشعر آن است که هویت وجودی ماسوای خداوند را منوط به وجود خداوند می‌داند که این همان نظریه وجود فقری معلول است زیرا معلول در نظام حکمی صدرالمتالهین هویت ربطی بلکه شأنی خواهد داشت یعنی معلول در اصل وجود خود به وجود خداوند نیازمند است نه اینکه فی نفسه وجود داشته باشد سپس صفت کمالی‌ای به آن اعطا شود بلکه نیاز، نفس همین وجود معلول است لذا گفته می‌شود معلول شیء هو الربط است نه شیء له الربط؛ البته نظر نهایی صدرالمتالهین در تحلیل وجود معلول در قیاس با علت موجودش، بر پایه نظریه تشان، اطلاق‌شان و تجلی وجود خداوند به هویت وجودی آن می‌باشد.

آیت الله جوادی آملی در این رابطه این چنین توضیح می‌دهد:

«تنها چیزی که جهان را به خدا مرتبط می‌کند این است که هستی موجودات ذاتاً به خدای سبحان مرتبط است بلکه عین ربط است. این مطلب را می‌توان از آیه کریمه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/۱۵) استفاده کرد زیرا فقر، به انسان‌ها اختصاص ندارد. معنای اینکه «انسان، یا هر موجود دیگر، ذاتاً فقیر و به خدا مرتبط است» نیز این نیست که او ذاتی است که فقر برای او ثابت است (ذاتاً ثبت له الفقر)، بلکه او عین ربط و فقرِ الی الله است، چنان‌که معنای این که «خدا غنی است» این نیست که او ذاتی است که غنا برای او ثابت است، بلکه او عین غناست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۲۲۳)

نتیجه‌گیری

احادیث توحید ذاتی، به خالی نبودن هیچ موطنی از وجود خداوند اشعار می‌دهند. وجود امکانی، از آنجایی که مظهر ظهور وجود خداوند است، حضور وجودی خداوند ثابت است. خداوند، ظاهر در جمیع اشیاء می‌باشد چراکه از ظهور اطلاقی او، وجود امکانی تذوت وجودی پیدا می‌کند البته در مقام صرافت ذات، منزله از تمام اوصاف امکانی است.

بررسی‌ها نشان داد قرب وجود خداوند به اشیاء، به نحو اتصال و الصافی که اشیاء متباین و مستقل، با یکدیگر دارند، نیست مانند ارتباط کشتی و سرنشین که به گونه‌ای با هم اتصال وجودی دارند؛ بلکه به نحوی است که فاعل بر فعلش اشراف و احاطه‌ی وجودی دارد یعنی چون وجود اشیاء، از شئون و ظهورات وجود خداوند هستند لذا خداوند به عنوان ذی شئون به شئون خود قریب است. دور بودن هویت ذات خداوند از اشیاء هم به دلیل وجود اطلاقی لابشرط مقسمی نامتناهی او، حاصل می‌شود چراکه وجود بحث و صرف و بسیط خداوند از اوصاف امکانی اشیاء دور و منزله است از این‌رو دور بودن او از اشیاء امکانی، به نحوی نیست که در اذهان، متفاهم عرفی باشد.

هر چیزی غیر از خداوند واقعاً به حسب ذات خودش باطل است؛ یعنی در نظام علت و معلول که قرار بگیرد، هستی خودش را از علتش دارد، پس حقیقت خودش را هم از علتش دارد نه از ذات خودش. چون هستی را از ذات خود ندارد پس در ذات خود باطل است؛ یعنی بما هو هو باطل است. خود آن علت هم اگر مثل او ممکن باشد همین جور است، تا برسد به علتی که هستی‌اش از خودش باشد.

اطلاق معلول به ماسوای وجود خداوند و معطوف کردن موجودیت آن به خداوند، مشعر آن است که هویت وجودی ماسوای خداوند را منوط به وجود خداوند می‌داند که این همان نظریه وجود فقری معلول است زیرا معلول در نظام حکمی صدرالمتألهین هویت ربطی بلکه شانی خواهد داشت یعنی معلول در اصل وجود خود به وجود خداوند نیازمند است نه اینکه فی نفسه وجود داشته باشد سپس صفت کمالی‌ای به آن اعطا شود بلکه نیاز، نفس همین وجود معلول است.

به طور کلی خداوند منبع نوری است که از او، نور عالم وجود ساطع شده است. نگاهی به فحوای احادیث توحید ذاتی، این مدعا را تایید می‌کند چراکه از ذات خداوند و همین‌طور عالم وجود به نور تعبیر شده است که این مطلب، مشعر این نکته مهم است که نور حقیقی اصیل، واحد است که همان مفیض و منور نور عالم وجود یعنی خداوند است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۸هـ.ق). التوحید. قم: نشر جامعه مدرسین.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۶هـ.ش). هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. _____ . (۱۳۷۸هـ.ش). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴هـ.ش). تحریر ایقاظ النائمین. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ . (۱۳۸۶هـ.ش). ریحی مختوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ . (۱۳۹۰هـ.ش). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ . (۱۳۸۸هـ.ش). ادب فنای مهربان. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ . (۱۳۸۹هـ.ش). حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ . (۱۳۸۹هـ.ش). آفاق اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ . (۱۳۸۶هـ.ش). سرچشمه اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷هـ.ش). شرح فارسی الأسفار الأربعة. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹هـ.ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت.
۱۵. حسینی همدانی نجفی، محمد. (۱۳۶۳هـ.ش). درخشان پرتوی از اصول کافی. قم: چاپخانه علمیه قم.
۱۶. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵هـ.ش). مرآت الاکوان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲هـ.ق). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: نشر الشریف الرضی.
۱۸. زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۹۷هـ.ش). مجموعه آثار آقا علی مدرس؛ بدایع الحکم. قم: انتشارات حکمت اسلامی.

۱۹. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳ه.ش). *أسرار الحكم فی المفتوح والمختتم*. قم: نشر مطبوعات دینی.
۲۰. _____ . (۱۳۶۹ه.ش). *شرح المنظومه (تعليقات حسن زاده)*. تهران: نشر ناب.
۲۱. سبجانی، جعفر. (۱۳۹۲ه.ش). *محاضرات فی الالهيات*. (چاپ هفدهم)، قم: نشر موسسه امام صادق (ع).
۲۲. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹ه.ش). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: نشر دار إحياء التراث.
۲۴. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ه.ش). *شرح اصول الکافی*. تهران: نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۲۵. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ه.ش). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: نشر بیدار.
۲۶. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ه.ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. _____ ، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰ه.ش). *ترجمه مبدا و معاد*. قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
۲۸. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۱ه.ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (چاپ دوم)، قم: نشر اسماعیلیان.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ه.ق). *الأمالی*. قم: نشر دار الثقافه.
۳۰. قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۶ه.ش). «توحید وجودی و نظریه وحدت وجود». *فصلنامه اندیشه نوین دینی* ۱۳ (۴۸): ۲۶-۷.
۳۱. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ه.ش). *شرح فصوص الحکم*. (چاپ چهارم)، قم: انتشارات بیدار.
۳۲. کوربن، هانری. (۱۳۸۱ه.ش). *مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی*. تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ه.ق). *المصباح للکفعمی (جنه الأمان الواقیه)*. (چاپ

دوم)، قم: نشر دار الرضی (زاهدی).

۳۴. کلینی. محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ه.ق). *الکافی*. (چاپ چهارم)، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ه.ق). *بحار الانوار*. (چاپ دوم)، بیروت: نشر دار
إحياء التراث العربی.

۳۶. _____ . (۱۴۰۳ه.ق). *بحار الانوار*. (چاپ دوم)، بیروت: نشر دار
إحياء التراث العربی.

۳۷. یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۴۰۰ه.ش). *مبانی و اصول عرفان نظری*. (چاپ نهم)، قم: انتشارات
موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله علیه).

ماهیت و مختصات نظریه «ولادت معنوی» در اندیشه صدرالمতألهین

با تأکید بر تقریر علامه جوادی آملی

مصطفی ضمیری*

مرتضی ضمیری**

چکیده

انسان در نظام معرفتی عرفا و برخی از حکما، دارای دو نوع ولادت شمرده شده است. یکی ولادت صوری که آغازش بعد از تولد طبیعی انسان است و دیگری «ولادت معنوی» است که در اندیشه عارفان، پس از «مرگ اختیاری» حاصل می‌شود. صدرالمتألهین از جمله حکیمانی است که به تبیین دقیق ماهیت، دلیل و مراحل حصول «ولادت معنوی» پرداخته و علامه جوادی آملی به عنوان فیلسوف مکتب حکمت متعالیه، تقریر منحصر به فردی از اندیشه او در این مسئله ارائه کرده است. هدف پژوهش، شناخت اندیشه صدرالمتألهین در مسئله ولادت معنوی با تأکید بر تقریر علامه جوادی آملی است. روش پژوهش تحلیلی-توصیفی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها بر وجود تفاوت میان تبیین صدرالمتألهین با سخن عارفان حکایت دارد. بر اساس اندیشه صدرالمتألهین، حقیقت ولادت معنوی عبارت است از وصول به مرتبه جامع انسانی یا همان اتحاد با انوار قدسی و عالم عقول. وی حصول ولادت معنوی را با قدم گذاردن در مسیر حیات معنوی؛ در گرو مرگ اختیاری (جنبه سلبی) و حصول اخلاقیات با ریاضت‌های شرعی (جنبه ایجابی) در شش مرحله، ممکن می‌داند. انسان سالک با پشت سر گذاشتن این مراحل شش‌گانه، از عالم ماده به عالم عقول راه می‌یابد و مقاماتی چون خلع بدن، دریافت علم لدنی، دستیابی به مقام جمع را کسب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، ولادت معنوی، مرگ اختیاری، علامه جوادی آملی، عالم عقول.

* دانش آموخته سطح چهارحوزه علمیه قم. (mostafavi.a.b.c.c@gmail.com)

** دانش آموخته سطح چهار مرکز تخصصی شیعه‌شناسی حوزه علمیه قم.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

مقدمه

انسان بر خلاف سائر موجودات، از جامعیتی وجودی برخوردار است که سبب امکان حضور او را در تمام نشئات وجودی اعم از ملکی و ملکوتی فراهم آورده؛ حتی ملائکه، چنین قابلیت را ندارند زیرا آنها در مقامی که حضور دارند، فعلیت محض دارند و حرکت صعودی یا نزولی برای آنان قابلیت تحقق ندارد.

حیات مادی انسان با تولد صوری و طبیعی‌اش آغاز می‌شود. طفل در ابتدای راه، فقط دارای نفسی حیوانی است و مُدرکِ ادراکاتِ ملائم طبع، مانند اکل و شرب است. با ارتقاء ادراکات، خیال و وهم نیز به قوای انسان اضافه می‌شود. بسیاری از آدمیان تا آخر عمر در همین مقدار ادراک و سعه وجودی باقی می‌مانند؛ اما برای انسان راه باز است تا به عالم مثال و عقول نیز وارد شده و صاحب ادراکات ویژه‌ای شود.

همانگونه که برای ورود در عالم ماده نیاز به تولد است، برای ورود به عالم مثال و عقول نیز، به تولدی دیگر نیاز است. هر ولادتی بالطبع مسبوق به مرگ است و مرگ در نوعی دیگر از حیات یعنی «حیات معنوی»، مرگی ارادی و اختیاری است. چنین مرگی با میراندن قوای شهوت و غضب و ترک لذت‌های دنیوی، حاصل می‌شود. پس از آن انسان با پیجویی آداب و دستورات الهی، بهره‌گیری علوم و تخلق به ملکات شریف نفسانی و تعدیل قوای نفس، ولادتی تازه می‌یابد که بدان «ولادت معنوی» گفته می‌شود.

صدرالمتألهین در زمره حکیمانی است که در مورد حقیقت ولادت معنوی، دلیل بر آن و چگونگی حصول آن سخن گفته و علامه جوادی آملی؛ به عنوان یکی از سردمداران مکتب فلسفی وی در عصر حاضر، به شرح و تبیین سخنش پرداخته است.

هدف ما در این پژوهش، رهیافت به چیستی، دلایل و مراحل تحقق ولادت معنوی؛ در اندیشه صدر المتألهین، با تقریر علامه جوادی آملی است. روش پژوهش، تحلیلی-توصیفی، بر پایه منابع کتابخانه‌ای بوده و دامنه بهره‌گیری پژوهشگر، هم از علوم عقلی و هم نقل است.

اهمیت پژوهش از آنجایی روشن می‌شود که مسئله ولادت معنوی، بیشتر در کلمات دانشمندان عرفان نظری همچون ابن عربی، قونوی، کاشانی و... همچنین شیخ اشراق، مطرح بوده اما تبیینی مبتنی بر مکتب حکمت متعالیه صورت نیافته است. اندیشه‌های صدر المتألهین در مسئله ولادت معنوی در مقایسه با عارفان؛ در روش تبیین، گسترده ادله و استقصای مراحل آن تفاوت دارد.

صدر المتألهین به عنوان پدیدآورنده مکتب حکمت متعالیه، در برخی آثار خود به مسئله ولادت معنوی پرداخته و علامه جوادی آملی نیز شرح و تبیین جامعی از اندیشه وی در مسئله ولادت معنوی ارائه کرده که کامل‌ترین شرح و تقریر، برای شناخت و تحلیل این مسئله است. همچنین آنچه صدر المتألهین به عنوان مراحل وصول به ولادت معنوی مطرح کرده، با آنچه عرفا یا صوفیه مطرح می‌کنند تفاوت‌هایی دارد، پس بازشناسی آراء او در این زمینه دارای اهمیت ویژه‌ای است.

پیشینه تحقیق

مسئله ولادت معنوی در آثار فلاسفه و عارفان اسلامی مطرح شده و البته برخی به گوشه‌ای از مراحل ولادت معنوی و برخی به صورت کامل بدان پرداخته‌اند. ابن سینا در نمط نهم *الاشارات و التنبيهات* (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۵) جنبه‌ای از مسئله ولادت معنوی را بدون اشاره به نام آن مطرح کرده است. سهروردی در کتاب *المشارع و*

المطارحات (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۵۰۳) و کتاب عوارف المعارف (سهروردی، ۱۴۲۷، ج. ۱، ص. ۹۶) به این مسئله اشاره دارد. قیصری در رسالة التوحید والنبوة والولاية (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۳۱)، کاشانی در مصباح الهدایة (کاشانی، ۱۳۹۴، ص. ۶۶) و مولانا در اشعار خود (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم، ص. ۳۴۵؛ دفتر ششم، ص. ۱۰۵۲)، به مسئله اشاره کرده‌اند. صدرالمتألهین نیز در کتاب ایقاظ النائمین، به تفصیل حقیقت و چگونگی وصول به ولادت معنوی را بیان کرده است.

تا کنون پیرامون دیدگاه صدرالمتألهین در باب ماهیت و کیفیت حصول ولادت معنوی پژوهشی صورت نگرفته؛ اما در مورد اصل نظریه ولادت معنوی و یا ولادت معنوی در کلام برخی عرفا، مقالاتی ارائه شده که از این قرار است:

۱. «انسان و تولد معنوی»؛ مجید صادقی حسن آبادی و راضیه عروجی. در این مقاله به تبیین حقیقت و چگونگی حصول ولادت معنوی از نگاه عرفا پرداخته شده اما از منظر فلسفی و حکمت صدرایی بدان ننگریسته است.

۲. «تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) به روایت مثنوی معنوی»؛ محمد محمدپور، نوید بازرگان و امیر حسین ماحوزی. در این مقاله سعی به بیان حقیقت و انواع مرگ ارادی بر اساس نظریه مولانا شده است. از آنجایی که مولانا در زمره عارفان است، بیشتر به جنبه عرفانی مسئله پرداخته شده است.

۳. «ولادت ثانوی و تبدیل مزاج روحانی در اندیشه امام خمینی (ره) و مولوی» نوشته علی غفاری و آیلاز ملکی که مقاله مذکور تبیین نظریه امام خمینی و مولوی در حقیقت موت و تبدیل مزاج روحانی به الهی است.

۴. «مرگ ارادی و تولد ثانی»؛ نوشته اسماعیل سلیمانی که در آن مرگ اختیاری و

ولادت معنوی به عنوان جنبه سلبی و ایجابی مهاجرت الی الله مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله به گفته نویسنده، بر پایه تبیین عرفان اسلامی از نظریه ولادت معنوی و توضیح مفردات آن در این زمینه، نگاشته شده است.

پیدایی اصطلاح «ولادت معنوی» یا «ولادت دوم»

اهل فلسفه و عرفان اصطلاح «ولادت معنوی» یا «ولادت دوم» را به سخنی منسوب به حضرت عیسی علیه السلام برمی گردانند (سهروردی، ۱۴۲۷، ج. ۱، ص. ۹۶؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۴۹؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۵۲۸) که فرموده است: «لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین»؛ به ملکوت آسمان‌ها داخل نمی شود کسی که دو بار متولد نشده باشد. در آثار عرفانی منبعی برای این عبارت ذکر نشده؛ اما با این حال محتمل است سخنی از حضرت عیسی علیه السلام در انجیل یوحنا گرفته باشد. روزی شخصی از رؤسای یهود به نام نیکودیموس نزد عیسی علیه السلام آمد و بدو گفت: ای استاد می دانیم که تو معلمی هستی که از جانب خدا آمده ای؛ زیرا هیچ کس نمی تواند معجزاتی به مانند تو بیاورد جز اینکه خدا با وی باشد. عیسی علیه السلام در جواب او گفت: به تو می گویم: «اگر کسی از سر نو متولد نشود نمی تواند ملکوت خدا را ببیند» (انجیل یوحنا، ۳: ۳-۱).

در این تعبیر از دو ولادت سخن گفته شده. اولین ولادت به روشنی بر تولد طبیعی انسان و ورود به عالم دنیا دلالت دارد؛ اما دومین ولادت همان «ولادت معنوی» است که انسان در مسیر کمال بایستی با برگزیدن مرگ اختیاری در عرصه حیاتی معنوی، باز تولد یابد.

چیستی «ولادت معنوی» در اندیشه صدر المتألهین

حیات معنوی؛ در مقابل ممات معنوی حرکت انسان منتبه به سمت و سوی کمال انسانی است. این حرکت مقدمه وصول به مرتبه ولادت معنوی است. صدر المتألهین

با بهره‌گیری از دو آیه قرآن کریم، حیات و ممات معنوی را به اثبات می‌رساند:

۱. به یقین، بسیاری از جن‌ها و انس‌ها را آفریدیم که سرانجامشان دوزخ است؛ [زیرا] آنها را دل‌ها (عقل‌ها) بی‌است که با آن در نمی‌یابند و چشمانی است که با آن نمی‌بینند؛ و گوش‌هایی است که با آن نمی‌شنوند. آن‌ها همچون چهارپایانند؛ بلکه گمراه‌تر! [اعراف/۱۷۹].^۱

در اندیشه صدرالمتألهین آیه به فهم، دیدن و شنیدن ظاهری اشاره ندارد؛ بلکه مقصود، فهم، دیدن و شنیدنی است که با جوهر نفس ناطقه و قلب حقیقی انسان ارتباط دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۲)

۲. قرآن کریم از انسان‌هایی سخن گفته که در ظاهر بینا و ولی در باطن نابینا هستند: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» [حج/۴۶]؛ دیده‌هایشان نابینا نیست؛ ولی دیده دل‌هایشان کور است.

با توجه به این دو آیه شریفه اگر در قرآن سخن از سقوط یا صعود انسانی مطرح می‌شود مراد ارتقاء یا تنزل معنوی است؛ پس به همین مناسبت اگر از حیات و زندگی انسان مطرح شود، منظور «زندگی معنوی» یا «مرگ معنوی» است.

از نگاه صدرالمتألهین «ولادت معنوی» نیل به مرتبه جامع انسانی (وصول به مقام قرب الهی و اتحاد با عالم عقول) است. این مقام هم به صورت بالفعل برای همه حاصل نیست و هم در مورد هر فردی از نوع انسانی قابلیت وصول دارد و راه گشوده است؛ زیرا موجود انسانی توان صعود به مراتب گوناگون و رسیدن به کمالات بالا و والا را دارد؛ البته گاه انسان در مسیر

۱. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» [اعراف/۱۷۹].

کمالات با سعی و تلاش به راه می‌افتد و به عالی‌ترین جایگاه معنوی می‌رسد و گاه در مسیر صواب قرار نمی‌گیرد و سقوط می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۱۵-۷۱۴)

قاعده آن است که انسان تنها با مرگ از حیات دنیایی بیرون می‌شود و مرگ برای انسان‌ها موجب بیداری و هوشیاری و درک حقایق است. حکیمانی چون صدرالمتألهین معتقدند اگر انسان بخواهد در مسیر ولادت معنوی گام بگذارد ناچار است به مرگ تن دهد؛ اما نه مرگ طبیعی بلکه «مرگ اختیاری». (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۱۹-۷۱۷)

چیستی «مرگ اختیاری»

در آثار برخی فیلسوفان چون صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۰۳) و نیز عارفان، از مسئله «مرگ اختیاری» سخن به میان آمده است. لاهیجی در *مفاتیح الاعجاز* که شرح ابیات گلشن راز است، سه نوع مرگ را برمی‌شمرد. یکی مرگی که هر لحظه رخ می‌دهد و در پی آن حیاتی است. این حیات با تجلی نفس رحمانی هر دم به اشیاء داده می‌شود (خلع و لبس). دیگری موت اضطراری که آن مفارقت روح از بدن و تجرد او از تعلق به بدن است و این موت شامل همه حیوانات است. و سوم، «موت اختیاری» است که آن عبارت است: از بین بردن هوای نفس و اعراض از لذات جسمانی و مشتتهای نفسانی. هرکه اجتناب از شهوات و لذات نفسانی نمود البته نفس خود را کشته است. (لاهیجی، ۱۳۱۳، ص. ۱۵۷)

مولوی می‌گوید:

نفس زین سانسِت زان شد کشتنی اقلّوا انفسکم گفت آن سنی

(مولانا، ۱۳۷۵، دفتر سوم، ص. ۳۴۵)

نزد عارفان مرگ اختیاری برون‌رفت از دنیاست؛ اما برون‌رفتی که سالک با اراده خویش آن را محقق می‌سازد. در این حال سالک باید با اختیار خویش خود را از

نیازمندی‌هایی که قوای غضبی و شهوی بر او تحمیل می‌کنند رها کند و از لذت‌هایی که قوای مذکور برای او شیرین جلوه داده‌اند خلاصی یابد. این همان دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (بحارالانوار آن را از احادیث مشهور خوانده است: ج. ۶۹، ص. ۵۹)؛ بمیرید پیش از آنکه بمیرید. مولانا در این باره سروده است:

سَرِ مَوْتُوا قَبْلَ مَوْتِ این بود کز پس مردن غنیمت‌ها رسد
غیر مردن هیچ فرهنگی دگر در نگیرد با خدای ای حیل‌گر
یک عنایت به ز صد گون اجتهاد جهد را خوفست از صد گون فساد
و آن عنایت هست موقوف ممات تجربه کردند این ره را ثقات

(مولانا، ۱۳۷۵، دفتر ششم، ص. ۱۰۵۲)

از تأکیدات فراوان عارفان بر مسئله «مرگ اختیاری» درمی‌یابیم که نه تنها آن بسیار مهم تلقی می‌شده؛ بلکه سالک بدون تحققش نمی‌تواند در مسیر تکامل قرار گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۲۰-۷۱۹)

از نگاه صدرالمألهین تا انسان از این جهان رخت برنسته باید بیدار شود و امور حقیقی را از مجازی و امور پایدار را از ناپایدار بشناسد. هر چند این دو شناخت پس از مرگ طبیعی نیز حاصل می‌شود؛ اما آن زمان دیگر انسان را سودی نمی‌بخشد. انسانی که می‌خواهد در مسیر کمال قرار گیرد باید از رغبت به پوچی‌های حیات ظاهری بمیرد و پس از آن با تحقق «ولادت معنوی» حیات طیبه^۱ را به دست آورد. اگر او در این دنیا به حیات طیبه وارد نشود، در آخرت هیچ منزلت و مرتبتی نخواهد

۱. این اصطلاح برگرفته از آیه شریفه ۹۷ از سوره نحل است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم؛ و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد.

داشت زیرا در منطق قرآن کریم تنها نشئه آخرت، حیات واقعی است: این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است، اگر می‌دانستند! [عنکبوت/۶۴].^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۲۴-۷۲۱)

استدلال صدر المتألهین بر ولادت معنوی

صدر المتألهین با بهره‌گیری از دو آیه قرآنی بر اندیشه ولادت معنوی، استدلال کرده است. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۳)

۱. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص / ۷۲)؛ پس چون او را درست و نیکو گردانم و از روح خود در او بدمم، برای او سجده کنان بیفتید. غالب مفسران (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۶-۱۴۱۵، ج. ۷، ص. ۲۸۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۲۱۰) در تفسیر آیه مذکور بر آن‌اند که خداوند ابتدا به تسویه و خلقت اعتدالی بدن انسان اقدام می‌کند و پس از آن از روح خود در او می‌دمد و او به دلیل شرافتی که یافته مسجود ملائکه می‌گردد. بدن انسان در رشد خود مراحل را از نطفه به علقه، علقه به مضغه، مضغه به استخوان و در پایان پوشاندن گوشت بر استخوان‌ها طی می‌کند پس از آن خداوند روح بر آن می‌دمد. این موجود از آغاز انسان بالفعل است؛ زیرا از همان ابتدا آنچه برای انسانیت بالفعل لازم دارد را در خود دارد؛ نه آنکه به مرور انسان شود.

در اندیشه صدر المتألهین مقصود از تسویه در آیه مذکور، تسویه بدن نیست؛ بلکه مقصود، تسویه قوای ادراکی و تحریکی انسان است که با رسیدن آن به حد و مرزی ویژه، پس از آن خداوند روح الهی در انسان دمیده و از آن پس مسجود ملائکه

۱. «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُمْ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».

می‌شود. انسان با پا گذاردن در این دنیا به تدریج تسویه بدنی می‌یابد، اما تا کنون حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و انسانیت بالفعل همزمان با ولادت معنوی‌اش آغاز می‌گردد. آدمی با تسویه قوای ادراکی و تحریکی‌اش؛ بر مبنای آیه شریفه آماده دریافت روح الهی شده و با دریافت آن انسان بالفعل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۳۰-۷۲۷).

۲. «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی در آوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است! (مؤمنون/۱۴).

غالب مفسران در این آیه شریفه نیز به مانند آیه پیشین، تفسیری غیر از تفسیر صدرالمتألهین دارند. برخلاف مفسران که پس از طی مراحل پنج‌گانه رشد بدن عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» را به آفرینشی متفاوت از تعدیل جسمانی یعنی نفخ روح الهی در انسان، تفسیر می‌کنند، صدرالمتألهین بر آن است پس از پشت سر گذاردن مراحل پنج‌گانه و تسویه بدنی؛ این مزاج معتدل با روح حیوانی تکامل می‌یابد. دلیل او آنکه همه مراحل تعدیل و تسویه بدنی اشاره شده در آیه شریفه در حیوانات هم وجود دارد پس هنوز آن «آفرینش دیگر» هنوز در مورد انسان رخ نداده است. در حقیقت انسان با طی مراحل پنج‌گانه بدنی (از نطفه تا رویش گوشت بر استخوان) توسط فرشتگان الهی دارای روح حیوانی می‌شود که در این مرحله حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. اما اگر این انسان بالقوه علوم حقیقی کسب کند و قوای ادراکی و تحریکی خویش را با

ملکات و فضائل تسویه کند «آفرینش دیگر» محقق شده و انسان با نفخ روح الهی احسن المخلوقین شده و خداوند احسن الخالقین می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۳۰-۷۲۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۳۸۶)

مراحل وصول به «ولادت معنوی»

صدر المتألهین؛ برای رسیدن به مرتبه ولادت معنوی، شش مرحله ترسیم می کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۳۷) گفتنی است برخی اندشمندان عرفان نظری چون قیصری، مراحل وصول سالکان به چنین ولادتی را در سه جهت کلی خلاصه می کنند: مقام نفس، مقام قلب و مقام روح که هر یک از این مقامات سه گانه، دارای حجاب های بی شمار ظلمانی و نورانی است و سالک، در مسیر رهیافت به حقیقت باید آن ها را کنار بزند. (قیصری، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۲۹-۳۱)

مرحله اول: یقظه

نقطه شروع مسیر، یقظه یعنی بیداری از خواب غفلت است. صدر المتألهین یقظه را محصول پیمایش سه مرحله می داند. در مرحله اول، انسان در آغاز ولادت صوری (طبیعی)، دارای پست ترین مرتبه از مراتب نفس یعنی نفس حیوانی، است که جز خوردن و خوابیدن، ادراک امور ملایم و ناملایم با نفس، درک دیگری ندارد؛ اما پس از چندی، صفات نفسانی پیشرفت کرده و قوه شهوت و غضب و صفات زیر مجموعه هریک (حرص، حسد، بخل و سفاهت و...) ظاهر می شوند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۴)

در مرحله دوم، بارقه الهی بر شخص می تابد و مرشدی او را به مبدأ و معاد تذکر می دهد. آن مرشد، انبیاء، ائمه، اولیاء، عالمان خدایی اند. عالمان ظاهری بعد از این افراد قرار دارند. در واقع ندای مرشد در مورد کوچ از عالم کثرت به عالم وحدت

است؛ همچنین احکام شرعی که رسول خدا ﷺ آورده را بیان می‌کنند زیرا هریک از این عبادات شرعیه نوری مختص به خود را دارد که ظلمت و حجاب نفسانی را کنار می‌زند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۴)

در مرحله سوم شخص از خواب غفلت بیدار شده و می‌فهمد که ورای لذت‌های حیوانی، لذاذذ دیگری نیز درکار است و می‌توان به کمالاتی دیگر دست یافت. چنین شخصی برای شروع سلوک خود باید چهار کار انجام دهد، نخست از گناهان خود توبه کند و دوم انابه و وفای به این توبه، سوم فضول دنیا و امور مباح را وانهد و چهارم با عزم جدی، سلوک به سوی خدا را از نفس خود آغاز کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۴-۵۵)

مرحله دوم: استمداد از ولی مرشد

صدرالمتألهین، سالک را در این هجرت معنوی، غریب و تنها توصیف می‌کند و به عنوان مرحله دوم او را نیازمند رفیق و همراه می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵) از نگاه علامه جوادی آملی ضرورت شناخت راه و اینکه چه زاد و توشه‌ای برای این سفر نیازمند است، همراهی با مرشد را لازم می‌کند. البته سالک باید راهنمایی‌های مرشد را کامل بپذیرد و اگر جز این باشد گشایشی برایش نمی‌شود. سالک باید چونان جسد بی‌جان در دست مرده شوی، در اختیار مرشد خود باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۴۵-۷۴۷)

مرحله سوم: آغاز ریاضت نفس

از نگاه صدرالمتألهین از این مرحله به بعد، محافظت ویژه بر نفس شروع می‌شود. سالک باید از هرآنچه که در سلوک او خللی ایجاد می‌کند، دوری گزیند و این همان

زهد واقعی است. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵) علامه جوادی آملی بر این باور است که در این مرحله باید از پیجوئی لذت‌های دنیوی و اشتغال به معیشت دنیوی فارق شد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۴۹) در بیان نورانی امیر مؤمنان علیه السلام آمده: «انما هی نفسی اروضها بالتقوی»؛ جز این نیست که من نفس خود را با تقوا ریاضت می‌دهم. (سید رضی، ۱۳۸۶، نامه ۴۵)

صدر المتألهین ریاضت نفسانی را دارای سه غرض قلمداد می‌کند:

۱. بی‌اعتنایی به غیر حق تعالی: سالک باید التفات داشته باشد که به غیر حق تعالی، به چیز دیگری توجه نکند زیرا تنها اوست که کارها را در دست دارد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵) در قرآن آمده است: به تحقیق مالکیت آسمان‌ها و زمین، از آن خداوند است. اوست که زنده می‌کند و می‌میراند و برای شما غیر از خدا هیچ سرپرست و یآوری نیست (حدید / ۲).^۱ حضرت امیر علیه السلام این مرحله را اینگونه توضیح می‌دهد: «عظم الخالق فی انفسهم فصغر ما دونه فی اعینهم» خالق، در وجودشان بزرگ و غیر آن، در نظرشان کوچک است. (سید رضی، ۱۳۸۶، خطبه ۱۸۴) یگانه کمک‌کار سالک، در رسیدن به این غرض، رعایت زهد حقیقی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۴۹)

۲. به‌کارگیری قوای نفسانی در جهت مناسب: ریاضت سالک باید به توانمندی سالک نسبت به تسلط بر قوای نفس خویش منجر شود؛ یعنی باید قوا را در جهت امر قدسی مناسب خود، به کار گیرد. آیت‌الله جوادی آملی در بیان مراد صدر المتألهین می‌نویسد: درست است که چشم و گوش و سایر اعضا در اختیار انسان است اما

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا نَصِيرٍ».

خود انسان در اختیار قوه غضب و شهوت است؛ همچنین وهم و خیال نیز انسان را دربر دارد. اما سالک در ریاضت نفسانی این قوا را در اختیار خود می‌گیرد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵)

صدرالمتألهین سه مورد را به عنوان عوامل کمک‌کار در رسیدن به این غرض مطرح می‌کند:

الف) عبادت با نیت خالص: یعنی عبادت سالک، به خاطر بهشت یا به دلیل ترس از دوزخ، نباشد؛ بلکه تنها به خاطر تشرف به مقام عبودیت، انجام شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵) این مطلب در بیانی از مولای متقیان علیه السلام نیز انعکاس داده شده است: گروهی، خدا را به شوق بهشت می‌پرستند، این عبادت بازرگانان است و گروهی خدا را از ترس عذاب او می‌پرستند، این عبادت بردگان است و گروهی خدا را برای سپاس او می‌پرستند، این عبادت آزادگان است. (سید رضی، ۱۳۸۶، حکمت ۲۳۷)^۱

ب) گوش دادن به وعظ خطیبان متأله: سالک باید به موعظه متألهان گوش سپارد؛ چراکه گاهی این موعظه‌ها بیش از برهان و استدلال در جان آدمی اثر دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵)

ج) گوش دادن به موعظه بالحن زیبا: برخی از خطیبان با الحان زیبا، وعظ می‌کنند که این در قوای نفسانی تاثیر عمیقی می‌گذارد و فرد را به تعالی می‌رساند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵)

۳. تلطیف سر: ریاضت سالک باید موجب لطافت ضمیر سالک شود. این هدف

۱. «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ وَهِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ».

به گفته علامه جوادی آملی بیشتر بر استعداد سالک تمرکز دارد. اگر سالک بر لطافت سرّ خود بیافزاید و زنگار دل را برطرف کند و صیقل دهد، آنگاه تجلیات حق تعالی را می‌پذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۵۸) صدر المتألهین برای رسیدن به این غرض، دو مورد را به عنوان عامل کمک‌کار مطرح می‌کند:

الف) فکر لطیف (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵): ادراکات عقلی، تاثیر بسیاری در تلطیف ضمیر سالک دارند. علامه جوادی، آن نوع ادراک عقلی موثر در تلطیف را، تفکر درباره انتزاعیات می‌داند و رعایت اعتدال در جانب کم و کیف در این نوع تفکر را دارای اهمیت بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۵۸-۷۵۹).

ب) عشق عنیف (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۵): این تعبیر که برگرفته از بو علی در کتاب *الاشارات و التنبيهات* است به معنای عشق مجازی حیوانی که برگرفته از شهوت حیوانی است، نمی‌باشد؛ بلکه عشق مجازی نفسانی که در آن مشاکلت و همسانی بین نفس عاشق و معشوق مطرح است، می‌باشد. در واقع شخص عاشق به خلق و خوی معشوق نگاه می‌کند. چنین عشقی کمک به، تلطیف ضمیر سالک می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۳۸۳)

مرحله چهارم: محاسبه نفس

سالک همواره باید در مسیر معنوی خود محاسبه نفس کند و هیچگاه نباید خود را از حسابرسی نفس در امان بداند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۶). در حدیثی آمده است: «حاسبوا قبل ان تحاسبوا و وازنوا قبل ان توازنوا»؛ خود از خود حساب کشید قبل از آنکه از شما حساب کشند و خود را وزن کنید قبل از آنکه شما را وزن کنند. (آمدی، ص. ۳۵۲). بدبینی به نفس از آن جهت است که نفس آدمی، از مظاهر شیطان

است، در قرآن نیز به این مطلب اشاره شده است: «سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» (طه / ۹۶)؛ نفسم برایم آراست. علامه جوادی آملی تسویل نفس را اینگونه معنا می‌کند، که نفس بدی‌ها و زشتی‌ها را که بدان‌ها تمایل دارد، بسیار خوب و نیک جلوه می‌دهد و از این راه آدمی را می‌فریبد. صدرالمتألهین این بدبینی به نفس را حتی در جایی که این نفس، فرمان به عبادت می‌دهد نیز، لازم می‌داند زیرا چه بسا فریبی باشد، تا جلب اطمینان کند و سپس سالک را در دام بدی‌ها، بکشاند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۶۲)

مرحله پنجم: رهایی از نفس و ورود در عالم مثال

صدرالمتألهین در مرحله پنجم، منور شدن باطن سالک و رهایی او از نفس خویش را مطرح می‌کند. با وصول سالک به این مقام، قلب سالک، محل تابش انوار غیب می‌شود و باب ملکوت بر او باز می‌شود. در این حالت، امور غیبی در صورت‌های مثالی برای سالک نمایان می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۶) علامه جوادی در شرح این مرحله، داستان حارثه بن مالک را نقل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۶۳) که او در محضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عرض کرد: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي وَ قَدْ وَضَعَ لِلْحِسَابِ» گویا عرش و حساب را الان می‌بینم و پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمود: «عَبْدَ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ أَثْبَتَ» (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲۴۷) یعنی او عبدی است که باطنش منور به ایمان شده است. سالک در این مرحله، به خاطر چشیدن حلاوت وصف ناپذیر عالم مثال، به گوشه‌نشینی، خلوت، ذکر، مواظبت بر طهارت کامل، عبادت و فراغت از تمام اشتغالات حسی خود روی می‌آورد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۶) ابن سینا می‌گوید اگر عارفی را شنیدی که مدت زیادی از خوردن، امساک کرده، گوینده را تصدیق کن. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۹) علامه جوادی آملی

تذکر می‌دهد، تنها سالک کامل و جامع است که در این هنگام نیز، عزلت نشینی نمی‌کند، و در میان مردم به زندگی عادی می‌پردازد؛ مانند امیرمؤمنان (علیه السلام) که نمونه بارز، انسان کامل است. ملاصدرا، سالک را در این مقام، یکسره متوجه حق تعالی و او را دارای شوق، محبت، هیمنان و عشق به مبدء می‌داند؛ جوری که همه حالات فرد، دست حق تعالی و به اراده او می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۶۴)

مرحله ششم: وصول به مقام فنا «توحید»

در باور صدر المتألهین، مرحله ششم که مرحله آخر برای حصول ولادت معنوی است، مرحله است که در آن، سالک پس از مواظبت تامه به مرتبه فنا می‌رسد. یعنی که سالک از خویش، فانی گشته و معانی قلبی، حقائق سری و انوار روحی را به عیان مشاهده می‌کند. در این مرحله که بالاتر از مرحله قبل است، سالک در «مشاهده»، «معاینه» و «مکاشفه» تحقق می‌یابد و «علوم لدنی» بر او افزوده می‌شود. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۶) به عقیده علامه جوادی آملی نکات ارزنده‌ای که در کلمات عرفا به عنوان حکمت عرشی، بیان می‌شود، نتیجه وصول به همین مرتبه و از نوع علم لدنی است. حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۵، ص. ۳۹) اشاره به افاضه علم لدنی برای مؤمن واقعی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۶۶)

صدر المتألهین سالک را در ابتدای این مرحله، دارای مرتبه «تلوین» می‌داند، یعنی گاه انوار حقیقت بر او ظاهر می‌شود و گاه مخفی می‌شود. سرانجام حال او به مقام تبدیل می‌شود و به «تمکین» یعنی ثبات می‌رسد (صدر المتألهین، ۱۳۶۱ش، ص. ۵۶) و از رنگارنگی در می‌آید. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره/ ۱۳۸) پس از رسیدن به مقام ثبات (تمکین)، سالک دیگر به آرامش روحی رسیده و احوال معنوی برایش

ملکه‌ای راسخ می‌شود. از این پس، او داخل در عالم جبروت شده و عقول مجرد، اضواء قیومی، انوار قاهره و مدبرات کلی امور الهی را مشاهده می‌کند. مدبرات کلی امور، همان فرشتگان مقرب و فرشتگان مهیمن اند، که در حق تعالی فانی هستند. مشاهده عقول مجرد یا فرشتگان مقرب و مهیمن، موجب می‌شود که سالک، به نور آنها متحقق شود. در نتیجه، انوار سلطان احدیت و تابش عظمت و کبریای الهی برای او ظهور می‌کند. در این مقام، «ائیت» سالک متلاشی و مضمحل شده و تعین او از بین می‌رود یعنی سالک، در مقام تمکین در فنا به نقطه‌ای رسیده که هویتش در هویت حق تعالی مندرک شده و مضمحل می‌شود. در لسان اهل سلوک، اسم چنین مقامی، مقام جمع و توحید است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۶) به عقیده صدرالمتألهین با وصول سالک به این مرتبه، حجاب‌ها کاملاً از میان رفته و غیری در نظر نمی‌آید؛ آن وقت، قیامت این سالک با موت اختیاری خود برپا می‌شود، بنابراین خداوند ندا می‌دهد: «لَمَنِ الْمُلْكُ» (غافر / ۱۶) و خودش نیز پاسخ می‌دهد: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر / ۱۶).

صدرالمتألهین تذکر می‌دهد که این سفر، پایان یکی از سفرهای سالک کامل است، که موجب ولادت معنوی (مقام توحید) شد.

در لسان برخی عارفان، از ولادت معنوی به قیامت وسطی و گاهی به زوال تعینات خلقی و فناء وجه عبودی در وجه ربوبی یاد می‌شود، مانند منعدم شدن تعین قطره هنگام رسیدن به دریا یا آب شدن یخ به هنگام طلوع خورشید. مراد این است که تعین اسمی سالک از میان رفته و با ارتفاع وجود مقیدش، به وجود مطلق و بی‌کران الهی وصل می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷)

دو تفسیر در مقام فنا «توحید»

صدرالمتألهین دو تفسیر در مورد مقام توحید، ارائه می‌دهد:

۱. فنای عبد و آشکار شدن حق تعالی (پوشیده شدن وجه عبودی به واسطه وجه ربوبی) که به معنای فنا و اختفای عبد و ظهور حق تعالی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷) از نظرگاه علامه جوادی عبد، هنگامه رسیدن به این مقام، در زوال تعین خود یا ارتفاع وجود مقیدش، معدوم نمی‌شود بلکه موجود است اما پنهان گشته است. مانند برآمدن آفتاب در آسمان که موجب پنهان شدن ستارگان است؛ در اینجا ستارگان، معدوم نشدند بلکه در پرتو درخشش آفتاب، پنهان شده‌اند. فانی بودن عبد در این مرتبه نیز به معنای عدم موجودیت نیست، بلکه در پرتو: «نور السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور / ۳۵) قرار گرفتن است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۷۱-۷۷۲)
 ۲. تبدیل صفات عبد به صفات حق تعالی: در این تفسیر، نظر به ذات عبد نیست، بلکه به صفات اوست. یعنی عبد در مسیر فنای کامل، صفاتش مضمحل شده و صفات الهی جای آن می‌نشیند. حدیث قرب نوافل به همین معنا اشاره دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷) به گفته علامه جوادی آملی در این مقام، حق تعالی جای تمام مجاری ادراکی و تحریکی عبد قرار گرفته و عبد از این پس با گوش حق، می‌شنود و با چشم حق می‌بیند و با دست حق، تصرف می‌کند. در واقع، عبد در سیر از حق به خلق به اراده حق تصرف می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۷۳)
- ممکن است در اینجا شبهه جبر مطرح شود، زیرا عبد به اراده خودش در عالم تصرف نمی‌کند، بلکه به اراده حق، تصرف می‌کند. علامه جوادی آملی در پاسخ این اشکال، به تفاوت داشتن «مجبور بودن» با «مظهر بودن» اشاره می‌کند؛ به این بیان که در جبر، شخص خودش اراده‌ای دارد ولی اراده برتر مانع از آن شده و شخص را

وامی دارد که اراده خودش محقق شود؛ اما در فرض مظهر بودن، اصلاً عبد از خودش اراده‌ای ندارد تا مجبور بر خلاف آن شود، بنابراین، شخص اراده خودش را رها کرده و اراده دیگری جانشین می‌شود. در واقع تصرف فرد از باب مظهر بودن او برای اراده برتر است. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۷۴-۷۷۵)

اختصاص تفسیر دوم برای «کَمَل» و «أفراد»

صدرالمتألهین تفسیر دوم از مقام توحید را مختص کسانی می‌داند که در رجوع از وحدت به کثرت، توانایی داشته باشند، کسانی که در جانب وحدت و کثرت بتواند شتابان بیایند و بروند. ایشان دو گروه را شامل چنین توانایی می‌داند، یکی «کَمَل» و دیگری «أفراد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷). علامه جوادی آملی در تعریف این دو دسته بیان می‌کند که «کَمَل»، به انسان‌هایی گفته می‌شود که کامل‌اند و در مراتب کمال بسیار پیشرفته‌اند و آنها را «اقطاب» نیز می‌گویند. «أفراد» به سالکانی گفته می‌شود که تکرو هستند، یعنی تحت تربیت شیخ خاصی نیستند و خود در مسیر مرضی الهی پیش رفته‌اند و توانایی سیر از حق به خلق را در خود پرورانده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۷۵-۷۷۶)

مقام خلع بدن برای «کَمَل» و «أفراد»

صدرالمتألهین عارف «کَمَل» و «أفراد» را دارای مقام انسلاخ بدن توصیف می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷). ابن سینا در نمط نهم از *الاشارات والتنبیها*، به مسئله خلع بدن توسط عارفان اشاره می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۳). صدرالمتألهین از میان توضیحات ابن سینا بر این نکته تاکید می‌کند که عارفان در کمال نفسانی به مرحله‌ای رسیده‌اند که بدن هایشان مانند لباسی است که هر زمان اراده کنند، آن را از

تن درآورده و تجرد یابند و به عالم قدس اتصال پیدا می‌کنند. ملاصدرا خلع بدن یا انسلاخ از بدن را کار هر روزه عارفان قلمداد می‌کند مانند ماری که سالی یکبار پوستش منسلخ می‌شود. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷) او در تایید نقلی بیانات خود به حدیثی نبوی تمسک می‌کند: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي فَلْيَنْظُرْ إِلَى» در این حدیث، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خود را می‌تی خوانده که راه می‌رود. مراد حضرت، مقام انسلاخ و موت اختیاری است که به کثرت برای ایشان رخ داده است. البته این حدیث در منابع معتبر، وجود ندارد.

به باور صدر المتألهین حکمای الهی سابق، دارای چنین مقامی بودند و انسلاخ بدن، سنتی شایع میان آنها بود. سهروردی می‌گوید: انسان از حکما نمی‌شود، تا زمانی که اطلاعی از جهت مقدسه نداشته باشد؛ همچنین انسان، متألّه نمی‌شود تا زمانی که برای او ملکه خلع بدن حاصل نشود، به گونه‌ای که بدن، برای او مانند لباسی شود که گاهی درش می‌آورد و گاهی دوباره آن را می‌پوشد. (سهروردی، ۱۳۵۵، ص. ۵۰۳)

علم عارف با وصول به مقام توحید

آنگاه که عارف به مقام رفیع توحید رسید و در حق تعالی فانی و به بقاء او باقی شد، با حق تعالی در تمامی حقائق سیر می‌کند. بنابراین برای او «حق علم» یا همان «حق یقین» حاصل می‌شود، زیرا با ذات الهی در عین مظاهر الهی، سریان پیدا می‌کند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص. ۵۷) آیت الله جوادی آملی در توضیح مرتبه حق یقین بیان کرده: فرق حق یقین با عین یقین این است که اگر چه هر دو با علم شهودی برای عارف منکشف می‌شوند، اما در حق یقین عارف در وجود خودش، به واسطه نور الهی حقیقت را مشاهده و علاوه بر آن در حقایق سیر می‌کند؛ اما در عین یقین

فقط به مشاهده اعیان بسنده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲، ص. ۷۸۵)

نتیجه‌گیری

«ولادت معنوی» راهیابی به کمال انسانی و اتحاد با عالم عقول است که سالک پس از میراندن قوای حیوانی و تخلق به ملکات نفسانی شریف به این مقام نائل می‌آید. مقدمه وصول به «مرتبه ولادت معنوی» قدم در مسیر کمال و حیات معنوی است و آیاتی از قرآن کریم (اعراف / ۱۷۹؛ حج / ۱۴۶) جهت اثبات حیات و ممات معنوی مورد استناد قرار گرفته است. وی در اثبات مرتبه ولادت معنوی از دو آیه (ص / ۷۲؛ مؤمنون / ۱۴) بهره می‌گیرد. از نگاه صدرالمتهلین، وصول به ولادت معنوی در طی شش مرحله حاصل می‌شود: ابتدا بیداری از خواب غفلت، دوم استمداد از ولی و مرشد راه، سوم ریاضت‌های نفسانی خاص، چهارم محاسبه نفس در هر ساعت، پنجم رهایی نفس و ورود در عالم مثال و ششم رسیدن به مقام فنا یا توحید. صدرالمتهلین از مقام توحید دو تفسیر ارائه کرده و برای سالکینی که به این مقام رسیدند، قدرت خلع بدن و حصول علم لدنی به اثبات رسانده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: بوستان کتاب.
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴. *انجیل یوحنا* (ترجمه) (۲۰۱۴)، لندن: سازمان مقدس کتاب تثلیثی.
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۶-۱۴۱۵)، *روح المعانی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن، تصحیح: جلال الدین محدث*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷. بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تهران: راستین.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الحکم، تصحیح: سید مهدی رجائی*، قم: دار الکتب الاسلامی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، *تحریر ایقاظ النائمین*، قم: اسراء.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، *الکشاف*، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات)*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. سهروردی، عمر بن محمد (۱۴۲۷)، *قاهره: عوارف المعارف*.
۱۴. سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، با ترجمه و شرح: فیض الاسلام، تهران: فقیه.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، *ایقاظ النائمین*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، تعلیقه: سید محمدحسین طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد (۱۳۷۷)، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲۰. قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱)، *رسائل القیصری*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۱. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۴)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تهران: سخن.
۲۲. لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۱۳)، *مفاتیح الاعجاز*، بمبئی: ملک الکتاب.
۲۳. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ارزیابی مبانی هرمنوتیکی آیت الله جوادی آملی و اسما بارلاس

در تفسیر «واضربوهن»

زهرا خانی*

وحید سهرابی فر**

چکیده

بررسی سیر تاریخ تفسیر در زمینه زنان، مبین تغییراتی در عرصه فهم و تفسیر قرآن است. یک جنبه از تغییرات، توجه به فهم و شرایط وجودی حصول آن تحت عنوان مبانی هرمنوتیکی است. جنبه دیگر، تغییر موضوع تفاسیر، متأثر از تحولات فرهنگی - اجتماعی به شمار می‌آید. از مهم‌ترین این تحولات، نگرش‌های فمینیستی است. برخی همچون اسما بارلاس به دنبال پاسخ به مطالبات فمینیستی با استفاده از خوانش متفاوت از قرآن برآمده‌اند؛ خوانشی که اصل برابری و نفی مردسالاری را آموزه حقیقی قرآن می‌داند. در مقابل، بعضی مانند آیت‌الله جوادی آملی با تمرکز بر مسئله زنان در تفسیر قرآن، در پی ارائه پاسخ‌های جدید، متناسب با تحولات عصری هستند؛ نه برآورده‌سازی مطالبات فمینیستی. بررسی تطبیقی این دو نگرش، با هدف ارزیابی میزان تاثیرگذاری مبانی هرمنوتیکی مفسرین بر فهم آنان از آیات، ضرورت این تحقیق را نشان می‌دهد. از آنجا که جواز ضرب زنان در آیه ۳۴ سوره نساء از چالشی‌ترین موضوعات در زمینه زنان است، مبانی هرمنوتیکی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و بارلاس در تفسیر «واضربوهن»، با روش توصیفی - تطبیقی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. ناظر به مؤلف‌محوری و وضع الفاظ برای روح معانی نزد علامه جوادی آملی، ممکن است آیه مناسب با ساختار نظام زندگی قبیلگی باشد نه ساختار زندگی مدنی، در نتیجه می‌توان مفهومی از ضرب را متناسب با هدف آیه و فرهنگ هر عصر بر فعلی مانند زدن حمل کرد. درحالی‌که بارلاس با اعتقاد بر تعدد معنایی قرآن و استفاده از رویکردهای جدید، به برخی از مبانی هرمنوتیکی خود مانند مؤلف‌محوری پایبند نمی‌ماند و این امر به تحمیل آرای او بر قرآن می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: مبانی هرمنوتیکی فهم، مؤلف‌محوری، واضربوهن، جواز ضرب، جوادی آملی، بارلاس

* فارغ التحصیل دکتری، رشته دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب. (zah.khani20@gmail.com)

** استادیار، فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب. (vsorabifar@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

۱. تبیین مسئله

بررسی سیر تاریخ تفسیر در زمینه زنان، تغییرات بسیاری در عرصه فهم و تفسیر از ابتدای نزول قرآن را بیان می‌کند. یک بُعد از تغییرات در مطالعات تفسیری، چرخش تفکرات معاصر درباره متن و تفسیر آن نسبت به گذشته است. در گذشته، هدف از تفسیر و تأملات تفسیری، بیرون کشیدن معنا از متن و سپس یافتن قواعد و روش‌های تفسیری بود؛ اما به تدریج، توجه نظریه پردازان به توصیف و تبیین مفسران و شناخت شرایط مفسر، به جای تمرکز بر روش‌های حاکم بر تفسیر جلب شد و مسئله، دیگر تنها کشف معنای متن نیست، بلکه ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن نیز مورد توجه است. براین اساس فهم هر مفسر را نیازها، پرسش‌ها و زمینه فرهنگی و اجتماعی خاص او رقم می‌زند، نه صرفاً آن قصدی که در پس متون وجود دارد. مجموعه نگرش‌های جدید در مطالعات تفسیری و مباحث نوین در زمینه فهم متن، ضرورت پرداختن به ابعاد متفاوتی از فهم و تفسیر را ذیل عنوان مبانی هرمنوتیکی آشکار می‌کند (واعظی، ۱۳۹۳: صص ۴۴-۵۲).

از سویی دیگر در آثار تفسیری گذشته موضوع زن به عنوان یک مسئله مطرح نبوده است؛ اما به تدریج در دوران جدید، با گسترش تحولات و آگاهی اجتماعی و با به کارگیری روش‌های نو در تفسیر آیات، بسیاری از باورهای کهن درباره زن به چالش کشیده شده است. برخی کتب تفسیری مانند تفسیر المنار فی تفسیر القرآن اثر رشید رضا، المیزان فی تفسیر القرآن اثر علامه طباطبایی، تفسیر نمونه اثر ناصر مکارم شیرازی از تفاسیر معاصر هستند که سعی کرده‌اند دیدگاه‌های تفسیری گذشته را تعدیل کرده و با ارائه دیدگاه‌های نو به تبیین کلامی - اجتماعی تفاوت‌های زن و مرد

در قرآن پردازند. یکی از تحولات اجتماعی مؤثر، ایجاد اندیشه‌های مدافع حقوق زنان تحت عنوان اندیشه‌های فمینیستی است که دغدغه حقوق عادلانه و رفع نابرابری بین زنان و مردان را دارد.

هرچند گسترش جنبش و نظریات فمینیستی از غرب آغاز شد؛ اما دغدغه و مطالبات این جنبش مورد توجه مسلمانان نیز قرار گرفت و برخی از اندیشمندان به دنبال بومی‌سازی نظریات فمینیستی برآمدند. برابری جنسیتی و دفاع از حقوق زنان در اندیشه این دسته از اندیشمندان، وام‌دار فهم و ادراک متفاوت از قرآن است؛ فهمی که اصل برابری بین تمام افراد بشر و نفی مردسالاری و تبعیض جنسیتی را آموزه حقیقی قرآن بیان می‌کند و خواستار برابری بین زن و مرد است. این رویکرد، قرائت‌های سنتی قرآن را قرائتی مردسالارانه می‌داند که به دنبال مشروعیت بخشی به غلبه و حاکمیت مردان بر زنان است؛ بنابراین در پرتو نقد تفاسیر مردسالارانه از آیات مربوط به زنان و با استفاده از علوم روز، به ارائه تفاسیر جدیدی می‌پردازد (پارسا، ۱۳۹۴: ص ۵۷). در مقابل این نگرش، برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان در تفسیر قرآن به دنبال رهیافت‌های اسلامی به مسئله زنان و جنسیت برآمدند؛ اما هدف آنان بیش از هر چیز ارائه پاسخ‌های جدید، متناسب با تحولات و دگرگونی‌های عصری است.

بررسی تطبیقی این دو نگرش در خوانش آیات زنان، با هدف ارزیابی فهم و شرایط حصول آن، ضرورت این تحقیق را نشان می‌دهد. به دیگر سخن، این پژوهش درصدد بررسی میزان تاثیرگذاری مبانی هرمنوتیکی مفسرین بر فهم آنان از آیات است که به علت گستردگی موضوعات و تفاسیر قرآنی، دو نماینده از دو نگرش

مذکور انتخاب شده است. از سوی دیگر چون در نگرش‌های فمینیستی، آیه ضرب جزء آیات زن‌ستیزانه قرآن معرفی می‌شود، این مقاله با روش توصیفی - تطبیقی، هدف خود را در ارزیابی مبانی هرمنوتیکی و میزان پابندی هریک از مفسرین بر آن مبانی با تمرکز بر آیه «واضربوهن» دنبال می‌کند. تفسیر «...وَأَضْرِبْهُنَّ» در آیه ۳۴ سوره نساء تحت عنوان جواز ضرب زن، از چالش‌برانگیزترین موضوعات مرتبط با مسئله زن و جواز حاکمیت مرد بر او است که هریک از دو نگرش یادشده، با مبانی هرمنوتیکی خاص خود تفسیری متفاوت از آن ارائه می‌دهد.

از نمایندگان نگرش اول، می‌توان اسما بارلاس را نام برد. هرچند او به انتساب لقب «فمینیست» بر خود مشکل دارد؛ اما با دغدغه برابری جنسیتی میان زن و مرد، در تلاش است تفاسیر سنتی را به علت مردسالارانه بودن و روش محافظه‌کارانه آن‌ها زیر سوال ببرد. بارلاس متأثر از روش فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن، روش تفسیری جدیدی را تحت عنوان «هرمنوتیک قرآنی» پیشنهاد می‌کند که مدعی است آن را از قرآن وام گرفته است؛ روشی که رویکردی موضوعی - تاریخی به قرآن دارد و علاوه بر تجزیه و تحلیل سیستم‌های نشانه‌شناختی، معنایی و زبانی موجود در آن، می‌تواند خوانش بهتری از آیات قرآن ارائه دهد (Barlas:2002 p 59).

آیت‌الله جوادی آملی در زمره اندیشمندان دسته دوم به‌شمار می‌آید. او ضمن توجه به جنبه‌های گسترده علوم مختلف، بازخوانی و فهم آیات قرآن را به‌واسطه سؤالات و شبهات نوپدید در هر عصر و ارائه تفسیر متناسب با پاسخ پرسش‌های عصری ضروری می‌داند. یکی از مسائل و تحولات امروزی، مسئله زنان و جنسیت است که در تفسیر ایشان از آیات مرتبط به زنان و همچنین در کتابی مستقل تحت عنوان زن در آینه جلال و جمال مورد توجه قرار گرفته است.

در زمینه بررسی تطبیقی مبانی هرمنوتیکی اندیشمندان و مفسران اسلامی پژوهش‌هایی ارائه شده است و نسبت به جواز ضرب و خشونت در قرآن نیز مطالعاتی گسترده وجود دارد، به عنوان مثال جانمحمّد دهقان پور با همکاری نویسندگان دیگر در مقاله «تفسیر و هرمنوتیک؛ مطالعه تطبیقی در مبانی آرای طباطبایی و هرش» به تحلیل تطبیقی مبانی آرای مفسر معاصر اسلامی «طباطبایی» با هرمنوتیست معاصر غربی «هرش» در محورهای چهارگانه ی نقش مؤلف، متن، مفسر و زمینه در فرایند فهم و تفسیر قرآن پرداخته‌اند. یا مقاله «مقایسه هرمنوتیک قرآنی، اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی؛ با تأکید بر مسئله جنسیت» که متینه سادات موسوی و محسن بدره در صدد تبیین هرمنوتیک قرآنی بارلاس به مثابه تفسیر انتقادی در برابر تفسیر سنتی هستند. نویسندگان ابتدا به بررسی هرمنوتیک قرآنی بارلاس پرداخته و سپس نگاه علامه طباطبایی به جنسیت را مورد واکاوی قرار می‌دهند و در نهایت بین این دو رویکرد تفسیری مقایسه صورت می‌دهند.

هرچند در میان آثار ارائه شده، مطالعه تطبیقی بین خوانش‌های معاصر از آیات قرآن کریم، موضوع پژوهش‌های بسیاری است اما مطالعه و ارزیابی مبانی هرمنوتیکی با توجه به چهار رکن اصلی فهم و تفسیر با موضوعیت جواز ضرب زنان، موضوعی است که مورد توجه و پژوهش قرار نگرفته است. همچنان که از جهت مطالعه تطبیقی و ایجاد مواجهه بین مبانی هرمنوتیکی دو اندیشمند معاصر، یعنی آیت‌الله جوادی آملی و اسما بارلاس نیز در پژوهش‌های مرتبط با آیات زنان خلأ وجود دارد.

۲. مبانی هرمنوتیکی فهم

هرچند گستردگی مباحث هرمنوتیک، ارائه تعریف جامعی که همه نحله‌ها و گرایش‌های هرمنوتیکی را پوشش دهد، غیرممکن می‌سازد؛ اما مبانی هرمنوتیکی فهم،

باورهای پایه‌ای است که در روش، اصول، قواعد فهم و منطق فهم يك متن تاثیر به‌سزایی دارد (سعیدی روشن، ۱۳۹۶: ص ۳۹۰) و در بررسی چگونگی و چرایی یک تفسیر، شناخت این مبانی و بنیان‌های فکری موثر در فهم بایسته است. در فرایند فهم هر متن، چهار عامل اصلی؛ مؤلف، متن، مفسر و زمینه، نقش آفرینی می‌کنند، بنابراین در مبانی هرمنوتیکی فهم مفسر، بررسی و شناخت هریک از این عوامل ضرورت دارد.

۲-۱. نقش مؤلف در فرایند فهم

نظریه‌های گوناگون در تفسیر متون، نسبت به معنای متن و فهم آن معنا، یا مانند مؤلف محوران معتقد به معنایی قطعی برای متن هستند و ادراک متن را زمانی می‌دانند که میان مؤلف و خواننده رابطه ایجاد شود (احمدی، ۱۳۷۰: ص ۵۹۰). یا همچون مفسر محوران معتقدند مؤلف و مخاطبان نخستین متن نمی‌توانند افق معنایی را محدود کنند و معنای متن باید بدون لحاظ قصد مؤلف مورد توجه قرار گیرد (Gadamer, 2009: p 396). یا مثل متن محوران، معنای متن را زبان و عناصر درونی متن معرفی می‌کنند که منشأ معنا، قصد مؤلف یا تجربه مفسر نیست، بلکه چون هر گفتاری در بند زبان است، منشأ معنا، عملیات و تقابل‌های حاکم بر زبان است (سلدن؛ ویدوسون، ۱۳۸۷: صص ۱۲۴-۱۲۵).

آیت‌الله جوادی آملی همانند مؤلف محوران هدف از تفسیر را نیل به مقصود متکلم می‌داند و این مقصود از طریق بیان دلالت‌های لفظ و پرده برداشتن از چهره کلمات و جمله‌های آیات به دست می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص ۵۳). نزد او معنا از قصد و اراده متکلم تبعیت می‌کند؛ زیرا الفاظ برای روح معنا وضع می‌شوند و کاربرد معنا درباره مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر، از باب توسعه و مجاز

به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۱۸). کشف مراد جدی متکلم در اراده او از متن، نیازمند دلیل معتبری است که صحت استناد معنا را به متکلم ثابت کند. این دلیل باید عقلی و یا نقلی باشد و در غیر این صورت استناد معنا به اراده متکلم از مصادیق تفسیر به رای محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۸۱).

بارلاس در ارتباط با نقش مؤلف با تصریح بر اینکه «قرآن را به عنوان متن می‌خوانم»، هدف از خوانش قرآن را، فهم هر آن‌چیزی بیان می‌کند که ممکن است خدا در نظر داشته باشد، یعنی او قرآن را برای کشف قصد و نیت خدا می‌خواند و به دنبال کشف مقصود خداوند است؛ اما این فهم را با بررسی متن و ساختار زبانی متن انجام می‌دهد و تا حدی بر متن تاکید می‌ورزد که گویا او نیز متن محور به‌شمار می‌آید. او از یک سو فعالیت تفسیری را تلاش برای کشف مقصود خداوند بیان می‌کند و از سوی دیگر برخی معانی را ذاتی متن می‌داند، به گونه‌ای که در صورت استفاده از روش صحیح و پرسش سوالات درست، هر کسی می‌تواند آن معانی را بازیابی و اصلاح کند (Barlas, 2002: p 21)؛ اما در تقسیم‌بندی‌های روش‌شناختی، خود را جزء مؤلف‌محوران معرفی می‌کند.

۲-۲. نقش متن در فرایند فهم

متن نزد مؤلف‌محوران مجموعه‌ای از معانی ممکن و محتمل است که این معانی توسط مؤلف ایجاد شده است، نه توالی کلمات تعیین بخش معنا. برای زبان ممکن نیست از میان احتمالات متعدد، معنایی را متعین کند، بنابراین قصد مؤلف معیاری برای سنجش معنای متن به‌شمار می‌رود (هرش، ۱۳۹۴: ص ۲۸۶). در مفسر‌محوری، متن در جریان گفتگویی زنده، به وسیله مفسر و از طریق نشانه‌های نوشتاری معنایی

تازه پیدا می‌کند (نیچه و سایر نویسندگان، ۱۳۹۷: ص ۲۰۹). براین اساس متن تجلی ذهنیت مؤلف نبوده و صرفاً از رهگذر تفسیر به سخن درمی‌آید (Gadamer, 2009: p 397). در متن محوری، نیت متن محور معنا بخشی است (اکو، ۱۳۹۷: ص ۲۷). متن به مثابه بستری است که مفسر در آن فهم خود را با حدس و گمانه‌زنی از معنای متن تولید می‌کند (همان: ۷۳-۷۵) و تفسیر و فهم در صورتی مورد پذیرش است که با دیگر بخش‌های متن هماهنگ باشد و در غیر این صورت رد می‌شود (نیچه و سایر نویسندگان، ۱۳۹۷: ص ۳۱۷).

هدف آیت‌الله جوادی آملی از تفسیر، کشف معنای قصد شده مؤلف است؛ اما لفظ موجود برای یک مصداق و معنای خاص وضع نشده است. الفاظ برای روح معنا وضع می‌شوند و استعمال معنا درباره مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر، از باب توسعه و مجاز است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۱۸). در این رویکرد موضوع له لفظ، روح معنا است و موارد مختلف مادی و غیرمادی که یک لفظ به همه آن‌ها دلالت دارد، مصادیق گوناگون و تحولات در مصداق هستند نه تغییر در مفهوم (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۸، ص. ۱۴۴)؛ زیرا ممکن است برخی از مصادیق مفهوم در هنگام وضع لفظ، در ذهن واضع نبوده باشد تا بین «موضوع له» که «مستعمل» فیه» الفاظ است، با آن مصادیق تطبیق ایجاد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۵۴). کیفیت استفاده معنا از لفظ توسط قانون محاوره تعیین می‌شود و دلالت لفظ بر معنا اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۲۹).

بارلاس مسائل مرتبط با متن را تحت عنوان مَتْنِیَّت^۱ بررسی می‌کند. او معتقد است

1. textuality

بسیاری از آیات قرآن متعلق به یک زمان و مکان خاص و شرایطی هستند که فقط اهمیتی گذرا دارند. از آنجا که همه متون چند معنایی هستند، یک لفظ نمی تواند صرفاً یک معنای فراتاریخی داشته باشد. در صورتی که از آیات قرآن تاریخ زدایی شده و معنای آنها در طول تاریخ ثابت باشد، هدف اخلاقی قرآن محدود به جامعه عرب می شود و یا دیگر نمی توان از آن قوانین جهانی استخراج کرد. برای حفظ جهان شمول بودن قرآن، تاریخ مندسازی آیات در پرتو توانایی استنباط معانی از قرآن با اتکا بر عقل و علم ضروری است. استنباط معانی جدید از متن لزوماً شامل فرایندی است که قرآن از طریق شیوه های جدید تفسیری، مجدداً بسترسازی شود. روش ها و قرائت های جدید شامل یک روش هرمنوتیکی است که علاوه بر تجزیه و تحلیل سیستم های نشانه شناختی، معنایی و زبانی، رویکردی تاریخی-موضوعی به قرآن دارد (Barlas, 2002: p 58-60).

۲-۳. زمینه متن^۱

یکی دیگر از ارکان مهم در فرایند فهم و تفسیر زمینه متن است. زمینه یا بافت، به فضایی اطلاق می شود که جمله های زبان اعم از نوشتار و گفتار در آن فضا تولید شده است؛ یعنی پیرامون و زمان و مکان دربرگیرنده متن را بیان می کند و ارائه دهنده معنای خارجی زبان است (ساغروانیان، ۱۳۶۹: ص ۳۷). این بحث در ادبیات تفسیر قرآن با استفاده از اصطلاح هایی همچون شأن یا اسباب نزول و سیاق آیات برای اشاره به زمینه و بافت آیات به منظور تفسیر و کشف معنای آیات قرآن استفاده می شود. سخن از زمینه متن در دو جهت قابل بررسی است. گاهی زمینه به مفسر ارتباط

1. Context

دارد. هر خواننده یا مفسر در یک زمینه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و معرفتی خاصی قرار دارد و فهم او متأثر از زمینه‌ای است که او را احاطه کرده است. این بُعد از تاریخ‌مندی، تاریخ‌مندی فهم به شمار می‌آید. در این دیدگاه، افق معنایی هر مفسری محدود به عصر و زمانه خویش و تعاملات وی با محیط و دیگران است و از آن‌ها اثر می‌پذیرد. جهت دیگر تاریخ‌مندی، تاریخ‌مندی اثر است؛ یعنی متن در یک زمینه تاریخی خاص به وجود می‌آید. به تاریخ‌مندی نه از جهت تأثیری که در فهم مفسر می‌گذارد بلکه از جهت پیدایش اثر و متن تحت تأثیر زمینه‌های جغرافیای سیاسی، فرهنگی و علمی عصر و زمانه خویش توجه می‌شود (واعظی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۸).

علامه جوادی آملی که بر کشف مراد مؤلف در فرایند فهم تأکید دارد، منتقد تاریخ‌مندی فهم در معنای اول است؛ چراکه این تاریخ‌مندی اقتضای نسبیت را دارد و چنین نسبیتی به نسبیت در حقیقت می‌انجامد. از طرفی در نگرش وی، مفسر به دنبال کشف قصد مؤلف یا اثر است نه سازنده معنا و از سوی دیگر با تفکیک بین پیش‌فرض‌ها، موقعیت تاریخی انسان جزء پیش‌فهم‌های غیرضروری قرار می‌گیرد که فقط مبدأ قابلی در فهم هستند و مفسر باید مراقب تحمیل آن‌ها بر متن باشد.

همچنین او منتقد معنای دیگری از تاریخ‌مندی فهم است که هر متنی را محصول فرهنگی-اجتماعی همان تاریخی بیان می‌کنند که متن در آن ایجاد شده است؛ زیرا کلام الهی با دارا بودن ویژگی‌های منحصر به فرد متکلم خود ممتاز از هر انسان دیگری است که مؤلف یا خالق اثری به شمار می‌رود. همچنین متنی که در مبانی صدور مستند به خداوند است، به علت برخورداری از زبان مشترک همه انسان‌ها و بیان‌گری قوانین ثابت، فراتر از یک زمان یا زمینه‌ای مشخص جای می‌گیرد، بنابراین نمی‌تواند

محصول فرهنگی-اجتماعی زمان پیدایش خود باشد که با جاودانه بودن آن در تناقض است. بررسی تاریخ و قرائنی که متن قرآن در آن شواهد نازل شده است، ذیل تاریخ‌مندی متن در معنای دوم، جزء آگاهی‌هایی شمرده می‌شود که مفسر را به کشف ظاهر حال متکلم و مراد وی رهنمون می‌سازد و کمبود موجود در بخش فضای نزول سوره‌ها و جوّ نزول قرآن ترمیم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۲۳۶). البته داوری نسبت به قراین و تأثیرگذاری شرایط و موقعیت تاریخی در امر تفسیر، بستگی به ایفای نقش کاشفیت بالفعل آن قرائن و بررسی‌ها در کشف مراد مؤلف دارد. همچنین این قرائن در صورتی وسیله کشف مراد مؤلف قرار می‌گیرند که در ارزیابی، با خطوط کلی قرآن مباین نباشند؛ زیرا قرآن کتابی دارای اجزا است که شناخت کامل هیچ جزئی از آن بدون لحاظ هویت جمعی آن ممکن نیست. بر همین اساس فهم هر جز آن باید باتوجه به این هویت جمعی، با مطالعه اجزا دیگر و با هماهنگی کامل آیات دیگر تفسیر شود. هرچند برای دستیابی به معارف قرآن همچنین اهتمام به اموری مانند سیاق و سباق آیه، شأن نزول یک آیه یا چند آیه، فضای نزول یک سوره، جوّ نزول مجموع قرآن و... که برخی از آن‌ها درون قرآن و بعضی از آنها برون قرآن اند، ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۳۱/ص ۵۰۸) و باید در این امور نیز به هویت جمعی و خطوط کلی قرآن توجه نمود.

بارلاس برای درک آموزه‌های قرآن، توجه به زمینه‌های تاریخی نزول قرآن را ضروری می‌داند و نتیجه رویکرد افراطی محافظه‌کاران را تاریخ‌زدایی از تعالیم قرآن معرفی می‌کند؛ به این معنا که آموزه‌های قرآن را به منظور جهانی‌سازی آن‌ها از تاریخ خودشان جدا می‌سازند. وی در مقابل تاریخ‌زدایی از متن، تاریخ‌مندسازی وحی را به

معنای انکار زمان‌مندسازی امر مقدس در یک بستر خاص به کار می‌برد. در این نگرش، می‌توان با استفاده از راه‌حل‌ها و احکامی که قرآن ارائه می‌دهد قوانین جهانی و اصول کلی را استنباط کرد؛ زیرا با ترجیح معرفت دینی تولید شده در قرون ابتدایی اسلام به نام تنها درک واقعی از وحی، زمان‌مندسازی اتفاق افتاده و ویژگی جهان‌شمول بودن قرآن تضعیف می‌گردد. درحالی‌که قرآن خود را کتاب هدایت برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها معرفی می‌کند. بدین‌رو استفاده از شیوه‌های جدید تفسیری و بسترمندسازی مجدد آن ضروری است تا از انحصار یک تاریخ خارج شود (Barlas, 2002: p 58-59). او روش مناسب برای خوانش قرآن را استفاده از اصول هرمنوتیکی عنوان می‌کند که به واسطه آن پشت و جلوی قرآن در فرایند تفسیر و فهم مورد توجه قرار می‌گیرد. خوانش پشت متن^۱ به معنای بازسازی زمینه‌ای است که متن از آن پدید آمده و خوانش در مقابل^۲ بسترمندسازی و بازسازی مجدد متن در پرتو نیازهای فعلی انسان به شمار می‌آید. براین اساس منتقد رویکردی است که علی‌رغم آشنایی با اسباب و مناسبت‌های نزول، نه به پشت متن توجهی دارد و نه به مقابل قرآن تا اینکه متناسب با نیازهای روز مسلمانان به بازخوانی آیات پردازد. او با استفاده از نظریه دو حرکتی فضل‌الرحمان، تفسیر در عصر جدید را نیازمند به دو حرکت از دوره حاضر به زمان نزول قرآن و سپس بازگشت به عصر حاضر بیان می‌کند. در این فرایند معنا از طریق مطالعه اوضاع تاریخی دریافت شده و امر خاص به‌عنوان گزاره‌هایی با مقاصد کلی اخلاقی و اجتماعی تعمیم می‌یابد (Barlas, 2002: p 73-74).

1. Behind

2. In front

از آنجا که هر خواننده در جریان فهم خود، پایبند به یک رویکرد است، مواجهه او با متن بر همان اساس شکل می‌گیرد. از منظر علامه جوادی آملی مبتنی بر مؤلف‌محوری، چون تفسیر پرده‌برداشتن از چهره کلمه یا کلامی است که بر اساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه بیان شده و معنای آن آشکار و واضح نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱/ص ۵۲)، در فرایند تفسیر، مفسر وظیفه اهتمام به چندین امر را دارد، از قبیل توجه به ابزار مفاهمه، شناخت چگونگی به کارگیری صحیح آن ابزار، فراگیری کیفیت انتقال از عرصه ادبیات عرب به ساحت لطایف ادبی قرآن و انتقال از محدوده لغت به فرا لغت، در نهایت آگاهی از چگونگی صعود از عربی مبین به مقصود و حقایق نزد خداوند (همان: ص ۲۲۲).

بارلاس با انتساب قصدمندی^۱ به متنی که مبین دیدگاه خداوند است، می‌خواهد آنچه را که مقصود خداوند بوده، کشف کند (Barlas, 2002: p 21)؛ اما ضمن پایبندی به مراد مؤلف، معنای نهایی و متعینی برای متن در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا فرایند تفسیر را متناسب با تاریخ‌ها و فرهنگ‌های مختلف که پیش فهم‌های مفسر است، گشوده می‌داند. از منظر او بر اساس موقعیت هستی‌شناختی مفسر، کشف معناهای تازه رقم می‌خورد و هیچ کسی نمی‌تواند دیدگاه واحد نهایی را از آن ارائه دهد. کثرت معانی و اتکایشان به برداشت‌های افراد، به تبع مشترک لفظی زبان عربی به وجود می‌آید. تعدد معنای کلمات در قرآن از فضای زیسته مفسر تأثیر می‌پذیرد. فضای زیسته، بسترهای تاریخی و شرایط فرهنگی-اجتماعی مفسر را در بر می‌گیرد. در تعدد معنایی

1. Intention/ality

و اختلاف خوانش‌ها، قرآن تغییر نمی‌کند، این استعداد درک و بازتاب اصول متن میان گروهی از مردم است که تغییر می‌یابد. بر این پایه بارلاس می‌خواهد با تمسک به هرمنوتیک قرآنی خود و تمایز بین قرآن و تفسیر، ارتباط محتاطانه‌ای بین آن دو برقرار نماید تا مسلمانان قرآن را داور اصلی معانی خود بدانند (Ibid: p 35-37) نه معرفت و سنت دینی؛ زیرا توجه ستم جنسی و پیوند نادرست مقدسات با زن‌ستیزی، نتیجه مراجعه به معرفتی است که ادعا می‌کند از دین ناشی می‌شود (Ibid: p 2).

۳. تفسیر واضربوهن

از مهم‌ترین چالش‌ها در حوزه خانواده، حکمی است که در آیه ۳۴ سوره نساء بیان شده است: «اللاتی تخافون نشوزهن ... واضربوهن»، در صورت نافرمانی و نشوز همسر، مردان جائز به ضرب آنان هستند.

بیشتر مفسران، جواز ضرب را از باب تنبیه و به‌منظور نهی از منکر بیان می‌کنند، البته مشروط به این که زن در مشقت و جراحت نیفتد. برخی معتقدند این ضرب باید به قصد تأدیب صورت پذیرد نه به‌منظور تشفی و انتقام جویی. قصد قرآن از بیان این راهکارها نهی از منکر شوهر است؛ بنابراین شرایط نهی از منکر نیز در آن باید رعایت شود که از جمله احتمال تأثیر است. در صورت آگاهی شوهر به عدم تأثیر ضرب در رفتار زن، مجاز به ضرب زن نیست و باید از راه‌های قانونی، یعنی تعیین دو حکم از خویشاوندان مرد و زن یا رجوع به حاکم شرع اقدام کند (بستان، ۱۳۸۸: ص ۵۵).

بعضی از مفسران در تفسیر ضرب معنای ظاهری آن را اخذ کرده و جواز ضرب را از آن استنباط می‌کنند؛ اما برخی از تفاسیر نیز وجود دارد که با استفاده از تأویل در فهم ضرب، آن را به معنای ایجاد گسست بین زن و دوستانش بیان می‌کنند. به این

معنا که در صورت نشوز زن، مرد می‌تواند زن را با تازیانه مفارقت از دوستانش جدا کند (نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ج. ۲ / ص ۴۱۵). رویکردهای جدیدتری نسبت به این واژه در قرآن شکل گرفته است که باتوجه به نگاه کلی اسلام به زن و حقوق وی در خانواده و در عرصه اجتماع، اتکای کلی به تنبیه بدنی را با روح اسلام که خواهان حفظ کرامت زن و مودت و مهر بر فضای زندگی مشترک خانواده است، ناسازگار می‌داند. بدین رو معنای ظاهری ضرب را در این آیه اخذ نمی‌کند، بلکه باتوجه به نگاه اسلام به کرامت و حقوق زن، از ضرب اعراض و بی‌اعتنایی مرد نسبت به همسرش فهمیده می‌شود (موسوی لاری، ۱۳۹۱: ص ۴۹).

نگرش دیگری علت بیان چنین حکمی را متناسب با دوران جاهلیت عنوان می‌کند که به زن ستیزی شهره بوده و به زن به عنوان جنسی دون مایه می‌نگریستند. قرآن به زن منزلت داد و او را تا بالاترین مراحل والای انسانی رفعت بخشید. این دگرگونی اساسی نیازمند سیر تدریجی بود تا زمینه‌های آگاهی در چنین فرهنگی ایجاد شود. با گذر زمان و با تمسک به سفارش‌های اکید درباره زن و جانب‌داری و حفظ کرامت او، ظاهر آیه همانند حکم برده‌داری نسخ شده است و می‌توان به صورت مخصص، فقط آن را به شیوه‌ای که به توجه و علاقه‌مندی بیشتر شباهت دارد تا زدن دردآور، بیان کرد (معرفت، ۱۳۸۵: صص ۱۹۲-۱۹۹).

آیت الله جوادی آملی راهکارهای ارائه شده در این آیه را مانند آیات امر به معروف و نهی از منکر بیان می‌کند که دارای مراتب است. ابتدا با موعظه «فَعِظُوهُنَّ»، بعد با هجر جمیل «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»، سپس در صورت عدم تأثیر، از ضرب و تنبیه «وَ اضْرِبُوهُنَّ» استفاده می‌شود. چنانچه در اجتماع انسانی، کسی منکری را مرتکب شد یا

در جامعه اسلامی خلاف شرعی را انجام داد، نخست موعظه و نصیحت شده، سپس اظهار انزجار و در مرحله نهایی نوبت به تأدیب می‌رسد. بر همین اساس در صورتی که زن ناشزه گردید، به این معنا که مرتکب گناه تضييع حق مشروع همسر عادل خود شد، به منظور حفظ حیا در بستر خانواده، مرد به جای قاضی شایسته‌ترین شخص برای نهی از منکر است؛ زیرا بین تنبیه زن گناهکار در محکمه با تنبیه او در منزل و به صورت پنهانی تفاوت وجود دارد و خداوند اجازه چنین نهی از منکری را با حفظ شرایط آن بر عهده شوهر گذاشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۸ / ص ۵۵۸).

علامه جوادی آملی در تفسیر معنای ضرب، مراد از آن را به علت فضای خانوادگی که اساس آن بر مودت و رحمت است «... و جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» زدن بدون درد می‌داند، نه اینکه مراد از این ضرب، زدن درد آور باشد. آیه که حقی برای مرد را بیان می‌کند، وجوب و حتی استحباب را نمی‌رساند، بلکه ترک آن بهتر از انجامش است. وی در حدّ احتمال ابتدایی و نه تفسیر، از آیه تحلیل دیگری ارائه می‌دهد که ممکن است مراحل مذکور متناسب با نظام قبیله‌گی شیوه مناسبی برای حفظ مودّت و نگهداری رحمت باشد. چنانچه در نظام مدنی دیگر، ضرب زن حتی به صورت خفیف، تأثیر مخربی بر روابط خانوادگی بگذارد و زمینه طلاق و فروپاشی بنیان خانواده را به همراه داشته باشد، در این صورت عمل به آیه ضرورتی نخواهد داشت. البته قصد او به علت تفاوت میان نظام کنونی با شهروندان جامعه قبیله‌گی، نسخ حکم آیه نیست. در صورتی که شرایط حکم مهیا باشد، حکم اجرا می‌شود و نسخی صورت نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۳۱۳).

بارلاس با اعتقاد به تعدد معنایی، به استنباط معنای جدیدی غیر از معانی رایج برای

واضربوهن می‌پردازد. از منظر او مراد از ضرب می‌تواند مانند «مثال زدن، رفتن یا جدا شدن»، باشد، نه به معنای تنبیه بدنی شدید و مکرر. هم چنین از آنجا که نمی‌توان آیات را خارج از زمینه نزول آنان تفسیر کرد و فهمید، بنابراین مراد از ضرب با توجه به زمینه‌های نزول آن می‌تواند به عنوان محدود کننده فهمیده شود نه تجویز کننده؛ یعنی آیه به عنوان منع خشونت کنترل نشده علیه زنان فهمیده می‌شود؛ زیرا آیه به دنبال محدودیت شدید رویه‌های موجود است، نه در مقام تجویز. چنانچه مراد از ضرب، تنبیه بدنی باشد، دلیل کافی وجود دارد تا آیه در مقام ایجاد محدودیت خوانده شود. نخست، می‌توان آن را از مثال دیگری در قرآن یعنی ایوب و همسرش، آن گونه که مفسران مسلمان توضیح می‌دهند، استنباط کرد. خداوند در قرآن از ایوب می‌خواهد برای آن که قسمش را نشکند با کمی گیاه لطیف همسرش را تنبیه کند؛ زیرا به گفته مسلمانان همسر ایوب به خداوند سخنی ناشایست گفت و ایوب قسم یاد کرد که او را تنبیه خواهد کرد، هر چند قرآن مشخص نمی‌کند چه کسی به ایوب اجازه تنبیه بدنی را داده است. البته این ضرب به دلیل نافرمانی زن ایوب از ایوب نبود. نوع ضرب در این داستان حاکی از آن است که «ضرب» یک حرکت نمادین است، نه یک تنبیه؛ زیرا منظور آیه برای ایجاد آسیب جسمانی نیست. همان گونه که در سنت گفته می‌شود این حرکت نباید باعث درد شود. دوم اینکه می‌توان نتیجه گرفت قرآن با بررسی بافت تاریخی این آموزه، ضرب را به صورت محدودکننده بیان می‌کند، نه به معنای تجویز تنبیه بدنی زنان. در عصری که مردان برای آزار زنان نیازی به اجازه نداشتند، این آیه نمی‌توانست به عنوان مجوز عمل کند. در چنین بافتی، قرآن تا جایی می‌توانست محدودیت در تنبیه زنان اعمال نماید که آن را آخرین راه جهت اندرز زنان قرار می‌دهد

نه نخستین و حتی دومین راه. بر این اساس در بافتی که زن به عنوان جنس درجه دو مورد آزار و تنبیه بدنی مردان قرار گرفته است، نیازی به تجویز «ضرب» از سوی قرآن نیست، بلکه اگر قرآن آن را بعد از راه‌های دیگر بیان می‌کند برای ایجاد محدودیت آن بافت و نگرش است. بارلاس پس از بررسی بافت نزول و خوانش آیه در بافت تاریخی‌اش، به مطالعه ظرفیت معنایی «ضرب» می‌پردازد. همه مفسرین در اینکه ضرب به معنای تنبیه بدنی باشد اتفاق نظر ندارند و این مسئله‌ای است که او در بررسی‌های خود آن را بیان می‌کند. برخی ضرب را به معنای «جلوگیری» می‌خوانند و مراد آیه را منع زنان از خروج از خانه می‌دانند. بعضی دیگر مانند حسن، کلمه «صالحات» را که به «مطیع حق» ترجمه می‌شود، مربوط به کلمه صلاحیت بیان می‌کند. صالحات «توانایی» یا «استعداد» است که اشاره به قابلیت باروری زنان دارد نه اطاعت. بارلاس به این واقعیت اذعان دارد که قرائات متعددی نسبت به این آیه وجود دارد و آیه مبهم است؛ اما به تعبیر او باید در محوریت بخشی به آیه در درک خود از آموزه‌های قرآن و تفسیری که نابرابری جنسی و امتیازات شوهر را در قرآن می‌خواند، تجدیدنظر کرد. در این آیه حتی اگر همه نمی‌توانند در مورد مناسب‌ترین خوانش به توافق برسند؛ اما باید پذیرفت که فهم این آیه به عنوان مجوزی برای ضرب و شتم همسران، یا اجبار اطاعت از آن‌ها قابل قبول نیست؛ زیرا چنین برداشتی بهترین معنایی نیست که می‌توان از قرآن به دست آورد. به علاوه با دیدگاه قرآن در مورد برابری جنسی و آموزش آن مبنی بر اینکه ازدواج‌ها باید بر اساس عشق، بخشش، هماهنگی و سکون باشد، مغایرت دارد (Barlas, 2002: p187-189) و حال آن‌که مطابق با مبانی هرمنوتیکی وی، یکی از معیارهای تفسیر صحیح، تلاش برای دستیابی به بهترین معناست.

نتیجه گیری: بررسی و ارزیابی

بررسی تطبیقی مبانی هرمنوتیکی آیت‌الله جوادی آملی و اسما بارلاس در مفهوم ضرب زنان بیانگر آن است که این دو اندیشمند با تأکید بر قابل فهم بودن قرآن، به دنبال کشف مقصود مؤلف هستند، ولی التزام بارلاس به کشف معنای مقصود مؤلف با مؤلف‌محوری آیت‌الله جوادی آملی متفاوت است. علامه جوادی آملی مبتنی بر قاعده وضع الفاظ برای روح معنا، موضوع له لفظ را روح معنا می‌داند و معنا را متعین از سوی مؤلف معرفی می‌کند که مفسر به دنبال فهم آن معنای قصد شده است. مراد از روح معانی، مفاهیم عامه و جامعی است که تحت اندراج خود مصادیق متعددی را در بردارد و سبب می‌شود یک لفظ صرفاً در خدمت معنایی نباشد که در آن وضع شده است، بلکه هر مصداقی که روح معنا و هدف آن را تأمین می‌کند بتواند بر آن لفظ منطبق شود.

وی در این قاعده، استعمال معنا درباره مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر را از باب توسعه ممکن می‌داند. بر همین اساس به نظر می‌رسد بتوان ضرب را یک لفظ با مصادیق متفاوت دانست، یعنی برای تفسیر امروزی از آیه و توجه به نیازهای انسان معاصر اصلاح و تصرفی در معنای اولیه ضرب صورت نمی‌گیرد، همان‌گونه که مصداق اولیه آن نیز در دوران معاصر اخذ نمی‌گردد، بلکه می‌توان مفهومی از ضرب متناسب با هدف آیه و فرهنگ و آداب هر زمان بر فعلی مانند زدن حمل کرد. چنانچه معتقد باشیم مراد قرآن از بیان مراحل مختلف موعظه، دوری گزیدن و ضرب وجهه تنبیهی دارد، بنابراین می‌توان گفت جواز زدن مصداقی برای تنبیه در فضای زندگی زناشویی است و از آنجا که مصداق موضوعیت ندارد، مفهوم تنبیه را می‌توان اخذ کرد.

در مقابل چون بارلاس برخی معانی را ذاتی متن تعریف می‌کند، استنباط و اصلاح معانی را در پرتو استفاده از روش صحیح و پرسش سوالات درست می‌داند. البته طرح سوالات صحیح از متن در فرایند تفسیر توسط آیت‌الله جوادی آملی نیز بیان می‌شود، اما بارلاس در بازیابی معنا توسط مفسر، بیش از آن‌که مبتنی بر مؤلف‌محوری و نقشی که برای مؤلف قائل است، به خوانش متن بپردازد، در ذاتی دانستن معنای متن به متن‌محوری تمایل پیدا کرده و در دخالت دادن ذهنیت و موقعیت مفسر در استخراج معنای تازه به لوازم دیدگاه مفسر‌محوری پایبند است.

بارلاس متناسب با مبانی هرمنوتیکی خود از یک سو معتقد است قرآن را برای کشف آن‌چیزی می‌خواند که خداوند قصد کرده است؛ اما در سوی دیگر بدون ارائه هرگونه مستمسک، دست به تغییر معنای ضرب می‌زند و معنای جدید را نه بر اساس کشف مقصود مؤلف بلکه مبتنی بر بازسازی مجدد متن در پرتو نیازهای فعلی انسان؛ یعنی خواست برابری طلبانه امروزین متعین می‌داند. از همین رو راهبردهای معناشناختی در تعیین معنای جدید ارائه می‌دهد (Barlas, 2016: p114) که تحمیل خواست و رأی او به قرآن را به دنبال دارد.

گرچه قاعده وضع الفاظ برای روح معنا، استعداد نامتناهی الفاظ برای معانی متعدد را از منظر آیت‌الله جوادی آملی ثابت می‌کند، اما این ظرفیت با چندمعنایی بودن متون در بیان بارلاس متفاوت است. آیت‌الله جوادی آملی با توجه به هدایت‌گری قرآن برای تمام عصرها و مکان‌ها به دنبال تبیین این مسئله است که مفاهیم قرآن دارای دوام، کلیت و اطلاق است و نمی‌تواند از عصری به عصر دیگر تغییر یابد. آن‌چیزی که در تحولات روز دست‌خوش تغییرات می‌گردد، مصادیق متعدد یک مفهوم است،

از این رو مفسر باید با آگاهی‌های مورد نیاز به کشف مصادیق و رابطه آن با مفاهیم، سپس تفسیر آیات منطبق بر مصادیق مختلف بپردازد. در حالی که بارلاس با استفاده از چندمعنایی بودن متون، قصد مؤلف را در پرتو نیازهای جدید انسان متعین می‌داند. او مشخص نمی‌کند در صورت التزام به چندمعنایی بودن متون، رابطه وضع الفاظ با معنای ذاتی آن‌ها چگونه است. ظرفیت گسترده لفظ در مقابل هر معنایی؛ حتی چنانچه معیار برای صحت و عدم صحت معانی وجود داشته باشد، منجر به بی‌سامانی در تفسیر می‌گردد و مفسری که در خوانش خود به دنبال قصد مؤلف است، در موضع سازندگی معنا قرار می‌گیرد نه فهم معنا.

علامه جوادی آملی کشف مراد جدی متکلم در اراده او از متن را نیازمند دلیل معتبر عقلی یا نقلی می‌داند که صحت استناد معنا را به متکلم ثابت کند. حال آن‌که بارلاس با تاکید بر استفاده از علم و عقل در استخراج معانی جدید از طریق روش‌های جدید فهم مانند تجزیه و تحلیل نظام‌های نشانه‌شناختی، معنایی و زبانی موجود در قرآن و اخذ رویکردی تاریخی- موضوعی به قرآن، جایگاه مؤلف و کشف مقصود او را معین نمی‌کند و نسبت خود را با قوانین تفهیم و تفهم و ادبیات محاوره آشکار نمی‌سازد.

به عنوان مثال یکی از رویکردها در حوزه فهم متن که بارلاس به مثابه روش جدید در مواجهه با آیات پیشنهاد می‌دهد، بحث معناشناسی است. بررسی پژوهش‌های معناشناسانه در زمینه فهم معنای ضرب نشان می‌دهد، مؤلفه‌های معنایی ضرب در نظام معنایی قرآن باید مورد مطالعه قرار گیرد. مطالعه این مؤلفه‌ها بر اساس روابط همنشینی و جانشینی، ضرب را دارای تطور معنایی معرفی می‌کند و معنای زدن را مفهوم متأخری می‌داند که لغت‌شناسان آن را در لغت‌نامه‌ها وارد کرده‌اند (فتاحی زاده،

حسین‌نتاج، ۱۳۹۹: ص ۱۷۴). در این رویکرد از میان همنشین‌های واژه ضرب، پربسامدترین همنشین ضرب، مثل و امثال معرفی شده (فتاحی‌زاده، حسین‌نتاج، ۱۴۰۰: ص ۱۴۹) و از همین رو است که حتی اگر ضرب به معنای زدن باشد، زدن مثال معرفی می‌شود (Barlas, 2002: p188).

در صورتی که در این رویکردها به روایات حوزه ضرب و همچنین معنای مرتکز در اذهان انسان‌های مخاطب قرآن توجهی نشده است. چگونه ممکن است در این آیه که مورد سوال بسیاری از فهمندگان ابتدایی قرآن بوده و روایات بسیاری به تحدید محدوده ضرب، غیرمبرح و غیر مدمی بودن روی می‌آورند، مدعی شد معنایی غیر از زدن مراد آیه بوده است؟ مگر اینکه معتقد شویم ما معنا را متناسب با نیاز انسان امروز می‌سازیم. همچنین توجه به سلسله مراتب موجود در آیه که از فعظوهن آغاز شده و مرتبه بعد اهجره‌هن را بیان می‌کند، نحوه‌ای سیر از ادنی به اعلی را می‌رساند، در حالی که معانی ارائه شده از ضرب در رویکردهای جدید معنای «واضربوهن» را در دو سطح قبلی بیان می‌کند.

بر اساس نظر بارلاس شاید بتوان فعالیت‌های معناشناسانه را قابل پذیرش دانست، اما در این رویکردها او بیشتر متن‌محور یا مفسر محور به‌شمار می‌آید. او ضابطه تفسیر صحیح را خوانش برای بهترین معنا می‌داند و بهترین معنا را در این آیه با استفاده از ظرفیت‌های معنایی ضرب در راستای سیاست برابری جنسی قرآن فهم می‌کند. از همین رو برخی از استنباط‌های معنایی که بارلاس ارائه می‌دهد، از منظر آیت‌الله جوادی آملی تحمیل رأی به‌شمار می‌آید؛ زیرا از منظر مبانی وی، استخراج معنای جدید توسط بارلاس هرچند از جهت عقلی بدون اشکال باشد؛ اما اسناد این

معنا به اراده جدی مؤلف بدون ارائه دلیل معتبر عقلی و یا نقلی صورت پذیرفته است. در نتیجه، ارزیابی مبانی هرمنوتیکی آیت الله جوادی و اسما بارلاس در تفسیر «واضربوهن» نشان می‌دهد، بارلاس در خوانش خود از «واضربوهن» به برخی از مبانی هرمنوتیکی خود و لوازم آن پایبند نمی‌ماند و این امر به تناقض در مبانی هرمنوتیکی و خوانش او می‌انجامد. در حالی که این گونه تناقضات و ناسازگاری‌ها بین مبانی هرمنوتیکی و تفسیر آیت الله جوادی آملی دیده نمی‌شود.

منابع

۱. احمدی، بابک. (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
۲. اکو، امبرتو؛ رورتی، ریچارد. (۱۳۹۷). *تفسیر و بیش تفسیر*. مترجم فرزانه سجودی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳. بستان، حسین. (۱۳۸۸). *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. پارسا، فروغ. «قرائت زن‌گرایانه از قرآن». *پژوهشنامه زنان*. سال ششم. (۱۳۹۴) شماره ۴.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تسنیم*. جلد اول. قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۹). *تسنیم*. جلد هجدهم. قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۲). *تسنیم*. جلد بیست و هشت. قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۲). *تسنیم*. جلد سی و یک. قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۵). *سرچشمه/اندیشه*. جلد دوم. تنظیم عباس رحیمیان‌محقق. قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۹). *تفسیر انسان به انسان*. تنظیم محمدحسین الهی زاده. قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*. تنظیم محمدرضا مصطفی پور. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۴). *تفسیر موضوعی قرآن (حیات حقیقی انسان در قرآن)*. تنظیم غلامعلی امین‌دین. قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۸). *حق و تکلیف*. تنظیم مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۹). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تنظیم احمد واعظی. قم: اسراء.
۱۵. دهقان پور، جانمحمد. عباسی، مهرداد. *تفسیر و هرمنوتیک؛ مطالعه تطبیقی در مبانی آرای طباطبایی و هراث*. «علوم قرآن و حدیث». ۱۴۰۱، (۱۰۸).
۱۶. ساغروانیان، جلیل. (۱۳۶۹). *فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی*. مشهد: نشر نما.
۱۷. سعیدی‌روشن، محمدباقر. (۱۳۹۶). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۸. سلدن، رامن؛ ویدوسون، پیتر. (۱۳۸۷). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. مترجم عباس مخبر. تهران: طرح نو.
۱۹. فتاحی زاده، فتحیه. ناهید، حسین نتاج. *معناشناسی ساختاری واژه ضرب در قرآن کریم*. «پژوهش دینی». ۱۳۹۹ (۴۰): ۱۶۹-۱۷۶.
۲۰. فتاحی زاده، فتحیه. ناهید، حسین نتاج. *رویکردی ریشه‌شناختی به واژه قرآنی ضرب*. «مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی». ۱۴۰۰. (۵): ۱۳۱-۱۶۰.
۲۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۲. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). *تفسیر و مفسران*: ج. ۱. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۳. موسوی لاری، سید مجتبی. (۱۳۹۱). «نگرشی جدید بر معنای ضرب در قرآن». *ماهنامه معارف* (۹۲).
۲۴. موسوی، متینه سادات و محسن بدره. (۱۳۹۶). «مقایسه هرمنوتیک قرآنی» اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی؛ با تأکید بر مسئله جنسیت»، *مطالعات جنسیت و خانواده* (۹): ۶۵-۹۳.
۲۵. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، محقق زکریا عمیرات. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. نیچه، فریدریش؛ هایدگر، مارتین. (۱۳۷۹). *هرمنوتیک مدرن*. مترجم بابک احمدی. تهران: مرکز.
۲۷. واعظی، سید احمد. (۱۳۹۳). *درآمدی بر علم هرمنوتیک*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. _____. (۱۳۹۷). *نظریه تفسیر متن*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۹. هدایت الله، عایشه. (۱۴۰۰). *حاشیه‌های فمینیستی قرآن*. مترجم مرضیه محمص. تهران: کرگدن.
۳۰. هرش، اریک دونالد. (۱۳۹۴). *اعتبار در تفسیر*. مترجم محمدحسین مختاری. تهران: حکمت.

31. Barlas, Asma. (2002). "Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran. Austin, Tex: University of Texas Press.
32. Barlas. Asma. (2016). Secular and Feminist Critiques of the Qur'an: Anti-Hermeneutics as Liberation Indiana University. Journal of Feminist Studies in Religion. 111-121.
33. Gadamer, Hans-Georg. (2009). Truth and Method. The University of Michigan.

بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات‌عاری از تعینات

احمد سعیدی*

چکیده

اهل معرفت ذات الهی را بدون در نظر گرفتن تجلیات یا تعینات، فوق تنزیه و تشبیه می‌دانند. از نظر ایشان، «ذات بی‌تعین» برتر از هر حکم و توصیفی است و همه توصیف‌های ذات ناظر به «ذات» به حسب تعینات» اند. این ادعا در نگاه اول، دست‌کم سه اشکال عمده دارد: (۱) خودمتناقض است، (۲) مستلزم همه اشکالات نظریه کلامی تعطیل است، (۳) برخلاف نصوص دینی و حتی بسیاری از متون عرفانی است که در آنها به ظاهر ذات بما هی ذات توصیف شده‌اند.

در نوشتار حاضر، با روشن تحلیلی - توصیفی، این سه اشکال را ارزیابی کرده و نشان داده‌ایم که هر سه از عدم توجه به قیود حکم‌ناپذیری ذات‌عاری از تعینات برخاسته‌اند. منظور عارفان از حکم‌ناپذیر ذات بی‌تعین، نه این است که خداوند مطلقاً ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است تا ادعای ایشان خودمتناقض یا مستلزم تعطیل باشد و نه به معنای سلب صفات کمالی از ذات الهی است که با توصیفات شرعی و عرفانی منافات داشته باشد. عرفا مانند سایر اندیشمندان برجسته مسلمان، شناخت اجمالی حضوری و حصولی ذات الهی را و همچنین توصیف ذات حق را به اندازه شناختی که از او برای مخلوق ممکن است، قبول دارند. سخن عارفان این است که همه شناخت‌ها و تمام توصیف‌های ما محدود و متعین و ناقص و از راه تعینات و به اندازه تعینات هستند و در حد ذات بی‌تعین او نیستند، به‌طوری‌که حتی تعبیر «ذات بی‌تعین» نیز یک نوع توصیف متعین از اوست نه یک شناخت اجمالی از ذات بی‌تعین او.

واژگان کلیدی: ذات، تعین، حکم، حکم‌ناپذیری، عرفان

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

مقدمه

بحث امکان و حدود شناخت خداوند، یکی از مباحث مهم و ضروری و در عین حال اختلافی است. برخی شناخت ذات و صفات خداوند را غیرممکن دانسته‌اند، اما بیشتر اندیشمندان مسلمان یک نوع شناخت اجمالی حضوری یا حصولی به ذات و صفات خداوند را ممکن دانسته‌اند و توصیف اجمالی خداوند به اندازه همان شناخت اجمالی را هم پذیرفته‌اند. عرفا نیز مانند اندیشمندان یادشده، هم شناخت و هم توصیف خداوند را پذیرفته‌اند. اما اهل معرفت بر این باورند که مخلوق فقط از ورای حجاب‌ها و تعینات و به اندازه آنها می‌تواند خداوند را بشناسد و توصیف کند و بدون تجلیات و تعینات نمی‌تواند او را بشناسد و توصیف کند. یعنی نه سلباً و نه ایجاباً نمی‌توان چیزی در مورد ذات عاری از تعینات گفت. هر آنچه در علوم نقلی و عقلی و شهودی در مورد خداوند گفته می‌شود، توصیف خداوند بر حسب یکی از تعینات و کمالات و به اندازه آن تعین و کمال است. مخلوق - مطلقاً - هیچ شناخت و درک ایجابی یا سلبی از خالق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد که بی‌تعین یا فراتر از تعینات و تجلیات باشد. مطلقاً در مورد خداوند نمی‌توان وصفی آورد که یک وصف متعین و محدود نباشد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی:

«در مورد آن حقیقت نامتناهی هرگز بحثی را نمی‌توان مطرح کرد. ... هویت مطلقه محل بحث در هیچ مسئله‌ای از مسائل عرفانی نیست... گستردگی و سعه آن هستی چندان فراگیر است که فرصتی برای توهم و اندیشه و یا مشاهده و شهود و مجالی برای خود حکیم و عارف باقی نمی‌گذارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۲)

سخن عارفان در مورد حکم ناپذیری ذات بی‌تعین، در نگاه اول، اشکالات روشنی

دارد. ما در این نوشتار، پس از بیان منظور عارفان از حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین، سه اشکال مهم آن را بیان کرده، و با روش تحلیلی و توصیفی، به آنها پاسخ داده‌ایم. در مورد پیشینه این بحث، می‌توان به آثار امام خمینی (ره) و آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد که در آنها، به اختصار از حکم‌ناپذیری ذات دفاع شده است. در مقابل، در کتاب شریف مبانی و اصول عرفانی نظری، دیدگاه یادشده نقد شده است و حکم‌ناپذیری ذات به یک معنای محدود پذیرفته شده است.

منظور عرفا از حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین

فناری، سخن قونوی در مورد ذات و تعینات ذات را به این صورت نقل و تفسیر می‌کند: «الحق سبحانه من حيث حقیقه فی حجاب عزه، اعنی هویتة الغیبیة الإطلاقیة اللاتعینیة، لا نسبة بینه و بین غیره، لان کل نسبة یقتضی تعیناً و المفروض فیہ عدم التعین اصلاً، فلا یمکن الخوض فیہ و التشوف [التشوق خل] فی طلبه، لأنه طلب لما لا یمکن تحصیله الا بوجه جملی، و هو ان وراء ما تعین امرأً به ظهر کل متعین.» (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۲).

بر اساس این عبارت، ذات را به لحاظ مقام اطلاقی یعنی بدون در نظر گرفتن حجب و تعینات، نمی‌توان شناخت و توصیف کرد و همه احکام و توصیفات ناظر به تعین‌های کلی و جزئی ذات هستند، بنابراین موضوع علم عرفان نیز ذات من حیث هی نیست، بلکه ذات از حیث ارتباط او با خلق و ارتباط خلق با اوست (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴؛ محمدحسین ناییجی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۴۲ به بعد؛ تعلیقه امام خمینی (ره) در: داود قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۱۶). آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید:

«ذات اقدس الله که همان هویت مطلقه است، فوق آن است که به فکر حکیم و یا به شهود عارف درآید، از این روی هیچ مسئله‌ای را نمی‌توان یافت که درباره

آن ذات طرح شده باشد... فناری در کتاب مصباح الانس ضمن تأکید بر این که ذات مطلق موضوع هیچ مسئله‌ای قرار نمی‌گیرد، به توضیح پیرامون مسائل علم عرفان پرداخته و می‌گوید در این علم بحث از حق است نه از حیثیت ذات، بلکه از جهت ارتباط او با کثرات و این به معنای بحث از کیفیت ظهور و صدور خلق از حق و چگونگی بازگشت و رجوع آنها به اوست. پس آنچه از مسائل که در عرفان نظری مطرح است همه درباره تعینات و متعلقات این تعینات است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۹).

بنابراین می‌توان حکم‌ناپذیری ذات عاری از تعینات را به دو ادعای اصلی تحلیل کرد: اول این که ذات به حسب مقام اطلاقی و بدون تعین، برای مخلوق قابل شناخت حضوری و حصولی نیست و بنابراین توصیف‌ناپذیر یا حکم‌ناپذیر است، یعنی نه ایجاباً و نه سلباً نمی‌توان چیزی در مورد آن گفت؛ دوم این که ذات به حسب تعینات به نحو اجمالی قابل شناخت حضوری و حصولی و قابل توصیف است. حتی این سخن که ذات مطلق و بی‌نهایت است، یک شناخت متعین و البته سلبی برای ذات بی‌تعین است، زیرا اساساً حکم کردن صرفاً در فضای نسبت‌سنجی و تعینات معنا دارد.

عبارات فراوانی از کتاب‌های عرفانی می‌توان برای این تفسیر از حکم‌ناپذیری شاهد آورد، اما عبارات قونوی صراحت بیشتری در این زمینه دارند^۱ و ما در پاسخ به اشکالات حکم‌ناپذیری ذات، بیشتر به عبارات او استشهاد خواهیم کرد.

اشکالات حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین

وقتی گفته می‌شود که ذات بما هی ذات برتر از هر حکم و توصیف است، دست‌کم سه اشکال عمده رخ می‌نمایند:

۱. از جمله رک: صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۶ و ۱ و ۳۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص. ۲۶-۲۷؛ ۱۳۷۵، ص. ۲۴۸-۲۴۹.

الف. تناقض‌آمیز بودن ادعای توصیف‌ناپذیری: اشکال اول این است که خود «حکم کردن به حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین» یک حکم و توصیف برای ذات بی‌تعین به شمار می‌رود (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴، جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۷-۴۰۸)، بنابراین ادعای حکم‌ناپذیری خودمتناقض یا خودشکن است.

ب. توصیف ذات الهی در متون دینی و عرفانی: اشکال دوم این است که بسیاری از متون دینی و برخی عبارات عرفا، دست‌کم در نگاه اول، توصیف «ذات بما هی ذات» اند نه توصیف «ذات بما هی متعینه» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۵). حتی اگر بتوان ادعای صریح فلاسفه در شناخت و توصیف ذات بما هی ذات را بی‌دقتی تلقی کرد، قطعاً توصیف‌های شریعت و خود عرفا را نمی‌شود نتیجه بی‌دقتی دانست.

ج. سلب صفات کمالی از ذات حق سبحانه یا عدم اثبات صفات کمالی برای خداوند که شبیه نظریه تعطیل است: اشکال سوم این است که حکم‌ناپذیری «ذات بی‌تعین» مستلزم همه اشکالات نظریه تعطیل است. اگر نمی‌توانیم هیچ حکمی را برای ذات الهی اثبات کنیم، اصل وجود داشتن و علم داشتن و... را هم نمی‌توانیم برای او اثبات کنیم. آیا کسی ملتزم به این می‌شود که ذات الهی - معاذالله - وجود ندارد یا برتر از وجود است یا فوق وجود و عدم است؟ آیا هیچ متدینی مدعی شده است که ذات الهی علم ندارد یا برتر از علم است یا برتر از علم و جهل است؟ مسلماً پاسخ منفی است. همان‌طور که مرحوم صدرالمتألهین (ره) می‌فرماید، فقط بعضی از جهله صوفیه اصل وجود ذات و رای تعینات و حجاب‌ها را نمی‌پذیرند و اثبات نمی‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ بی‌تا، ص. ۲۱).

بررسی اشکالات: تأکید بر معنای صحیح «حکم‌ناپذیری ذات بدون تعین»

پاسخ اجمالی به همه اشکالات حکم‌ناپذیری این است که هر سه اشکال ناشی از بی‌توجهی به قیود سخن عارفان است. ادعای عرفا این است که وجود مطلق به لحاظ

تعینات، حکم‌پذیر و به لحاظ اطلاق ذاتی، حکم‌ناپذیر است. ایشان منکر این نیستند که تعبیری مانند وجود، مطلق، مطلق در مقام اطلاق، بی‌نهایت، حیات، علم، قدرت و اراده، اشاره به ذات خداوند دارند. سخن در این است که همین عبارات و اشارات، یک نوع تصور و شناخت متعین نسبت به ذات بی‌تعین به‌شمار می‌روند نه یک نوع شناخت حقیقتاً اطلاقی برای ذات بی‌تعین. ادعای عارفان این است که آنچه ما از خدا می‌فهمیم نسبت به آنچه نمی‌فهمیم، اندک است.^۱ و توصیف‌های ما در حد فهم ماست نه در حد او.^۲ صدرالمتألهین (ره) ذیل این حدیث شریف «مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ، هَلَكَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴) می‌نویسد:

«...النظر إلى ذات الله يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل... لأن الإنسان لا يعرف إلا نفسه فلا يستعظم إلا نفسه... وفي كلام الإمام الهمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود إليکم، ولعل النمل الصغار تتوهم أن الله زبائنين فان ذلك کمالها، ويتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما، وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به. ... ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳).

این سخن نه تناقض‌آمیز است نه مستلزم سلب صفات کمالی از خداوند است و نه مخالف توصیف‌های شریعت و سخنان عارفان در مورد خداوند متعالی است. اما پاسخ تفصیلی به این قرار است:

الف. تناقض‌آمیز نبودن ادعای حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین

امام (ره) برای دفع اشکال تناقض‌ظاهری در «بیان بیان‌ناپذیری»، ذیل یکی از عبارات

۱. «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»؛ اسراء (۱۷)، ۸۵.

۲. «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»؛ انعام (۶)، ۹۱؛ زمر (۳۹)، ۶۷؛ نیز ر.ک: حج (۲۲)، ۷۴.

قانونی می‌فرماید حکم کردن به «امتناع حکم بر حقیقتی که از هر حکم و اشاره‌ای مقدس است»، نظیر حکم بر معدوم مطلق در گزاره «المعدوم المطلق لایخبر عنه» است (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲، تعلیق اول امام خمینی (ره)). توضیح آن که در مورد امر توصیف‌ناپذیر حتی نمی‌توان گفت که توصیف‌ناپذیر است، ولی «امر توصیف‌ناپذیر» در جانب موضوع قضیه مورد نظر ما، به حمل اولی، توصیف‌ناپذیر است و آنچه به حمل اولی توصیف‌ناپذیر است، توصیف‌پذیر است. به عبارت دیگر، در قضیه مورد نظر، مفهوم توصیف‌ناپذیر، موضوع قضیه قرار گرفته است نه محکی یا مصداق توصیف‌ناپذیر. آنچه محکی یا مصداق مفهوم توصیف‌ناپذیر است، یعنی آنچه به حمل شایع توصیف‌ناپذیر است، موضوع برای هیچ حکمی حتی حکم به حکم‌ناپذیری قرار نمی‌گیرد.

بدون اصطلاحات فنی می‌توان پاسخ اشکال را به این صورت داد که «ذات بی‌تعین» در این عبارت که «ذات بی‌تعین حکم ندارد»، یکی از مصادیق تعین است و ادعای عارفان این نیست که ذات خداوند (برای مخلوقات) مطلقاً مجهول است، بلکه ایشان مدعی هستند که «ذات بی‌تعین» مجهول است، اما همین ذات را با تعین و از ورای تعین و به اندازه تعین می‌توان شناخت و همین تعبیر «ذات بی‌تعین» نیز یک شناخت و مفهوم متعین از ذات بی‌تعین است، نه یک شناخت و مفهوم اطلاقی و بی‌تعین از ذات مطلق. به عبارت دیگر، «بی‌تعین» یا «مطلق» خود یک تعین است و مفهومی که ما با آن به خداوند اشاره می‌کنیم، خود یک شناخت مطلق از خداوند نیست و توصیفی مطلق از او به شمار نمی‌رود. مفهوم «مطلق» نیز کم‌وبیش مانند سایر مفاهیم، نگاهی از دریچه تنگ مفاهیم کلی به یک وجود وسیع و شخصی است.

به زبان فنی، «بی‌تعیین»، اشاره به اطلاق قسمی دارد نه اطلاق مقسمی. ذات بی‌تعیین در مقابل تعین قرار دارد، بنابراین خودش یک نوع تعین کلی نسبت به تعین‌های جزئی به شمار می‌رود. مطلق به اطلاق مقسمی، نه متعین است و نه بی‌تعیین است و هم متعین است و هم بی‌تعیین است. همه این توصیف‌ها نسبت به مطلق به اطلاق مقسمی صحیح‌اند ولی همه آنها شناخت‌های متعین از مطلق به اطلاق مقسمی هستند. خود تعبیر «مطلق به اطلاق مقسمی» نیز یک تعین برای ذات است. اساساً ذهن ما فقط متعین می‌فهمد و نامتعیین را به صورت سلبی و به اجمال درک می‌کند. یعنی آنچه ما از اطلاق می‌فهمیم یک مفهوم سلبی است. وجود مطلق یا بی‌نهایت، یعنی وجودی که قید و حدی ندارد یا وجودی که محدود نیست. ما وجود محدود را می‌شناسیم ولی وجودی را که محدود نیست، به همین صورت سلبی و اجمالی می‌شناسیم نه به صورت ایجابی. ما مکان و زمان و موجود مکانی و زمانی را می‌شناسیم ولی شناخت ما از موجودات لامکان و لازمان را فقط به صورت سلبی است؛ یعنی به این صورت می‌شناسیم که مثل موجوداتی که ما می‌شناسیم نیستند. اکنون اگر موجودی باشد که هم در مکان حضور دارد و هم لامکان است، نتیجه می‌شود که هم احکام ایجابی بر او صحیح است و هم احکام سلبی بر او صحیح است و در عین حال او از همه آنها برتر است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

به تعبیر دیگر، همه احکام ایجابی و سلبی توصیف‌های متعین از او هستند و او از اندیشه

ما و احکام و توصیف‌های ما برتر است. حتی از این «برتر گفتن»‌های ما نیز برتر است.^۱
 اگر منظور از تناقض آمیز بودن ادعای عارفان این است که همین مقدار شناخت
 از ذات بی‌تعین مصحح یک نوع حکم و توصیف است و نباید ادعا کرد که ایجاباً و
 سلباً در مورد ذات بی‌تعین نمی‌توان سخن گفت، پاسخ این است که این نوع شناخت
 و این نوع توصیف دقیقاً مضمون ادعای عارفان است که ذات را بی‌تعین نمی‌توان
 شناخت ولی به اندازه تعین و از راه تعین می‌توان می‌توان شناخت. یعنی عرفاً دقیقاً
 می‌خواهند همین را بگویند که ما ذات را در حد تعین می‌شناسیم و با کمک تعین و
 با کمک شناختی که از راه شناخت تعین به دست می‌آوریم، معتقدیم که او ورای آن
 چیزی است که ما می‌شناسیم. این نوع شناخت سلبی و این گونه توصیف سلبی از
 راه تعین و به وسیله شناختی که از تعین داریم، خود ادعای عارفان است نه نقض آن.
 بیان حکم ناپذیری ذات، به تعبیر حضرت استاد جوادی آملی دام‌ظله، سلب حکم از
 ذات است (نه حکم سلبی) و «برای سلب حکم، یک مبدأ اعتباری و غیر حقیقی کافی
 است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۷).

مدعای عرفا این نیست که ذات مجهول مطلق است یا ذات ورای تعین نیست و
 معاذالله همین تعینات یا محدود به همین تعینات است. ادعای ایشان این است که ما
 ذات را بیش از تعین نمی‌شناسیم و همین شناخت‌ها نیز در حد تعین است. مثلاً گزاره
 «ذات ورای تعین هست» یک شناخت متعین از ذات بی‌تعین است نه یک شناخت

۱. «...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟» فَقَالَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ
 اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَدِّثْهُ» فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۲۸۹)
 «...عَنْ جُمَيْعِ بْنِ عُمَيْرٍ، قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ؟» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ: «وَكَانَ
 تَمَّ شَيْءٌ؛ فَيَكُونُ أَكْبَرُ مِنْهُ؟» فَقُلْتُ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۲۸۹-۲۹۰).

اطلاقی و بی‌تعیین، زیرا شناخت‌های حصولی و حضوری ما از هستی چنان‌که در پاسخ اشکال سوم خواهیم گفت، متعین هستند، بنابراین توصیف مزبور نیز یک توصیف بی‌تعیین از «یک ذات بی‌تعیین به حمل شایع» نیست. به عبارت دیگر، تعینات و تجلیات فقط آسمان و زمین و مثال منفصل و عقل و تعین اول و ثانی نیستند، تصورات حسی و خیالی و عقلی ما نیز تعین و تجلی حق هستند و ما تصور نامتعین نداریم. هر تصویری حتی تصور ما از اطلاق و بی‌تعیین یک تصور متعین است.

ممکن است باز هم گفته شود همین تعبیر «ذات بی‌تعیین» که یک مفهوم سلبی یا ترکیبی از ایجاب و سلب است، یک اشاره عقلی و اجمالی به ذاتی مطلق و بی‌تعیین دارد و دقیقاً به دلیل همین اشاره عقلی است که ما آن را موضوع برای حکم قرار داده‌ایم، بنابراین شناخت ما فراتر از شناخت تعینات یا امور متعین است. پاسخ این است که این سخن که «اشاره عقلی و اجمالی نسبت به ذات بی‌تعیین امکان‌پذیر است»، منافاتی با این ادعا ندارد که «ذات صرف‌نظر از تعینات از هر اشاره‌ای حتی اشاره عقلی برتر است»، زیرا همین اشاره عقلی و اجمالی نیز یک شناخت و توصیف متعین نسبت به ذات بی‌تعیین است و همین اشاره عقلی از راه تعین است، نه این که یک شناخت اکتناهی و توصیف مطلق نسبت به ذات بی‌تعیین و بدون وساطت تعین باشد.^۱

۱. قونوی می‌نویسد: «ان اطلاق اسم الذات، لا یصدق علی الحق الا باعتبار تعینّه (التعین خل)، الذي یلی فی تعقل الخلق غیر الکمل الإطلاق المجهول النعت العدمی الاسم، و أنّه وصف سلبي للذات، فأنّه مفروض الامتیاز عن کلّ تعین، و أنّما الامر الثبوتی الواقع هو التعین الأول، و أنّه بالذات مشتمل علی الأسماء الذاتیة... و الاحدیة وصف التعین لا وصف المطلق المعین، إذ لا اسم للمطلق و لا وصف؛ و من حیثیة هذه الأسماء باعتبار عدم مغایرة الذات لها نقول: ان الحق مؤثر.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۵۵-۵۶؛ نیز ر.ک: حمزه فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۳ و ۲۱۶).

بنابراین وقتی گفته می‌شود که اشاره هم به او امکان ندارد، منظور این است که در اشاره به ذات نیز شناخت و توصیف ما از طریق تعین و به اندازه تعین است. در هر اشاره‌ای، اشاره کننده، اشاره شونده و خود اشاره، سه تعین هستند و بنابراین از طریق اشاره هم به یک تعین برتر ذات اشاره می‌کنیم نه به خود ذات عاری از تعین. اگر به کسی بگوییم من با شما از ورای وجه و چهره شما در ارتباطم و هرگز شما را بدون وجه و چهره نمی‌بینم و حتی نمی‌توانم به شما بدون وجه و چهره اشاره کنم، ممکن است بگوید این ادعا تناقض آمیز است، زیرا وقتی می‌گویید «شما» یا «شما بدون وجه و چهره»، به حقیقت «من» اشاره می‌کنید و حقیقت «من» را توصیف می‌کنید نه چهره من را. اما واقعیت این است که تناقض‌گویی نشده است، زیرا تصوراتی که ما از هر انسان دیگری، در حس و خیال و واهمه، به چهره او مربوط می‌شوند نه به ذات و حقیقت او صرف نظر از چهره او. فقط عقل ما از طریق تصوراتی حسی و خیالی و وهمی اجمالاً درک می‌کند که ذات و حقیقت دوست یادشده، ورای وجه و چهره اوست. اما عقل از موجودات متشخص درک بی‌واسطه ندارد. عقل، بر اساس آموزه «النفس فی وحدتها کل القوی» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۱ و ۲۲۱) در مرتبه حس و خیال و واهمه حاضر است و از طریق حس و خیال و واهمه، موجودات متشخص را در مرتبه قوای مزبور به صورت شخصی درک می‌کند ولی درکی که به خود عقل در مرتبه عقل مربوط می‌شود، کلی است. به اصطلاح، عقل بما هو عقل، کلی یاب است نه شخصی یاب. بنابراین تصویری که ما از ذات و حقیقت دیگران داریم، اگر شخصی است در حد همان حس و خیال و وهم است. درک عقلی ما از ذات و حقیقت اشخاص در حد شناخت ما از انسان و جوهر و... است که به دلیل

کلیت شامل آنها می‌شود. اکنون ادعا این است که چنین درک عقلی کلی در مورد اشخاص به طور کلی و در مورد خداوند به طور خاص، باز هم یک درک متعین است، چون یک درک مفهومی است و اشاره آن هم به ذات بی‌تعیین درواقع یک اشاره متعین و به اندازه آن مفهوم است نه به اندازه اشخاص و به اندازه خداوند. آیا جوهر بودن همه حقیقت شخصی یک انسان است؟

بنابراین حتی اگر فرض کنیم که یک تصور عقلی و انتزاعی نیز از ذات و حقیقت یک شخص، به عنوان یک شخص، داشته باشیم، یا اگر فرض کنیم که یک اشاره عقلی به ذات متشخص کسی داریم، بازهم آن تصور و اشاره مبهم و کلی و عقلی به ذات او، یک تعین از ذات اوست که از ورای چهره او حاصل شده است نه این که یک تصور اطلاقی از او، بدون حجاب و تعین باشد. به عبارت دیگر، بر فرض که چنین تصویری موجود باشد، به اندازه درک ما از اوست نه به اندازه او. بهترین شاهد عجز ما از ادراک ذات متشخص دیگران بدون حجاب چهره، این است که ما از ذات خودمان هم که با علم حضوری آگاهیم، یک درک ایجابی و واضح و دقیق نداریم. مرحوم علامه حسن‌زاده (ره) می‌فرماید: «الهی در ذات خودم متحیرم تا چه رسد در ذات تو.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴، ص ۱۴؛ ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷؛ ۱۳۷۳، ص ۹۶).

ادعای عرفا در مورد خداوند متعال همین است که با حس و خیال و تخیل و وهم و عقل و قلب به هر سمتی بگردید، در آن سمت، فقط وجه و چهره خدا را می‌بینید.^۱ مخلوق همیشه خداوند را از ورای وجه و به اندازه وجه می‌بیند و هرگز نمی‌تواند خداوند را بدون حجاب‌های نوری و ظلمانی، تصور یا مشاهده کند و هرگز نمی‌توان

۱. «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره (۲)، (۱۱۵)).

به صورت نامتعیّن به او اشاره کند. شناخت «ذاتِ عاری از تعینات و حجاب‌های نورانی و ظلمانی» یا شناخت «ذات به صورت اکتناهی» برای احدی از مخلوقات الهی امکان‌پذیر نیست. ابن عربی می‌نویسد:

«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ * فَمَنْ وَصَفَهُ إِنَّمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَ لَا يَعْرِفُ مِنْهُ إِلَّا نَفْسَهُ
لأن رب العزة لا يعينه وصف و لا يقيده نعت و لا يدل على حقيقته اسم خاص
و إن لم يكن الحكم ما ذكرناه فما هو رب العزة فإن العزيز هو المنيع الحمى و
من يوصل إليه بوجه ما من وصف أو نعت أو علم أو معرفة فليس بمنيع الحمى...»
(محيی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۴۱-۵۴۲)

شاید تصور شود که در اینجا نزاع عارف با فیلسوف و متکلم شبیه یک نوع نزاع لفظی است، زیرا خیلی فرقی نمی‌کند که بگوییم شناخت ذات از راه اشاره عقلی، شناخت خود ذات است ولی نه اکتناهی، یا بگوییم شناخت با اشاره عقلی، شناخت یک تعین ذات است. اما به نظر ما تفاوت ادعای عرفا با ادعاهای دیگران، نزاع لفظی صرف و بی‌حاصل نیست و خداشناسی عارفان دقیق‌تر از خداشناسی فیلسوفان و متکلمان است. حقیقتاً ذات را بدون تعین نه با علم حضوری و نه با علم حصولی نمی‌یابیم و نمی‌توانیم توصیف کنیم. ما خورشید وجود را در آینهٔ مخلوقات و به اندازهٔ مخلوقات درک می‌کنیم نه مستقیماً و نه به اندازهٔ خالق. ذات خداوند بدون تعین، برتر از آن است که در دام شناخت ما گرفتار آید. به گفتهٔ امام خمینی (ره): «...کمال المعرفة أن يعترف السالك بالعجز و القصور.» (خمینی (ره)، ۱۴۱۶ق، ص. ۷۰، تعلیقه خود مؤلف)؛ و به قول لسان‌الغیب (ره):

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کآنجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۹)

ما خداوند را بیش از تعیین نمی‌شناسیم. حتی وقتی می‌گوییم او ورای تعیین است باز هم همین یک نوع تعیین است ولی یک تعیین عالی‌تر. ضمناً وقتی قبول می‌کنیم او بیش از تعینات و ورای تعینات است و ما فقط به اندازه تعیین او را می‌شناسیم، این‌گونه نیست که ما یک امری ورای تعینات را شهود کرده‌ایم یا در نظر آورده و بعد با عقل خود آن را توصیف کرده‌ایم. آنچه ما درباره امر شخصی ورای تعینات می‌گوییم یک شناخت متعین است که از راه شریعت یا شهود یا عقل کلی یاب حاصل شده است. اساساً انسان شناخت غیرمتعین ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. «نمی‌شناسم» و «نمی‌دانم» نیز از یک سو، مستلزم یک شناخت متعین‌اند و از سوی دیگر، بیش‌تر یک توصیف از جهل ما هستند تا یک حکم برای موضوع و متعلق خود. همان‌طور که علوم حضوری ما تجلی خداوند به حسب تعیین ما هستند، مفاهیم و گزاره‌ها و علوم حصولی ما نیز تجلیات او به حسب استعدادهای ادراکی ما هستند. از فرمایشات حضرت استاد جوادی آملی دام‌ظله یک پاسخ دیگر نیز برای این اشکال به دست می‌آید. ایشان می‌فرماید در هر قضیه‌ای، محور اتحاد موضوع و محمول، محمول است نه موضوع. بنابراین وقتی هویت مطلقه را موضوع قرار می‌دهیم و برای آن محمول می‌آوریم، درواقع، هویت مطلقه را به اندازه محمول دیده‌ایم. یعنی این پندار که ما در جانب موضوع، خداوند را فارغ از هر تعینی در ذهن و تصور می‌آوریم و بعد یک تعیین برای او ثابت می‌کنیم، صحیح نیست:

«گرچه در حمل اسمای مختلفه بر ذات باری از «هو» به عنوان موضوع واحد یاد شده ولیکن از آنجاکه در تمام این قضایا، محمول - که عهده‌دار تعیین محور اتحاد است - تعینی از تعینات می‌باشد، ذات تنها در مقام ظهور، بدون این‌که ممتاز جتی در بین باشد، با آنها متحد می‌باشد. ... هویت غیبیه... به هیچ حکمی

مقید نمی‌گردد و لذا همان‌گونه که در ظرف شهود عارف نمی‌گنجد، در دسترس فهم حکیم نیز قرار نمی‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۵-۴۰۶).

ب. تفاوت سلب حکم از ذات با سلب صفات کمالی از ذات

به نظر می‌رسد اشکال دوم سست‌تر از اشکال اول است، زیرا در مقابل ادعای «حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین»، «حکم‌پذیری ذات بی‌تعین» است نه اثبات احکام سلبی - مانند معدوم بودن، محدود بودن، و جاهل بودن - برای ذات به‌طور کلی یا برای ذات بی‌تعین. وقتی کسی می‌گوید ذات بی‌تعین حکم ندارد، معنای آن این نیست که بتوان وجود یا سایر صفات کمالی را از ذات یا از ذات بی‌تعین سلب کرد. آنچه حکم‌ناپذیر است، نه وجود بر او حمل می‌شود و نه وجود از او سلب می‌شود، یعنی نه می‌توان گفت وجود دارد و نه می‌توان گفت وجود ندارد. نه می‌توان گفت بی‌نهایت است و نه می‌توان گفت بی‌نهایت نیست. درواقع، آنچه حکم ندارد، موضوع برای هیچ حکمی نیست. یعنی ادعا این نیست که ذات بماهی ذات را تصور می‌کنیم و وجود را بر او حمل نمی‌کنیم یا او را بی‌نهایت نمی‌دانیم یا او را عالم نمی‌دانیم. ادعا این است که ذات را بدون تعین نمی‌توانیم تصور کنیم تا حکمی ایجابی یا سلبی برای آن بیاوریم. آنچه در تصور می‌آید، ذات در حجاب تعین است: «ان الصفات و الأسماء و الاحکام، لا یطلق علیه و لا ینسب الیه الا من حیث التّعینات.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۳۰). حتی تعبیر «ذات بی‌تعین» یک تعین بشرط لا از ذات مطلق به اطلاق مقسمی است.

اگر دوباره گفته شود بالاخره اهل معرفت امری و رای تعینات را قبول می‌کنند، از این‌رو، حداقل وجود و اطلاق و... را باید برای آن اثبات کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ بی‌تا، ص. ۲۱)، پاسخ ما همان است که قبلاً در ضمن پاسخ

به اشکال اول گذشت: اهل معرفت همه احکامی را که فلاسفه و متکلمان شیعه برای ذات حق اثبات می‌کنند، برای ذات حق اثبات می‌کنند. سخن اهل معرفت این است که این احکام و اوصاف، هیچ‌کدام توصیف ذات به حسب ذات و به اندازه ذات نیستند، بلکه توصیف ذات به لحاظ تعیین‌های ذات و به اندازه تعیین‌ها و تجلیات ذات‌اند، زیرا ما در علوم حصولی و در توصیفات خود، فقط از دریچه مفاهیم به خداوند نظر می‌کنیم و او را توصیف می‌کنیم. جناب قونوی در یکی از عبارات خود به صراحت می‌گوید همه احکامی که برای خداوند ثابت می‌کنیم، مسبوق به یک تعیین اول هستند که آن تعیین مبدأ سایر تعینات است و ورای آن تعیین، اطلاقی است که امری سلبی است (قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۳۰؛ ۱۳۷۵، ص. ۲۴۸-۲۴۹). فناری هم می‌نویسد فقط با اشاره اجمالی سلبی به ذات مطلق بی‌تعیین اشاره می‌کنیم (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۵). علامه مصباح (ره) نیز درباره تصویری که عموم مردم از خداوند دارند و تصویری که حاصل تلاش فلسفی است و طبعا فیلسوف بما هو فیلسوف از خداوند دارد، سخنی دارند که از بعضی جهات مؤید سخن ماست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۴۱۱-۴۱۲).

ج. توصیف ذات به حسب تعینات در متون نقلی و عرفانی

حکم‌ناپذیری ذات شواهدی زیادی در کتب عرفانی دارد که به برخی اشاره کردیم و در ادامه نیز به برخی دیگر اشاره می‌کنیم. حکم‌ناپذیری شواهد یا مؤیداتی نیز در شریعت و ادله نقلی دارد که به برخی اشاره خواهیم کرد. اما نمی‌توان انکار کرد که هم در نصوص دینی و هم در متون عرفای سخنانی دیده می‌شود که در نگاه اول احکامی را برای خود ذات الهی صرف‌نظر از تعینات کلی و جزئی‌اش اثبات می‌کنند،

مثلا محیی‌الدین گاهی ادعا می‌کند که عقل مستقلا نمی‌تواند به معرفت ذات الهی نائل شود و صرفا توحید در الوهیت و امثال آن را ثابت می‌کند ولی همین عقل عصمت شریعت را ثابت می‌کند و از طریق شریعت و از زبان خود حق، علاوه بر دستاوردهای عقل در زمینه توحید در الوهیت و امور واجب برای ذات الهی، علم به آنچه ذات فی‌ذاته دارد هم پیدا می‌کند و ذات حق را - نه صرفا توحید در الوهیت و... را - توصیف می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۱۰). قونوی نیز ذیل یکی از عباراتی که حکم‌ناپذیری ذات را بیان می‌کند و تصریح می‌کند که حتی «وجود» را برای تفهیم می‌آوریم و وجود اسم حقیقی برای او نیست، بلافاصله می‌فرماید اسم حق عین صفتش و صفتش عین ذاتش است (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲).

یکی از توجیه‌هایی که می‌توان برای این قبیل عبارات ذکر کرد این است که در این متون نیز ذات بی‌تعین توصیف نمی‌شود بلکه تعین‌های عالی ذات، مثلا تعین اول یا ثانی توصیف می‌شوند. به عبارت دیگر، در متون مزبور منظور از ذات، «ذات بما هی احدٌ» یا «ذات بما هی واحدٌ» است. امام (ره) در تعلیقه بر عبارت قونوی سخنی می‌فرماید که عیناً توجیه عبارت ابن عربی و سایر عبارات نقلی و عرفانی در این زمینه نیز می‌شود (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲؛ تعلیقه دوم امام خمینی (ره)). به نظر می‌رسد عبارتی^۱ از قونوی شاهد گفته امام خمینی است که در آن عبارت، قونوی می‌فرماید بعد از این که حق تعین پذیرفت، به وسیله آن تعین شناخت می‌شود؛ ولی این علم به

۱. «الغیب... الحقیقی هو حضرة ذات الحق و هویتة. ... و من المتفق علیه أن حقیقته لا یحیط بها علم أحد سواه؛ لأنه لا یتعین علیه حکم مخصوص، و لا یتقید بوصف، و لا یتمیز، و لا یتعین، و لا یتناهی، و ما لا یتمیز بوجه لا یمکن تعقله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا ینضبط و لا یتمیز عنده، فإن تعین و لو بنسبة ما، أو من وجه ما علم بتعینه من حیث ما تعین به و بحسبه لا مطلقاً؛ و هذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغیب إنما هی معرفة إجمالیة حاصلة بالكشف الأجلی و التعریف الإلهی الأعلى الذي لا واسطة فیهِ غیر نفس التجلی المتعین من هذه الحضرة الغیبیة غیر المتعینة.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۳-۱۰۴).

غیب حقیقی هم که به وسیله تعین حاصل می‌شود اولاً از حیث تعین و به حسب تعین است، نه این که علم به خود ذات (غیب حقیقی بی تعین) باشد از حیث ذات بی تعین (غیب الغیوب) و به حسب ذات مطلقاً؛

ثانیاً این علم حاصل تعریف (= شناساندن؛ تجلی) و کشف اجلی و اعلی است نه حاصل براهین عقلی فیلسوفان و متکلمان؛

و ثالثاً همین علم اجمالی به ذات بی تعین غیب الغیوب، بی واسطه نیست بلکه یک واسطه دارد که همین تجلی متعین از حضرت غیب است (واسطه‌ای ندارد به جز خود همین تجلی متعین).

خلاصه این که علم ما به خداوند تفصیلاً و بدون واسطه به اندازه تجلی او، و اجمالاً و با واسطه به ذات بی تعین اوست. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... ذَكَتْ عَلَيْهِ أَغْلَامُ الظُّهُورِ» (الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۷)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (ص. ۱۵۵)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ» (ص. ۲۱۱).^۱

بنابراین توصیف ذات الهی در متون شرعی و عرفانی به صفاتی نظیر حیات، علم، قدرت، وجود، بی‌نهایت بودن و اطلاق مقسمی، منافاتی با حکم‌ناپذیری ذات بدون تعین ندارد، زیرا همه این احکام از طریق تعین و از حیث تعین و به حسب تعین و با

۱. مرحوم سیدحیدر آملی (ره) پیرامون این سه فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام می‌نویسد: «قوله... إشارة الى المظاهر الدالة على وجوده الظاهر فيها، لأن معرفة ذاته المقدسة لا يمكن الا بواسطة مظاهره المرتبة على الأسماء و الصفات الدالة على معرفته الوجودية و الذاتية... و الغرض أن ظهوره و تجليه لخلقه لا يمكن الا بهم و بصورهم المعبر عنها بالمظاهر، ليعرفوه بها و يستدلوا على ذاته بمظاهره التي هي أعلى وجوه الاستدلال، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»؛ لأنه استدلال من المظاهر على وجود الظاهر،... و... أن المظاهر غير الظاهر من حيث الاعتبار، و ان كانت عينه من حيث الحقيقة.» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۳۱۵).

واسطه تعین ثابت‌اند نه برای ذات غیرمتعین مطلقاً. ما قطعاً خدا را می‌شناسیم، بلکه در هر چیزی خدا را می‌شناسیم ولی به حسب آن چیز نه به حسب مقام اطلاقی او: «موسی نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست چشم ما دیده خفاش بود ورنه ترا پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست» (سبزواری، ۱۳۸۲، ص. ۷۱).

بررسی توصیف ذات بی‌تعین با مفهوم وجود

گفتیم که اهل معرفت هم ذات بی‌تعین را حکم‌ناپذیر می‌دانند و هم تمام سخنان فلاسفه و شریعت در توصیف ذات را می‌پذیرند و صرفاً توصیفات ذات را توصیف ذات به حسب تعین می‌دانند، نه توصیف به حسب خود ذات صرف نظر از تعین. شاید اگر مفهوم وجود را که کسی تردیدی در انتساب آن به ذات ندارد بررسی کنیم، ادعای عرفا روشن‌تر شود. همه قبول دارند که ذات الهی موجود است. حتی در مورد ذات بی‌تعین نیز - غیر از جهله صوفیه - همه قبول دارند که وجود دارد. اما مفهوم وجود از معقولات ثانی فلسفی است و به اعتقاد مشائیان، عرض عام، و به اعتقاد اشراقیان و پیروان حکمت متعالیه، اعتباری است. بنابراین گزاره «خداوند وجود دارد»، نه حکایت از شناخت ما نسبت به ذات حق در مقام اطلاق دارد و نه توصیف ذات به حسب ذات و صرف نظر از تعینات است.^۱

از نظر فلاسفه، حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید و آن را فقط با علم حضوری - که

۱. «قولنا: هو وجود للتفهيم، لا ان ذلك اسم حقیقی له.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، مفتاح الغیب «چاپ شده در: فناری ۱۳۷۴، ص. ۲۲»). «ان ذاته من حیث وجوده و هویتة مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهیة فلا إشارة إلیه و لا اسم و لا رسم؛ لأن هذه الأمور کلها طبائع کلیة و الذات هویة شخصیة صرفة لا خبر عنها.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج. ۶، ص. ۲۸۴).

یافت خود واقع - می توان شناخت. اما مخلوق خالق را در حد خودش می یابد نه در حد خالق: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه (۲۰)، ۱۱۰). هیچ یک از اندیشمندان مسلمان علم حضوری اکتناهی به ذات الهی را برای مخلوق ادعا نکرده است. این عبارت منسوب به فارابی، دقیق این مطلب را بیان کرده است:

«الذات الأحديّة لا سبيل إلى ادراكها؛ بل تدرك بصفاتها؛ و غاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها، تعالى عما يصفه الجاهلون.» (فارابی، ۱۴۰۵ق (ب)، ص. ۸۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۳۴)

پس ازیک سو، وجود حقیقی به صورت محدود و متعین با علم حضوری یافت می شود و ازسوی دیگر، مفهوم اعتباری وجود، یا آنچه از وجود در ذهن ما و در توصیفات ما هست، به یک معنا عین وجود حقیقی نیست، بلکه صرفاً عکس وجود حقیقی یا حاکی و نمایش گر آن است و اصطلاحاً، «خیال الوجود» است. اکنون اگر این نکته را هم در نظر بگیریم که وجودهای خاص (تجلیات وجودی) خیال وجود حق هستند و ماهیات مختلف نیز «خیال وجودهای خاص یا انحای وجودی» هستند، نتیجه می شود که هم عالم و ما فيها که تجلیات وجودی حق هستند و هم علوم حضوری و حصولی ما که تجلیات شهودی یا حاصل تجلیات وجودی و شهودی اند، «خیال اندر خیال» اند^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج. ۱، ص. ۱۰۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۵، تعلیقه قمشه ای؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۹۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۶۹-۷۱ و ۷۲). لازم است تأکید کنیم که منظور عرفا از این که علوم ما - اعم از علوم حضوری و علوم حصولی حسی و خیالی و وهمی و عقلی و تصویری و تصدیقی و معقول اولی

۱. آنچه در اینجا نوشته ایم یکی از تفاسیر مختلفی است که برای تعبیر «خیال فی خیال» ذکر شده است.

و معقول ثانوی - و متعلقات و محکیات آنها (یعنی عالم)، خیالی هستند، اصلاً این نیست که علوم ما غلط هستند و عالم نیز توهم محض است. این تفسیر از وحدت وجود، قول جهله و عوام از صوفیه است. عرفای محقق نه حق سبحانه را منحصر در تعینات و مظاهر می‌دانند (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ بی‌تا، ص. ۲۱) و نه مظاهر و تکثرات را انکار می‌کنند (نوری، ۱۳۶۳، ص. ۷۶۵). منظور عرفا این است که هم تجلیات وجودی و هم علوم حضوری و حصولی ما، همگی واقع‌نما هستند نه خود واقع. طبعاً واقع‌نما، اگر واقع را نشان ندهد واقع‌نما نیست ولی سخن در این است که واقع‌نما، واقع را به اندازه خودش نشان می‌دهد نه به اندازه واقع. تصویرهای حسی ما از یک گل زردرنگ، علوم حقیقی تصویری نسبت به گل زردرنگ هستند، ولی همه ابعاد و حقیقت گل زردرنگ را نشان نمی‌دهند، مثلاً اگر تصور حسی ما حاصل قوه باصره و چشم باشد، نرمی و لطافت محکی خود را نشان نمی‌دهد، چنان‌که تصور حسی حاصل شده از لامسه نیز رنگ را نشان نمی‌دهد. به همین دلیل ارسطو در کتاب برهان می‌نویسد: «ان من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما» (فارابی، ۱۴۰۵ق (الف)، ص. ۹۹). اکنون اگر گل ویژگی‌ای داشته باشد که دیدنی، شنیدنی، چشیدنی، بوییدنی و لمس کردنی (بسودنی) نباشد، اصلاً به عنوان یک حقیقت متشخص در ذهن ما منعکس نمی‌شود. باهمه‌اینها، واقع‌نما (آنچه واقع را نشان می‌دهد)، از آن جهت که واقع‌نماست (از آن جهت که واقع را نشان می‌دهد)، تابع واقع است و به همین دلیل حالاتی که ما در واقع‌نما می‌بینیم، درواقع، حالات واقع هستند در مرتبه واقع‌نما (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

پس می‌توان با قدری تسامح گفت که واقع‌نما واقع است ولی نه همه واقع. به

تعبیر آقامحمد رضا قمشه‌ای، خیال یک حقیقت، کمتر از آن حقیقت است و حاکی یا حکایت حاکی، کمتر از محکی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۴-۵۵، تعلیقه قمشه‌ای، ۱۳۸۱، متن، ص. ۹۶). یعنی اگر دقیق‌تر سخن بگوییم واقع‌نما از یک جهت، واقع است و از یک جهت، واقع نیست. به قول مرحوم سیدحیدر آملی (ره): «انّ المظاهر غیر الظاهر من حیث الاعتبار، و ان کانت عینه من حیث الحقیقة.» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۳۱۵). محیی‌الدین این ادعا را در فتوحات به تفصیل بیان کرده است (محیی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۰۴).

حاصل آن‌که مفهوم وجود، وجود حقیقی را نشان می‌دهد و در این نشان‌گری نیز به یک معنا صادق است ولی وجود را به اندازه خود نشان می‌دهد نه به اندازه حقیقت وجود. مفاهیم ماهوی و ماهیات نیز هر کدام یکی از انحای وجودی را نشان می‌دهند، اما هیچ‌کدام نمی‌توانند حقیقت وجود را کما هو حقّه نشان دهند. عام‌ترین مفاهیم حداکثر اطلاق قسمی وجود را نشان می‌دهند. اطلاق قسمی که وجود منبسط نامیده می‌شود، خود یکی تجلی و تعین از ذات مطلق به اطلاق مقسمی است نه خود آن. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۴-۵۵، تعلیقه قمشه‌ای؛ قیصری، ۱۳۸۱، متن، ص. ۹۵؛ خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۷۱ و ۷۲).

انحای وجودی نیز به یک معنا عین وجود حقیقی و به یک معنا غیر آن و متمایز از آن هستند. البته دقیق‌تر این است که بگوییم وجود حقیقی از آنها متمایز است به تمایز احاطی که یک تمایز یک‌طرفه است. بنابراین ما نه تنها با مفاهیم حسی و عقلی

بلکه با قلب و علم حضوری هم نمی‌توانیم او را آن‌چنان که هست، بیابیم.^۱
 هر چه در باره او می‌گوییم به حسب تعینات اوست نه به حسب ذات بی‌تعین او. حتی
 وقتی گفته می‌شود که «او» اول و آخر و ظاهر و باطن است، این اوصاف نیز به حسب
 تعینات «او» هستند؛ نه به حسب ذات او:

«حق المعرفة و کمال الاخلاص و مخّ الحقيقة ان لا تتصفه، جل وعلا، بالظهور و
 البطون و الأولیة و الآخریة» (خمینی (ره)، ۱۳۷۴ (۱۴۱۶ق)، ص. ۷۰، تعلیقه خود
 مؤلف).

۱. «و ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام (۶)، ۹۱؛ زمر (۳۹)، ۶۷؛ نیز ر.ک: حج (۲۲)، (۷۴)
 «قَالَ (ص): ... وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ.» (محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۸، ص. ۲۳)
 «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: ... هُوَ اللَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ
 هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ... وَ لَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ وَ لَا يَحْطُرُ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ
 جَبَرَوْتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِأَلْبَابِهَا وَ لَا أَهْلُ التَّفْكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ
 إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ وَ ... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كَيْنُونَةٌ مَحْظُورٌ بِهَا
 عَلَيْهِ وَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا بَيْتُونَةٌ غَائِبٌ عَنْهَا ... اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (ابن شعبه
 حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۴-۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴، ص. ۳۰۱)
 «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... دَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ وَ امْتَنَعَ عَلَى عَيْنِ الْبَصِيرِ فَلَا عَيْنُ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ وَ لَا قَلْبُ مَنْ
 أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۸۷).

نتیجه‌گیری

۱. در نگاه اول، حکم‌ناپذیری ذات اشکالات ظاهری و آشکاری دارد اما همه اشکالات، از عدم توجه به قیود حکم‌ناپذیری ذات برخاسته‌اند.
۲. ادعای عارفان مبنی بر «حکم‌ناپذیر ذات بی‌تعیین» با ادعای متکلمان و فلاسفه غیرصدراایی مبنی بر این که «ذات را بدون تعین هم بالاجمال (نه بالاکتناه) می‌شناسیم و توصیف می‌کنیم، دو تفاوت ظریف و دقیق دارد:

 - ۱-۲. عرفا شناخت تعین ذات را شناخت ذات می‌دانند، درحالی که متکلمان و فلاسفه یادشده، شناخت تعین را مغایر و در عین حال ملازم یا مستلزم شناخت ذات می‌شمارند.
 - ۲-۲. عرفا شناخت و توصیف ذات را فقط در حد تعین و به حسب تعین قبول دارند و حتی شناخت اجمالی و سلبی نسبت به ماورای تعینات را هم یک شناخت از راه تعین می‌شمارند ولی فلاسفه معتقدند که ذات خدا را صرف‌نظر از هر تعینی - به‌اجمال - می‌شناسند و توصیف می‌کنند.

۳. بر اساس تفاوت اول

 - ۱-۳. از نظر عرفا، شناخت ممکن‌الوجود، چه حضوری و چه حصولی، شناخت واجب در حد ممکن است و اساساً معنا ندارد کسی ممکن را بشناسد و واجب را شناسد. به تعبیر دعای عرفه: «الغیرک من الظهور ما لیس لک؟». هرکس به هر صورت و به هر اندازه که ممکن را بشناسد به همان اندازه واجب را شناخته است؛
 - ۲-۳. از منظر تفاوت اول، عرفا تشبیهی به شمار می‌روند و متکلمان و فلاسفه یادشده، تنزیهی. از نظر اندیشمندان مزبور، هر انسانی بعد از شناخت ممکن‌الوجود

و از راه شناخت ممکن‌الوجود به وصف امکان، به یک شناخت حصولی و غایبانه و کلی (نه متشخص) از واجب بما هو واجب نه از واجب به عنوان یک موجود متشخص، پی می‌برد. از نظر ایشان، هیچ‌یک از صفات ممکنات، صفات الهی نیست و اگر در آیات و روایات صفات مخلوقات به خداوند نسبت داده شده است، باید با توجه به محکّمات و ادله عقلی، آیات و روایاد یادشده را تأویل برد.

۳-۳. از نظر متکلمان و فلاسفه یادشده، فقط برخی اوصاف ممکنات، آن‌هم فقط به لحاظ مفهومی با اوصاف واجب یکی هستند ولی به لحاظ مصداقی، همه صفات همه ممکنات با همه صفات ذاتی واجب متفاوتند، ولی از نظر عرفا، اوصاف ممکنات، مفهوماً و مصداقاً، اوصاف ذات باری به حسب ممکنات هستند، بنابراین از نظر عرفا: ۳-۳-۱. انتساب احکام ممکنات به ذات به حسب ذات، و همچنین سلب و نفی آنها از ذات به حسب ذات، غلط است،

۳-۳-۲. انتساب احکام ممکنات به ذات در مرتبه برخی تجلیات و تعینات و به حسب آن تعینات، صحیح و اولی است، کما این‌که سلب و نفی آنها به لحاظ برخی تجلیات و تعینات کلی و جزئی دیگر هم صحیح است؛

۳-۳-۳. انتساب احکام ممکنات به ممکنات، بدون لحاظ ذات، غلط است، یعنی حتی مجاز هم نیست و حتی به نحو همان‌گویانه (توتولوژی و ثبوت الشیء لنفسه) نیز صحیح نیست،

۳-۳-۴. انتساب احکام ممکنات به ممکنات با حیثیت تقیدیه ذات کاملاً صحیح است.

۴. بر اساس تفاوت دوم

۴-۱. از نظر عرفا، آنچه از ذات می‌شناسیم و توصیف می‌کنیم، شناخت و توصیف

خود ذات به حسب تعین و به اندازه تعین و همراه احکام تعین است؛ یعنی ما همواره ذات متعین را می‌شناسیم نه ذات بی‌تعین را و نه تعین بی‌ذات الهی (ماهیت بدون وجود) را؛

۴-۲. از نظر عرفا، «وجود» و «وجوب وجود» (= وجود ضروری) و «یکی بودن واجب‌الوجود»، تعین‌های ذات هستند و ذات بی‌تعین را نمی‌توان با این مفاهیم کلی توصیف کرد. بنابراین وقتی می‌گوییم «خداوند موجود است» یا «واجب‌الوجود موجود است» یا «خداوند واحد است»، درواقع، ذات متعین یا تعین‌های ذات را توصیف کرده‌ایم نه «ذات معین بی‌تعین». یعنی از نظر عرفا، خداوند کتاب‌های کلامی و فلسفی، یکی از تعین‌ها و تجلیات برتر حق سبحانه است و توحید آن هم توحید یک تعین حق است و خود حضرت حق از این تجلیات برتر است.^۱

۱. «الاحدیة وصف التعین لا وصف المطلق المعین» (قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۵۶؛ فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۳ و ۲۱۶).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳) (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تصحیح و تعلیق از علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین قم).
۳. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تعلیقات از ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
۴. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالصادر.
۵. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، قم: الزهراء.
۷. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، چاپ چهارم، تهران: زوار.
۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۳)، انه الحق، قم: قیام.
۹. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۴)، الهی نامه، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۱. خمینی، (امام) روح الله، (۱۳۷۴) (۱۴۱۶ق)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۲)، دیوان حکیم سبزواری (اسرار)، تهران: نشر ابن یمن.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق از صبحی صالح، قم: هجرت.

۱۴. صدرالمآلهین، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. صدرالمآلهین، (بی تا)، *ایقاط النائمین*، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. صدرالمآلهین، (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق) (الف)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از: البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
۱۸. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق) (ب)، *فصوص الحکم*، تحقیق از شیخ محمدحسن آلیاسین، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۹. فناری، شمس الدین محمدحمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تهران: مولی.
۲۰. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، چاپ شده در: فناری، شمس الدین محمدحمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تهران: مولی.
۲۱. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهیة*، تهران: مولی.
۲۲. قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، *النصوص*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. قیصری، داود، (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، چاپ دوم، [تهران]: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ق)، *کافی*، تحقیق دارالحديث، قم: دارالحديث.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. نایبجی، محمدحسین، (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق.
۳۰. نوری، مولی‌علی، (۱۳۶۳)، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، چاپ شده در: صدرالمألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نقش واسطه‌گری آن

میان حکمت متعالیه و علوم انسانی

حامد اسماعیل زاده*

محمدرضا ارشادی نیا**

احمد خواجه ایم***

چکیده

فلسفه، زیرساخت نظریات علوم انسانی و اجتماعی است و حکمت متعالیه به عنوان یک نظام فلسفی، ظرفیت تحقق این زیربنا را دارد. علوم انسانی متکفل تبیین کنش‌های ارادی انسان‌اند و از دیدگاه علامه طباطبائی، کنش‌های ارادی انسان، تابعی از نظام اعتباری اوست، از این‌رو توجه به نظریه اعتباریات در مطالعه علوم انسانی سهم تعیین‌کننده‌ای دارد و با توجه به اینکه طرح نظام‌مند نظریه اعتباریات از سوی ایشان در حکمت متعالیه صورت گرفته است، مسئله این مقاله آن است که چگونه حکمت متعالیه با علوم انسانی به واسطه نظریه اعتباریات ارتباط پیدا می‌کند. این مقاله درصدد است که نشان دهد نظریه مزبور با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی فلسفه صدرایی، حلقه ارتباطی میان حکمت متعالیه و علوم انسانی است.

واژگان کلیدی: نظریه اعتباریات، حکمت متعالیه، علوم انسانی، مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر پسادکترای دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (Hamed.asrar67@yahoo.com)

** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار. ایران (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار. ایران. (Khajehim1@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

۱. مقدمه

رابطه‌ای که فلسفه با علوم انسانی و اجتماعی دارد، به صورت مبنا و پایه است و گزاره‌های علوم مذکور، بر اساس نظریه‌های فلسفی ساخته و زائیده شده‌اند، از این رو نظریه‌های اجتماعی مانند نظریه عدالت اجتماعی، نظریه رشد و از این دست گزارها، به طور قطع برگرفته از نظریات فلسفی‌اند؛ زیرا سه دسته نظریه وجود دارد که طولی‌اند: ۱. فلسفی ۲. علمی ۳. ساختاری. نظریه‌های فلسفی یا بنیادین همان نظریات هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هستند که ابتدا باید روشن شوند تا بتوانیم به دسته دوم از نظریه‌ها بپردازیم. نظریه‌های علمی یا انضمامی - مانند نظریه‌های تربیت، رشد، شخصیت، مالکیت و مانند آن - نظریه‌هایی هستند که در فلسفه مطرح نیست بلکه در علوم اجتماعی مطرح هستند. درباره خاستگاه این نظریه‌ها دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و درباره تجربی یا عقلی یا ایدئولوژیک بودن آنها بحث‌هایی مطرح است، اما قطعاً زائیده دسته اول از نظریه‌ها هستند، یعنی گزاره‌های فلسفی بر نظریات علمی حاکم می‌باشند. نظریه‌های ساختاری در ادامه گزاره‌های دسته دوم هستند مانند نظریه بانک که یک نظریه ساختاری است و بر اساس نظریه‌های مالکیت، آزادی اقتصادی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی و مانند اینها که نظریات دسته دوم‌اند، بوجود می‌آید یعنی هر نتیجه‌ای که در گزاره‌های دسته دوم پیدا شود، بر نوع ساختاری که در بانک یا بیمه یا تأمین اجتماعی وجود دارد اثر می‌گذارد. و هر چه در دسته اول به عنوان مبنا قبول شود در نظریات دسته دوم اثر می‌گذارد؛ یعنی نظریه‌های فلسفی بر نظریه‌های علمی حاکم هستند. (خسروپناه، ۱۴۰۰: ص. ۲۳) پیرو و. مینی در کتاب فلسفه و اقتصاد می‌نویسد:

نظریه‌های اقتصاددانان کلاسیک و نظریه‌های مارکس و کینز از آموزه‌های متفاوت فلسفی سرچشمه می‌گیرند که از قرن هفدهم تاکنون به تناوب در دنیای غرب وجود داشته است. (پیرو و. مینی، ۱۳۷۵: ص. ۱) و از آنجا که ساختار حکمت متعالیه به عنوان یک نظام فلسفی، مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناسی را تبیین می‌کند، امکان نقش زیرساختی فلسفی برای علوم انسانی از منظر مبانی مذکور را دارد که آن واسطه‌ای که حکمت صدرایی را با علوم مزبور ارتباط می‌دهد، نظریه اعتباریات است که توسط مرحوم علامه طباطبائی به عنوان اولین فیلسوف نو صدرائی، به صورت نظام‌مند مطرح گشت که مسبوق به سابق نیست؛ زیرا در سابقه فلسفه اسلامی، اعتباریات نفس‌الامری و نظری که معقولات ثانی خوانده می‌شوند، مطرح بوده است اما همانطور که شهید مطهری بیان کرده‌اند، نظریه‌پردازی مرحوم علامه طباطبائی در زمینه ادراکات اعتباری تا قبل از ایشان در جهان اسلام بی‌سابقه بوده است (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳، ص. ۲۴)، چنانکه خود ایشان در ابتدای رساله اعتبارات می‌نویسد:

گرچه هیچ‌گاه تلاش‌های گذشتگان از قدما و کوشش آنها برای حقایق را فراموش نمی‌کنیم و گرچه مساعی علمای گذشته قابل تقدیر است، اما در باب اعتباریات، کلام خاصی از ایشان به ما نرسیده است. (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۳)

اهمیت بحث در این است که چگونه فلسفه صدرایی به عنوان علمی حقیقی، با علوم انسانی مورد نظر در این مقاله که از سنخ علوم اعتباری هستند، ارتباط پیدا می‌کند، لذا به نظر می‌رسد نظریه اعتباریات ظرفیت واسطه‌گری میان حکمت متعالیه و علوم انسانی - اجتماعی را دارد و خلأ تئوری و نظری در این میان را پُر نماید که

این پژوهش در قالب دو بخش به تبیین موضوع مورد تحقیق می‌پردازد؛ بخش اول ذکر مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، و بخش دوم نقش وساطت نظریه اعتباریات نسبت به علوم انسانی مزبور.

پیشینه‌ی پژوهش

تاکنون پژوهشهای متعددی در تبیین جایگاه حکمت متعالیه نسبت به علوم انسانی و ظرفیت نظریه اعتباریات در تحول علوم انسانی صورت گرفته است. عبدالحمید واسطی (۱۳۹۵) در مقاله «ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تولید علوم انسانی اسلامی»، اشاره دارد به اینکه علوم انسانی به مثابه فرآیندهای حرکت و تغییر در فرد و جامعه هستند و علم فلسفه متکفل تبیین معادلات کلان حرکت و تغییر است، فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت متعالیه، معتقد است که باید این معادلات را در مقیاس کل شبکه هستی بررسی نمود تا حقیقت آشکار شود و با تحلیل پدیده‌ها باید از ابزار علل اربع، مقولات عشر، مقومات حرکت، با رویکرد فازی و طیفی (تشکیک در اصطلاح فلسفه) استفاده شود تا بتوان موقعیت واقعی پدیده را در شبکه به هم پیوسته هستی کشف کرد و نحو اثرگذاری و اثرپذیری آن را محاسبه نمود. حمید پارسانیا و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، بر آن است که با تحلیل اعتباریات هر یک از علوم انسانی و علوم اجتماعی و بازگرداندن این اعتباریات به مبانی و مبادی پشتیبان، می‌توان به شناخت دقیقی از این علوم رسید. و سید روح الله میرنصیری و ابوالفضل ساجدی (۱۳۹۶) در مقاله «اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبائی»، اعتقاد دارند که بر اساس نظریه اعتباریات، موضوعات علوم انسانی به دو دسته عمده حقیقی و اعتباری قابل

تقسیم‌اند؛ البته سهم عمده از آن موضوعات، اعتباری اجتماعی است که ذهن بشر آنها را خلق می‌کند. حمیدرضا هاشمی (۱۳۸۷) در مقاله «نظریه ادراکات اعتباری و نتایج علمی و عملی آن»، اعتقاد دارد که نوعی فعالیت ذهن است که در تمامی ارتباط عملی انسان با موجودات دیگر حضور دارد و با آشنایی از این سنخ از اندیشه‌های عملی، منطق صحیح تفکر در عرصه دانش‌های عملی به ارمغان می‌آورد.

وجه تمایز این نوشتار در آن است که نشان داده شود، بدون در نظر گرفتن نظریه اعتباریات، سخن از سایه افکنی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در علوم مزبور، دقیق و صواب نخواهد بود.

۲. کلیات و مفاهیم

۱-۲. علوم انسانی

علوم انسانی را می‌توان به دانش‌هایی تعریف کرد که درباره کنش‌های انسانی، احکام و پیامدهای آن‌ها بحث می‌کند. به بیان دیگر، علوم انسانی، علم به موجوداتی می‌باشد که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند؛ مثل علم اقتصاد، حقوق (پارسانیا، ۱۴۰۱ ص. ۳۰)؛ بنابراین موضوع علوم انسانی به بخشی از ساحت بشر اشاره دارد که عبارت است از کنش‌های ارادی و آگاهانه؛ در نتیجه دانش‌هایی که درباره کارهای غیرارادی انسان بحث می‌کنند، جزو علوم انسانی مورد نظر در این پژوهش به حساب نمی‌آیند؛ مانند دانش پزشکی که به سلامت و بیماری انسان می‌پردازد (همان، ص. ۳۰). و موضوع علوم اجتماعی، کنشهای اجتماعی است که بخشی از فعالیت‌های آگاهانه انسان می‌باشد و در بستر اجتماع بر اساس انگیزه و اراده بشر پدید می‌آیند (پارسانیا، ۱۴۰۱، ص. ۷۰) که این سنخ از کنش بدون ادراکات اعتباری شکل نمی‌گیرند، مثلاً رفتارهای

اقتصادی انسان‌ها تابعی از رفتارهای اجتماعی است که برای زندگی اجتماعی، ناگزیر از وضع اعتبار برای رفع نیازها هستیم، مفاهیم مختلف اقتصادی همچون انتخاب مصرف‌کننده، بازار رقابتی، حداکثرکردن سود و مانند آن، در راستای وضع قانون و اعتبار آیین‌نامه‌ها و قراردادها خواهد بود که برای رفع احتیاجات بشر شکل می‌گیرند (رجبی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۶) و علومی که از ادراکات اعتباری به دست می‌آید، نمی‌تواند علوم طبیعی و علوم ناظر به حقایق واقعی و خارجی باشد.

۲-۲. حکمت متعالیه

حکمت متعالیه توسط ملاصدرا پایه‌گذاری شد و در آن بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه برطرف گشته است. ایشان بر اساس سفرهای چهارگانه ارباب کشف و شهود (سفر من الخلق إلى الحق، سفر من الحق إلى الحق، سفر من الحق إلى الخلق بالحق، سفر من الخلق إلى الخلق بالحق) نظام فلسفی خود را ترتیب داد که:

۱. مباحث امور عامه که مقدمه بحث توحید هستند، سفر من الخلق إلى الحق است.
۲. مباحث توحید و خداشناسی و أسماء الهی، سیر من الحق إلى الحق می‌باشد.
۳. مباحث افعال حق تعالی، عوالم کلی هستی، سفر من الحق إلى الخلق بالحق است.
۴. مباحث نفس و معاد، سیر من الخلق إلى الخلق بالحق می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۱۶۰). فلسفه صدرایی دارای خصائص و ویژگی‌هایی است که عبارتند از:

۱. حکمت متعالیه در فهم هستی از ادله برهانی، به گونه‌ای استفاده می‌کند که با ادله وحیانی و عرفانی تنافی و تعارض نداشته باشد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آن‌ها را گرد هم می‌بیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۶).

۲. متعلّم را به وحدت می‌رساند در عین حالی که به کثرت ارج می‌دهد و یک نظام معرفتی به ارمغان می‌آورد که وحدت در کثرت سریان داشته باشد، همان‌گونه که عارف در شهود عرفانی خود، وحدت را در کثرت مشاهده می‌نماید، حکمت متعالیه هم این شهود و کشف خاص را مُبرهن می‌سازد.

۳. حکمت متعالیه، یک کارکرد طولی و توسعه‌ای نسبت به حکمت اشراق و فلسفه‌ی مَشاء دارد، به گونه‌ای که لایه‌های عمیق و بدیعی در ساحت‌های سه‌گانه هستی، انسان و معرفت مدوّن کرده است؛ مثلاً از اعتباریت ماهیت که حکمت اشراق معتقد است و نظریه تباین هستی که فلسفه مَشاء مطرح کرده، به اصالت وجود و تشکیک هستی اوج می‌گیرد و یا در ساحت انسان‌شناختی از روحانیه الحدوث و البقاء نفس که حکمت اشراق و مَشاء قائلند، به جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌رسد و در حوزه معرفت‌شناسی با طرح نظریه اتحاد مدرک و مدرک از دو مکتب فلسفی اشراق و مَشاء، فاصله می‌گیرد.

۳_۲. اعتباریات

ریشه لغوی واژه اعتبار «عبر» به معنای عبور کردن و گذشتن از چیزی به چیز دیگر است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج. ۲۹، ص. ۸۷)، بدین جهت گذرگاه را معبر می‌نامند و دانش معناشناسی خواب‌ها را «تعبیر» نامیده‌اند؛ زیرا دارنده دانش، از ظاهر رؤیا به معنای حقیقی آن منتقل می‌شود. همچنین به کلمات، «عبارات» اطلاق می‌شود؛ چرا که معانی را به عقل مستمع منتقل می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص. ۲۵). اعتباریات و حقائق در فلسفه، معانی و اصطلاحات گوناگونی دارد که عبارت‌اند از:

۱. حقیقی به معنای اصیل که نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، منشأ بالذات

آثار واقعی است؛ مانند ذات وجود که اصیل و در مقابل آن، ماهیت امری اعتباری است که منشأ بالذات آثار نیست.

۲. حقیقی به معنای وجود منحاز و مستقل می‌باشد؛ مثل جواهر و در مقابل آن، آنچه وجود منحاز و مستقل نباشد، اعتباری است؛ مانند مقوله اضافه که مستقل از دو طرف نسبت و اضافه نیست.

۳. حقیقی به معنای غنی بالذات؛ مانند وجود خداوند که عین بی‌نیازی است؛ و در مقابل، ما سوی الله به دلیل آنکه فقر ذاتی نسبت به حق تعالی دارند، امور اعتباری‌اند یعنی ذاتاً فقیر الی الله هستند و موجود حقیقی، فقط ذات خداوند متعال است.

۴. معقولات اولی را حقیقی و در مقابل، معقولات ثانی فلسفی و منطقی را اعتباری گویند.

۵. حقیقی، شیئی است که فی‌نفسه تقرّر وجودی دارد، بدین شکل که قوام وجودی‌اش، وابسته به وضع و قرارداد بشر نمی‌باشد؛ و در مقابل آن، آنچه وابسته و متعلق به جعل انسان قرار گیرد، اعتباری نام دارد به گونه‌ای که اگر بشر به جهت اغراض مختلف در مقام عمل توسط قوه واهمه خود، اعتبار و جعل نکند، در جهان اعتبار، بهره‌ای از وجود نخواهد داشت، مانند مفهوم ریاست و ملکیت؛ مراد علامه طباطبایی از اعتباریات، از این سنخ است که ایشان در حاشیه کفایه، اعتبار را اینگونه تعریف می‌کنند: «اعطاء حدّ شیء أو حکمه لآخر» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۱) و در رساله اعتباریات یک قید دیگر به همین تعریف مذکور آوردند: «إعطاء حدّ الشیء أو حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» (طباطبایی، ۱۴۲۸، ق، ب، ص. ۳۴۶)؛ توضیح مطلب بدین صورت است که اولین ادراک اعتباری بشر در کنش‌های آگاهانه خود، «مفهوم وجوب و باید» است که انسان در حالت سیری، تفاوتی بین خود و

صفت سیری با نسبت سر به بدن، نمی‌یابد که آن نسبت، ضرورت حقیقی می‌باشد؛ زیرا همانطور که رأس نباشد، بدن هم نیست، کمال سیری هم اگر نباشد، انسان از بین می‌رود، سپس در زمان گرسنگی، برای دستیابی به حالت سیری؛ گزاره «من باید سیر شوم» در او پدید می‌آید که این «باید و وجوب» از آن نسبت ضروری حقیقی گرفته شده است، به بیان دیگر قوه واهمه، آن نسبت ضروری حقیقی بین انسان سیر و کمال سیری را تنزل داده و میان انسان و حالت سیری در زمان گرسنگی، برقرار می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۴۷)

۳. ویژگی‌های مفاهیم اعتباری

پیرامون ویژگی‌های ادراکات اعتباری، می‌توان بدین صورت سخن به میان آورد:

۱. امور وهمانی‌اند؛ ادراکات اعتباری، تنزل یافته‌ی معانی حقیقی هستند که این تنزل بوسیله کارکرد قوه و هم صورت می‌پذیرد و به دلیل آنکه نیروی واهمه در شکل‌گیری آن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کند، به مفاهیم اعتباری، امور وهمی نیز می‌گویند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۶).

۲. حکایت‌گری از واقع و نفس الامر ندارند؛ انسان در سلوک و کنش رفتاری خود، برای آنکه عملی را انجام دهد نیاز به وسائط و اموری اعتباری دارد تا آن عمل صورت پذیرد؛ در نتیجه بشر در ذهن خود اعتباراتی را سامان می‌دهد تا عملی را انجام دهد، قهراً مفاهیم مذکور حکایت‌گری از واقع ندارند؛ زیرا فعل هنوز محقق نشده است.

۳. جهت رفع حوائج، وضع می‌گردند؛ بدون تردید آدمی در نظام حیات و زندگی خویش که با اختیار آن را شکل داده، اهدافی را دنبال می‌کند که بدون قرارداد مفاهیم، تحصیل آن اهداف میسر نمی‌شود؛ یعنی رسیدن به غایت، اهداف و مصالح در زندگی

اجتماعی نیازمند به ساخت مفاهیم اعتباری است (نقیبی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۱). بنابراین ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به‌منظور رفع نیازهای خود، آن‌ها را می‌سازد (مطهری، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

۴. کارکرد عملی دارند؛ انسان در زندگی خویش همیشه معانی اعتباری را دنبال و آن‌ها را جستجو می‌کند و زندگی خود را بر اساس آن قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۵۶)؛ بدین جهت در مقام عمل و کارکرد رفتاری، مفاهیم اعتباری کاربرد دارند.

۵. ارزش منطقی و برهانی ندارند؛ ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی (طبیعی یا ریاضی) قرار داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از يك برهان فلسفی یا علمی يك ادراك حقیقی تحصیل نمود، ولی در مورد اعتباریات، نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد و به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند (مطهری، ۱۳۶۴، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

۶. نسبی و متغیراند؛ مفاهیم اعتباری بر اساس حاجت و نیاز بشری شکل می‌گیرند که در صورت تغییر در آن، اعتبار هم تغییر خواهد کرد؛ چرا که اعتباریات تا زمانی که عوامل شکل دهنده آن‌ها موجود باشند، موجودند و با از میان رفتن آن‌ها از میان می‌روند و با تغییر آن‌ها، تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص. ۱۵۹، ۱۵۸).

۷. اعتباریات، فردی و اجتماعی‌اند؛ اعتباریاتی همچون وجوب، خوبی و بدی، انتخاب شیء سبک‌تر و آسان‌تر، اصل استخدام و اصل متابعت علم، اعتباریات پیش از اجتماع و فردی هستند و قائم به تک‌تک افراد می‌باشند که در این بین مفهوم اعتباری وجوب، زیربنای تمام اعتبارات بعدی است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۷). قسم دوم از مفاهیم اعتباری ناظر به اجتماع بشری است که بعد از شکل‌گیری

اجتماع، تحقق می‌یابند و ریشه سایر اعتباریات اجتماعی هستند که عبارت‌اند از: اصل ملک، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و اعتبارات در مورد تساوی طرفین.

۸. واسطه بین دو حقیقت‌اند؛ با اینکه اعتباریات اموری وضعی، غیر ضروری و غیر حقیقی هستند اما منشأ واقعی دارند و آثار حقیقی بر آن‌ها مترتب می‌شود یعنی مفاهیم مذکور از امور حقیقی و امور حقیقی نیز بر آن‌ها مترتب می‌گردند؛ بنابراین، اعتباریات غیر حقیقی‌اند که میان دو امر حقیقی قرار گرفته‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۱).

۴. مبانی حکمت متعالیه

۴_۱. معرفت‌شناسی

بدون شک مبانی معرفت‌شناسی، سهم بسزائی در تولید نظریات علوم انسانی دارند، مثلاً در کتاب چارچوب‌های قدرت، ذیل توضیح نظریه «قدرت رادیکال» که در علم سیاست مطرح گردیده، مبنای معرفت‌شناسی نظریه مزبور را معرفت قراردادی و غیرواقع‌گرایی بیان کرده است که در این نوع معرفت، «حقیقت» ضرورتاً در خارج موجود نیست، بلکه طبق قرارداد و فرض شخص تحقق می‌یابد و ملاک صدق و کذب و موجه سازی گزاره‌ها بر اساس توافق افراد می‌باشد (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۱۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص. ۷۳؛ کلگ استوارت. آر ۱۴۰۰، ص. ۲۱۵) ازاینرو در صورت تغییر در مبنای معرفت‌شناسی، امکان تغییر در نظریه هم فراهم می‌گردد. سیر معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه در نسبت به مکاتب حکمی قبل از خود، یک حرکتی رو به جلو داشته است به گونه‌ای که فلسفه صدرایی به منزله رودخانه‌ای خروشان می‌باشد و از به هم پیوستن جریان‌های حکمی قبل از صدرالمتألهین یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق شکل گرفته (خسروپناه، ۱۳۹۶،

ص. ۵۶) و نوآوری‌هایی در گزاره‌های معرفت‌شناسی ارائه داده است؛ که عبارتند از:

۱. شناخت حصولی و حضوری؛ بشر در ادراکات خود گاهی از طریق مفهوم و ماهیت، علم پیدا می‌کند که به آن علم حصولی گویند، و گاهی بدون مفهوم و ماهیت، عالم می‌گردد، مانند علم انسان به خودش، که شناخت حضوری نام دارد.

۲. رابطه طولی دو شناخت مذکور؛ شناخت حضوری و حصولی به صورت طولی با یکدیگر ارتباط دارند به گونه‌ای که در واقع، علم حصولی، حضور وجود مفهوم در صحن ذهن است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق، الف، ص. ۱۸۸)؛ زیرا بنابر اصالت وجود، ماهیت خارجی در ذهن، در پرتو وجود مجرد اعتبار می‌گردد و وجود مجرد آن، معلوم بالذات است و انسان در حجاب ماهیت و مفهوم، آن وجود مجرد را به صورت ضعیف مشاهده می‌کند. اما در شناخت حضوری، واسطه‌ای در میان نیست یعنی در چنین شناختی، وجود ماهیت نیست بلکه خود وجود است؛ مانند آگاهی انسان به ذات خودش؛ در نتیجه علم حصولی در واقع حضور و وجود ماهیت در ذهن است و در تقابل با علم حضوری قرار ندارد و همان علم حضوری است؛ اما یک شناخت ضعیف و دور؛ زیرا انسان معلوم بالذات را که موجود مجرد مثالی یا عقلی است، از حجاب و پرده ماهیت می‌بیند.

۳. اتحاد مدرک و مدرک؛ مرحوم ملاصدرا بر این باور است که در شناخت و ادراک، اتحاد وجودی بین مدرک و مدرک شکل می‌گیرد؛ زیرا برهان اتحاد عاقل و معقول که معقولیت شیء برای شیء است، از فروع مسأله موجودیت شیء برای شیء می‌باشد پس وجود شیء مجرد لغیره، علم آن غیر به شیء بوده و این غیر که مدرک نام دارد محال است با مدرک متحد نبوده و خارج از وجود آن باشد (طباطبایی، ۱۳۶۸

پ، ج. ۳، ص. ۳۵۴؛ چرا که از یک جهت وجود معلوم، برای عالم است و از جهتی دیگر وجود لغیره با وجود لِنفسه قسیم یکدیگرند، در نتیجه معلوم بالذات به دلیل موجودیتش برای مدرک بهره‌ای از موجودیت لِنفسه نخواهد داشت؛ در نتیجه با یکدیگر متحد خواهند بود.

۴. شناخت، مفهومی وجودی است؛ ادراک، از منظر حکمت متعالیه یک امر ماهوی نیست و زیرمجموعه مقوله کیف قرار نمی‌گیرد بلکه یک امر وجودی بالفعل است؛ زیرا شناخت در واجب و ممکن وجود دارد و هرچه که در این دو یافت شود از سنخ ماهیات بیرون بوده و مفهوم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ج. ۴، ص. ۹۶).
۵. تقسیم ادراک به حقیقی و اعتباری؛ گزاره‌ها و مفاهیمی که کاشفیت از واقع و حقیقت نفسالامری دارند، ادراکات حقیقی نام دارند، مانند (عدد چهار زوج است). گزاره‌ها و مفاهیمی که جعلی و قراردادی‌اند و فقط ارزش عملی دارند، ادراکات اعتباری می‌باشند، مانند (مفهوم ملکیت، ریاست و...).

۳_۴. انسان‌شناختی

همه اندیشمندان در رشته‌های مختلف علوم انسانی -خواسته یا ناخواسته- بحث درباره چیستی انسان را از اصول موضوعه و پیش فرض‌های خود قرار داده‌اند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص. ۱۵۰) و گزاره‌های علمی خود را طبق نگاهی که به انسان دارند، ارائه می‌دهند؛ از اینرو تفاوت در تعریف انسان، سبب اختلاف در نظریات علوم انسانی می‌گردد، مثلاً نظریه «انقلاب‌های اجتماعی» اسکاچ‌پل، بر اساس یک مبنای انسان‌شناسی است که افراد در جامعه و ساختارهای اجتماعی، همچون ابزارهایی هستند که تعقل و انتخاب آگاهانه آنها، نقش بسیار کمرنگی دارند به گونه‌ای که تحولات اجتماعی عامل

مؤثر در تصمیم‌گیری و انتخاب افراد به شمار می‌روند؛ بدین جهت او در کتاب خود، جمله‌وندل فیلیپس که «انقلابها ساخته نمی‌شوند، آنها می‌آیند» را کلامی قابل تعمق و دقیق می‌داند (اسکاچ‌پل، ۱۳۷۶، ص. ۳۵؛ خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۳۷)، بنابراین نظریات علمی در سایه نگاه به حقیقت انسان، شکل می‌گیرند حکمت متعالیه مانند مکاتب فلسفی دیگر، نگاهی ویژه به انسان دارد و ظرفیت امتدادبخشی در علوم انسانی را دارد و آن مبانی عبارتند از:

۱. النفس فی وحدتها کل القوی: در نظام فلسفی صدرایی ساحت انسان، بدین صورت است که رابطه او با قوایش از سنخ شئون و مراتب می‌باشد که وحدت نفس انسانی، سایه‌افکن قوایش است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۵، ص. ۴۰۴) و با طی کردن درجات، دارای مراحل عالیه و سافله می‌گردد و در تمام مراحل، حقیقت انسانی حضور دارد (صدرالمآلهین شیرازی ۱۳۶۸ ب، ج. ۹، ص. ۶۲).

۲. حرکت اشتدادی خاص انسانی: ملاصدرا بر این باور است که انسان در سلسله انواع، نوع متوسط می‌باشد و با حرکت جوهری خاص، سیر وجودی و حرکت اشتدادی خود، خود افزایی درونی پیدا می‌کند و به چهار گروه انسان فرشته‌خو، انسان شیطانی، انسان سبّعی و انسان بهیمی، تقسیم می‌گردد که هر دسته، فصل خاص خود را داراست و در این سیر، هویت شخصیه انسان محفوظ می‌باشد، بنابراین زمانی که آب به هوا و حیوان (مثلاً گوسفند) به انسان تبدیل می‌گردد، هویت شخصیه آب و گوسفند باقی نمی‌ماند، اما انسان زمانی که از نقص به کمال سیر می‌کند، هویت شخصیه‌اش محفوظ می‌ماند (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۸ الف، ج. ۹، ص. ۹۶).

۵. فرآیند ارتباط مبانی مذکور با علوم انسانی

۱_۵. امتداد بخشی معرفت‌شناسی

حکمای اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی اصل را بر واقعیت خارجی می‌گذارند و براین باورند که ذهن باید واقعیت خارجی را آن‌گونه که هست، بشناسد (خسروپناه، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۳)، اما نه به صورت خام که ذهن یک لوح سفید باشد و فقط صورت‌های خارجی در آن منعکس شود؛ بلکه ذهن، نقشی خلاق دارد که طرح معقولات اولی و ثانوی، چگونگی تحقق مفاهیم کلی چه بر مبنای تجرید و چه بر مبنای اتحاد با وجود مجزّد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۴۳۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۴۱۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲) خبر از پررنگ بودن نقش ذهن در حکمت اسلامی دارد، اما با طرح و پی‌ریزی اعتباریات، توسط مرحوم علامه طباطبایی در نظام فلسفی صدراین نقش، بسیار پررنگ گردید، از این‌رو ایشان، نظریه مذکور را ناظر به مسائل معرفت‌شناسی مطرح کرد که از مباحث مربوط به عالم ذهن و ادراکات است (مطهری، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۳۸). تفاوت نقش خلاقانه ذهن در ادراکات اعتباری سبب اختلاف ساحت ذهن و عین می‌گردد برخلاف هگل که قائل به وحدت ذهن و عین بود (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص. ۷۲). مرحوم علامه طباطبایی در رساله اعتباریات، برای شکل‌گیری «باید اعتباری» از علم حضوری کمک می‌گیرد بدین صورت که مثلاً انسان سیر، میان نسبت ضروری که بین خودش و کمال سیری است با نسبت سر به بدن، فرقی نمی‌گذارد که این حالت را به علم حضوری مشاهده می‌نماید نه اینکه به واسطه مفهوم، نسبت ضروری را درک کند؛ زیرا اگر به علم حصولی باشد، یعنی مفهوم سیری در ذهنش باشد،

نسبت بین انسان و مفهوم سیری به امکان خواهد بود؛ چون مفهوم سیری کمالِ نفس نمی‌باشد تا نسبت ضروری بین نفس و مفهوم مذکور حاصل گردد، سپس زمانی که گرسنه شد، سیری خودش را در حال گرسنگی، احساس می‌کند که می‌توانست آن کمال را داشته باشد و این احساس قائم به دو امر است: ۱. خاطره سیری. ۲. میل درونی و بعث؛ احساس مذکور یک احساس تحریکی است که با تصرف قوه و هم نسبت «باید» را میان انسان و کمالِ سیری قرار می‌دهد و گزاره «من باید سیر شوم» شکل می‌گیرد. مفهوم «وجوب اعتباری» گرچه زیرمجموعه علم حصولی قرار می‌گیرد لکن در فرآیند شکل‌گیری‌اش ابتدا از علم حضوری شروع می‌شود، درحالی‌که در فلسفه جدید غرب اگر سخن از علم حضوری (شهود) به میان می‌آید، بیشتر به مفهوم بداهت نزدیک است تا مفهوم علم حضوری (شیروانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۸) و با آنچه در حکمت متعالیه به عنوان یک مبنای معرفت‌شناسی شناخته می‌شود متفاوت است؛ زیرا علم حضوری در فلسفه صدرایی دریافت بدون واسطه (مفهوم) است و در فلسفه غرب هم قائل به دریافت بدون واسطه هستند لکن چهار معنا برای این سنخ از ادراک مطرح کردند که به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از آنها، مرتبط با علم حضوری مدّ نظر حکمت متعالیه نیست.

معنای اول: باور صادق غیر موجه که مسبوق به استنتاج نباشد؛ رورتنی بر این باور است که این معنا رایج‌ترین معنای شهود است که به اصطلاح حدس در فلسفه اسلامی مرتبط می‌باشد. حدس مربوط به حوزه علم حصولی است که بدون حرکت فکری به تصدیق می‌رسد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۴۵۳)

معنای دوم: باور صادق موجه غیر حاصل از طریق استنتاج؛ این معنا همان بدیهیات

در اصطلاح منطق اسلامی است که قسمی از علم حصولی می‌باشد.

معنای سوم: معرفت به مفهوم بدون لزوم توانایی بر ارائه تعریف از آن؛ این معنا ناظر به مفهوم بدیهی است که از مُعرّف (حد تام و حد ناقص) بی‌نیاز است و در منطق به آن بدیهی تصویری گویند و در مقابل مفهوم نظری که نیاز به مُعرّف دارد، قرار می‌گیرد. این سنخ از معرفت هم به حوزه علم حصولی مرتبط می‌باشد.

معنای چهارم: معرفت غیر گزاره‌ای به چیزی؛ کانت اولین کسی بود که ادراک بدون واسطه را مطرح کرد و واسطه را هم مفهوم دانست، در نتیجه این معنا از شناخت به معرفت حضوری مرتبط‌تر می‌باشد. نمونه‌هایی برای این سنخ از ادراک ذکر شده است که در واقع از مصادیق علم حصولی در حکمت متعالیه می‌باشند. نمونه اول: نسبت به محسوسات دو معرفت مطرح است: یکی معرفت اولیه‌ای که بدون وساطت مفهوم هنگام احساس چیزی - مثلاً هنگام رؤیت یک آتش - در ما حاصل می‌شود که معرفتی شهودی است. در این مرحله هیچ حکمی درباره آتش وجود ندارد و هیچ گزاره‌ای درباره آن تصدیق نشده است. معرفت دوم حکمی است که ما درباره آن آتش تصدیق می‌کنیم که «آتش سوزاننده است». به عقیده کانت، نوع اول معرفت، شرط ضروری برای نوع دوم است و آن معرفت از طریق حکم ناظر به آتش بیان می‌شود. نمونه دوم: شهود کلیات بر اساس دیدگاه راسل و شهود جزئیات نامحسوسی مانند زمان و مکان بنابر نگاه کانت است (شیروانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۶ و ۱۰۷). دیدگاه حکمت متعالیه نسبت به نمونه اول اینست که علم انسان به امور محسوس، حصولی است، نه حضوری؛ مرحوم ملاصدرا بر این باور است که ادراک حسی، حصول صورت محسوس در نفیس انسانی می‌باشد و در مرحله دوم عقل با

توجه به ادراک حسی، حکم یا احکامی را صادر می‌کند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۸ ب، ج. ۳، ص. ۴۹۸). و نگاه حکمت صدرایی ناظر به نمونه دوم اینست که متعلق علم حضوری، شخصی است و نه کلی، و کلیات از سنخ مفاهیم هستند که در ذهن موجود می‌گردند.

نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی بر اساس مبنای اتحاد مدرک و مدرک، ارائه گردیده است؛ زیرا میان ادراکات اعتباری و کنش آگاهانه ارتباط حقیقی است و نه مجازی، و ارتباط مذکور سبب وحدت در طرفین می‌گردد به گونه‌ای که اگر فعل، متعدد یا واحد باشد، ادراک اعتباری هم متعدد و یا واحد خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۵). حال سؤالی که مطرح می‌شود اینست که با وجود غیر حقیقی بودن معانی اعتباری چگونه نسبت حقیقی بین ادراک اعتباری و فعل محقق می‌شود؟ به بیان دیگر در نسبت حقیقی باید طرفین هم حقیقی باشند و اگر یک طرف و یا دو طرف، غیر حقیقی باشند، نسبت، حقیقی نخواهد بود؛ زیرا وجود نسبت همانند وجود طرفین است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ت، ج. ۱، ص. ۵۰)، مثلاً میان قوه و فعل در حرکت جوهری، ارتباط حقیقی است و ترکیب اتحادی بین آن دو وجود دارد؛ زیرا دو طرف حقیقی هستند، اما ادراکات اعتباری، معانی وهمی غیر حقیقی می‌باشند که انسان آنها را به خاطر اغراض و اهداف مدنظر خود، اعتبار می‌کند، ازاینرو باید نسبت و ارتباط هم غیر حقیقی باشد اما مرحوم علامه طباطبایی معتقد است که ارتباط مذکور حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۴۵). پاسخ به پرسش فوق بر اساس اتحاد مدرک و مدرک است؛ چون گزاره‌های اعتباری گرچه غیر حقیقی‌اند اما به دلیل اتحادشان با ذات مدرک، نسبت حقیقی بین ذات و فعل صورت می‌پذیرد و در این

حالت ذات انسان که متحد با وجود گزاره اعتباری (من باید سیراب شوم) است با فعل که کمال مطلوب اوست، حقیقی‌اند لذا نسبت و وحدت حقیقی میان طرفین محقق خواهد شد، در نتیجه با تعدد ادراکات اعتباری یعنی تعدد ساحت‌های مختلف انسانی بنابر اتحاد عالم و معلوم، فعل هم متعدد می‌گردد. و از آنجا که معرفت بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از سنخ وجود است، نظریه اتحاد عالم و معلوم دو عنصر دارد: ۱. اتحاد وجودی بین مدرک و مدرک بالذات؛ چون ماهیات مثار کثرت و اختلاف هستند و اگر مدار اتحاد، هستی نباشد، هیچ ذاتی نمی‌تواند عالم شود و این ضروری البطلان است. ۲. اتحاد بین مدرک و وجود مدرک بالذات؛ زیرا طبق اصالت وجود، ماهیت معلوم بالذات در پرتو وجود مجردش، اعتبار می‌گردد نه اینکه از وجود مادی خلع شود و به ذهن انتقال یابد (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۴۱).

۲_۵. امتداد بخشی انسان شناختی

مرحوم علامه طباطبائی به عنوان یک نوصداری، در رساله اعتبارات به صراحت جایگاه نظریه اعتباریات را ناظر به انسان‌شناسی معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۴۱). نظریه مذکور را باید از منظر حکمت متعالیه به انسان نگاه کرد؛ چون از یک طرف حرکت، یکی از مؤلفه‌های اساسی نفس انسانی در دستگاه فکری مرحوم ملاصدرا است به گونه‌ای که نوع الانواع بودن انسان در منطق ارسطویی را تغییر داد و نوع اضافی را برای انسان، تبیین کرد و وحدت حقیقت انسان نسبت به کثرت قوایش را یک وحدت سعی دانست که در مرتبه نباتیت و قوای نباتی، مرتبه حیوانیت و قوای حیوانی، مرتبه انسانیت و قوای انسانی، ذات انسان حضور دارد و

می‌تواند حرکت جوهری خود را در مرحله حیوانی مثلاً نگه دارد؛ و ویژگی چنین انسانی این است که در پی عواطف، حبّ و بغض، شهوت و مقام‌خواهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۹: ۵۸۷) او در چنین مرتبه، حیوان بالفعل و انسان بالقوه می‌باشد که با کُنش‌های آگاهانه و اختیاری، آن خود الهی را به فعلیت نرسانده است، و از طرف دیگر نظریه اعتباریات، یک انسان رو به جلو معرفی می‌نماید؛ زیرا بشر دارای طبیعتی است که برای دستیابی به کمالات ثانوی همواره به ادراک، اراده و اختیار نیاز دارد؛ چرا که کمالات مذکور از ابتدای موجودیتش با او نبوده و با حرکت و سیر، قصد رسیدن به آنها را دارد و آنچه در این میان اراده را به سامان می‌رساند، امور اعتباری هستند که اراده با آنها محقق می‌گردد؛ زیرا شکل‌گیری اراده جهت تحقق عمل، بوسیله ادراکات حقیقی کافی نیست؛ چون کاشف از واقع و حقیقت هستند و حال آنکه عملی وجود ندارد بلکه انسان می‌خواهد آن را ایجاد کند؛ بنابراین بشر به اموری غیر از ادراکات حقیقی که ارزش عملی داشته باشند، نیاز دارد تا به کمک آنها، کنش‌های آگاهانه خود را انجام دهد و آن امور، اعتبارات عملی نام دارد؛ در نتیجه هیچ بشری بی‌نیاز از اندیشه‌های اعتباری نیست و زندگی فردی و اجتماعی بدون آنها سامان نمی‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ص. ۱۹۲، همان، ۱۴۲۸، ق ب، ص. ۳۴۶) و از طرف سوم گزاره‌های اعتباری، معانی و همی هستند که با تصرف قوه وهم شکل می‌گیرند؛ در نتیجه اگر قوه مذکور مظهر الاسم الهادی قرار گیرد، ابهام انسانیتش با فصل اخیر فرشته‌خویی، متحصّل می‌گردد، اما اگر ظلمات و تاریکی سرتاسر وهم را بگیرد، فصل اخیر سَبَعِیّت، شیطانیت و یا بهیمیت، انسان را تحصّل بخشد؛ زیرا بنابر نظریه اشتداد وجودی، انسان جنس می‌شود که با حرکت

در وجودش، به فصول چهارگانه می‌رسد و مقومِ تحصیلِ جنس، فصل است، لذا درجات و درکات محقق می‌گردند.

و بر اساس نظریه النفس فی وحدتها کل القوی، یک شخص هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم توهّم و تخیل می‌کند و در تمام این کارها، خود انسان حاضر است و الاّ باید دو نفر یا چند نفر باشد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸ ب، ج. ۸، ص. ۲۲۴) درحالیکه محال است و از طرفی دیگر طبق تقسیم اعتباریات به فردی و اجتماعی، خود انسان در مقام اعتبار اجتماعی حضور دارد، به عبارت دیگر از یک سو اعتباریات در ساحت اجتماع، بر ساخته طبیعت بشر است و از سوی دیگر وحدت ذات انسان در کثرت افعال و مراتبش سرّیان دارد، در نتیجه بُعد اجتماعی‌اش اصل مهم و بر ساخته طبیعتش و یک ساحت انفکاک‌ناپذیر تلقی می‌گردد، لذا آنچه بر اساس مبنای انسان‌شناسی اگزیستانسیالیست، تفرد و فردیت یک اصل برای بشر تلقی گشته (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۹) که کی‌یر کگارد در این باره می‌نویسد: فرد خودش نفس خود را اظهار می‌کند یا باز می‌یابد، ولی نه از راه ربوده شدن یا سوق یافتن خود به یک وضع جامع برتر، بلکه از راه هرچه بیشتر فرد شدن (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۰۸)، بر اساس نظریه اعتباریات ناتمام خواهد بود.

نتیجه‌گیری

پیدایش نظریات علمی مبتنی بر این است که در بستر فلسفه شکل بگیرند، حال اگر اندیشمندان بخواهند بنای این علوم را بر مبنای فلسفه صدرایی تحقق بخشند باید با تکیه بر نظریه اعتباریات، جان‌مایه عمیق و ژرف حکمت متعالیه را بر پیکر علوم انسانی تنزل دهند؛ زیرا حکمت صدرایی به طور مستقیم با علوم انسانی ارتباط ندارد چراکه ساحت حقیقت غیر از ساحت اعتبار است، اما نظریه اعتباریات به دلیل آنکه از حیث محتوی معانی وهمی و غیرحقیقی هستند با علوم انسانی مرتبط می‌باشد و از حیث موجودیت با مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت متعالیه در ارتباط است؛ ازاینرو حدفاصل و واسطه برای ارتباط نظام فلسفی ملاصدرا با علوم انسانی شمرده می‌شود. در این مقاله ابتدا کلیات و مفاهیم ذکر شد، سپس اشاره‌ای به مبانی حکمت متعالیه گردید و در بخش پایانی فرآیند ارتباط مزبور بوسیله نظریه اعتباریات مطرح شد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۹)، «مناسبات حکمت متعالیه و علوم اجتماعی»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، سال دوازدهم، ش ۴۵، ص. ۱۴۸.
۴. اسکاجیل، تدا (۱۳۷۶)، *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*، ترجمه سید مجید روئین تن، تهران: سروش.
۵. پارسانیا، حمید (۱۴۰۱)، *جهان‌های اجتماعی*، قم: کتاب فردا، چاپ پنجم.
۶. پارسانیا، حمید و همکاران (۱۳۹۳)، «دلالات‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی» اسلام و مطالعات اجتماعی، سال دوم، ش ۱، ص. ۴۱.
۷. پیرو و. مینی (۱۳۷۵)، *فلسفه و اقتصاد (مبادی و سیر تحول نظریه اقتصادی)*، ترجمه مرتضی نصرت / حسین راغفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. _____ (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه علامه طباطبائی*، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۹۲)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، *تفسیر انسان به انسان*، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، «چالش‌های حکمت متعالیه در مسئله سیاست»، نشریه پژوهش و حوزه، ش ۳۴ و ۳۵ ص ۲۲۱.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۳)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۵. _____ (۱۳۹۵)، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم.
۱۶. _____ (۱۳۸۰ ب)، *عرفان و حکمت متعالیه*، قم: الف. لام. میم.
۱۷. حسینی، سید ابوالحسن و همکاران (۱۳۹۸)، *کنکاشی در خاستگاه دانش مدیریت بر اساس*

- نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، اندیشه مدیریت راهبردی، سال سیزدهم، ش ۱، ص. ۲۱.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵)، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۱۹. _____ و همکاران (۱۳۹۳)، *در جستجوی علوم انسانی اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها)، چاپ اول.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۹۶)، *فلسفه شناخت*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ دوم.
۲۲. _____ (۱۴۰۰)، *نظریه پردازی در علوم انسانی حکمی سازی*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ اول.
۲۳. _____ و همکاران (۱۴۰۲)، «نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانی _هیجانی آلبرت الیس با نگرش به منابع اسلامی»، *روان‌شناسی و دین*، سال شانزدهم، ش ۱، ص. ۱۵۰.
۲۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱)، *لغت‌نامه*، ج ۲۹ نشر تحت نظر دکتر محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. رجبی، ابوذر (۱۳۹۵)، «بومی‌سازی علوم انسانی با تأکید بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، *نشریه علوم انسانی اسلامی*، ص ۱۸ ص ۱۷۶.
۲۶. رحیقی، حسنعلی (۱۳۹۸)، *حکمت الهی به مثابه علم برتر: جایگاه حکمت و فلسفه در منظومه معرفت؛ با رویکردی قرآنی و روایی*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول.
۲۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸ الف)، *تعلیقات بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸ ب)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۰. _____ (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، قم: مطبوعات دینی، چاپ دوم.

۳۱. _____ (۱۴۲۰ ق)، المشاعر، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، چاپ اول.
۳۲. شیروانی، علی (۱۳۹۰)، «مفهوم «شهود» در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت، سال دوم، ش ۶، ص. ۱۰۸.
۳۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۴. _____ (۱۴۲۸ ق، الف)، بدایة الحکمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین. چاپ سوم.
۳۵. _____ (۱۳۷۸)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۳۶. _____ (۱۳۶۸ پ)، تعلیقات بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۷. _____، حاشیه کفایة الأصول، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ اول.
۳۸. _____ (۱۴۱۹ ق)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
۳۹. _____ (۱۴۲۸ ق، ب)، رسالة الاعتباریات، تحقیق: صباح ربیعی، قم: نشر باقیات، چاپ اول.
۴۰. _____ (۱۴۲۸ ق، پ)، رسالة المنامات و النبوات، تحقیق: صباح ربیعی، قم: نشر باقیات، چاپ اول.
۴۱. _____ (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۲. _____ (۱۴۲۸ ق، ت)، نهایة الحکمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین، چاپ سوم.
۴۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱)، شرح الإشارات و التنبیها، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۴۴. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۵ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران:

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.

۴۵. _____ (۱۳۸۴)، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: زوار.

۴۶. کگل استوارت، آر (۱۴۰۰)، چارچوبهای قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ سوم.

۴۷. مرادی، بهروز (۱۳۹۴)، نظریه‌های جامعه‌شناسی به زبان ساده، تهران: شرکت بهمن برنا.

۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.

۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مقدمه و پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.

۵۰. _____ (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.

۵۱. _____ (۱۳۸۱)، منطق، فلسفه، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سی و یکم.

۵۲. واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۵)، «ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تولید علوم انسانی اسلامی»، نشریه علوم انسانی/اسلامی صدرا، ش ۱۸، ص. ۱۵.

تبیین و نقد دیدگاه محقق عراقی در باب اعتبارات واقعی

محمد جواد نصر آزادانی*

احمد عابدی**

چکیده

بحث اعتباریات از مباحث مهمی است که در علوم مختلف از جمله فقه و اصول می‌تواند منشأ اثر باشد. حقیقت اعتبار و امور اعتباری، انواع اعتباریات و رابطه اعتبار با واقعیت از مسائل مهمی است که در مبحث اعتباریات باید بدان پرداخته شود. اندیشمندان بسیاری همچون مرحوم اصفهانی و علامه طباطبایی به تناسب در مورد مسائل یاد شده به بحث پرداخته‌اند. محقق عراقی نیز از جمله اندیشورانی است که در مباحث اصولی خود این بحث را مطرح نموده است. از دیدگاه محقق عراقی اعتباریات به دو دسته تقسیم می‌شوند که عبارت از اعتبارات محض و اعتبارات حقیقی می‌باشد. ایشان معتقد است اعتبارات حقیقی پس از اعتبار در عالم خارج داری تقرر و واقعیت می‌شوند. دلیل اصلی ایشان بر این مطلب بقاء اینگونه اعتبارات با فرض معدوم شدن معتبر است. بیان ایشان از جهات مختلفی دچار اشکال می‌باشد و مهمترین اشکال آن است که این تصور که اعتباریاتی همچون ملکیت، پس از معدوم شدن معتبر همچنان باقی هستند صحیح نیست چرا که معتبر مابشری ملکیت، عقلاء هستند و به صورت مسلم اگر جمیع عقلاء معدوم شوند ملکیتی باقی نخواهد ماند و جایی برای فرض ملکیت وجود نخواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: محقق عراقی، اعتباری حقیقی، اعتباری محض؛ معتبر؛ عقلاء

* دکترای فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. قم. ایران. (gomgashteh1989@gmail.com)
** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. قم. ایران. (ahmadabedi@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷)

مقدمه

مسأله اعتباریات از مسائل مهمی است که در علوم مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. این مسأله در علوم می‌همچون فلسفه، فقه، اصول، کلام، سیاست، اخلاق کاربرد داشته و تأثیرات متناهی و شگرفی می‌تواند بر جای گذارد. مباحث ناظر به اعتبار و آنچه امروزه اعتباری دانسته می‌شود از گذشته مورد توجه انسان در علوم مختلف بوده است. نخستین کانون بررسی این مسائل کتب منطق و در جایی که مبحث مواد استدلال در بحث صناعات خمس مطرح می‌شود و در جایی که سخن از مشهورات به میان می‌آید، بوده است.

بوعلی در منطق اشارات، ملاک تصدیق مشهورات را شهادت کل یا اکثر می‌داند به این معنی که ملاک صدق این قضایا مطابقت آن با منشاش (اتفاق آراء) می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۱۹-۲۲۰)

این گزارش کوتاه حاکی از طرح یکی از مصادیق اعتباریات می‌باشد که به سنجی از قضایا که منشأ آن اجتماعی و وارئی جز اتفاق آراء عقلاً ندارد اشاره نموده است. در علوم ادبی نیز، بحث اعتبار بیشتر در باب مجاز و استعاره مطرح شده و گرچه واژه اعتبار در علوم ادبی با این عنوان به کار نمی‌رفته است، اما در مبحث استعاره نمونه‌ای از اعتبار مطرح شده است. و محققینی چون علامه طباطبایی و شاگرد ایشان شهید مطهری معتقد هستند که ماهیت اعتبار و حقیقت ادعاییه سکاک، یکی می‌باشد. (طباطبایی، ج. ۲، ص. ۱۶۴)

توجه اجمالی به تاریخ اصول فقه نیز بیانگر آن است که در علم اصول نیز، از زمان سید مرتضی التفات به تفاوت سنجی امور شرعی با امور تکوینی وجود داشته

است. (سید مرتضی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۵۵)

اما اصطلاح اعتباری به معنی جدید آن در علم اصول، تاریخی مقارن با طرح بحث امور وضعیه دارد و نخستین بار در میانه‌های سده یازدهم هجری برخی از اصولیان شیعه کلمه اعتباری را به کار گرفته و برخی نکات آن را در کتب اصول خود ذکر نموده اند. گویا اولین کسی که به مسأله اعتباری با معنی جدیدش کم و بیش توجه نموده ملا صالح مازندرانی بوده است که قواعد و نکاتی همچون عدم تحقق امری اعتباری مانند نام افراد، اعتباری بودن لذات خیالی و عدم وجود حقیقی نسبت‌های اجتماعی و فامیلی و قدرت اجتماعی..» را مطرح نموده است. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج. ۳، ص. ۳۲) همین رویه را در همان دوره مرحوم آقا حسین خوانساری در کتاب مشارق الشموس ادامه داده است.

بعد از این در کتبی همچون قوانین میرزای قمی (ج. ۱، ص. ۱۳۸، و ج. ۴، ص. ۵۸۸)، الفصول الغرویه صاحب فصول محمد حسین حائری اصفهانی (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۱۲، ۸۰، ۶۲)، هدایة المسترشدين محمد تقی اصفهانی (اصفهانی نجفی، بی تا، ص. ۱۷۲) اشاره‌ای به تفاوت برخی احکام اعتباریات با حقائق دیده می‌شود و بعد از این دوره نیز در بحر الفوائد میرزای آشتیانی (آشتیانی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۸۴) توجه به مسائل اعتباریات صورت گرفته تا کفایه الاصول مرحوم آخوند و نهاییه الدرایه شاگرد ایشان شیخ محمد حسین اصفهانی که به کارگیری مباحث اعتباریات به اوج خود می‌رسد. (آزادبخت، ۱۳۹۷، ص. ۱۲-۱۷)

اما نکته در خور توجه آن است که برجسته نمودن بحث اعتباریات و توجه مستقل به آن و گردآوری مسائل آن ذیل یک عنوان و منسجم ساختن آنها به صورت یک

نظریه بدون تردید از نوآوری‌های مرحوم علامه طباطبایی محسوب می‌شود. از دیگر اندیشمندان علم اصول که به صورت پراکنده مباحث اعتباریات را در آثار خود مطرح نموده‌اند محقق عراقی می‌باشد. ایشان در برخی آثار خود از نوعی اعتباریات سخن گفته که با اعتبار معتبر، نحوه‌ای تقرر و وجود پیدا می‌کنند. با توجه به اینکه دیدگاه ایشان در باب اعتبار مخالف با دیدگاه علامه و محقق اصفهانی تلقی می‌شود، ضرورت دارد در اثری مستقل دیدگاه ایشان به صورت مبسوط مطرح گردیده و مورد بررسی قرار گیرد و تمایز آن با دیدگاه مقابل تبیین شود. لذا پژوهش حاضر با طرح مباحث مقدماتی، به طرح و بررسی دیدگاه محقق عراقی در زمینه مسأله اعتبار می‌پردازد:

معنی اعتبار

اعتبار در لغت از ریشه عبور و به معانی همچون اختبار، پند گرفتن و تفکر و پند گرفتن آمده است (فیومی، بیتا ج. ۲، ص. ۳۹۰ و ابن منظور، ۱۴۰۵، ج. ۴، ص. ۵۳۱) و به نظر می‌رسد در معانی مختلف آن عبور از چیزی به چیز دیگر اشراب شده است، چنانکه در تفکر از ظاهر عبور کرده و به باطن می‌رسیم یا در مورد اختبار، اعتبار وسیله جهت رسیدن به مقدار می‌باشد.

اصطلاحات متعدد اعتباری

اعتبار در اصطلاح معمولاً در مقابل حقیقت می‌باشد و استقرا کلمات دانشمندان در علوم مخصوصاً فلسفه نشان می‌دهد که دو واژه حقیقت و اعتبار اصطلاحات گوناگونی داشته که در نوشته حاضر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حقیقی به معنای نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، مانند تحقق عینی وجود

که اصیل است و اعتباری مقابل آن، معنایی است بر خلاف آن، مانند ماهیت که در خارج تحقق عینی و اصالت ندارد، بلکه موجودیت آن عارض وجود است.

۲. حقیقی به معنای ماهیت موجوده با وجود مستقل و منحاز، مانند ماهیات جوهریه که موجودیت مستقل و منحاز دارند و اعتباری مقابلش به معنای ماهیتی که موجودیت مستقل و منحاز ندارد، مثل مقوله اضافه که آن را اعتباری گویند. یعنی وجودش خارج از طرفین اضافه نیست.

۳. در این اصطلاح که حقیقی و اعتباری وصف مفهوم است حقیقی، یعنی مفهومی است مستقیماً از مطابق خارجی دریافت شده و در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجودی ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌گردد، مانند همه ماهیات حقیقیه، و اعتباری مفهومی است که مستقیماً از خارج گرفته نشده بلکه با فعالیت قوای ادراکی روی مفاهیمی که از خارج گرفته شده‌اند به دست می‌آید این مفاهیم یا از مصادیقی حکایت می‌کنند که قابلیت ورود به ذهن را ندارند مانند مفاهیم وجود و عدم و وحدت و . که در اصطلاح به آن معقولات ثانیه فلسفی گفته می‌شود. یا مصادیقی دارند که جایگاه آنها فقط در ذهن است و نمی‌توانند در موطنی غیر از ذهن پدیدار شوند مانند مفهوم نوع و جنس که در اصطلاح به آنها معقولات ثانیه منطقی گفته می‌شود.

۴. حقیقی، یعنی آن چه عقل نظری ناچار است که به تحقق آن اذعان نماید، مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خویش و نظیر آن، و در مقابل آن، اعتباری یعنی آن چه که از حقائق عینی و ذهنی حکایت ندارد عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی یا طبیعی می‌سازد، مانند عناوین ریاست و مرئوسیت و مالکیت و

زوجیت و نظایر اینها در سطح زندگی اجتماعی، که عقل عملی در مستوای معیشت و جامعه برای آنها فرض وجود می‌نماید و بر این موجودات اعتباری آثار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ۱۴۰-۱۴۴)

بر اساس این اصطلاح اعتبار عبارت از اعطای حد چیزی به شیء دیگری که این حد را ندارد، می‌باشد و اعتباری چیزی است که بواسطه اعتبار معتبر، تحقق می‌پذیرد. به عنوان مثال. گاه یک شیء مصداق حقیقی یک مفهوم است مانند سر در بدن که مصداق حقیقی راس است در عین حال ممکن است شیء مصداق حقیقی راس نباشد ولی به واسطه غرضی مصداق راس اعتبار می‌شود همانند اعتبار ریاست جمهوری که مصداق حقیقی راس نیست ولی عقلاء جهت بقای حیات اجتماعی راس بودن برای جمهور را برای او اعتبار می‌کنند. (طباطبایی، بی تا، ج. ۱، ص. ۷۲ و طباطبایی، ۱۳۸۹، ج. ۲، ۱۵۷-۱۶۰ و اصفهانی، ۱۴۲۹، ج. ۳، ۵۶)

از میان معانی چهارگانه‌ای که برای اعتباری بیان شد آنچه محل بحث می‌باشد معنای چهارم است که مطابق آن اعتباریات اموری هستند که اعتبار شده‌اند تا رفع کننده نیازهای مختلف انسان باشند.

برخی خصوصیات ادراکات اعتباری و تفاوت‌های آن با ادراکات حقیقی

۱) ذهن انسان در دایره ادراکات حقیقی امور نفس الامری را کشف می‌کند و در جستجوی حقائق می‌باشد و لذا علم، معلول برخورد ذهن با عالم خارج می‌باشد بر خلاف مفاهیم اعتباری که ذهن انسان در مورد آنها فعال می‌باشد و ساخت اعتباریات را واسطه جهت رسیدن به اهدافش قرار می‌دهد.

۲) با دقت نظر در خصوصیت اول، ویژگی دیگری برای ادراکات اعتباری آشکار

می‌شود و آن عبارت از این است که بر خلاف ادراکات حقیقی که گاهی موصله و گاهی غیر موصل به واقع هستند و ممکن است منطبق با عالم خارج باشند یا نباشند، ادراکات اعتباری دارای یک مفاد انشایی مبتنی بر امر و نهی و توصیه می‌باشند.

۳) ادراکات حقیقی نتیجه حاجت و نیاز انسان و تابع نیازهای طبیعی انسان نیستند و لذا قابلیت تغییر را نیز نخواهند داشت و این به خلاف مفاهیم اعتباری است که متأثر از احتیاجات انسان و عواملی است که عارض بر حیاتش می‌شود و لذا تغییر پذیر می‌باشند. (الموسوی، ۱۴۲۶، ص. ۴۷-۴۸)

۴) نکته دیگری که در مورد ادراکات اعتباری وجود دارد این است که درستی اعتبار به وجود مصلحت و غایت نیازمند است و همین مصلحت است که عقلا را به سوی اعتبار می‌کشاند و لذا محقق اصفهانی بیان فرموده که اعتبار نباید مبعوض اعتبار کننده باشد، این در حالی است که ادراکات حقیقی اساساً ذهن منفعل بوده و نکته ذکر شده در مورد آنها منتفی می‌باشد. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۱۳۷)

دیدگاه محقق عراقی

یکی از محققینی که در رابطه با بحث اعتباریات در علم اصول قلم فرسایی نموده است محقق عراقی می‌باشد که دیدگاه ایشان ذیل مطالب ذیل ارائه می‌شود:

تبیین دیدگاه محقق عراقی

محقق عراقی در دو کتاب نه‌ایة الافکار (عراقی، ۱۴۱۷ ج. ۱، ص. ۲۶) و مقالات الاصول (عراقی، ۱۴۱۴ ج. ۱، ص. ۶۲) اعتباریات را دو قسم نموده و بین اعتبارات محض و اعتبارات واقعی تفکیک قائل شده است. ایشان مبنای خود را ضمن دو بحث وضع در ابتدای علم اصول و بحث احکام وضعی در ضمن بحث استصحاب مطرح کرده است.

مرحوم عراقی در *مقالات الاصول* در بیان اینکه «علقه وضعیه» از امور اعتباری است، می‌نویسد:

و هو أنَّ هذه العلقه و الارتباط بعد تمامية جعلها و صحّة منشأ اعتبارها و إن سمّيت من الأمور الاعتباريّة في قبال مالها ما بإزاء في الأعيان من نحو هيئة قائمة بها و لكن لم [تكن] من الاعتبارات المحضة المتقوّمه بالاعتبار محضاً بحيث تنعدم بانقطاعه بل كانت من الواقعيّات الّتي كان الاعتبار طريقاً إليها بحيث كانت قابلة لتعلّق الالتفات إليها تارة و الغفلة أخرى، و لها موطن ذهني و خارجي (عراقی، ۱۴۱۴ ج ۱، ص ۶۲)

با توجه به عبارت فوق ایشان معتقد است اعتباریات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات محض که گاهی از آن به اعتباریات صرف نیز تعبیر می‌کند و از نظر ایشان عبارت از اعتباراتی است که قوامشان به اعتبار است و با قطع اعتبار، معدوم می‌شوند. مانند اعتبار موجودات و همی همچون غول

۲. اعتباریات واقعی همچون علقه وضعی‌ای که بین لفظ و معنی پدید می‌آید و نیز مانند اعتبار ملکیت و زوجیت می‌باشند.

محقق عراقی معتقد است بین این دو قسم از اعتبار تفاوتی اساسی وجود دارد و نباید آنها را در هم آمیخت.

وی بر آن است که در عالم در قبال تکوینیات محض - و انتزاعیاتی که منشأ آن امور تکوینی است - و در قبال حقیقت ادعایی، پدیده‌های دیگری هم وجود دارند که منشأ ایجاد آنها جعل و اعتبار است، ولی پس از جعل، جزء واقعیتهای این عالم می‌شوند. دلیل ایشان جهت اثبات چنین اعتباریاتی دلیل وجدانی و ارتکازی می‌باشد چرا که بالوجدان، واقعیت این امور جعلی و اعتباری به صرف ادعا نیست و اینگونه نیست که حد چیزی به چیز دیگری تنزیلاً نسبت داده شود. از نظر ایشان

بالوجدان اموری در عالم وجود دارند که گرچه حدوثاً به جعل جاعل و معتبر قائم هستند، پس از جعل، بقائاً قائم به جاعل و معتبر نیستند.

ایشان اموری همچون ملکیت را که اضافه و نسبت خاص بین مالک و مملوک است نه از اعتباریات محض می‌داند که با اعتبار معتبر موجود و با عدم اعتبار یا اعتبار عدم از سوی معتبر معدوم می‌شود و نه از اضافات و نسبت‌های خارجی می‌داند که موجب حدوث و وجود هیئت خارجی و عینی در دو سوی نسبت باشد.

به تعبیر دیگر ایشان می‌فرماید که اگر ما بخواهیم واقعیات عالم را دسته بندی کنیم حقیقت این نوع اعتبار واقعی بین واقعیات محض و اعتباریات محض می‌باشد؛ به این معنی که این امور از یک جهت شبیه واقعیات محض هستند و از جهت دیگر شبیه اعتباریات محض می‌باشند؛ چنانکه تفاوت‌هایی نیز با واقعیات و اعتباریات محض دارند.

شباهت آنها به اعتباریات محض از این جهت است که مانند آنها با جعل جاعل و اعتبار معتبر حادث می‌شوند. و لکن بر خلاف اعتباریات محض پس از جعل و اعتبار، نگاه معتبر به آنها فقط طریق برای رویت آنهاست و بقاء آنها بالوجدان دایر مدار بقاء معتبر نیست؛ اما از طرف دیگر در این سنخ از اعتباریات آنچه ایجاد می‌شود یک امر خارجی محسوس از قبیل اضافات و نسبت‌های خارجی مانند فوقیت و تحتیت که موجب تحقق هیئت خارجی محسوس در دو طرف نسبت است، نمی‌باشد آنچه با اعتبار این سنخ از اعتباریات پدید می‌آید قسم دیگری از واقعیات عام مانند ملازمات میان ماهیات و لوازم آنهاست، که در ظرف نفس الامر موجود است.

ایشان می‌گوید نسبت میان چوب‌های یک تخت نسبتی واقعی و خارجی است که

موجب پیدایش هیئت قائم به تخت می‌شود و یک امر خارجی محسوس است؛ اما علقه وضعیه بین لفظ و معنی که ره آورد قرارداد واضح است یا ملکیت حاصل از انشای متبایعین، با اینکه نسبتی واقعی میان لفظ و معنا و یا مالک و مملوک است که پس از حدوث با عدم اعتبار واضح و متبایعین نیز قابل انعدام نیست، موجب حدوث هیئت خارجی محسوسی در لفظ و معنی و یا مالک و مملوک نمی‌شود و از این جهت مانند حقائق ادعایی است. (عراقی، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۱۰۲، آملی، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۷-۱۱۹)

باید توجه داشت که مراد محقق عراقی از اینکه در اعتباریات واقعی امری واقعی پدید می‌آید صرف ترتب آثار تکوینی بر اعتبار نیست بلکه مراد محقق عراقی این است که بعد از اعتبار امری واقعی حادث می‌شود و چنین واقعیتی پس از حدوث دیگر بقایش به اعتبار معتبر نیست

تفاوت عمده کلام محقق عراقی با مرحوم اصفهانی در تبیین اعتباریات

چنان که گفته شد اعتبار از منظر مرحوم اصفهانی و علامه طباطبایی، دادن حد یک شیء واقعی به شیء دیگر است؛ یعنی هر اعتبار به حقیقتی وابسته است که بنیان آن اعتبار را تشکیل می‌دهد لذا حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداقی واقعی وجود دارد که این حد از آن جا گرفته شده است و لذا بنابر این مبنی امور اعتباریه متخذ و برگرفته از یک مفهوم نفس الامری هستند و با توجه به اینکه اعتبار اعطاء حد شیء لشیء است باید مصداق واقعی وجود داشته باشد که ما حد آن را با اعتبار به شیء دیگر اعطا کنیم.

این در حالی است که محقق عراقی، هر چند اعتبارات محض را چنین می‌داند، اما در نظر ایشان اعتبارات واقعی، این گونه نیست و حقایق واقعی پشیمان اعتبارات

واقعیه نمی باشد و در چنین اعتباراتی امر اعتباری اصلاً ارتباط با یک مفهوم نفس الامری ندارد. البته نکته شایان توجه این است که حتی بنا بر نظر ایشان هم غرض عقلانی مصحح اعتبار هست؛ اما اینطور نیست که این اعتبار متخذ از یک مفهوم نفس الامریه باشد.

تفاوت مهم دیگری که بین این دو نظر وجود دارد عبارت از آن است که چنانچه گفته بنا بر مبنای محقق عراقی به واسطه اعتبار برای امور اعتباریه یک نحوه تقرر و ثبوتی تحقق پیدا می کند یعنی یک چیزی در عالم ایجاد می شود و چیزی که قبل از این نبود تحقق پیدا می کند که البته آن چیز را نمی شود نشان داد و به آن اشاره کرد. اما طبق مسلک محقق اصفهانی و علامه طباطبائی وراء ادعا چیزی نیست یعنی اینطور نیست که با اعتبار معتبر یک چیزی در عالم ایجاد بشود چون اینجا صرف ادعا است، ادعاء محض است و یک حقیقت ادعائیه است اینجا حد یک چیز را در چیز دیگر قرار می دهیم و ادعا می کنیم که این هم یک مصداق و موردی از مصادیق آن امر است. البته از این نکته نیز نباید غفلت نمود که بنابر مسلک این دو محقق نیز هر چند با اعتبار، امری واقعی پدید نمی آید، اما آثار واقعی بر این امر اعتبار شده بار می شود.

نسبت بین اعتبار و انشاء

محقق عراقی در تعابیر خود گاهی از اعتبار تعبیر به انشاء نموده است و اعتبار را در مورد اعتباریات واقعی همچون ملکیت، به معنی انشای خاص به کار می برد و اعتبار، و جعل و انشایی خاص را با هم مساوق می داند و لذا شایسته است به صورت مختصر به نسبت بین اعتبار و انشاء در نزد ایشان اشاره ای داشته باشیم.

محقق عراقی حقیقت اعتبار حقیقی را انشاء به قصد ثبوت معانی می داند، به عنوان

مثال در باب ملکیت، موجب ملکیت مشتری را انشاء و قابل آن را قبول می‌کند، اما این انشا مطلق نیست بلکه انشاء به داعی ثبوت مضمون در خارج است و چون با این انشاء تحقق ملکیت را قصد کرده است پس از انشاء فردی از ملکیت به حمل شائع پدید می‌آید و این ملکیت پدید آمده ان چیزی است که محقق عراقی می‌گوید حقیقتی است که با اعتبار پدید می‌آید و لحاظ‌های بعدی به آن طریق است.

لذا در نظر ایشان هر اعتباری انشاء می‌باشد اما هر انشایی اعتبار نیست چون در بعث نیز انشاء صورت می‌پذیرد اما وجودی اعتباری محقق نمی‌شود چون در ان نیازی به قصد ثبوت معنی نداریم و به طوری قهری بعث از انشا منتزع می‌شود اما در باب ملکیت باید قصد ثبوت معنی داشت و با همان قصد فردی از ملکیت در خارج پدید می‌آید. (آملی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۱)

نسبت بین اعتبار و انتزاع

سوالی دیگری که می‌تواند مورد بررسی بگیرد این است که نسبت بین اعتبار و انتزاع در نزد ایشان چگونه است؟ و آیا امور اعتباری را می‌توان به نوعی انتزاعی نیز دانست یا اینکه امور اعتباری با توجه به اینکه نقش ذهن در آنها فعالیت می‌باشد با انتزاع که ذهن در ان منفعلانه از خارج مفاهیمی را دریافت می‌کند سنخیتی ندارد؟ پاسخ سوال فوق این است که ایشان منکر انتزاعی بودن مفاهیم ملکیت و زوجیت نیست اما معتقد است که انتزاع این مفاهیم غیر از انتزاع‌های دیگر است ایشان در بحث وضع در مقام تبیین سنخ اعتباریات واقعی می‌گوید:

فكانت نسخها من قبيل الاعتباريات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها، كما نظيره في الملكية و الزوجية و نحوهما من الاعتباريات ممّا لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصحّ اعتبارها من الإنشاء القولي أو الفعلي، و لكن مع ذلك لها واقعية (عراقی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۲۶)

سخن ایشان این است که مفهوم ملکیت می‌تواند انتزاعی باشد ولی منشأ انتزاع آن همان حقایق هستند که با جعل پدید می‌آیند یعنی منشی و معتبر به انشای خود افرادی از ملکیت را می‌آفریند و سپس از آنها مفهوم ملکیت انتزاع می‌شود به عبارت دیگر در نظر ایشان مفهوم ملکیت می‌تواند انتزاعی باشد، ولی انتزاع از اعتباریات، نه از خارج؛ زیرا امور اعتباری همچون ملکیت با اعتبار طرفین بیع دارای مصداق به حمل شایع می‌شوند. بنابراین، وقتی ملکیت به عنوان امری اعتباری اما واقعی پدید می‌آید، این امکان وجود دارد که از روی آن هویت نوپدید مفهوم سازی شود و انتزاع صورت بگیرد.

اشکالات دیدگاه محقق عراقی

اشکال اول

اشکال اولی که به دیدگاه ایشان ممکن است مطرح شود، اشکالی است که خود ایشان نیز مطرح نموده و از عبارت محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۲۶) نیز قابل برداشت می‌باشد. این اشکال عبارت از آن است که عرف و شرع در مورد بعضی از امور با هم اختلاف دارند؛ مثلاً بیع ربوی را عرف موجب ملکیت می‌داند ولی شرع ملکیتی قائل نیست. همچنین ممکن است چیزی از دید یک عرفی ملک باشد و از دید عرف دیگر ملک نباشد و این اختلاف عرفها در مسأله ملکیت، و اختلاف عرف و شرع در آن، کاشف از آن است که ملکیت، واقعیتی ندارد و با وجود این اختلافات نمی‌توان قائل به واقعی بودن امور اعتباری شد. (عراقی، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۶۵)

پاسخی که ایشان به اشکال فوق می‌دهد این است که اختلافات مذکور بازگشتش به آن است که بعضی از اینها چیزی را سبب ملکیت می‌دانند و بعضی دیگر آن را سبب

ملکیت نمی‌دانند پس اختلاف در اسباب حصول ملکیت است مثلاً یک چیزی از دید عرف سبب ملکیت هست و موجب اعتبار ملکیت می‌شود و از دید شرع نمی‌شود. اما صرف نظر از این، همه بر این مسأله اتفاق نظر دارند که اگر سبب حاصل شد این واقعیت پدید می‌آید. به عبارت دیگر ایشان ادعا دارد اختلاف نظرها در منشأ و سبب انتزاع آنهاست. در واقع اختلاف عرف در ملکیت، به اختلاف در سبب و تخطئه در نظر برمیگردد. وقتی عرف در جایی ملکیت را درنیابد، نظر شرع یا عرف دیگر را که به ملکیت قائل است، ناصواب می‌شمرد؛ زیرا سبب صحیح را موجود نمی‌بیند. چنین انکاری در واقع مانند انکار در امور واقعی و خطا شمردن نظر و لحاظ است، نه اعتبار نکردن ملکیتی که دیگران اعتبار کرده‌اند. (همان)

اشکال دوم

مهمترین دلیل محقق عراقی برای اثبات اعتباریات واقعی تمسک به این امر ارتکازی بود که پس از تحقق اعتباری ملکیت تقرر یافته و قوامش به اعتبار معتبر نیست و این با مثل اعتبار انیاب اغوال متفاوت است

اشکالی که می‌توان بر استدلال ایشان وارد ساخت این است که نتیجه این امر ارتکازی و وجدانی لزوماً اثبات نظریه محقق عراقی نیست و این ارتکاز را با نظر محقق اصفهانی و علامه نیز مبنی بر اینکه همه اعتباریات از سنخ حقائق ادعاییه هستند می‌توان جمع کرد.

توضیح مطلب اینکه اعتبار بر دو قسم می‌باشد: ۱. اعتبار مباشری یعنی اعتباری که بدون واسطه توسط شخص یا گروهی صورت می‌پذیرد مانند اینکه کسی در مقام مدح شجاعت زید، زید اسد می‌گوید یا اینکه شارع یا عقلاء ملکیت را اعتبار می‌نمایند.

۲. اعتبار بالتسبیب مانند اعتبار ملکیت و زوجیت از سوی متعاقدين که در واقع متعاقدين واسطه در تحقق فردی از اعتبار عقلاء می‌شوند.

جهت توضیح بیشتر اعتبار بالتسبیب باید گفت: شارع یا عقلا اعتباری کلی به صورت قضیه حقیقه دارند که مثلاً هرگاه موجب و قابل با شرایطی خاص بیعی انجام دادند برای هر دو طرف ملکیت اعتبار شود که این اعتبار بالمباشره می‌باشد؛ حال با انشای ملکیت توسط موجب و قابل فردی از ملکیت به حمل شائع پدید می‌آید و فردی از آن اعتبار کلی که شارع یا عقلا دارند بالفعل می‌شود که ایجاد این اعتبار از سوی متعاقدين بالتسبیب خواهد بود. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۴۶-۴۷)

با توجه به تحلیل فوق حتی اگر ملکیت در همه جا اعتباری به معنی ادعایی که علامه طباطبایی مطرح می‌کند، باشد مثال نقضی (بقاء امثال ملکیت با نبود معتبر) محقق عراقی وارد نخواهد بود چرا که ایشان جهت اثبات تقرر برای امور اعتباری می‌فرمود که پس از تحقق اعتباری ملکیت، ملکیت تقرر یافته و قوامش به اعتبار معتبر نیست، که بنا بر تحلیل فوق پاسخ ایشان چنین خواهد بود که ادعا و اعتبار گاهی ادعای متعاملین است و گاهی ادعای عرف و عقلاست و اگر در جایی اعتبار و ادعای متعاملین سبب و موضوع برای اعتباری دیگری شد آن اعتبار دوم دیگر در اختیار معتبر نیست لذا نگاه ثانوی به آن نگاه طریقی است و حتی با نبود معتبر نیز می‌تواند بقاء داشته باشد.

حال اگر محقق عراقی طبق این بیان ادعا کند که حتی اگر معتبر ملکیت را عقلا بدانیم باز هم وجدانا می‌بینیم که اگر همه عقلا از بین بروند ملکیت همچنان باقی است و از بین نخواهد رفت؛ به صورت مسلم چنین ادعایی صحیح نیست؛ چرا که

چنان که مرحوم امام نیز در کلمات خود اشاره فرموده‌اند پر واضح است که اگر همه عقلا از بین بروند هیچ ملکیتی باقی نخواهد ماند و بقاء ملکیت معنا نخواهد داشت. حضرت امام در عبارات خود اشاره کرده‌اند که «اعتبارات» هیچ نحوه تحقیقی در عالم عین ندارند. ایشان می‌فرمایند: آن دسته از «اعتبارات» که مرحوم عراقی آنها را «اعتبارات حقیقی» می‌نامد، هیچ تقرّری در عالم عین ندارند و با رفتن اعتبار کنندگان، از بین می‌روند. (خمینی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۵۷).

اشکال سوم

امام خمینی معتقد است که بر اساس دیدگاه محقق عراقی خداوند محل ورود حوادث می‌شود چون برای دلالت بر خداوند نیز الفاظی وضع می‌کنیم حال اگر قرار باشد با وضع واقعیتی بین لفظ و معنی ایجاد شود و در طرفین تغییری داده شود لازمه آن تصرف در ذات مقدس الهی است. عبارت مرحوم امام در این زمینه این چنین می‌باشد: «اگر وضع آنگونه که محقق عراقی فرموده عبارت از جعل رابطه واقعی بین لفظ و معنی باشد لازمه اش آن است واجب تعالی محل حوادث باشد و ذات مقدسش منفعل از وضع الفاظ قرار گیرد و واضع متصرف در ذات خدا باشد که ساحت خداوند از این نسبت به دور می‌باشد» (خمینی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۸۲).

اشکال چهارم

مسأله اصلی و اشکال اساسی این است که واقعا آیا جعل می‌تواند موجب واقعیت بشود؟ و با جعل می‌شود یک چیزی را ایجاد کرد؟ پذیرفتن این حرف به نظر مشکل می‌آید، و خود ایشان نیز در آثار خود غیر از شاهدی (بقاء ملکیت با نبود معتبر) که مورد نقد قرار گرفت دلیلی اقامه ننموده است و لذا نفی کلام ایشان احتیاج به دلیل نداشته و این ما هستیم که باید از محقق عراقی مطالبه دلیل کنیم، که دلیل شما بر اینکه

با اعتبار می‌شود یک واقعیتی در این عالم خلق و ایجاد کرد چیست؟! این اشکالی است که مرحوم امام نیز به آن توجه نموده و آن را در بحث وضع به محقق عراقی وارد نموده است.

ایشان در این زمینه فرموده است: «اگر رابطه بین لفظ و معنی موجود باشد ناگزیر یا در اذهان موجود است یا در کتب و شی‌ثالثی در خارج به نام لوح واقع موجود نیست و لذا سخن از لوح واقع محصلی ندارد» (خمینی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۸۲)

تبیین دیگر از دیدگاه محقق عراقی

در پایان بحث حاضر شایسته است اشاره‌ای به تقریر دیگری که محقق عراقی به صورت خلاصه و فقط در یک موضع بیان نموده است نیز اشاره‌ای داشته باشیم. محقق عراقی ذیل عبارت مرحوم نائینی در فوائد الاصول تعلیقه‌ای مفصل در شرح حقیقت اعتبار دارد که به نظر تقریبی متفاوت از نظریه سابق است.

ایشان در این تعلیقه نسبت به حقیقت اعتبار می‌فرماید: حقیقت اعتبار، متقوم به لحاظ و تصور ذهنی است که این تصور می‌تواند مطلق یا مشروط به شرطی باشد. از نظر ایشان اعتبار در صورتی محقق می‌شود که آن مفهوم مورد لحاظ، به همراه قصد ثبوت معنا، انشاء شود و لذا هر اعتباری به انشاء و قصد ثبوت آن معنا برای توسل به خارج استوار است، ایشان از این مطلب نتیجه می‌گیرد که جایگاه امور اعتباری ذهن است چرا که آنچه اولاً و بالذات متعلق لحاظ واقع می‌شود امور ذهنی است و متعلق جعل و لحاظ امور ذهنی است البته هر چند موطن این مفاهیم ذهن است ولی به وصف ذهنیت لحاظ نمی‌شوند بلکه فانی در خارج، لحاظ میشوند البته از نظر ایشان خارج، موطن انشاء فعلی و قولی است که مصحح اعتبار است نه موطن خود اعتباریات، و شاهد بر خارجی نبودن موطن اعتباریات این است که گاهی ملکیت به

یک امر کلی همچون کلی فقیر (در باب خمس) تعلق می‌گیرد که فقط جایگاهش ذهن می‌باشد. (نایینی، ۱۳۷۶ ج. ۴، ص. ۳۸۲)

همانطور که واضح است این تقریر که بر اساس آن موطن اعتباریات ذهن انگاشته شده است متفاوت با تقریر ایشان در کتب مختلف می‌باشد که اعتباریات واقعی را برزخ میان واقعیات محض و اعتباریات محض دانست ولی به هر حال این کلام ایشان نیز خالی از اشکال نیست چرا که استدلال اصلی محقق عراقی بر ذهنی بودن اعتباریات این است که چون متعلق لحاظ و جعل، ذهنی است، پس اعتباریات هم ذهنی هستند به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست. زیرا متعلق لحاظ در مرحله جعل، مفهوم است اما تصور یک مفهوم غیر از واقعیت آن است به عبارت واضح تر هر چند این مطلب صحیح است که بدون لحاظ، اعتبار وجود نخواهد یافت، ولی این مطلب منافاتی با آن ندارد که متعلق اعتبار ذهنی نباشد و الزاما متعلق لحاظ و متعلق اعتبار یکی نیست چرا که آنچه متعلق لحاظ است مفهوم ملکیت است نه واقع ملکیت و واقع ملکیت پس از لحاظ و انشاء پدید می‌آید. شاهد مطلب آن است که اگر به نفس لحاظ واقع ملکیت در نفس ایجاد می‌شد نیازی به انشاء وجود نداشت و این کاشف از آن است که معتبر با متعلق لحاظ متفاوت است و نمی‌توان از ذهنی بودن موطن متعلق لحاظ به ذهنی بودن موطن اعتباریات پی برد. (آملی، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۴-۱۴۸)

نتیجه‌گیری

اعتباری یعنی آنچه که از حقائق عینی و ذهنی حکایت ندارد و عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی یا طبیعی می‌سازد. ویژگی مهم امور اعتباری که ذهن انسان در مورد آنها فعال می‌باشد و ساخت اعتباریات را واسطه جهت رسیدن به اهدافش قرار می‌دهد. محققین علم اصول تقسیمات مختلفی برای اعتباریات بیان نموده‌اند و به تبع آن احکامی را برای اعتباریات ثابت دانسته‌اند، از جمله دانشمندانی که نظرات بدیعی در رابطه با بحث اعتبار دارد محقق عراقی می‌باشد. از دیدگاه محقق عراقی یک دسته از اعتبارات اعتباری محض می‌باشند که قوامشان فقط به ذهن اعتبار کننده است و دسته دوم اعتبارات حقیقی هستند که پس از اعتبار در عالم خارج داری تقرر می‌شوند و ایشان این دسته از اعتبارات را واقعیاتی بین اعتبارات محض و واقعیات محض می‌داند.

مهمترین بیان ایشان در اثبات چنین اعتباراتی، این است که اموری همچون ملکیت پس از اعتبار معتبر و با معدوم شدن او نیز همچنان باقی هستند. بیان ایشان از جهات مختلفی دچار اشکال می‌باشد و مهمترین اشکال آن است که این تصور که ملکیت و امثال پس معدوم شدن معتبر همچنان باقی هستند صحیح نیست چرا که معتبر مباحثی ملکیت، عقلاء هستند و به صورت مسلم اگر جمیع عقلاء معدوم شوند ملکیتی باقی نخواهد ماند و جایی برای فرض ملکیت وجود نخواهد داشت.

منابع

۱. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصير الدين الطوسي*، قم: بلاغت.
۲. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مکرم (۱۴۰۵)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.
۳. آزاد بخت، باقر، (۱۳۹۷)، *فلسفه اعتباریات*، قم: مؤلف.
۴. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، (۱۴۲۹)، *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
۵. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹)، *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، قم: آل البيت.
۶. _____ (۱۴۱۸)، *حاشیه کتاب المکاسب*، قم: انوار الهدی.
۷. آملی لاریجانی، صادق (۱۳۹۴)، *فلسفه علم/اصول*، جلد پنجم علم اصول و نظریه اعتبار، قم: مدرسه علمیه ولی عصر (عج).
۸. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق)، *الفصول الغرویه فی الأصول الفقهیة*، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۹. حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۴)، *الرافد علی علم الاصول*، قم: لیتوگرافی حمید.
۱۰. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶)، *جواهر الاصول*، تقریرات مرتضوی لنگرودی، محمد حسن، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. _____ (۱۴۱۵)، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. خمینی، سید علی (۱۴۳۴)، *الافادات و الاستفادات*، تهران: موسسه العروج.
۱۳. سید مرتضی علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۷۶)، *الذریعة الی أصول الشریعة*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. طباطبائی محمد حسین (بی تا)، *حاشیه کفایه الاصول*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: صدرا.

۱۶. _____ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۷. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷)، *نهایه الافکار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. _____ (۱۴۱۴)، *مقالات الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی .
۱۹. فیومی، احمد بن محمد بن مقرر (بی تا)، *مصباح‌المنیر*، قم: منشورات دارالقاضی.
۲۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، *شرح الکافی*، تهران: المکتبه الاسلامیه .
۲۱. الموسوی، محمد صادق (۱۴۲۶)، *الحقائق والاعتباریات فی علم الاصول*، قم: دار الهادی.

اثربخشی بازشناسی تعریف دلالت لفظی در تمامیت ارکان آن

حمیدرضا عالی*

ابوالحسن غفاری**

چکیده

یکی از مسلمات دانش منطق اسلامی و از تاثیرگذارترین مولفه‌های فهم براهین عقلی از منظر این دانش، کارکرد موثر دلالت‌های لفظی در استدلالات یقینی است. تعریف سازنده از دلالت می‌تواند در جهت شناخت ساختار کامل آن، راهگشا باشد و برای تعریف دلالت، توجه تام به ارکان آن، مهمترین نقش را در این راستا خواهد داشت زیرا مجموعه ارکان و عناصر دلالت، شاکله اصلی آن را تشکیل داده‌اند؛ اما بررسی‌ها نشان می‌دهد غالب منطق‌دانان و محققان مشهور در این حوزه، توجه ناقصی به این مسأله داشته‌اند؛ بنابراین ضرورت می‌یابد تعاریف آنان پیرامون این موضوع، مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

نوشتار حاضر با رویکرد انتقادی به این تعاریف، نظیر عدم توجه به هیچ یک از ارکان دلالت، عدم ذکر گزاره وضع، عدم تفکیک بین دال و مدلول، عدم ذکر گزاره التفات و اکتفا به واژه علم و... در صدد تبیین فرآیند و تمامیت ارکان در تعریف دلالت ارائه کرده است. در پایان، با ارائه تعریفی نو با ذکر تمامی ارکان، در طریق متناسب ساختن جایگاه ارزشمند دلالت در استدلال برآمده است.

کلیدواژه‌ها: دلالت، ارکان دلالت، تعریف دلالت، ابن‌سینا، قطب‌الدین رازی، علامه مظفر، منطق‌دانان مسلمان

* طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم. قم. ایران. (hamidreza.aa6813@gmail.com).

** دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران. (ah@gmail.com).

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

مقدمه

نسبت یک شی به شی دیگر نه تنها در میان علل و معالیل بلکه در دلالت الفاظ بر معانی نیز وجود دارد اگر کارایی این نسبت شناخته نشود و یا اینکه از اساس کارایی نداشته باشد، تبیین ما از سه نشئه ی عوالم وجود یعنی عالم مادی اشیاء، عالم ماوراء آنها و عالم ذهن به شدت دوچار واژگونی و دگرگونی خواهد شد؛ پس برای دستیابی به درک صحیح از این عوالم، از تبیین هر نوع دلالت لفظی ای که در جهان بینی و ایدئولوژی ما تاثیر گذار است، ناگزیریم و دلالت لفظیه در منطق نیز جدا افتاده از این تاثیرگذاری و کاربرد نمیباشد.

میزان تاثیرگذاری و کاربرد یک شیء زمانی شناخته میشود که میزان بازدهی مثبت آن بدست آید؛ چنانچه خداوند سبحان در قرآن کریم میفرماید: ((الذی احسن کل شیء ثم خلقه)) خداوند هیچ چیز را بیهوده نیافریده است یعنی خداوندی که خیر محض هست هیچ چیز را بدون بازدهی مثبت نمی آفریند. (سوره سجده، آیه ۷). برای ارزشیابی و یا وصول به بهره وری هر چیزی در ابتدا باید ساختمان آن شیء را شناخت تا بتوان در مرحله بعد، در بهره برداری های بدست آمده از آن، تامل کرد. ساختمان یک شیء به ارکان آن شیء میباشد، دلالت لفظی منطقی نیز یک ساختمان یا ساختار دارد؛ بالطبع این مقوله ارکان یا اجزاء یا عناصری خواهد داشت.

از سویی دیگر، یکی از احکام قطعی و یقینی دانش منطق، توقف داشتن تعریف صحیح (جامع افراد و مانع اغیار) از شیء بر شناخت ارکان آن شیء است. در مورد دلالت نیز این حکم صدق میکند زیرا دانشمند منطقی در تعریف آن در دانش منطق برای تبیین بهتر و بیشتر تعریفش از این روش (از ارکان دلالت در مقام تعریف آن) بهره می جوید.

در جغرافیای این دانش نزد مسلمانان - علی‌الخصوص آثار منطقی آنان - مبحث تعریف دلالت به عنوان یکی از مقدمات علم منطق در خلال مباحث الفاظ این دانش ارائه شده است. با واکاوی تعریف دلالت در کتب منطقی به تعاریف متعددی برخورد می‌کنیم البته این تعاریف متنوع، حکایت از گستردگی و ابعاد متنوع این موضوع را در این دانش دارد.

منطق‌دانان به یکی از احکام یقینی و قطعی دانش منطق یعنی توقف تعریف صحیح بر شناخت ارکان در حوزه دلالت لفظ توجه تام نکرده‌اند و در نتیجه احتمالاً درک ایشان از دلالت، کامل نبوده و تعاریفی که در طول تطور تاریخ علم منطق ارائه شده است به ارزشیابی ارکان دلالت خصوصاً نقش آنها در فهم معانی اجزاء صورت استدلال کمتر توجه شده است بنابراین نیاز است ارکان این موضوع ارزشیابی گردد. یکی از کاربردهای فرآیند تبیین صحیح ارکان دلالت، این نگرش دقیق و شناخته شده در علم منطق است که تحت عنوان مطالب یا مطلب ما و آئ و هل و لم در این دانش در مقام تبیین یک لفظ ارائه می‌شود.

چه بسا برخی منطق‌دانان با توجه به عدم نگرش به ساختار دلالت و ارکان دقیق آن، تعریف صحیح از آن ارائه نداده‌اند و این نگرش اشتباه، موجب اشتباهاتی دیگر در برخی رویکردها، نظیر عدم کاربرد دلالت التزامی در علوم و معارف عقلی و اعتقادی شده است، اگر چه منطق‌دانان در اصل مهجوریت این قسم از دلالت توافق آراء دارند (قراملکی و رشید زاده، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۶)؛ اما اگر تعریف دلالت با توجه به جایگاه ارزشی ارکان و عناصر سازنده آن ارائه شود تمامی اقسام دلالت حتی دلالت التزامی نیز، در علوم و معارف عقلی قابل استفاده خواهد بود همان طور که در قرآن

و سنت قطعی اهل بیت علیهم السلام از این قسم دلالت در این گونه مباحث، موارد بسیاری مشاهده میشود.

البته برخی از این تعاریف در دوران معاصر بازشناسی شده است اما در طریق تمامیت و ارزشیابی ارکان دلالت و خصوصیات آنها نبوده است؛ بنابراین با این روش که تعریف یک منطق دان از دلالت در راستای یافتن ارزش عناصر سازنده آن بررسی میشود، این مسأله را به یک پژوهش جدید پیرامون مبحث تعریف‌شناسی از این موضوع تبدیل میکند.

در نتیجه با استفاده از این رویکرد الفاظ به کار رفته در صورت استدلال -خصوصاً آن استدلالی که از معارف قرآنی و روایی مکتب شیعه اخذ شده است- به طور قطع آور و روشمند فهمانده و فهمیده شود. امروزه درک صحیح از ارکان دلالت الفاظ در مواد حقوقی و قوانین داخلی و خارجی کشورها بسیار کارساز است. به گونه‌ای که میتواند احکام را از رتبه حقیقی‌شان، دگرگون سازد، بنابراین فهم صحیح از ارکان دلالت در زمینه سازی تحقق عدالت نیز تاثیر گذار است.

با توجه به اینکه نگرش، تعداد قابل توجهی از منطق دانان که در دلالت قائل به صرف رابطه بین لفظ و معنا بوده‌اند عناصر سازنده دلالت را ناقص توصیف کرده و در ارزیابی ارکان دلالت و تاثیر آن در انتقال معنا غفلت نموده اند.

بنابراین این سوال وجود دارد که تعاریف منطقیون بر اساس کدامین ارکان دلالت بوده است؟ تمامی ارکان دلالت کدامند؟ آیا تمامی ارکان در تعریف دلالت نقش دارند؟ تعریفی که شامل تمامی ارکان دلالت بشود چگونه و دارای چه فرآیندی است؟

۱- پیش درآمدی بر تاریخچه تعریف دلالت

به گمان برخی هیچ یک از منطق دانان مسلمان قبل از ابن سینا تعریفی از دلالت ارائه نکرده است (امیرخانی، ۱۳۸۸ه ش، ص. ۱). حال آنکه این سخن، نادرست است زیرا فارابی که در میان منطق دانان پس از او، به عنوان معلم ثانی و پدر منطق اسلامی شناخته میشود اولین منطق دان مسلمانی است که به تعریف دلالت پرداخته است؛ در آثار منطقیون یک تعریف واحد که مورد قبول مشهور آنان قرار گرفته باشد وجود ندارد؛ بلکه احیاناً تعاریفی متضاد گونه نیز ارائه شده است اما این نوشتار قادر به بررسی تمامی آنها نیست؛ بلکه به آن تعریفی که در شناسایی ارکان دلالت کمک بیشتری کرده و یا متفاوت از تعاریف دیگر می باشد می پردازد.

در تعریف دلالت، میتوان منطق دانان مسلمان را به سه دسته تقسیم کرد برخی تعریف نو ارائه داده اند مانند فارابی، ابوعلی سینا و...؛ برخی نیز تعریف تکراری ارائه کرده اند مانند عبدالله بن شهاب الدین یزدی^۱ (یزدی، ۱۴۳۰ه ق، ص. ۲۳) و... برخی نیز اصلاً دلالت را تعریف نکرده اند و فقط به تقسیم آن پرداخته اند نظیر خواجه نصیرالدین طوسی و... .

از میان منطقیونی که تعریف نو بدست داده اند تعداد معدودی از آنان به تبیین متفاوت و تاثیرگذار از ارکان دلالت در آن پرداخته اند. برای رسیدن به تعریف صحیحی که ارکان دلالت را کامل ارزشیابی کند ضروری است ابتدا تعاریف آنان از دلالت، بازبینی و بازشناسی شود سپس تعریف منتخب که با عنایت به تمامی عناصر سازنده آن و شرایط آن عناصر، قابل طرح است بیان گردد.

۱. تعریف او همان تعریف قطب الدین رازی در شرح شمسیه است (قطب رازی، ۱۴۳۲، ص. ۸۳).

۱-۱- بازشناسی تعریف فارابی

جناب فارابی یک تعریف بسیار مختصر ارائه کرده است که ناظر به ارکان دلالت نیست: اگر بشنوی که ذهن انسان به یک چیزی رسید که لفظ برای آن چیز (معنا) نشان، شده است و دلالت بیش از این چیزی دیگری نیست.^۱

یا میگوید: فتكون (الالفاظ) اذا حضرت الذهن حضر معها الشيء الذي جعلت هذه علامات له فلذلك تكون مذكرة للشيء (فارابی، ۱۴۰۴ه ق، ص. ۸۸). زمانی که الفاظ به ذهن می آید معانی ای که این الفاظ به عنوان نشانه برای آنها ساخته شده است با آنها در ذهن می آید پس این الفاظ یادآور آن معانی هستند.

همانطور که در توضیح فوق از فارابی مشاهده میشود فقط به وسیله بودن الفاظ برای انتقال معانی اشاره شده و هیچ یک از ارکان چهارگانه دلالت که عبارت باشد از دال (لفظ)، (مدلول) معنا، (جعل) وضع و (دلالت) کشف اراده، بازشناسی نمیشود. او در هر دو تعریف فقط بر نشانه بودن الفاظ برای معانی تاکید میکند اما در مورد اینکه عناصر دلالت در چه جایگاه و چه نوع ارتباطی در ذهن و خارج با یکدیگر قرار دارند مطلبی ایراد نکرده است.

بدون شک متکلم لفظ را به گونه ای به کار میبرد که آن لفظ بتواند به تمام یا بخشی از حقیقت معنای مراد از سوی متکلم ارائه کند و صرف علامت بودن لفظ برای معنا، نمیتواند حقیقت رسانی معنا را از ناحیه لفظ برساند بنابراین باید تعریف به گونه ای باشد که این نکته را مراعات کند.

۱. اذا سمعت خطر ببال الانسان بالفعل الشيء الذي جعل اللفظ علامة له و ليس لها من الدلالة اكثر من ذلك و ذلك شبيه بسائر العلامات التي يجعلها الانسان لتذكره ما يحتاج الى ان يذكره فليس معنى دلالة الالفاظ شيئا اكثر من ذلك (فارابی، ۱۴۰۸، ج. ۲، ص. ۱۰).

۲-۱- بازشناسی تعریف ابن سینا

ابن سینا نخستین منطق دانی است که چستی دلالت و اقسام آن را به طور مستقل و ناظر به ارکان دلالت در منطق بحث کرده است. در دوره حیات ابن سینا نیز کسی مثل او، مستقل به این موضوع نپرداخته است.

در میان آثار ایشان کتاب اشارات و تنبیهات، اگر چه بنابر نظر بسیاری از سینوی شناسان، پخته ترین و پربرترین اثر منطقی و فلسفی و آخرین اثر تالیفی او است اما بازشناسی تعریف او از دلالت که در دیگر اثر منطقی او یعنی منطق شفاء که مفصل ترین کتاب منطقی مسلمانان است خالی از لطف نخواهد بود.

تعریف ایشان در منطق شفاء عبارت است از: و معنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم فى الخيال مسموع اسم ارتسم فى النفس معنى فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم؛ فكلما أوردته الحس على النفس التفتت إلى معناه. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۱، ص. ۴).

این عبارت، تنها عبارتی است که در بخش منطق کتاب شفاء، به صراحت فرآیند دلالت را تعریف میکند و به دو رکن دال و مدلول اشاره میکند اما حرفی از دو رکن دیگر دلالت نمیزند و یک نصف و نیمه به حساب می آید و حال آنکه مطرح نکردن رکن وضع، شمول بیشتری به تعریف میدهد شامل دلالت طبیعی و وضعی مثل دلالت صوتی از وراء دیوار بر وجود متکلم و نیز شامل دلالت طبیعی و وضعی مثل دلالت آح آح بر درد سینه، می شود.

او برای بهتر شناخته شدن دلالت، در کتاب منطق المشرقیین نقش اراده را در این موضوع بیان میکند و میگوید: و إذا لم يرد باللفظ دلالة لم يكن دالا لأن معنى قولنا لفظ دال هو أنه يراد به الدلالة لا أن له فى نفسه حقا من الدلالة (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۱۱).

یعنی اگر اراده در دلالت نباشد اصلاً رکن دال تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین او رکن اول و دوم دلالت را نیز، قائم به اراده میدانند اما باز در مورد رکن سوم و چهارم سخنی نمی‌گویند.

در بخش منطق کتاب اشارات و تنبیهات که بسیار مختصر و موجز می‌باشد تنها اشاره به تعریف دلالت می‌کند با این عبارت:

و لأن بین اللفظ و المعنی علاقة (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۲۱).

در اینجا یکی از انتقالات ذهنی را انتقال از لفظ به معنا میدانند و البته شرایط و ضوابطی، برای دلالت مطرح می‌کند اما هیچ‌گونه تعریفی که ناظر به ارکان دلالت باشد ارائه نمی‌کند.

چند سطر بعد از سطر بالا، تعریف دلالت را به طور اشاره می‌خواهد بیان کند ولی برای تحقق اشاره به تعریف دلالت فقط به تقسیم دلالت پرداخته: و لنبداً بتعریف کیفیة دلالة اللفظ علی المعنا اشارة، اللفظ يدل علی المعنی علی سبیل المطابقة... (همان مأخذ، ص. ۲۸).

شیخ الرئيس نه تنها در این تعاریفی که از دلالت بیان می‌کند، از تمامی ارکان آن بحث نمی‌کند بلکه هیچ عبارتی در آثار منطقی او یافت نمی‌شود که یکجا به تبیین تمامی این عناصر، پرداخته باشد.

۳-۱- بازشناسی تعریف خونجی

خونجی تعریفی عرضه می‌کند که متفاوت از تعاریف منطق دانان سابق بر خودش است اما از تعریف او یک فرایند ارکان شناسی که رهیافت آن فهم کاملتر از فرایند دلالت باشد، یافت نمیشود؛ او می‌گوید: معنی دلالت کردن لفظ بر معنا، فهم معنا است

هنگامی که لفظ اطلاق میشود به نسبت به کسی که علم به وضع و جعل لفظ در برابر این معنا را دارد. اذ المعنی بدلالة اللفظ علی معنی، فهمه عند اطلاقه بالنسبة الی من علم بالوضع. (خونجی، ۱۳۸۹، ص. ۱۱).

اولین اشکال بر این تعریف این است که رکن اول و دوم (جایگاه دال و مدلول) خوبی در آن واضح و تفکیک نشده است؛ زیرا برآیند از این نوع تعریف، یک معرفت ماهوی است و حال آنکه دلالت یک شناخت فرآیندی است.

دومین اشکال اینکه در این آن از واژه علم داشتن به وضع برای مخاطب استفاده شده است و حال آنکه گاهی مواقع مخاطب علم دارد اما تنبه و توجه ندارد برای چنین شخصی به طور قطع، دلالتی از لفظ معین برای معنای معین رخ نداده است.

سومین اشکال بر میگردد به لحاظ نشدن جایگاه اراده در تعریف او؛ زیرا اراده متکلم گاهی به معنای وضعی لفظ و گاهی به معنای غیر وضعی، یعنی به معنی غیر مطابقی لفظ تعلق میگیرد نظیر دلالت انسان بر ضاحک بودن به واسطه علقه لزومیه‌ای مانند تعجب؛ و او فقط اعتبار علم به وضع را در نظر گرفته است بنابراین بواسطه تعریفی که از دلالت بدست می‌دهد، دلالت التزام از دانش منطق خارج میشود فارغ از اینکه دلالت التزامی مورد پذیرش او باشد (و در هنگام تقسیم دلالت، این قسم را نیز بیاورد یا نیاورد) این اشکال بر تعریف او وارد است.

۴-۱- بازشناسی تعریف علامه حلی و شهرزوری

جمال الدین حسن بن یوسف حلی معروف به علامه حلی و شمس الدین محمد شهرزوری از منطق دانان قرن هفتم، یک تعریف مشترک از دلالت بدست داده‌اند و همان تعریف خونجی را پرورش داده‌اند زیرا در تعریف دلالت می‌گویند: الدلالة هی

فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم بالوضع. (حلی، ۱۳۹۱، ص. ۲۴. و شهرزوری، ۱۳۸۰، ص. ۳۶).

اینکه این تعریف اختراع کدامیک از این دو دانشمند است سندی در دست نیست اما تاریخ ولادت علامه حلی به حدود سه الی چهار دهه پیش از حیات شهرزوری برمی گردد بنابراین احتمال اینکه این تعریف را ابتداءً علامه حلی ارائه کرده باشد بیشتر است. از منظر آنها، دلالت یعنی فهم معنا از لفظ هنگام اطلاق آن لفظ به آن معنا (از جانب متکلم در خارج از ذهن) یا (فهم معنا از لفظ هنگام) تخیل لفظ (و تصور لفظ از جانب مخاطب در ذهن) نسبت به کسی که آگاه به جعل (لفظ در برابر معنای آن) است.

تمامی اشکالاتی که به تعریف خونجی شد به این تعریف نیز وارد است. برخی برای تعریف فوق در صدد توجیه قید تخیل، برآمده‌اند و گفته اند: شهرزوری با این تعریف میخواست عدم ضرورت هم زمانی وجود خارجی نسبت بین لفظ و معنا و دلالت را گوشزد کند (بختیاری، ۱۳۹۷، ص. ۸). و حال آنکه این توجیه از اساس غلط است؛ زیرا اساساً دلالت، وجود خارجی ندارد و تحقق آن فقط در ذهن است هر چند بی ارتباط با خارج نیست و منشأ آن در خارج است لکن نسبت بین لفظ و معنا و دلالت وجود خارجی ندارد. به عبارت دیگر وجود همه دلالات لفظی در ذهن است و حتی فهم تصورات (موضوع یا محمول) جدای از آن التفات و دلالت به نسبت بین لفظ و معنا نیست. و اهمیت این نکته آنجایی آشکار میشود که بدانیم دلالت پشتوانه تصورات و تصورات پشتوانه تصدیقات‌اند و حال آنکه علم جزء تصور و تصدیق چیز دیگری نیست.

۵-۱- بازشناسی تعریف حاجی سبزواری

حاجی سبزواری در ابتدای مباحث الفاظ، توضیحات نسبتاً تفصیلی از ابن سینا و خواجه نصیر در خصوص دلالت در منطق نقل میکند؛ در ادامه، با تعریف متفاوت و صریحتری که بدست میدهد شناخت جامع تری نسبت به شناختی است که این دو منطق دان بزرگ عالم اسلام بدست میدهند؛ او میگوید: فالدلالة اللفظية الوضعية كون اللفظ بحيث يفهم من ادراكه بتوسط الوضع معناه (سبزواری، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۱۸). در این عبارت علاوه بر تصریح به لفظ و معنا (دال و مدلول) وضع به عنوان حد وسط قرار داده شده است؛ اما به سبب عدم استفاده از عنوان توجه و انتباه به جای واژه فهم، همان نقدی که در برخی تعاریف سابق (مانند تعریف خونجی) گذشت به این تعاریف نیز وارد می‌شود.

اگر چه نقش اراده در این تعریف کم رنگ است اما در عبارتی دیگر، پیش از ارائه این تعریف، ضمن بیان وجه افتراق دو دلالت عقلیه و طبعیه از دلالت لفظیه، فهم دلالت لفظیه را متعلق به اراده لافظ میدانند، برخلاف دو دلالت دیگر (همان ماخذ).

۴-۱- بازشناسی تعریف قطب رازی

قطب الدین رازی ابتدا یک تعریف عام از دلالت بدست میدهد که شامل همه اقسام دلالت‌های طبیعی، عقلیه و وضعیه میشود: دلالت یعنی شیء به صورتی باشد که از علم به آن، علم به شیء دیگر را همراه داشته باشد.^۱

مطابق این تعریف، میتوان سه قسم دلالت وضعی لفظی، عقلی لفظی و طبعی لفظی تعریف نمود بنابراین مختص یک قسم نخواهد شد.

۱. هی کون الشیء بحالة يلزم من العلم به العلم بشیء آخر (رازی، ۱۴۳۳، ج. ۱، ص. ۱۰۳).

سپس چند تعریف متعدد از این مقوله بیان میکند که از میان آنها، یک تعریف را به عنوان تعریف منتخب پذیرفته؛ برای درک بهتر از تعریف منتخب او، لازم است نخست برخی تعاریفی که از نظر او برخی شارحین ناقص است نقل شود سپس تعریف برگزیده او بیان گردد و در پایان، مورد بررسی قرار گیرد:

الف) فهم المعنى من اللفظ متى اطلق (رازی، ۱۴۳۳، ج. ۱، ص. ۱۱۷).

ب) فهم المعنى منه اذا اطلق.

جناب سید شیرف جرجانی در تعلیقه خود بر این دو تعریف از جناب قطب می گوید: تعریف اول برای دلالت وضعی لفظی در منطق گفته شده است اما ناقص است زیرا قید زمان را (که از متی فهمیده میشود) قرینه قرار داده‌اند و حال آنکه دلالت لفظ بر معنا اگر بواسطه قرینه فهمیده شود معنا از خود لفظ، فهمیده نشده است بلکه از قرینه فهمیده شده است و حال آنکه در منطق فهم دلالت از صرف رابطه بین لفظ و معنا بدست می آید و قرینه (مقالیه یا حالیه) امر مجزایی است که در تعریف دلالت نمی گنجد. تعریف دوم را نیز رد میکند زیرا این تعریف در ادبیات عرب و دانش اصول فقه مصطلح شده است. (رازی، ۱۴۳۳، ج. ۱، ص. ۱۱۸).

تعریف برگزیده او: «هی کون اللفظ بحث متی اطلق، فهم منه معناه، للعلم بوضعه» (رازی، ۱۳۹۰، ص. ۸۴-۸۵).

اگر چه این تعریف نیز خالی از برخی اشکالات نیست مانند همان اشکالی که به قید علم در تعریف خونجی وارد بود اما او با تفکیکی که از ارکان دلالت در شرح مطالع بیان میکند، در عرصه بازیابی و ارزش نهادن به عناصر این مقوله، قدم بلندی برداشته و شناخت بهتری نسبت به گذشتگان ارائه میکند. ایشان چهار رکن یا عنصر

را برای تحقق فرآیند دلالت، قائل است:

عنصر اول، لفظ می‌باشد که خود نوعی از کیفیات مسموعه^۱ است؛ و عنصر دوم، معنا است که جعل لفظ در مقابل آن است و عنصر سوم به اصطلاح، اضافه‌ی عارضه‌ی اولی یعنی وضع می‌باشد که از آن به مطلق جعل و ایجاد نیز تعبیر می‌شود و در نهایت امر چهارم، اضافه‌ی عارضه‌ی ثانیه است که اصطلاح دلالت بر همین رکن اطلاق می‌شود، و این عنصر آخر بعد از عروض اضافه‌ی اولی است که همان دلالت است و فقط بر جزء اخیر این فرآیند، دلالت اطلاق می‌شود؛ چون در این مرحله است که دلالت حاصل می‌شود زیرا نمی‌شود که سه مرحله پیشین نباشد و این مرحله متحقق باشد بر خلاف اینکه ممکن است این مرحله و این عنصر نباشد اما سه عنصر پیشین موجود باشد.

به نظر میرسد علت اینکه قطب رازی، تعریف نادرستی بدست می‌دهد شناخت اجمالی و ناقص او از ارکان دلالت باشد؛ زیرا دلالت یک امر صرفاً یک طرفه‌ای نیست بلکه واضح یا متکلم که لفظ را در برابر معنا وضع و قرار داده است به همراه یک اراده‌ای بوده است که مخاطب وظیفه شناسایی کشف این اراده را بر عهده دارد و این کشف همان رکن چهارم است.

۷-۱- بازشناسی تعریف علامه مظفر

در بین منطق دانان معاصر مسلمان، تعاریف متنوعی ارائه شده است که غالباً تکرار فرآورده‌های قدمای این دانش در دامنه اسلام می‌باشد ارائه شده است.

مرحوم مظفر با توجه به اینکه دلالت لفظی را در اصول و منطق مورد بحث قرار داده است و با توجهی که به تفاوت جایگاه این موضوع در این دو دانش دارد، دلالت

۱. کیف مسموعه یکی از انواع مقول کیف از سلسله مقولات عشر در دانش فلسفه است.

لفظی را در منطق اینگونه بیان کرده است:

هی کون اللفظ بحالة ینشا من العلم بصدوره من المتکلم العلم بالمعنی المقصود
به (مظفر، ۱۴۰۰، ص. ۳۷)

ایشان در این مدل از تعریف به هر سه رکن دال، مدلول و وضع اشاره کرده است؛ سپس می‌خواهد نقش اراده را با استفاده از واژه صدور لفظ و مقصود بودن معنا به مخاطب این دانش بهتر برساند اما اشکالی که بر بیشتر تعاریف گذشته وارد شد در اینجا نیز وارد است و آن، عدم استفاده از واژه التفات و توجه به جای واژه علم یا حداقل بکارگیری آن در کنار لفظ علم است؛ زیرا علم غیر از التفات است گاهی مخاطب علم دارد اما توجه و التفات به آن علم ندارد و در اینجا قطعاً دلالت رخ نخواهد داد.

۲- ارکان چهارگانه دلالت منطقی

پیش از ارائه یک تعریف نو، لازم است با عنایت به ذکر تمامی ارکان، وجود و انحصار آنها در دلالت، با دلیل یقینی ثابت شود تا بر همین اساس بتوان، به گونه‌ی مستدل و یقینی، یک باز تعریف از این موضوع ارائه داد.

همانگونه که به طور خلاصه در خلال مطالب پیشین گفته شد، ارکان دلالت عبارت است از: لفظ (دال)، معنا (مدلول)، وضع، کشف اراده (دلالت)؛ برای اثبات این مدعا چند دلیل میتوان اقامه کرد که به برخی از آنها اشاره میشود.

۲-۱- اقسام دلالت تصحیح کننده ارکان چهارگانه آن

نخستین دلیلی که میتوان اقامه کرد امداد گرفتن از عقل یا استقراء برای فهم و دریافت

انحصار^۱ اقسام دلالت منطقی در سه قسم است؛ زیرا متکلم در مواجهه لفظ با معنا یا تمام لفظ را در برابر تمام معنا قرار می‌دهد که به آن دلالت مطابقت یا مطابقی می‌گویند یا تمام لفظ را در برابر جزئی از معنا قرار می‌دهد که به آن دلالت تضمن یا تضمنی گفته می‌شود یا تمام لفظ را در برابر معنایی خارج از معنای مطابقی آن لفظ قرار می‌دهد که به آن، دلالت التزام یا التزامی می‌گویند.

در همه این اقسام سه گانه، هر چهار رکن لفظ، معنا، وضع و کشف اراده وجود دارد و غیر از این ارکان، رکن دیگری یافت نمی‌شود.

برای توضیح بیشتر گفته می‌شود: در دلالت مطابقی این ارکان مشهود است زیرا یک لفظ در برابر یک معنا وضع شده است و مخاطب آن معنای مراد متکلم یا واضع را بواسطه این رابطه (وضع) کشف میکند؛ اما در دلالت تضمنی، اگر چه مدلول، جزئی از معنای مطابقی است اما به طور قطع معنا به حساب می‌آید و در اصل معنا بودن، بین معنای جزئی تضمنی و معنای کلی مطابقی فرق و اختلافی نیست بنابراین وضع نیز وجود دارد همانطور که وقتی وضع رخ داد بالطبع برای مخاطب حالت کشف معنای مراد، وجود خواهد داشت در دلالت التزامی نیز همین گونه است با این تفاوت که در دلالت التزامی، مدلول نه معنای مطابقی است نه معنای تضمنی بلکه یک معنای خارج از معنای مطابقی است اما معنا بواسطه سازگاری لزوم ذهنی با معنای مطابقی کشف می‌شود به طوری که با قرینه‌ای که دلالت بر این معنا دلالت دارد استعمال میشود در این صورت است که مخاطب آن معنای خارجی را کشف می‌کند.

۱. در اینکه منشاء این حصر، عقلی یا استقراء است بین منطق دانان مسلمان، اختلاف نظر است. هر کدام که منشاء باشد تاثیری در نتیجه ادعائی مطرح شده در متن ندارد.

مثلاً فرض می‌کنیم در یکی از مقدمات قیاس آمده است: الانسان لیس بحجر. همچنین معنای واژه انسان، همان معنای حد تام آن (حیوان ناطق) که در تعریف آن اخذ می‌شود مراد باشد سه دلالت وجود دارد:

۱- دلالت انسان بر تمام معنای مطابقی آن یعنی حیوان ناطق

۲- دلالت انسان بر جزئی از معنای مطابقی آن یعنی حیوان یا ناطق

۳- دلالت انسان بر لازمه معنای مطابقی آن، نظیر کتابت بالقوة

بنابراین در هر سه دلالت، چهار رکن لفظ، معنا، وضع و کشف اراده یافت می‌شود.

۲-۱- بدست آوردن شناخت صحیح از ارکان چهارگانه دلالت در توجه به نقش شرایط اصلی آنها

برای دلیل دوم بر وجود و انحصار ارکان ذکر شده در دلالت میتوان از ایفای نقش شرایط اصلی ارکان نام برد؛ زیرا آن تعریفی در راستای رسیدن به تمامی ارکان آن، کارساز است که علاوه بر ذکر تمامی ارکان، با شرایط و ضوابط آن ارکان تنافر نداشته باشد. از این رو دانسته می‌شود که ارکان منحصر در چهار رکن ذکر شده است.

کلمات و سخنان بسیاری از سوی منطق دانان، پیرامون این شرایط و ضوابط بیان یا نقد شده است به طوری که منطق دانی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی با اینکه هیچ گونه تعریفی از دلالت بدست نداده و هیچ بحث مستقلی نیز راجع به ارکان ندارد، نکات زیادی در این حوزه ارائه کرده است مثلاً در مورد جایگاه رکن سوم (وضع) و چگونگی وجود اراده‌ای که متعلق به علم و توجه مخاطب در رکن چهارم (کشف اراده) است، می‌گوید: آن دلالتی، دلالت است که به اراده متلفظ و متکلم تعلق بگیرد یعنی از اراده پیروی کند و به طور قطع، این اراده باید بر اساس قانون و احکام وضع باشد یعنی ایشان دلالت را تابع اراده می‌داند:

و ذلك لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به و يراد به معنى ما و يفهم عنه ذلك المعنى، يقال له إنه دال على ذلك المعنى، و ما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به إرادة المتلفظ، و إن كان ذلك اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلك اللغة، أو لغة أخرى، أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل به عليه، فلا يقال له إنه دال عليه (طوسی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۲). اگر چه بحث منطق دانان در تبعیت دلالت از اراده، اختلاف نظر دارند اما بنابر تعداد قابل توجهی از منطق دانان مانند جناب خواجه نصیر و... از قائلین به تبعیت دلالت از اراده به شمار می آیند.

در هر صورت، شرایطی برای صحت و تمامیت ارکان دلالت وجود دارد که به سه مورد از آن ها، اشاره میشود:

۱. اراده، معین و واضح باشد تا بتوان آن را (با قرینه یا بدون قرینه) کشف کرد.
۲. کلی باشد یعنی تمامی افراد مورد نظر آن مفهوم، که مراد متکلم است دانسته شود یعنی آن علم یا التفاتی که از انتقال ذهنی آن شیء (دال) به شیء دیگر (مدلول) پدید می آید در همه موارد اراده استعمالی^۱، بدست آید.
۳. همانطور که در خلال مطالب گذشته مشاهده شد، برخی منطق دانان در مورد رکن چهارم به فرق بین علم و التفات عنایت نداشته اند و حال آنکه برخی مواقع،

۱. در اینکه اراده در دلالت لفظی منطقی چه نوع اراده ای است بین منطق دانان، اختلاف نظر است؛ آیا مراد اراده جدی است یا استعمالی یا لحاظی؟ اراده جدی یعنی اینکه متکلم هازل نباشد (مظفر، ۱۴۳۱، ج. ۱، ص. ۶۵) که در دلالت تصدیق در علم اصول فقه مطرح است. رک ص؛ اراده استعمالی یعنی در حال استعمال اراده صورت گرفته است قبل از استعمال هیچ اراده ای پشت سر رابطه آن لفظ با معنا نیست؛ اراده لحاظی که برخی معاصرین گفته اند منظور اراده در هنگام وضع است که یک مرحله قبل از استعمال لفظ است. نظر مشهور منظور از اراده، اراده استعمالی است.

مخاطب از طریق دال به مدلول علم دارد اما التفات ندارد. در دانش منطق، از این عنوان، به علم مسبوق به وضع نیز تعبیر کرده اند. گاهی مخاطب، علم به وضع ندارد و باید از منابع و کتب لغوی، ایصال به مطلوب پیدا کند؛ پس اینکه برخی در تبیین رکن چهارم، از لفظ علم بهره جسته‌اند لازم است اینگونه توضیح دهند که گاهی علم حاصل می‌شود و گاهی علم حاصل نمی‌شود اگر چه دلالت با توجه و التفات محقق می‌شود. به نظر میرسد ضروری است توضیحاتی راجع به این شرایط ارائه شود تا بهتر مراد انتقال یابد.

بنابراین اجمالا باید دانست، مسأله ارزشمند بودن و کاربرد داشتن عناصر پدیدآور دلالت، این طور تصوّر می‌شود که متکلم بتواند مرادش را (خواه باقرینه یا بدون قرینه) به مخاطب برساند و اینکه بتواند استدلال را از ناحیه ی لفظ به گونه ی صحیح به ذهن مخاطب انتقال دهد تا انقلاب فهم از ناحیه متکلم و قضیه اش برای مخاطب صورت نپذیرد و اگرهم انقلاب فهم صورت گرفت از ناحیه ی خود مخاطب باشد نه از ناحیه اراده متکلم و قوانین وضعی که بر اساس آن، لفظ را به کار می‌بندد.

ارزش ارکان دلالت، ارزش کیفیتی است که همیشه مستدل از فهم صحیح ارکان یک دلالت با توجه به ضوابط حاکم بر آن بهره می‌جوید تا بتواند با توجه با این نگرش، لفظ را در استدلال منطقی خود استعمال کند تا در مقابل مستمع یا خواننده بتواند از آن استفاده کند. بنابراین الفاظی که در آن استفاده می‌شود باید ذهن یک نحوه درک، از آنها برداشت کند به طوری که هر مبرهنی که بخواهد برهان بیاورد نخواهد از این نگرش عدول کند؛ بنابراین علاوه بر دانستن دقیق ارکان دلالت، ضوابط آن نیز دارای اهمیت بالایی است و اگر منطق دانان مباحثی چون: تبعیت کردن دلالت از اراده،

کمک گرفتن از مدلول التزامی در استدلال، تا چه اندازه دخیل بودن وضع در فهم دلالت، چِستی و چگونگی لزوم در دلالت التزامی و... را مطرح کرده‌اند برای دقت و صحت در انتقال معنا است.

۳- تعریف مختار

با توجه به تعاریفی که از دلالت ذکر شد و همچنین با در نظر گرفتن تمامی ارکان با شرایط اصلی‌ای که برای آن قابل تصور است تعریف برگزیده این نوشتار عبارت است از: هی کون اللفظ بحالة جاریة علی قانون الوضع ینشا من الالتفات بصدوره من المتکلم الالتفات بالمعنی المراد منه.

در این تعریف از رکن لفظ به عنوان شروع حرکت و انتقال ذهنی یاد شده است و رکن وضع آن را با رکن معنا پیوند میزند و این را رکن نهایی که توجه و التفات باشد درک میکند؛ بین مفهوم التفات و علم رابطه عام و خاص مطلق است یعنی هر علمی ممکن است به التفات نیانجامد اما در هیچ یک از صورت‌ها، التفات بدون علم وجود ندارد اگر التفات و توجه بیاید حتما از روی علم بوده است. نقش مفهوم اراده نیز که التفات بدان تعلق می‌گیرد در تعریف روشن است.

نتیجه‌گیری

۱. به نظر میرسد بین همه تعاریف متفاوتی که از منطق دانان مسلمان، نقل شد دو تعریف قطب رازی و علامه مظفر، رویکرد ارکان شناسی بهتری از دلالت بدست دهد.
۲. با بررسی تعاریف دلالت منطقی با رویکرد ذکر شده، پی‌می‌بریم که تمامی تعاریف ارائه شده از سوی منطق دانان مسلمان اگر چه دارای نکات مثبت و راهبردی و گشایش‌های معرفتی، پیرامون این مسأله در بردارد اما به سبب کم توجهی به ذکر تمامی این عناصر در تعاریف این موضوع، در تبیین و توضیح آن ارکان، دوچار آشفتگی آراء و گاه متضاد شده‌اند. نظیر تعاریف متعددی که جناب قطب بدست می‌دهد که نشان دهنده عدم ثبات در مقام شناسایی و ارائه ارکان دلالت است.
۳. از سوی دیگر از فوائد معرفتی ارکان دلالت بوسیله تعریف دلالت، ذهن را نسبت به این موضوع ساختارشناس کرده و سبب سوق دادن و ارتقای نگرش مبتدیان دانش منطق، به کاربردی سازی دلالت در صورت استدلال منطقی کارساز خواهد بود.
۴. با ارائه تعریفی نو از دلالت با جهت‌گیری تمامیت صحیح ارکان شناسی آن، ذهن را نسبت به فهم‌های صحیح از جایگاه الفاظ و معانی در صورت استدلال منطقی منسجم کرده و از رخ دادن هر گونه خلط بین شرایط این عناصر جلوگیری خواهد کرد.
۵. تعریف صحیح از دلالت دارای اهمیت بسزایی است زیرا دلالت پشتوانه تصورات و تصورات پشتوانه تصدیقات‌اند و حال آنکه علم به جز تصور و تصدیق چیز دیگری نیست.
۶. تعریف صحیح از دلالت با رویکرد ذکر شده به پیشرفت علوم اسلامی و انسانی کمک شایانی خواهد کرد و گام صحیح‌تر و سریع‌تری برای تحقق مراحل بعدی ارائه

استدلال یقینی در این دانش‌ها {خصوصاً دانش‌های نظری} برداشته خواهد شد.

۷. طرح این مسأله مسائل دیگری را پیش پای ما میگذارد نظیر بررسی مقوله وضع در تعریف منطق‌دانان از دلالت یا بررسی مقایسه‌ای دلالت در منطق اسلامی و منطق غرب که باید در فرصت و نوشته دیگری بررسی و تدوین شود.

منابع

۱. القرآن الکریم، ششم، تهران، آوای قرآن.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۳۳ه ق). الشفاء، دوم، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۳. _____، (۱۳۶۴)، منطق المشرقيين، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۴. _____، (۱۳۸۳)، الاشارات والتنبيهات، اول، قم، النشر البلاغة.
۵. اميرخانی، مهناز، چيستی و اعتبار دلالت التزامی، پاییز و زمستان (۱۳۸۸)، مشکوة النور، شماره ۴۲، ص. ۱-۲۱.
۶. بختیاری، محمد، بررسی تطور تاریخی چيستی دلالت در ميراث منطقی مسلمانان، بهار و تابستان (۱۳۹۷)، دوفصلنامه علمی - پژوهشی معارف منطقی، سال پنجم، شماره اول، ص. ۷-۲۵.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۳۳ه ق)، الجوهر النضید، تصحیح: محسن بیدارفر، پنجم، قم، بیدار.
۸. خونجی، افضل الدین، (۱۳۸۹)، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، تحقیق: خالد الرويهب، تهران، موسسه فلسفه و حکمت ایران.
۹. رازی، محمد بن محمد، (۱۴۳۳ه ق)، شرح المطالع، ج. ۱، ص. ۱۰۳. اول، قم، ذوی القربی.
۱۰. _____، (۱۴۳۲ه ق). تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، تصحیح: محسن بیدارفر، پنجم، بیدار.
۱۱. رشیدزاده حسن، قراملکی احمد، مقایسه نظریه مهجوریت دلالت التزام منطق دانان با مسأله حجیت منطوق و مفهوم اصولیان، پاییز و زمستان (۱۳۹۳). فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، شماره دوم، ص. ۲۷۳-۲۹۰.
۱۲. سبزواری، هادی، (۱۴۳۲ه ق)، شرح المنظومة فی المنطق والحكمة، تحقیق: محسن بیدارفر، دوم، قم، بیدار.
۱۳. شهرزوری، محمد، (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق و تصحیح: حسین ضیایی تربتی، دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸ه ق)، المنطقیات، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

۱۵. _____، (۱۴۰۴ه ق)، *اللفاظ المستعملة في المنطق*، تهران، مكتبة الزهراء.
۱۶. مظفر، محمدرضا، (۱۴۰۰ه ق)، *المنطق*، سوم، بيروت، دارالتعارف.
۱۷. _____، (۱۴۳۱ه ق)، *اصول الفقه*، تحقيق: شيخ رحمة الله الرحمتي الراكبي، ششم، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۸. يزدي، عبدالله بن شهاب الدين، (۱۴۳۰ه ق)، *الحاشية على تهذيب المنطق*، چهاردهم، قم، مؤسسه نشر اسلامي.

بررسی نقش "اختیال در قصه" از دیدگاه علامه جوادی آملی

محمد کرمی*

بهرز اسدی**

چکیده

دستمایه اصلی این نوشتار، بررسی نقش اختیال در قصه از دیدگاه علامه جوادی آملی است که تا کنون به طور مستقل به آن پرداخته نشده است. ایشان با بهره گیری از حکمت متعالیه، دیدگاه منحصر به فردی در این زمینه ارائه کرده است. در این پژوهش، ابتدا با رجوع به آثار متعدد و لحاظ مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ایشان، نقش اختیال در آفرینش قصه‌های انسانی و توقف انسان مختال در مرتبه خیال (متخیله) و نیز دلایل احتیاط در پرداختن به قصه‌های غیربرهانی از دیدگاه علامه جوادی احصاء شده و سپس به شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکرد فلسفی، تبیین و بررسی شده است. خاستگاه قصه‌های غیربرهانی، چیزی جز اختیال قوه متخیله نیست؛ تفصیل و ترکیب، کار این قوه است، لذا سامعین را نیز مختال می‌کند؛ مختال- هرچند عاقل بالقوه هست- به مرتبه فعلیت عقل نمی‌رسد، در حالی که منزلت حقیقی انسان در حاکمیت عقل برهانی و تبعیت از نقل معتبر است. در نتیجه، انسان سامع، تابع اختیال و انسان مستمع، تابع عقل برهانی است. انسان سامع، با وجود محدودیت ظرفیت استعدادها، خود را به هر داستان و قصه‌ای مشغول می‌کند، اما انسان مستمع، تابع عقل برهانی و قصه‌های الهی است؛ متخیله، آفریننده قصه‌های غیرالهی است، اما قصص قرآنی، برخاسته از اراده الهی و صادق، حق، واقع‌نما و هدایت‌گرانسان در صراط مستقیم است؛ لذا در ابتدا، فطرت مخاطب را با قصه همراه می‌کند و سپس متخیله او را در کوه طور به پرواز در می‌آورد.

واژگان کلیدی: اختیال، متخیله، مختال، علامه جوادی آملی، عقل برهانی، قصه الهی و غیرالهی

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

(mohammad.karami@kums.ac.ir)

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷)

۱- مقدمه

یکی از قوای باطنی انسان، قوه متخیله است که هر چه سالم‌تر و قوی‌تر باشد در ارائه فعل و شأنی که به عهده اوست، قوی‌تر عمل می‌کند. مثلاً کسی که ضعف قوه متخیله دارد، خواب می‌بیند، اما خوابش در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. یکی دیگر از قوای باطنی در انسان، متخیله است. این قوه، اگرچه از خیال مشتق است، اما با آن فرق دارد و آن قوه‌ای است در نفس انسان که می‌تواند صور و معانی گوناگون را با یکدیگر ترکیب کند یا مفاهیم مختلف را که در یک چیز جمع است، از هم جدا سازد و درکل، قوه‌ای است متصرف در ادراکات ذهنی و هیچ قوه‌ای در انسان به اندازه متخیله در کار شعرا، و هنر قصه نویسان، هنرمندان و نویسندگان بزرگ، مخترعین، خطبای مشهور و دانشمندان ماهر، نقش ندارد. لذا افرادی از آنها در متخیله بسیار قوی و افرادی، ضعیف هستند؛ هر چند، دانشمندان بزرگ باشند، اما در بیان و احتجاج، چندان توانا نیستند و شاید برای یک موضوع جزئی، چند صفحه بنگارند، اما خواننده، مقصود را در نیابد و او نتواند معانی و مفاهیم ذهنی را به ترکیبی بلیغ، ادا کند.

دستاویز این نوشتار، اصطلاح قرآنی مختال است.^۱ در ابتدا دیدگاه مفسران، ذیل این آیات بررسی گردید و معلوم شد که فقط به ترجمه آن به فخرفروشی و کبر و دلایل آن پرداخته‌اند. اما علامه جوادی آملی، ضمن بیان معمول و مشهور میان مفسران، موضوع را با نگاه فلسفی و بیان: عقل و اقسام آن؛ عقل برهانی و منزلت آن و نقش آن در تقسیم بندی قصه؛ نقش آن در تعدیل متخیله و در نهایت؛ علل احتیاط در قصه و قصه‌گویی را مطرح کرده است. با جستجو در آثار و آراء متفکران، تا به حال، این

۱. این کلمه، دو بار در قرآن کریم و به همراه فخور به کار رفته است. (نسا/۳۶؛ لقمان/۱۸)

موضوع- به جز بحث مختصری از ملاصدرا^۱- از جانب دیگر متفکران، مفسران و فیلسوفان مطرح نشده است. لذا، هدف این است که در ابتدا، ضمن اشاره به قوای باطنی انسان، اهمیت و جایگاه قوه متخیله در آفرینش قصه‌های بشری به طور عموم و از منظر علامه جوادی آملی، بخصوص، بررسی کنیم تا پاسخ پرسش‌های پیش رو روشن شود که؛ (۱) نقش متخیله در قصه و محاکات چیست؟ (۲) انسان مختال، دارای چه ویژگی‌هایی است؟ (۳) مقصود ایشان از عقل برهانی و نقش آن در تقسیم بندی قصه چیست؟ (۴) نقش قصه‌های غیر الهی (غیر برهانی) در اختیال انسان چیست؟ (۵) راهکار علامه جوادی برای تعدیل متخیله چیست؟ و در پایان؛ (۶) علل احتیاط در پرداختن به قصه (گفتن و شنیدن آن) و ملاحظات ایشان در این موضوع چیست؟

۲- مواد و روش تحقیق

این پژوهش به روش مطالعه کتابخانه‌ای انجام گرفته و منابع اصلی آن، مراجعه به آثار متعدد و مکتوب علامه جوادی آملی است. به این منظور، ضمن بررسی محتواهای علمی مرتبط با موضوع، کلیدواژه‌های عقل و اقسام آن، عقل برهانی، قصه، قوه متخیله و انسان مختال، جستجو شد و در مرحله بعد، نقش عقل برهانی در تقسیم بندی قصه و تعدیل متخیله از منظر ایشان، استخراج و احصاء شده، سپس به شیوه تحلیلی-توصیفی به تبیین و بررسی موضوع بر اساس داده‌های به دست آمده پرداخته شده است. در ضمن، آن مبانی که در نتیجه‌گیری و صورت‌بندی دیدگاه علامه جوادی تأثیرگذار بوده با رویکرد فلسفی، تبیین و ارائه شده است. لذا، استفاده از آثار و دیدگاه‌های تفسیری ایشان، جهت تبیین و تأکید بیشتر است. در نهایت، ملاک تقسیم

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب: ص. ۵۰۷؛ همو، الأسفار الاربعه، ج. ۴، ص. ۵۲.

بندی قصّه‌ها و نیز علل احتیاط و ملاحظات جدّی علامه‌جوادی در پرداختن به قصّه‌های بشری، تبیین و ارائه شده است.

۳- تعریف مفاهیم

۳-۱ خیال، اختیال و خُیلاء

هرسه مفهوم از ریشه "خیل" به معنای خود بزرگ‌بینی و تکبر است. "خیل" در اصل، اسم اسب و اسبان است و هرکسی که سوار بر اسب می‌شود او را نخوت و غرور می‌گیرد. چنانچه در قرآن "وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ" به کار رفته است. (راغب، ۱۴۱۲، ج. ۱، ص. ۳۰۴) "اختیال" نیز در معنی تکبر کردن، خیال کردن، گردنکشی کردن و فخرفروشی است. مختال در قرآن کریم دو بار استعمال شده و همیشه، همراه کلمه فخور به کار رفته است. (قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۲، ص. ۳۲۰) "خُیَلَا" نیز به معنای تکبر از روی خیال و فرض است. (همان) تخیّل نیز در مقابل تعقل به کار می‌رود و مختال، اسم فاعل در معنای پندار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۸، ص. ۶۰۴) ملاصدرا در تفسیر مختال به بیان دلایل فخرفروشی انسان مختال پرداخته و می‌گوید که یا «لأجلِ قُصورِ عقْلِهِمْ» و یا «نقصِ فطرتِهِمْ» و یا «خِلَالِ جَوْهَرِهِمْ» است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۲۷۰) و علت اصلی آن را «الفرحُ بالمُحقَّراتِ الدنْیَةِ الدنْیاویَّةِ» ذکر کرده است و این شادی و دلخوش بودن را از لوازم قصورات ذکر شده می‌داند. (همان)

حواس باطنی در انسان بنا بر نظر مشهور بین حکما، پنج تا است: (۱) حس مشترک؛ (۲) خیال؛ (۳) واهمه؛ (۴) حافظه و (۵) متخیله: این قوّه‌ای است که در معانی و صورتهای جزئی خزانة خیال و حافظه، تصرف می‌کند. مثلاً انسان پردار و کوه یا قوت تخیل می‌کند. متخیله، وقتی در اختیار عقل است، مفکّر و اگر در اختیار وهم باشد،

متخیله گویند. (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۳۸) ملاصدرا در بیان تفاوت خیال و متخیله می‌گوید: «قوة الخيال و يقال لها المصورة هي قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.»^۱ قوة متخیله (قوة متصرفه) خادم «قوة واهمه» است و صور دریافت شده حس را بهم می‌آمیزد یا از هم می‌پراکند و با معانی جزئی به هم می‌آمیزد و یا می‌پراکند و گاهی هم، صور را با معانی، ترکیب می‌کند و گاه هم، آنها را از هم جدا می‌سازد. قوة متخیله، اگر کارگزار عقل باشد، «مفکره» گویند و اگر در تسخیر «قوة وهم» باشد، «متخیله» یا «متصرفه» می‌نامند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۰۷ و همو، ۱۹۹۰، ج. ۴، ص. ۵۲). بنابراین، کار قوة متخیله آن است که صورتهای مصوره را به دیگری پیوند دهد و یا از یکدیگر جدا کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۹۷)

لازم به ذکر است که خیال در سه ساحت هستی‌شناسی (عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) و ساحت انسان‌شناسی (حس، وهم، خیال و عقل) و نیز در ساحت معرفت‌شناسی که همان قوای ادراکی و تحریکی نفس است، مطرح می‌گردد. لذا در این پژوهش، هرگاه سخن از خیال است، مقصود، ساحت انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و کارکردهای آن است. اما در ساحت معرفت‌شناسی، بین خیال و متخیله تفاوت است. لذا در این پژوهش، مقصود اصلی، همان متخیله (نه خیال) است.

۳-۲. قصه

درباره این واژه، ریشه و کاربرد قرآنی آن، سخن بسیار است. اما مترادف آن در فارسی، داستان، حکایت، افسانه و... آمده است. (دهخدا، ۱۳۳۲: ذیل ماده قصص) «قَصَص» مصدر و در معنای حکایت کردن و در پی آثار چیزی گشتن است و داستان را از این جهت

۱. ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

«قصّه» گویند که در آن، پیگیری از اخبار و حوادث گوناگون می‌شود. (قرشی، ۱۴۱۲، ص. ۱۲ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۷۱ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۷، ص. ۷۴) بنابراین «قصّه» از نظر ریشه لغوی به معنای جستجو از اشیاء است و به هر چیزی که پشت سر هم قرار می‌گیرد نیز، قصص گفته می‌شود. پس «قصّه» تنها به معنای داستان نیست. لذا قصه و جمع آن «قصص»، در قرآن به کار نرفته، بلکه در فرهنگ قرآن، قصه همان سرگذشت حق و واقعی و صادقی است مبتنی بر علم الهی که برای گسترش تفکر و ایجاد عبرت در خردمندان، طوری بیان می‌شود که شنونده یا خواننده آن را دنبال می‌کند.^۱ علامه جوادی، روش داستان‌سرایی قرآن را زیباترین روش‌ها ذکر می‌کند و احسنُ الاقوال را، قول توحید می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج. ۷، ص. ۴۲) و معتقد است که قرآن «احسنُ القصص» بوده و اصل قصه‌گویی آن نیز به نحو احسن است و این مطلب در همه قصه‌های قرآنی، مشهود است، اما تأکید می‌کند که اختصاص به داستان حضرت یوسف ندارد. پس نمی‌توان گفت قصه یوسف علیه السلام، بهترین قصه‌هاست؛ زیرا قرآن هم، آن را احسن قصه‌ها وصف نکرده، بلکه کیفیت قصه‌گویی خدا را به احسن بودن وصف کرده است. پس، قصه‌گویی خدا، احسنُ القصص است، نه آن که قصه یوسف، احسنُ القصص باشد و بین این دو تعبیر فرق وافر است. (همان، ص. ۶۶)

۴- نقش متخیله در مُحاکات^۲ و قصه

گفته شد که یکی از قوای نفسانی، قوه متخیله است، اگر در خدمت ناطقه باشد، مُفکّرهِ و اگر در خدمت واهمه باشد، متخیله نامیده می‌شود. (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۸۰-۷۹) این

۱. ر.ک: شجاع پوریان، ولی الله (۱۳۹۲)، تأملی در شاخصه های قصه در قرآن. ادب عربی (۲)، ص. ۱۱۳-۱۳۴.
 ۲. رایزن، علی نجات؛ کرمی، محمد؛ فاضلی، علیرضا. (۱۴۰۲). تبیین عوامل مؤثر بر محاکات با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا. تاریخ فلسفه اسلامی، ۲(۷)، ص. ۸۹-۱۱۱.

قوّه در استنباط صنایع، شعر، خواب، قصّه و داستان، نقّاشی و محاکات، نقش اساسی دارد. از آن جا که در محاکات، حکایت کننده، انسان است، نقش اصلی در این حکایت گری بر عهده قوّه متخیله است، لذا فلاسفه اسلامی، به طور کلی، محاکات را در پیوند با این قوّه تبیین می کنند. این قوّه به حفظ مشاهدات حواس پس از غیبت آنها، ترکیب محسوسات با یکدیگر و تفصیل آنها از یکدیگر می پردازد. محصولات این قوّه، بسته به عملکرد آن، صادق یا کاذب است. (همان، ص. ۷۹) از دیدگاه فارابی، هر چند قوّه متخیله مادی و جایگاه آن در قلب است (همو، ۱۴۱۳، ص. ۱۰۸)، اما ضمن فعال بودن در مواجهه با محسوسات، وظیفه اصلی آن، ذخیره کردن صور پس از غیبت محسوسات و ترکیب و تفصیل آنها است. (همان، ص. ۸۷) این قوّه، صرفاً مُدرک نیست، بلکه متصرّف نیز هست. در برخی آثار فارابی، چنین بدست می آید که قوّه متخیله، همان خیال است. (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۲۸) در برخی تعابیر، آن دو، غیر از یکدیگرند. (همان، ص. ۷۸) قوّه متخیله، همواره اشیاء را در قالب عوارض و خصوصیات مادی، نظیر کم، کیف و وضع ادراک می کند. (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۸۰) این قوّه همان گونه که از حواس ظاهری تاثیر می پذیرد از حواس باطنی نفس نیز، متأثر می شود، به این صورت که نفس، صوری را در درون حس مشترک می پذیرد و این صور برای حس مشترک، محسوس می سازد. در این حالت، حس مشترک، اصوات و تصاویری می بیند که دیگران نمی بینند. این قوّه، رابط بین حس و ناطقه است؛ زیرا از یک طرف از صور حسی تأثیر می پذیرد و به فعالیت در بین آنها می پردازد، از طرف دیگر، این قوّه، داده های عقلی را محاکات می کند. این قوّه وقتی از ادراکات حسی و عقلی فارغ می شود به ترکیب بعضی از صور با بعضی دیگر و تجزیه آنها می پردازد. (همان، ص. ۱۰۷-۱۰۳) هنگام فعالیت حواس، متخیله از داده های حواس، منفعل می شود و همچنین این قوّه به وسیله عاقله نیز به کار گرفته می شود و به کمک قوّه نزوعیه

نیز می‌پردازد. وقتی که هر یک از قوای عاقله، نزوعیه و حاسه، فعالیت خود را انجام نمی‌دهند و اعمال نفوذ خود را از روی متخیله برمی‌دارند، متخیله به داده‌های خود مشغول می‌شود و صور را با یکدیگر ترکیب و تجزیه می‌کند. (فارابی، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۳) بنابراین، متخیله سه وظیفه اصلی دارد: (۱) حفظ رسوم محسوسات؛ (۲) ترکیب صور محسوسات و (۳) محاکات. (همان، ص. ۱۱)

از نظر ملاصدرا، قوه متخیله، مجرد است، اما با ابزار مادی فعالیت می‌کند. کار این قوه، ترکیب و صورت سازی و ایجاد صور جدید است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۴۲۵) و صنایع بشری، برخاسته از فعالیت‌های این قوه است. نفس، ابتدا در ضقع خود، صور را انشاء می‌کند و سپس، صور ساخته شده را در موضوعات جسمانی سوار می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۴۴۰) قوه متخیله، این فعالیت‌ها را توسط واهمه انجام می‌دهد. کار قوه واهمه، ادراک معانی جزئی (محبت، عداوت و...) و خزانه آن، حافظه است. (همو، ۱۹۹۰، ج. ۸، ص. ۵۶) ملاصدرا، قوه واهمه را رئیس قوای حیوانی دانسته است و قوای حیوانی، خادم این قوه هستند. (همو، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۵) بنابراین، قوه متخیله، کانون نظریه شناختی فارابی است. (فارابی، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۳) همین قوه با دخل و تصرف در مخزونات دو قوه خیال و حافظه، کار محاکات را انجام می‌دهد. بنابراین، از دیدگاه او، قوه متخیله غیر از قوه خیال است؛ زیرا کار قوه خیال، حفظ صور و کار قوه متخیله، ترکیب و تفصیل است.

از دیدگاه برخی از حکماء مانند سهروردی، متخیله هم درک می‌کند و هم فعل انجام می‌دهد. بنابراین، دیدگاه کسانی که قائل اند متخیله، فعل انجام می‌دهد ولی درک نمی‌کند را نقد می‌کند و بیان می‌کند که ترکیب و تفصیل، متوقف بر درک است. (سهروردی،

۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۲۱۰) یکی از کارهای قوه متخیله، حکایت است. (همو، ج. ۱، ص. ۳۴۷) از نظر ابن سینا، خیال، حافظ صور- اعم از حسی یا خیالی- است و هرچه در خیال است، از حس گرفته شده است. (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۳۸) اما ترکیب و تفصیل و ایجاد صور جدید، کار قوه متخیله است. بنابراین، متخیله، وقتی در اختیار عقل است، مفکره و زمانی که در اختیار وهم است، متخیله گویند. این قوه، امور کلی را که توسط قوه عاقله درک شده است به امور جزئی تبدیل می‌کند و در قوه خیال منطبق می‌شود. در این حالت است که قصه‌ها متولد و حکایت می‌شوند. گاه برخی از این صور به حس مشترک منتقل می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۸۰۴) از این جهت است که ملاصدرا، بحث رؤیای صادق و اضغاث احلام را در نسبت با قوه متخیله تبیین می‌کند. (سبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۸۰) بر این اساس، رؤیا، محاکات قوه متخیله است که از نظر او نیاز به تعبیر دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۴۷۲) قصه و داستان، شعر و نقاشی نیز از محاکات قوه متخیله محسوب می‌شوند.

۵- گستره اختیال در دیدگاه علامه جوادی

علامه جوادی در پاسخ به این پرسش که؛ آیا ممکن است همه مردم مختال باشند؟ بیان می‌کند اکثریت مردم در بند متخیله هستند، نه مفکره؛ زیرا گستره معنایی اختیال از منظر ایشان به حدی است که اگر کسی به ارزشهای اعتباری و مسایل غیر خدایی (هرچه انسان را از یاد خدا باز بدارد) مشغول باشد، مختال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۱) لذا، انسانهای مختال، دارای غایات وهمی و خیالی هستند و در حجاب و کوری قرار دارند (همو، ۱۳۸۶، الف، ج. ۲- ۴، ص. ۴۰۳) و در پرده پندار خودبینی یا دیگربینی به سر می‌برند. (همو، ۱۳۸۸، خ، ص. ۲۳) از آن جا که انسان مختال؛ تدبیر تام

ندارد؛ بافته‌های واهمه را، بافته‌های فاهمه می‌پندارد، بنابراین، چنین انسانی، چون همیشه به دنبال موهومات خویش است، (همو، ۱۳۸۵، الف، ج. ۲، ص. ۳۸) خیال پردازی در او نهادینه و تبدیل به ملکه می‌شود و این فعلیت و شدت اختیال در انسان، مانع به فعلیت رسیدن عقل او می‌شود. (همو، ۱۳۸۶، ب، ص. ۳۹۴)

۶- سبک خاص قصه گویی قرآن

در قرآن کریم، مجاز، افسانه، اسطوره و سراب راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ج. ۳، ص. ۲۳۰) یکی از شیوه‌های هدایت در قرآن کریم، بیان داستان به شیوه خاص است؛ جزئیات را ذکر نمی‌کند و هدفش، سرگرم کردن نیست، بلکه، هدفش هدایت‌گری است. (همو، ۱۳۸۵، ج، ص. ۲۱۷) لذا می‌توان گفت قصه‌ها و حوادث ذکر شده در قرآن کریم، حق و حقیقت است؛ حتی اگر آن قصه‌ها در اصطلاح، تاریخی محسوب نشوند (واقع نشده باشند)؛ زیرا قرآن، کتاب تاریخ و داستان نیست و درصدد بیان تاریخ نگارانه از حوادث هم بر نیامده است، لذا، جز حق، چیزی در آن یافت نمی‌شود^۱ و حق را با امور خیالی و غیر واقعی، نمی‌آمیزد؛ زیرا در این صورت، حق نخواهد بود؛ واقعی بودن (حقیقی بودن) و هماهنگی با فطرت و عقل بشر، مهم است، نه این که آن داستان واقع شده یا نه؟ بنابراین، به منظور تبیین بیشتر، مناسب است که به راز احسن القصص بودن قصه‌های قرآنی و سبک خاص آن پرداخته شود تا واقعی بودن و حق و صادق بودن و در نهایت، تفاوت قصه و قصه‌گویی قرآن کریم با سبک متداول بشری، آشکارتر گردد:

۱. فصلت/۴۲.

۱. اولین و مهم‌ترین ویژگی تعبیرهای قرآنی، تصویر فنی^۱ از داستانهاست؛ ترسیم تصویرهای محسوس و زنده از معانی ذهنی و انتزاعی، حالات نفسانی، حوادث و مناظر، سرگذشت‌ها، شخصیت‌های قصه و طبایع بشری است. به این وسیله، احساس تخیل را برمی‌انگیزاند و سرانجام، همه وجود انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این تصویر، تصادفی هم نیست، بلکه، قانونی کلی، عام و شامل است که در سراسر قرآن وجود دارد.

۲. قصه، اجزایی دارد (مکان، زمان، تعداد افراد و...) (پروینی، امینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲) و نقش اساسی در داستان‌سرایها دارند. اما قرآن در قصه‌های خود از آن پرهیز نموده است. مثلاً در قصه اصحاب کهف از اختلاف در تعداد سخن گفته و با ابهام از آن گذشته است؛ زیرا کمیت افراد در نتیجه‌گیری از قصه نقشی ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج. ۴، ص. ۲۴۱)

۳. بخشی از یک داستان را به مناسبت‌های مختلف، مطرح و سپس، نتیجه‌گیری مورد نظر در آن بخش را ارائه می‌دهد، در صورتی که اقتضای داستان‌سرایي اصطلاحی، بیان اجزای قصه در یک جا هست. (همان، ص. ۲۴۱)

۴. همه قصه‌های قرآن، واقعی است، نه خیالی (همان)؛ قصه‌های قرآن، حق و صادق است و صحنه‌ها، حادثه‌ها، شخصیت‌ها، گفتگوها و همه عناصر آنها، روزی و روزگاری به همان شکلی که قرآن مطرح کرده، وجود داشته است. بنابراین، قصص قرآن، واقع‌نما است. (امین، واعظی، ۱۳۹۵، ص. ۵۶) چراکه برداشت جهان بینی و

۲. ر.ک: نظریه تصویر فنی سیدقطب در کتاب: التصوير الفنی فی القرآن، دارالشروق، بیروت، ص. ۶۰.

- ایدئولوژی درست از هر متنی، مبتنی بر واقع‌نمایی و حق‌بودن آن است.^۱
۵. به تلخ و شیرین هر قصّه، به شرط در مسیراهداف کلی قرآن، که همان هدایت بشر بودن است، می‌پردازد و در صدد خوشایند کردن مردم، سرگرم کردن آنان، پرکردن اوقات فراغت و مانند اینها نیست.
۶. به نقل محض، بسنده نمی‌کند، بلکه پس از نقل داستان، موضع‌گیری نیز می‌کند. اگر منقول، پذیرفته باشد با کلام یا با سکوت تقریری و امضایی، آن را تأیید می‌کند و گرنه در همان‌جا، یا در جایی دیگر، آن را نقد و رد می‌نماید. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، الف، ج. ۴، ص. ۲۴۰)
۷. قصّه‌های قرآن، فلسفه تاریخ است؛ باگزینش صحنه‌های درس‌آموز تاریخی، بخش‌هایی که با هدف قرآن (هدایت) هماهنگ باشد، آن را به عنوان سنّت الهی (فلسفه تاریخ) بازگو می‌کند. (همو، ۱۳۸۸، ح، ج. ۱، ص. ۴۸)
۸. نقل و منقول قرآن، حقیقی است؛ بنابراین، تفکیک بیان تمثیلی از حقیقی، یکی از ویژگی‌های قرآن کریم در ذکر داستان‌ها و قصص است. (همو، ۱۳۸۵، ج. ص. ۲۱۹)
- پس، قصّه‌های قرآن، تمثیل نیست؛ زیرا تمثیل، رقیق کردن معارف بلند به وسیله مثل است، در حالی که قرآن، معارف بلند را در الفاظ محدود گنجانده است.
۹. قصّه‌های قرآن در عین این که واقعی، حق و صادق است، خیال‌انگیز هم هست و خیال‌انگیزی آن به دلایلی است: (پروینی، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۱-۱۱۰)
- الف) شیوه بیان و تصویرگری و روش ارائه قصّه‌ها در قرآن که گویای عین صحنه‌هاست.

۱. ر.ک: مقاله: مقیمی اردکانی، حمیدرضا و محمود فتحعلی (۱۳۹۵)، بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی، معرفت کلامی، (۷) ۲

ب) برخی قصّه‌ها، افزون بر ارائه عینی حادثه‌ها، صحنه‌های واقعی عجیب و غریبی نیز دارد که به شدّت، مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌دهد و تصورات و تخیلات او را به کار می‌اندازد.

ج) بریدگی و فاصله در روند ارائه پرده‌های داستان، پرنده خیال مخاطب را به پرواز در می‌آورد تا حلقه گم شده در زنجیره ارتباطی صحنه‌های سابق و لاحق را بیابد و به یقین می‌یابد که خالق آن، احسن‌الخالقین است.

د) مخاطب قصّه‌های قرآنی در برابر معانی و افکاری قرار می‌گیرد که فطرت سلیم هر انسانی، تشنه و جویای آن است؛ زیرا قرآن، ذکر است و انسان را به یاد و عهد ازلی با خدا می‌اندازد.

۷- عقل برهانی؛ ملاک انواع قصه

منزلت انسان در حاکمیت عقل برهانیست؛ نه تسلط متخیله و وهم (هرچند دو نعمت الهی‌اند). اگر، اما اگر متخیله، مطیع عقل باشد، حاکمیتش، حق است و اگر مطیع هوس باشد، حاکمیتش، باطل است. عقل برهانی از گزند مغالطه و از آسیب تخیل مصون است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ح ۱، ص. ۵۷) علامه جوادی آملی با اشاره به این که عقل برهانی، اقسام خاص خود را در اصول فقه و علوم استدلالی دارد، (همو، ۱۳۸۹، خ، ج. ۶، ص. ۹۶) تصریح می‌کند که مراد از عقل برهانی، همان است که با علوم متعارفه خویش، اصل وجود خدا و ضرورت حیات ابدیّت، قدرت و سایر صفات خداوند را ثابت کرده و در این تثبیت، استوار است. (همان) این عقل، مرجع و سلطان قطعی آنهاست (همو، ۱۳۸۸، ح، ج. ۱، ص. ۱۳۵) و رسول باطنیست. (همو، ۱۳۸۹، خ، ج. ۶، ص. ۱۶۲) عقل برهانی، شامل عقل تجربی و عقل تجریدی محض است

که در فلسفه و کلام و براهین نظری، کاربرد دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ح. ج. ۱، ص. ۲۵) به طوری که از قیاس و خیال و گمان و وهم، پالوده است. (همو، ۱۳۸۸، ج. ج. ۲، ص. ۱۶۲) مقصود علامه از برهان، همان برهان رایج در علم منطق است که دارای مقدماتی با قضایای یقینی و مفید یقین بوده و از خطا و نسیان مصون است. در حکمت عملی از امور مفید اطمینان، استفاده می شود و تمام آن امور، پشتوانه برهانی دارند. (همو، ۱۳۸۹، ج. ج. ۴، ص. ۱۰۱) عقل برهانی مانند نقل معتبر است و عنصر محوری در معرفت است. (همو، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۵۰)

از منظر علامه جوادی، معیار و ملاک در تقسیم بندی قصه، حضور و یا عدم حضور عقل برهانی است. بنابراین، قصه دو نوع است: (۱) قصه برهانی (الهی)؛ (۲) قصه غیر برهانی (غیر الهی) مبنای ایشان به تبع خیال الهی و غیر الهی است. قصه غیر الهی، تحت تأثیر کامل خیال بوده و غیر برهانی است. قوه متخیله، دو وظیفه اساسی دارد: الف) معقول کردن محسوسات؛ و ب) محسوس کردن معقولات: در این جا صورنگری و تجزیه و تحلیل انجام می گیرد و در واقع، این عقل، عقل مشوب به خیال است. (همو، ۱۳۸۹، ج. ج. ۴، ص. ۲۹۷) معیار قصه الهی، همان حاکمیت عقل بر جریان قصه هست و رابطه قصه غیر الهی با حاکمیت هوس و طمع بر جریان قصه است؛ زیرا قوی ترین وسیله نفس مُسَوِّله، قوه متخیله و راه نفوذ ابلیس، از مسیر متخیله و وهم است و انسان مختال کسی است که با خیال کار می کند نه با عقل؛ و خیال، حدّ و مرزی ندارد. از یک طرف، آورده های انسان مختال، زوال پذیر است (همو، ۱۳۸۹، ج. ج. ۱۰، ص. ۶۰۵) از طرف دیگر، همه قوای انسان، دروغ (گاهی راست و گاهی دروغ) می گویند، جز عقل. پس عقل نظری، معیار تشخیص حق از باطل است و عقل

عملی، مایه عبادت و پایه کسب بهشت است. عقل، قرآن درون است و حجت انسان؛ پس دروغ نمی‌گوید. لذا از منظر ایشان، تأثیر قصه‌های غیر الهی بر سامعین است، نه مستمعین. انسان‌های سامع، مختال هستند و انسان‌های مستمع، عاقل. انسان سامع، همانند انسان گرسنه‌ای است که معده اش را با تنقلات بی ارزش پر می‌کند و طرفی برای گدایی هر مطلب و داستانی ندارد.

۷-۱- نسبت قصه با قول معروف و نقش عقل برهانی در آن

علامه جوادی در پاسخ به چند پرسش که: آیا قصه در معنا و سبک و سیاق متداول، مصداق قول معروف است یا نه؟ و نسبت قول معروف با قول سدید چیست؟ آیا قصه می‌تواند از مصادیق قول معروف باشد؟ معتقد است که معروف، مطلق خیر است. آنچه نزد شرع با عقل برهانی یا دلیل نقلی معتبر به رسمیت شناخته شده، معروف است و آنچه نزد شرع به وسیله دو راه یاد شده، نکره و ناشناخته است، منکر است. (همان، ص. ۱۶۸) بنابراین، معروف در فرهنگ قرآنی، قولی است که خالی از کنایه و شائبه باشد؛ یعنی سخنی محکم و نفوذ ناپذیر.^۱ اگر چیزی معروف بین مردم باشد، اما به امضای عقل برهانی یا نقل معتبر- هر چند تقریر معصوم باشد- نرسد، معروف قرآنی نخواهد بود. (همو، ۱۳۸۷، ب، ج. ۱۲، ص. ۳۵۴) معیار کشف صحیح از غیر صحیح برای غیر معصوم، تنها عقل برهانی است (همو، ۱۳۸۴، ب، ص. ۳۳) و عقل برهانی، قیاس (تمثیل) مصطلح اهل منطق، نیست. (همو، ۱۳۸۷، ح، ص. ۱۶۳) ایشان، حتی معیار صحت دلیل نقلی را، عقل قطعی می‌داند (همان) و عقل برهانی، بخش جدایی ناپذیر دین (همو، ۱۳۸۷، ب، ص. ۹۳) و از اضلاع مثلث دینی است. (همو، ۱۳۸۸، ب،

ج. ۱، ص. ۱۷۴) بنابراین، محصول عقل برهانی، معروف قلمداد می‌شود. (همان، ص. ۱۹۴) و چیزی که مخالف وحی یا عقل برهانی است؛ اگر به عنوان هدایت و طریق برانسان عرضه شود، در حقیقت ضلالت است. (همو، ۱۳۸۹، ب، ج. ۳، ص. ۴۶۰) و فتوای عقل برهانی، آخرین مرجع تصمیم‌گیری است. (همو، ۱۳۸۹، ح، ج. ۵، ص. ۱۰۴) پس، قصه غیر برهانی، غیر الهی است و از انسان مختال بر می‌خیزد؛ زیرا منشاء آن، صرفاً دخل و تصرف قوه متخیله در دریافت‌های حواس ظاهری و یا دیگر حواس باطنی است. مخاطب انسان مختال، سامع است و چون قصه، هم بر اندیشه (عقل نظری) و هم انگیزه (عقل عملی) انسان تأثیر می‌گذارد و او را در دریای بی کران خیالات به پرواز در می‌آورد، چنین انسانی، تابع تعقل نیست. در حالی که منزلت انسان در حاکمیت عقل برهانی و یا تقل معتبر است.

۸- نقش عقل برهانی در تعدیل متخیله

قصه خوب در تعدیل متخیله است؛ تعدیل قوای تحریکی و ادراکی، یعنی هرکس که در هر دو بخش عمل و نظر، عامل است و غضب و شهوت و احساسات و تخیلات و توهمات را تحت رهبری عقل نظری در می‌آورد. (همو، ۱۳۸۸، د، ص. ۲۳۶) در دیدگاه علامه، برای هر اندیشه مجهولی، شاهین عقل برهانی لازم است و برای هر انگیزه پیچیده‌ای، عقل عملی لازم است؛ اگر قهر و مهر را ترازوی معدلت و معرفت (عقل برهانی) تنظیم نکند، زمام آنها را، بهانه به دست می‌گیرد، نه برهان. (همو، ۱۳۸۹، ح، ج. ۵، ص. ۶۱۰) او در تحلیل ریشه اصلی اختیال، معتقد است که باید بینیم دنیا و دنیاگرایی چیست. هرچه انسان را از یاد خدا باز دارد؛ خواه مال یا فرزند یا مقام و یا تدریس و یا تألیف باشد، دنیا قلمداد می‌شود؛ زیرا انسان مختال از اقبال مردم لذت

می برد و از ادبار آنان نگران می شود، از شنیده شدن سخنش در جامعه، خوشحال می شود و از این که نامی از او نباشد، متأثر می گردد. چنین انسانی، پیش از این که علاقه مند باشد که سخنش در دلها بنشیند، مشتاق است که خود را در دل های دیگران جای دهد؛ اگر سبب این جاه طلبی، علم باشد، دنیا نامیده می شود و حجاب بودن آن، غلیظ تر و ستبر تر است. (همو، ۱۳۸۵، ب، ج. ۵، ص. ۷۱۸) اگر هدف، دنیا و آوازه آن باشد، چنین مقصدی بر اساس اختیال، ترسیم می شود، نه تعقل و انسان مختال به دنبال چنین هوسی است. (همو، ۱۳۸۸، ج، ج. ۵، ص. ۳۹) وقتی که صفحه نفس و زمام آن به دست وهم و خیال سپرده شود، در این حالت، آدمی نظیر کودکان و خردسالان، بدون تصدیق، با چند تشبیه و تخیل شاعرانه، بدون آن که نوبت به قضا و حکمی برسد، حتی دروغین؛ دست به عمل می زند. (همو، ۱۳۸۷، خ، ص. ۲۸۵)

اما انسان جامع، با تعدیل متخیله از آسیب مختال بودن می رهد: انسان مختال، بدون معیار ثابتی، گاهی محبت و گاهی در قهر و گاهی در حال صفا هستند؛ زیرا در محدوده خیال زدگی به سر می برند و توقف در این محدوده (مختال بودن)، هر لحظه رنگی دارد. (همو، ۱۳۸۵، ب، ج. ۸، ص. ۵۹) بنابراین، قوه متخیله در مختالان، منشاء بروز رفتارهای زشت اجتماعی می شود. در حالی که قوه عاقله، رفتارهای این چینی را بر نمی تابد. (همو، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۰) اگر دو شأن تحریکی انسان (غضب و شهوت)، تعدیل نشود و تحت سیطره عقل عملی قرار نگیرد، آثار ویرانگری در سطح فردی و اجتماعی به همراه دارد و هزینه حیات حقیقی انسان، تأمین نخواهد شد. (همو، ۱۳۸۴، الف، ص. ۱۲۲) شهوت و غضب، مادامی می مانند و هریک بهره خاص خود را می یابند (که البته باید بمانند و بهره ببرند) که تحت رهبری و تدبیر عقل برهانی

قرارگیرند و یا از نقل معتبر، پیروی کنند. (همو، ۱۳۸۷، الف، ج. ۱۱، ص. ۷۳) در توضیح مطلب باید گفت که نفس ناطقه در انسان، دارای دو قوه است: (۱) قوه عاقله که آن را عقل نظری می‌گویند؛ و (۲) قوه عامله که به واسطه آن، قوای تحریکی و اعضای بدن را به سوی افعال جزئی به کار می‌گیرد. ^۱عقال کردن وهم و خیال در بخش اندیشه بر عهده عقل نظری است و عقال کردن پای لرزان شهوت و لغزان غضب در بخش انگیزه بر عهده عقل عملی است، در حالی که شخص مختال، تهی از برهان و عاری از دلیل سخن می‌گوید و کار می‌کند و اسیر اوهام خود است. (همو، ۱۳۸۳، الف، ص. ۱۶۹)

از منظر ملاصدرا، عقل عملی، جهت استکمال باید مراتب و مراحل را بگذراند: (۱) تهذیب ظاهر با استفاده از شریعت الهی و آداب نبوی؛ (۲) تهذیب باطن، طهارت قلب از اخلاق و ظلمت شیطانی قوا و اندیشه‌های شیطانی؛ (۳) نورانیت قلب با تصاویر علمی و معرفت واقعی ایمان و (۴) فنای نفس از خود و نگاه و روی گردانی از غیر خدا با مشاهده پروردگار متعال و جلال او.^۲

از منظر علامه جوادی، عقل نظری در ساحت اندیشه و تفکر انسان، نقش آفرینی می‌کند و در واقع، ظهور حیات متألّهانه در بخش علم است و با مهار حس و خیال و وهم، از ایجاد ناآرامی و آشفتگی فکری و ابتلا به مغالطه‌های لفظی، معنوی، ذاتی و عَرَضی توسط آنها جلوگیری می‌کند. (همو، ۱۳۸۹، ذ، ص. ۲۸۷) با این روش، انسان از

۱. ر.ک: حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا)، چاپ اول،

تهران، شرکت انتشارات علمی: ۲۰۵

۲. ر.ک: ملاصدرا (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه

ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول.

گزند آسب‌های اندیشه و انگیزه در امان است و حیات او، حیات معقول و طیبه خواهد شد. انسان در مسیر هدایت، نیازمند هادی بالذات، عقل برهانی و نقل معتبر (قران و سنت معصومین) است. انحراف از راه حق و وحی و مقابله با آن بر اثر شبهه علمی یا شهوت عملی، سفاهت و ضلالت است. (همو، ۱۳۸۸، ب، ج. ۸، ص. ۵۳۶) علامه جوادی متذکر می‌شود که حجیت برهان عقلی در حد طریق است، نه در حد هدف. (همان، ص. ۵۴۳) بنابراین، می‌توان گفت که قصه بر اندیشه، قوای غضب و شهوت، انگیزه و انتخاب راه در انسان، تأثیرگذار است، لذا، اثبات صراط مستقیم که کارهای خداوند ذات‌آبران مبنی است، یا با عقل برهانی است یا نقل معتبر (همان، ص. ۵۵۲) و عقل برهانی، اعم از عقل تجربی و تجربی است. (همو، ۱۳۸۸، ج، ج. ۹، ص. ۵۵۵)

۹- علل احتیاط در مواجهه با قصه غیر برهانی

علامه جوادی در آثار خود، ضمن اشاره به راز ترویج قصه و قصه‌گویی در تاریخ اسلام^۱، بیان می‌کند که بدون تردید، طبع بسیاری از مردم که از وهم و خیال بالاتر نمی‌رود، به افسانه‌سرایی که غالباً مشتمل بر شگفتی‌های فراوان است، علاقه دارد و آن را می‌پسندد. به ویژه اگر گوینده بتواند هنرمندانه، لباس حقیقت را به تن افسانه بپوشاند. (همو، ۱۳۸۸، الف، ج. ۴، ص. ۲۳۹-۲۳۸) بسیاری از بزرگان عهدکردند که قصه نخوانند و حرف‌های غیرعلمی نزنند و حتی گوش نکنند؛ زیرا ظرفیت انسان‌ها محدود است و با این امور سرگرم کننده، پر می‌شود. مگر درخت چقدر آب

۱. ر.ک. جوادی آملی، ادب فنای مهربان، ج. ۴؛ اسرا/ ۲۳۷.

می‌خواهد؛ اگر مقداری آب شور و یا پس‌ماند هم به آن دهند، سیراب می‌شود و ظرفیت دریافت آن پر خواهد شد و اگر آب شیرین به آن دهند، دیگر آن را جذب نمی‌کند. بنابراین، ظرف انسان نباید با مظلوفِ باطل پر شود؛ چراکه دیگر، جایی برای معارف برهانی نمی‌ماند. با مقدمه فوق، به تبیین علل احتیاط و ملاحظات جدی علامه جوادی آملی در خصوص قصه و پرداختن به آن، می‌پردازیم:

(۱) با بهره‌گیری از نگاه قرآنی و رعایت جوانب احتیاط، پرداختن به قصه یکی از بهترین کلاس‌های درس چگونه زیستن است. اما اگر برای سرگرمی و جلب مشتری و رضایت مردم و کسب شهرت، به نوشتن قصه و گفتن آن، اقدام شود، در واقع، به تخدیر جامعه پرداخته‌اند. (همو، ۱۳۸۸، الف، ج. ۴، ص. ۲۴۲)

(۲) علامه جوادی بیان می‌دارد که انسان نباید هیچ نعمتی از نعمت‌های الهی را ضایع نماید. نِعَم الهی، دو نوع است: (۱) ظاهری؛ مانند مال و اولاد (۲) باطنی؛ مانند حافظه خوب، استعداد خوب و قدرت یادگیری خوب. نعمت‌های باطنی را نباید هدر داد. هرگز یک انسان و اهل علم، نباید به قصه و داستان و افسانه سرگرم شود؛ زیرا نه بار علمی دارد و نه ثمره عملی. فضای ذهن را نباید با امور غیربرهانی پر کرد؛ زیرا وقتی ذهن با امور غیربرهانی عادت کند، آن فضیلت خدادای را از دست می‌دهد. انسان تا فرصت علم دارد، به قصه و مانند آن، نپردازد. بنابراین، باید به گونه‌ای سخن گفت که قابل نفوذ یا جوج و مأجوج نباشد و باعث طرد آنها گردد؛ اما اگر سخن، قول سدید نباشد، یا جوج و مأجوج مغالطات، در آن رخنه می‌کند (همو، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۳۳۴) و این، همان سخن محکم و حق است که مانع تشابه و به هم آمیختگی است و قول سدید در قرآن همین است؛ (سازجینی، علوی مهر، موسوی، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۴) زیرا هر آن‌چه

مستند به عقل برهانی و یا نقل معتبر است، عمل سدید بوده و باطل در آن راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، د. ج. ۱۸، ص. ۴۳۵) ایشان بهترین عمل را، تحقیق علمی می‌دانند. این چنین علمی، جسم را تبدیل به روح می‌کند و در این حالت است که عقل نظری، ما را به عقل عملی رهنمون می‌سازد و عقل عملی نیز، کیمیاگر عقل نظری خواهد بود.

۳) اگر ملاک جهل را قصد و آگاهی انسان نسبت به مجهول قرار دهیم، می‌توان از سه نوع جهل، سخن گفت که به حصر عقلی، حالت دیگری برای آن، قابل تصور نیست: ۱) انتخابی؛ ۲) اجباری و ۳) اتفاقی. (صادقی، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۸) جهل اتفاقی، مذموم نیست، بلکه باید تلاش کرد تا مجهولات، معلوم ما شوند. اما جهل انتخابی، فی نفسه، نه حسن است، نه قبیح. (صادقی، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۹) در جهل انتخابی، وجود موانع، سدّ راه انسان برای رسیدن به آگاهی است.

در دیدگاه علامه جوادی، ما یک جهل علمی داریم، یک جهالت علمی. مهم‌ترین حجاب معرفت، جهل علمی است که حس و تجربه‌گرایی مادی از جمله‌ی آن است و سخت‌ترین سدّ ایمان، جهالت عملی است. (مانند تعصّب خام). (جوادی آملی، ۱۳۸۹، خ. ج. ۶، ص. ۳۴۹) جهل، مانع شناخت و سخت‌ترین مانع در برابر حکمت نظری است؛ مانند تعصّب جاهلی که دین را نابود می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۴، ص. ۱۰۰) لذا در روایت آمده است که گمراهی و ضلالت، پیامد جهل انسان به خویش تلقی شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ب. ج. ۵، ص. ۱۸۲) و ریشه بسیاری از انحرافات و مشکلات اجتماعی در نادانی و بی‌دانشی است.

ماده جهل در قرآن، مقابل دو مفهوم است؛ یکی علم و دیگری عقل. قرآن، هر دو

جهل را از هم جدا کرده است. جاهل در مقابل عالم، که مشکل علمی دارد و نمی داند^۱ و جاهل در مقابل عاقل، شخصی که خودش را به نادانی بزند و به علم خود عمل نکند. (تجاهل) در واقع، علمی که در برابر هوای نفس و شهوات پایدار نباشد، جهل است، نه علم. پس می توان گفت که ما جهل عملی و جهالت عملی هم داریم. علامه جوادی با بیان این که امام حسین علیه السلام، خون داد برای این که امت را عالم و عاقل کند، قصد داشت که اندیشه ها و انگیزه ها را خوب نماید. یعنی هر دو را سالم کند. تنها برای علم نیامده است. در واقع، هدف، زدودن انواع جهل و جهالت علمی و عملی است. بنابراین، قصه، چه برهانی و چه غیر برهانی، بر عقل نظری و عملی تأثیرگذار است و اندیشه و انگیزه انسان را همراه خود می کند.

۴) در انسان، از نظر عرفی، بین سه دستگاه، جنگ دائمی است. یکی وهم و دیگری خیال و سومی عقل. وهم و خیال با عقل نظری مرتب درگیرند. اما در اصطلاح، قوای متخیله و وهم از بهترین نعمت ها هستند. کار عقل، درک جزئیات نیست، بلکه دریافت صور جزئی، کار خیال بوده و کار وهم، دریافت معانی جزئی است. اما اگر کار آن دو، جابه جا شود، مغالطه خواهد شد؛ زیرا که خیال، خزانه متخیله است؛ اگر عقل، مدبر نباشد و معزول گردد، شخص، به تعبیر قرآن کریم، مختال می شود؛ یعنی حاکم بر او خیال است.^۲ در واقع، از منظر علامه جوادی، اکثر مردم با متخیله (نه خیال که خزانه صور است) کار می کنند؛ خیال پردازی و توقّف در آن، تبدیل به ملکه شده و مانع فعلیت عقل است و این، همان مختال بودن است و اختیال، دارای آن چنان

۱. نساء/ ۱۷.

۲. لقمان/ ۱۸.

گستره‌ای است که هرچه غیر برهانی بوده و انسان را از خدا باز بدارد را شامل می‌شود و درهای عقل برهانی بر او بسته می‌شود. راهکار آن است که وهم و متخیله، تحت رهبری عقل نظری قرار گرفته تا تعدیل گردند.

(۵) شایسته ذکر است که علم، لازم است، ولی کافی نیست؛ جهل، مانع است، ولی تنها مانع، نیست. در جنگ عقل عملی، شهوت از یک سو و غضب از یک سوی دیگر است. (قوای تحریکی) این‌ها با هم در ستیزند و اگر آن عقل عملی بتوتند آنها را مهار کند، پیروز در میدان اکبر است، در غیر آن، انسان، مشتبهی و غضبان است. (وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۹۷، ص. ۹-۴) تقوا و خشیت، در حاق عقل برهانی-که همان قول و عمل سدید است، نهفته است. لذا تبعیت از آنچه که عقل برهانی و نقل معتبر آن را امضاء کند، مانع اختیال در انسان است.

نتیجه‌گیری

با بررسی نقش اختیال در قصه از دیدگاه علامه‌جوادی آملی می‌توان نتایج زیر را صورت‌بندی کرد:

(۱) با بررسی آراء فیلسوفان مفسّر در ذیل آیات مربوط به «مختال»، روشن شد که عموماً به ترجمه آن به خودبزرگ بینی و فخر فروشی و نیز دلایل آن اکتفا کرده‌اند، اما علامه جوادی، بحث‌های جدّی فلسفی در این زمینه مطرح کرده‌است و تبیین شد که در قصه‌های غیر الهی و آفرینش آن، قوه خیال، به‌عنوان حافظ صور و قوه متخیله-که نقش آن تفصیل و ترکیب است- نقش اساسی دارد؛ کار این قوه، دخل و تصرف در مخزونات خیال است. لذا، نقش قوه متخیله در قصه‌های بشری و دخل و تصرف آن در خزانة خیال، روشن است و از این جهت است که در قصه‌های بشری، باطل راه می‌یابد، در حالی که قصص قرآنی، چون برآمده از اراده الهی است، حق، واقعی و مستحکم است. بنابراین در قرآن کریم، اگر عنصر خیال وجود دارد، با عنصر خیال موجود در آثار ادبی بشری فرق می‌کند؛ همان طور که وجود عنصر عاطفه در قرآن با عاطفه موجود در آثار ادبی بشری تفاوت دارد. منظور از وجود عنصر خیال این نیست که قرآن به آفرینش امور غیر واقعی پرداخته است، بلکه منظور از تخیل موجود در قصه‌های قرآن، ارتباط آن با مخاطب است و در هیچ یک از عناصر قصه قرآنی، تخیل آفرینشگر راه ندارد، بلکه به گونه‌ای است که به شدت تخیلات و عواطف مخاطب را بر می‌انگیزاند و تحت تأثیر قرار می‌دهد. هدفش بر انگیزختن تخیلات و تصورات برای رساندن انسان به هدایت و قرار دادن او در صراط مستقیم است و هیچ گاه، فضولات تاریخی در آن رسوخ نکرده است. در ادامه به راز احسن القصص بودن

قصه‌های قرآنی و سبک خاص آن پرداخته می‌شود.

۲) از منظر علامه جوادی، انسانی که در مرتبه خیال (به واسطه قوه متخیله) متوقّف شده؛ مختال است و چنین فردی، هرچند عاقل بالقوه است، اما به مرتبه فعلیت عقل نخواهد رسید.

۳) از دیدگاه ایشان، معیار و ملاک تقسیم قصّه، عقل برهانی و نقل معتبر است. بنابراین، قصه یا برهانی (الهی) و یا غیربرهانی (غیرالهی) است. بر همین اساس، مخاطبین قصه‌ها، دو دسته‌اند؛ سامعین و مستمعین. مخاطب انسان مختال، سامع است و مخاطب انسان متعقل را، مستمع نام می‌نهد. انسان سامع در خیالات سیر کرده و خود را به هر داستان و حکایتی مشغول می‌کند، در حالی که منزلت انسان در حاکمیت عقل برهانی است؛ اما انسان متعقل، مستمع است. بنابراین، پرداختن به قصه‌های غیر برهانی، باتوجه به محدودیت استعدادها، ظرفیت‌ها و زمان انسان‌ها در زندگی دنیوی، دارای ملاحظات جدی بوده و صلاح انسان است که به آنها التفات نماید.

۴) به‌طورکلی، قوه متخیله باید تحت تدبیر عقل نظری باشد تا در عمل، قوای شهوت و غضب نیز کنترل‌گردند و انسان جامع و متعقل، متخیله را تعدیل می‌نماید تا راه رسیدن به فعلیت عقل، هموار گردد؛ این چنین انسانی، گفتار، نوشتار و نقل او، برهانی، معتبر و قابل اعتماد است، نه خود مختال می‌شود و نه مخاطبین را دچار اختیال می‌گرداند.

در پایان پیشنهادی هم جهت تکمیل اهداف این نوشتار ارائه می‌شود: در یک پژوهش «علل و چگونگی نقش اختیال در رنگ به رنگ کردن انسان‌ها-که بدون معیار ثابتی-گاهی اهل محبت؛ گاهی در قهر؛ گاهی در حال صفا و گاهی شتابان در قضاوت‌اند» بررسی گردد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید و...، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۲. امین، محمدرضا؛ احمد واعظی (۱۳۹۵)، واقع نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله، *مجله قرآن‌شناخت*، ۲(۱۷): ۵۱-۷۳.
۳. پروینی، خلیل (۱۳۷۹)، *تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآن*، چاپ ۱، فرهنگ گستر، تهران.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*، نشر اسراء، قم.
۵. _____ (۱۳۸۳) الف، *الحقوق و الواجبات فی الاسلام*، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۶. _____ (۱۳۸۳) ب، *شمیم ولایت*، ج. ۵، چاپ اول، نشر اسراء، قم.
۷. _____ (۱۳۸۳) ج، *معاد در قرآن*، ج. ۵، نشر اسراء، قم.
۸. _____ (۱۳۸۴) الف، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۹. _____ (۱۳۸۴) ب، *وحی و نبوت در قرآن*، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۵) الف، *سرچشمه اندیشه*، ج. ۲، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۵) ب، *سیره رسول اکرم در قرآن*، ج. ۸، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۵) ج، *هدایت در قرآن*، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۶) الف، *رحیق مختوم*، ج. ۲، ۴-۲، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۶) ب، *شریعت در آینه معرفت*، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۷) الف، *تفسیر تسنیم*، ج. ۱۱، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۷) ب، *تفسیر تسنیم*، ج. ۱۲، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۷) ج، *سروش هدایت*، ج. ۲ و ۳، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۸. _____ (۱۳۸۷) ح، *نسبت دین و دنیا*، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۹. _____ (۱۳۸۷) خ، *معرفت شناسی در قرآن*، نشر اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۸) الف، *ادب فنای مقربان*، ج. ۴، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۸) ب، *تفسیر تسنیم*، ج. ۸، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۲۲. _____ (۱۳۸۸) ج، *تفسیر تسنیم*، ج. ۹، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۲۳. _____ (۱۳۸۸) ح، *تفسیر تسنیم*، ج. ۱، چاپ هفتم، نشر اسراء، قم.
۲۴. _____ (۱۳۸۸) خ، *زن در آینه جلال و جمال*، چاپ نوزدهم، نشر اسراء، قم.

۲۵. _____ (۱۳۸۸) د، صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۲۶. _____ (۱۳۸۸) ذ، نسیم اندیشه، دفتر اول، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۲۷. _____ (۱۳۸۹) الف، تفسیر تسنیم، ج ۶، نشر اسراء، قم.
۲۸. _____ (۱۳۸۹) ب، تفسیر تسنیم، ج ۳، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۲۹. _____ (۱۳۸۹) ج، تفسیر تسنیم، ج ۴، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۳۰. _____ (۱۳۸۹) ح، تفسیر تسنیم، ج ۵، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۳۱. _____ (۱۳۸۹) خ، تفسیر تسنیم، ج ۶، چاپ هشتم، نشر اسراء، قم.
۳۲. _____ (۱۳۸۹) چ، تفسیر تسنیم، ج ۱۰، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۳۳. _____ (۱۳۸۹) د، تفسیر تسنیم، ج ۱۸، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۳۴. _____ (۱۳۸۹) ذ، تفسیر انسان به انسان، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۳۵. _____ (۱۳۸۹) ر، جامعه در قرآن، چاپ سوم، نشر اسراء، قم.
۳۶. _____ (۱۳۸۹) ز، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، چاپ هفتم، نشر اسراء، قم.
۳۷. _____ (۱۳۸۹) ق، قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، نشر اسراء، قم.
۳۸. _____ (۱۳۸۹) ک، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۳۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، چ ۲، حکمت، تهران.
۴۰. راغب اصفهانی (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، ج. ۱، الطبعة الاولى، المحقق: صفوان عدنان الداودی، دار القلم، الدار الشامیة، دمشق-بیروت.
۴۱. سازجینی، مرتضی؛ علوی مهر، حسین. موسوی (۱۳۹۸)، معنا شناسی توصیفی قول سدید در قرآن کریم، تهران: مجله ذهن، ۷۸: ۲۲۱-۱۹۵.
۴۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، التعليقات علی الشواهد الربوبیة (ملاصدرا)، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۴۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ ۳، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی، تهران.
۴۴. صادقی، مسعود (۱۴۰۰)، اخلاق جهل در پرتو جهالت شناسی، زنجان، تاملات اخلاقی، (۲) ۳: ۱۲۳-۱۴۴.
۴۵. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، ج. ۲، چاپ ششم، دار الکتب الاسلامیه، تهران.

۴۶. فارابی، ابو نصر (۱۳۷۴)، *آراء اهل مدینه فاضله*، لبنان، بیروت.
۴۷. _____ (۱۹۹۶)، *السیاسة المدنیة*، ج ۱، مكتبة الهلال، بیروت.
۴۸. _____ (۱۴۰۵) الف، *فصول منتزعه تحقیق و تصحیح و تعلیق دکتر فوزی نجار*، المكتبة الزهراء، تهران.
۴۹. _____ (۱۴۰۵) ب، *فصوص الحکم*، ج ۲ انتشارات بیدار، تهران.
۵۰. _____ (۱۴۱۳)، *الاعمال الفلسفیه*، دارالمناهل، بیروت.
۵۱. ملا صدرا (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۲. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵۳. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، چاپ دوم، بیدار، قم.
۵۴. _____ (۱۳۸۰)، *المبدا و المعاد، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی*، بوستان کتاب، قم.
۵۵. _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
۵۶. وزارت آموزش و پرورش (۱۳۹۷)، *فصلنامه آموزشی، تحلیلی و اطلاع رسانی رشد آموزش* (قرآن و معارف اسلامی)، تهران، (۳۱) ۲ : ۹-۴.

تحلیل جایگاه و کارکرد انسان‌شناسی در روش‌شناسی پارادایم محور

(با تکیه بر انسان‌شناسی علامه جوادی آملی)^۱

پرستو مصباحی جمشید*

محمدعلی عبداللهی**

چکیده

پارادایم محوری چارچوبی نظری برای پژوهش در علوم طبیعی و انسانی است. در این رویکرد روش‌شناسانه، به جایگاه معرفت‌شناسی و تا اندازه‌ای هستی‌شناسی در فرآیند تحقیق پرداخته می‌شود اما انسان‌شناسی بصورت مستقل مورد توجه روش‌شناسان قرار نمی‌گیرد. هدف این پژوهش معرفی و ارزیابی پارادایم محوری در روش‌شناسی تحقیق و ترسیم جایگاه انسان‌شناسی در روش‌شناسی است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است و یافته‌ها حاکی از این است که از آنجا که روش‌شناسی تحقیق قائم بر معرفت-شناسی است و به استناد نظر علامه جوادی آملی، معرفت‌شناسی ابتدای به انسان‌شناسی دارد، لازم است در روش‌شناسی به صورت مستقل به انسان‌شناسی پرداخته شود. توجهات انسان‌شناسانه، ظرفیت‌های مهمی را پیش روی معرفت علمی قرار می‌دهد و نگرش در باب ماهیت علم، روش شناخت و ساخت نظریه را به وضوح بیشتر می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، پارادایم محوری، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی

۱. این اثر تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (INSF) برگرفته از طرح شماره «۹۹۰۱۹۶۱۶» انجام شده است.

* گروه علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان؛ پژوهشگر پسادکتری، دانشگاه تهران. (p.mesbahij@cfu.ac.ir)

** دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (abdollahi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

مقدمه

بیشتر پژوهش‌ها از حیث روش در سه قالب کمی، کیفی و ترکیبی دسته‌بندی می‌گردند. این دسته‌بندی از قرن نوزدهم به تدریج در فضای علمی رایج شد و در حقیقت برآمده از غلبه نگرش پوزیتیویستی و سپس پدیدارشناسی بوده و در آنها بیشتر بر مهارت‌های محقق تاکید شده است. یکی از گرایش‌های اخیر در حوزه روش تحقیق، «بازگشت به روش در قالب جهان‌بینی» یا «پارادایم محوری» است؛ به این معنا که نظام‌های فکری بر روش‌شناسی پژوهش‌های علمی اثر می‌گذارند و تحولاتی که در علوم رخ می‌دهد، ناشی از پارادایمی است که توسط دانشمندان برگزیده می‌شود. روش‌شناسی یا فلسفه علم «مطالعه در گزینه‌های روشی موازی پیش روی علم است» (فی، ۱۳۸۹، ص. ۱۴). پیشرفت‌های علمی افزون بر تأثیرپذیری از شواهد عینی و تجربی به عنوان منبع، از یکسری پشتوانه‌های فکری اثر می‌پذیرند. این سطح از آگاهی، در ادبیات پوپر با عنوان متافیزیک، در آثار کوهن با نام پارادایم، در نظر لاکاتوش برنامه پژوهشی که دارای یک سخت هسته ابطال‌ناپذیر است، در نظر ویزدم با هستی‌شناسی منضم و نامنضم، برای واتکینز با بحث نقش تنظیم‌گر متافیزیک و از نظر آگاسی با ضرورت وجود برنامه به عنوان دانش زمینه‌ای طرح شده‌اند. به بیان دیگر «روش تحقیق چه نوع مرسوم آن و چه آنچه برآمده از عقل سلیم است، هر دو سازه‌هایی نظری یا مفهومی‌اند که در قالب نوعی بازی زبانی یا انگاره‌های مفهومی امکاناتی را برای اسناد معنا فراهم می‌سازند» (محمدپور، ۱۳۹۶، ص. ۱۵). لذا محقق می‌خواهد بداند برای فهم واقعیت‌های جهان و معنا دادن به ادراکات انسانی از پدیده‌های تجربی و غیر تجربی به چه سازوکار نظری روشمندی نیاز است.

روش‌شناسان با برگزیدن پارادایم و توجه به مبانی نظری پژوهش عمدتاً بر مباحث معرفت‌شناختی متمرکز می‌شوند. زیرا تحقیق را «فرآیند شناخت نظری و تجربی از پدیده مورد مطالعه» می‌دانند (بلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۴۲). پژوهشگر با اتکا به پارادایمی که برگزیده است به درکی از چگونگی واقعیت می‌رسد. نظریه‌های دانشی، دلایل اثبات دانش و ملاک‌های متمایز کننده دانش از سایر داده‌ها، در قلمرو معرفت‌شناسی است و مبانی فلسفی پژوهشگر محسوب می‌شوند. علامه جوادی آملی نیز معرفت‌شناسی را برای کمک به علوم از این جهت که نسبت خود را با برهان یا سفسطه بیابند و همچنین برای کارکرد عملی علوم پشوانه‌ای ایجاد شود، با اهمیت می‌داند. هستی‌شناسی برای روش‌شناسان صرفاً از این جهت مهم است که اختلاف‌های مبانی میان مکاتب را نشان می‌دهد. از نظر آنها توجه مستقل به هستی‌شناسی در تحقیق ضرورت ندارد. این غفلت دستاورد نظام معرفتی کانت است که با ایجاد چرخش بنیادی از وجودشناسی به معرفت‌شناسی، توجه به هستی را به حاشیه کشاند. نگرش مابعدپوزیتیویستی نیز اگرچه تعهدی به آرمان مدرنیسم نداشت، به این انقلاب کانتی وفادار ماند. در حالی که در روش‌شناسی علوم، هستی‌شناسی از دو جهت می‌تواند قابل توجه باشد: یکی «توجه به ماهیت واقعیت» و دیگری «توجه به ماهیت انسان». البته برخی از فیلسوفان علم مانند ویزدم معتقدند برخی هستی‌شناسی‌ها اجزای نظریه‌های علمی هستند. ویزدم با تقسیم علم به سه جزء محتوای تجربی، هستی‌شناسی منضم و هستی‌شناسی نامنضم از نفوذ هستی‌شناسی به عمق نظریه‌های علمی سخن گفته است (Wisdom:1987:129).

باتوجه ماهیت روش‌شناسی (بنیان نظری روش)، انتظار می‌رود تمام مبانی اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و حتی ارزش‌شناسی در نگرش کلان به

هستی که منجر به نگاه روش‌شناسانه به علوم می‌گردد، لحاظ گردند. اما روش‌شناسان از توجه به انسان‌شناسی غفلت نموده‌اند. هدف این پژوهش معرفی پارادایم محوری در پژوهش‌های علمی و پرداختن به جایگاه انسان‌شناسی در آن است. تحقیقات انجام شده در داخل کشور، عموماً از منظر علوم انسانی به مقوله روش‌نگریسته‌اند و در کمتر پژوهشی به خلاء انسان‌شناسی در کلیت علوم از زاویه روش‌شناسانه پرداخته شده است. برخی از پژوهش‌های نزدیک به موضوع و مسئله پژوهش عبارتند از:

خسروپناه و عبدلی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی و اقتضائات روش‌شناختی آن» نشان داده‌اند که روش‌شناسی علوم انسانی غربی از مبانی انسان‌شناسی متأثر است و لذا علوم انسانی اسلامی نیز باید توجه عمده‌ای به مبانی انسان‌شناسانه دینی داشته باشد. در این پژوهش به نقش انسان‌شناسی در علوم طبیعی پرداخته نشده است. میرباقری (۱۳۸۹) در کتاب جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی به نقش فاعلیت انسانی در معرفت‌شناسی علمی توجه کرده است اما ملاحظات روش‌شناسانه در این اثر مورد بررسی قرار نگرفته است. ایمان (۱۳۸۷) در مقاله «ارزیابی پارادایمی انسان به عنوان عنصر اساسی در طراحی پارادایم الهی»، وجوه انسان‌شناسانه سه پارادایم غالب در علوم اجتماعی یعنی اثباتی، تفسیری و انتقادی را نشان داده است اما به علوم تجربی و مباحث روش‌شناسانه توجه نکرده است.

این پژوهش در سه بخش تنظیم شده است: نخست به تعریف، خاستگاه، دستاورد و ارزیابی پارادایم محوری در پژوهش می‌پردازد، سپس به جایگاه انسان‌شناسی در روش‌شناسی پژوهش و در آخر به سایر ظرفیت‌های توجه به انسان‌شناسی در روش‌شناسی علوم پرداخته می‌شود.

۱. پارادایم محوری در روش‌شناسی تحقیقات علمی

اصطلاح پارادایم را کوهن^۱ وارد فلسفه علم کرد. او در پاسخ به پرسش از چیستی علم، مفهوم پارادایم را برای اشاره به ابعاد کل گرایانه شناخت علمی بکار برد. این تحول روش‌شناسانه که بر پایه شبکه مفهومی استوار است، در مقابل رویکرد صرفاً فنی است که در یک سیر خطی، علوم را انباشتی از داده‌ها تصور می‌کند. درواقع رویکرد پارادایم محور بازگشتی متأملانه به مباحث نظری و فرانظری مربوط به روش است. کوهن پارادایم را چنین تعریف می‌کند: «تمام آن مجموعه از باورها، ارزش‌ها، فنون و غیره که اعضای یک جامعه خاص در آن شریک‌اند» (کوهن، ۱۳۹۴، ص. ۲۱۴). او بر ضرورت به وجود آمدن انقلاب‌ها در عرصه علوم و تغییر پارادایم‌ها تأکید داشت. هر چند چالمرز^۲ می‌گوید پارادایم‌های کوهن کثیرالهدف هستند (چالمرز، ۱۳۷۸، ص. ۱۱)، اما هدف اصلی او توسعه علوم است. مسترمن^۳ از واژه پارادایم در اندیشه کوهن بیش از بیست معنا استخراج می‌کند (Masterman, 1970, 61-66)، اما در روش‌شناسی پژوهش، معنای سوم که پارادایم را یک نظرگاه کلی معرفت‌شناختی به‌منظور «روشنایی علم» می‌انگارد، در نظر گرفته شده است.

قابل تأمل است که در این رویکرد روش‌شناسانه به علوم، کوهن از سیر علوم انسانی برای ایجاد تحول در علوم تجربی الهام می‌گیرد. او می‌گوید دو واکنش به متن اولیه من در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* وجود داشت؛ اولی انتقادی و دومی مؤید؛ که هیچکدام کاملاً صحیح نیستند. اما آنچه مؤیدان گفته‌اند از نظر کوهن

1. Kuhn

2 . Chalmers

3 . Masterman

عجیب‌تر است. کوهن می‌گوید: آنها از این لذت بردند که آموزه‌های اصلی این کتاب در بسیاری از حوزه‌های دیگر قابل کاربرد است. در حالیکه من مفاهیمی مانند دوره‌ای سازی^۱ را که از ابزارهای متداول سایر علوم مانند ادبیات، هنر، علوم انسانی و مانند آن بوده است، به عرصه علوم تجربی آوردم (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۲).

نورمن بلیکی^۲ یکی از روش‌شناسانی است که تلاش کرده است اندیشه کوهن را در روش‌شناسی علوم اجتماعی جاری نماید. او مفاهیم بنیادی چهارگانه‌ای را برای روش تحقیق پارادایم محور به کار می‌گیرد که عبارتند از: مفاهیم بنیادی مربوط به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش و روش‌شناسی (بلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۶۳). بلیکی میان روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، نسبتی برقرار می‌کند از جنس نسبت میان امور کلی و جزئی. او به تعریف سی رایت میلز استناد می‌جوید که «روش، شیوه توضیح یا درک چیزی است، روش‌شناسی مطالعه این روش‌ها است و معرفت‌شناسی کلی‌تر از روش‌شناسی است زیرا صاحب‌نظران آن به تفکر درباره زمینه‌ها و محدودیت‌ها و بطور خلاصه خصوصیت «معرفت» می‌پردازند» (Mills, 1959: 57&58).

موضع فیلسوفان علم در باب پارادایم محوری در پژوهش‌ها را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱. افرادی مانند کوهن و لاکاتوش^۳ دیدگاه‌های خود را در حوزه روش علم در چارچوب نظری مشخص و قابل تبیینی تنظیم نموده‌اند. کوهن تأکید خود را بر نهاد

-
1. Periodization
 2. Norman Blaikie
 3. Lakatos

علم و تبیین‌های مربوط به آن قرار می‌دهد اما لاکاتوش دیدگاه خود را با واژه «برنامه پژوهشی»^۱ بیان می‌کند و متمرکز بر اصول بنیادینی می‌شود که از اجتماع آنها نظریه بوجود می‌آید. او نظریه‌ها را به مثابه ساختارهای منتظمی می‌داند که روش‌شناسی پژوهش‌ها را سامان می‌دهد (lakatos,1970:165) و علاوه بر اثرگذاری در حوزه علوم انسانی بر علوم تجربی نیز مؤثرند.

افرادی مانند فایرابند^۲، پوپر^۳، فوکو^۴ و رورتی^۵ در مخالفت با غلبه پارادایم در حوزه روش، به سبک خاص خود به تحلیل روش پرداخته‌اند. فایرابند کاربرد روش را برای بیان تمایز علم از غیر علم زیر سوال می‌برد و معتقد است حذف فشارهای روش‌شناختی آزادی عمل بیشتری در اختیار محقق قرار می‌دهد و اگر سایر شکل‌های معرفت، در کنار معرفت علمی قرار بگیرند رهیافت‌های گسترده‌تری نسبت به هستی و شناخت آن خواهیم داشت (Feyerabend,1975:163). پوپر با رد رهیافت کوهن نسبت به روش‌شناسی علم، رویکرد او را نوعی اسطوره چارچوب^۶ می‌نامد که مانع تحرک علم می‌شود. از نظر پوپر آزمون دشوار نظریه‌ها و ابطال آنها عامل رشد علم است (پوپر، ۱۳۹۲، ص. ۴۳۸). البته از نظر لاکاتوش، پوپر از رویکرد پوزیتیویست‌ها نیز فاصله داشت و با اعتقاد به نقش افکار نظریه‌پردازانه به ارائه «برنامه پژوهشی متافیزیکی» روی آورد (lakatos,1970:183). پارادایم محوری با باور فوکو و رورتی که

1. Research programme
2. Feyerabend
3. Popper
4. Foucault
5. Rorty
6. The Myth of The Formework

معتقد به عدم یگانگی حقیقت‌اند نیز، ناسازگار است. از نظر فوکو ما هنگام تفکر، این کار را بر اساس یک مبنا انجام می‌دهیم. او از مثال میز استفاده می‌کند که همه چیز روی آن نظم خود را پیدا می‌کنند. از نظر او میز حکم زمینه ساکتی را دارد که هستنده‌ها می‌توانند روی آن در کنار هم قرار بگیرند. او این میز را حذف می‌کند (فوکو ۱۳۹۳، ص. ۱۵). از نظر رورتی نیز نباید پدیده‌ها را به حوزه معرفت و ارزش تعمیم داد و لازم است داعیه در باب تجربه را بدون اتکا به روش یا پارادایم پیش برد. زیرا مسائل فلسفی محصول پذیرش ناآگاهانه مفروضاتی‌اند که به جزء جدایی‌ناپذیر واژگانی تبدیل شده‌اند که این مسائل در قالب آنها بیان می‌شوند. لذا بجای حل مسائل، باید آنها را کنار نهاد (Rorty, 1979: p xiii).

پارادایم محوری در روش تحقیق دستاوردهای ارزشمندی داشته است؛ از قبیل اینکه:

الف) پارادایم برای نظریه پیش‌فرض‌های منطقی تولید می‌کند

ب) پارادایم برای روش، تصدیق معرفت شناختی ایجاد می‌کند.

ج) پارادایم نشان می‌دهد که پژوهشگر از جهان‌بینی خاصی برخوردار است. زیرا «برای قرار گرفتن در پارادایم خاص، می‌بایست نگاه به جهان در مسیر خاصی باشد» (Burrell & Morgan, 1979: 24).

د) پارادایم کمک می‌کند که علوم به روشنایی بیشتری برسند و به گفته کوهن «اکتساب یک پارادایم و پژوهش پیچیده‌تری که آن پارادایم میسر می‌سازد نشانه جافتادگی و بلوغ در تحول هر حوزه علمی معین است» (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۴۱).

ه) پارادایم نشان می‌دهد که پژوهشگر در پژوهش خود اهداف خاصی دارد و

هدف او مستقیماً با روشی که برای انجام تحقیق مورد استفاده قرار می‌دهد، رابطه دارد. ارزیابی پارادایم محوری در تحقیقات علمی را از منظرهای مختلفی می‌توان انجام داد. پارادایم محوری با همه ثمراتی که برای تحقیقات علمی دارد و بستر طرح نظریه‌های هم‌گرا در عموم حوزه‌های معرفتی بشر را فراهم می‌نماید، از جهتی قابل نقد و از جهتی قابل تکمیل است. نقد صورت گرفته، به خلاء توجهات انسان‌شناسانه در پرداختن به بنیان نظری پژوهش‌ها توسط روش‌شناسان باز می‌گردد. از منظر تکمیلی به ظرفیت‌های سایه‌افکنی جهان‌بینی توحیدی بر مبانی فلسفی پرداخته می‌شود.

روش‌شناسان در رویکرد پارادایم محوری، توجه خود را به معرفت‌شناسی معطوف و از انسان‌شناسی غفلت کرده‌اند. به این معنا که «نگاه انسان به دانش و شناخت» و تا اندازه‌ای «نگاه انسان به هستی» مورد توجه واقع شده و از «نگاه انسان به انسان به عنوان شناسنده پدیده‌ها» غفلت شده است. این نوع مواجهه با طبیعت، علم را مثله می‌نماید. صورت افراطی این نوع علم‌ورزی در میان پوزیتیویست‌ها دیده شد. تعبیر علم مثله شده و مطالعه لاشه طبیعت را علامه جوادی آملی برای اشاره به علمی که علت فاعلی و غایی را رها کرده است و منقطع الاول و الاخر است، به کار برده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹). در حقیقت در علوم تجربی غیرپارادایمی، کاربرد عقل به خدمت‌گذاری به علم، تقلیل یافت و حقیقت انسان در پیشروی علم بررسی نشد. حتی بعدها که جریانات مابعداثبات‌گرایی برای نظریه‌ها و جبهه متافیزیکی، جامعه‌شناختی و سازه‌ای با درجات تأثیر نامتوازی قائل شدند، بازهم توجهات انسان‌شناسانه به اندازه کافی برجسته نگردید.

از منظری دیگر می‌توان بحث را با توجه به محل اتکای علم تکمیل کرد. علم با

اتکا به فلسفه‌ای که صبغه دینی دارد، صورت بندی دیگری از هستی، معرفت و انسان برای تحقیقات علمی ارائه خواهد کرد. آنچه فلسفه به واقع به دنبال آن است شناساندن انسان به خودش، تبیین نحوه نگرستن او به جهان، نحوه معنا بخشی و نهایتاً عمل درست است. علم با بهره‌گیری از این ظرفیت فلسفه، قوت نظری می‌یابد. زیرا علم تجربی به تنهایی قادر به ارائه شناختی (مشاهده‌ای یا تفسیری) از واقعیت‌های عالم نیست؛ فارغ از اینکه آن شناخت مطابق با نفس الامر باشد یا نباشد. زیرا «علوم تجربی به تنهایی کاشفیت ذاتی از واقع ندارند» (همان، ص. ۱۱۶). علم تجربی نیاز به اتکا به فلسفه یا دین (دین به معنای الهی بودن نه شریعت خاص) به عنوان منابع سازنده جهان‌بینی دارد. اگرچه جستجوی خاستگاه دینی برای علم، هرگز مدنظر فیلسوفان علم نبوده است، اما بر مبنای نگرش اسلامی چنین جستجویی بدون وجه نیست زیرا علم فی نفسه دینی است. به تعبیر علامه جوادی آملی «فلسفه مطلق که اساس فلسفه علم و در نتیجه ریشه خود علم است، دوران میان نفی خدا و اثبات آن دارد اما جهل دانشمند واقع امر دانش را تغییر نمی‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۹). علم تجربی متکی به فلسفه علم و آن هم متکی به فلسفه مطلق است. چنین فلسفه‌ای می‌تواند الحادی یا الهی باشد، عالم نیز می‌تواند ملحد باشد اما علم چنین نیست و ذاتاً و لاجرم الهی یا دینی است. به عبارت دیگر علم غیر الحادی بین دو عنصر الحادی می‌تواند قرار بگیرد و آن عالم ملحد و فلسفه الحادی است. الحادی یا الهی بودن بر جهت‌گیری علم اثر مستقیم دارد نه بر وجود آن. لذا امام علی علیه السلام فرمودند علم را بیاموزید ولو از کافر (ری‌شهری، ۱۳۸۶، ص. ۹۱۹).

علامه جوادی آملی موضع دانشمندانی که ارزش قضایای علمی را به دلیل ناتوانی آن

از رساندن به حقیقت، نازل می‌دانند، مؤیدی برای عدم تعارض علم و دین می‌انگارند (جوادی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۱). می‌توان گفت از معرفت علمی که با پارادایم محوری متکی به فلسفه دینی بدست می‌آید، حداقل عدم تعارض علم و دین و بطور متوسط همراهی آنها برای مقصدی واحد بدست می‌آید. در مجموع همانطور که انفکاک علوم از پارادایم‌ها ناموجه است، رهیدگی علوم از کلان‌ترین مرکز پارادایم‌ساز (دین)، انحراف شناختی عمیق‌تری محسوب می‌شود که دانشمندان را به جای مطالعه طبیعت، مشغول مطالعه لاشه طبیعت می‌کند. از آنجا که رویکرد پارادایمی در علوم درصدد تأسیس مجدد علوم نبوده است بلکه به دنبال بازنگری در سرشت علوم و ترمیم آن است، می‌تواند از ظرفیت شناختی دین بهره بیشتری برد.

۲. اهمیت انسان‌شناسی در روش‌شناسی پژوهش

توصیف افراد انسان یا رفتارهای آنان انسان‌شناسی نیست. انسان‌شناسی از انسان و فاعلیت انسانی بحث می‌کند. تأثیر پاسخ به پرسش «انسان کیست؟» و بررسی شرایط فکری، اجتماعی، اقتصادی و حتی پیشرفت‌های فناورانه انسان، در تحول علوم مؤثر است و بعد تحلیلی قابل توجهی را به فهم پیشرفت‌های علمی اضافه می‌کند. اما فیلسوفان علم توجه مستقل به انسان‌شناسی نداشته‌اند. به اعتقاد کوهن پرسش‌هایی از این دست که هستی‌های بنیادینی که جهان از آنها ساخته شده، چیستند؟ آنها با یکدیگر و با حواس ما چگونه تعامل می‌کنند؟ طرح چه سوالاتی درباره این هستی‌ها مجاز است و استفاده از چه متونی در جستجوی پاسخ به آن سوالات مجاز است؟، نیازمند پاسخ‌های قاطعی از جامعه علمی هستند (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۳۳). در این پرسش‌ها بصورت ضمنی محوریت انسان‌شناسی پیداست؛ شناخت هستی‌های بنیادین توسط

«انسان» صورت می‌گیرد، آن پدیده‌ها خود را به ماهیت منحصر به فرد «انسان» می‌نمایانند، مجاز یا غیرمجاز بودن طرح سوالات را «انسان» تعیین می‌نماید. در پرسش آخر، «انسان» به عنوان متنی است که شناخت او و امکانات او پیش، حین و پس از هر معرفتی نیاز است. به این معنا که شناخت انسان از خود و امکانات شناختی خود مقدم بر شناخت پدیده‌های بیرون از خود است. این قاعده کلی در آموزه‌های دینی نیز وجود دارد. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «آن‌کس که از درک ویژگی‌های ساختاری و ابزاری انسان ناتوان باشد، از درک ویژگی‌های آفریدگار انسان ناتوان‌تر و از آگاهی یافتن بر ویژگی‌های آفریده‌ها دورتر خواهد بود» (نهج البلاغه، حکمت ۸).

اگرچه در خصوص اقسام علم در میان فیلسوفان غربی وحدت رویه وجود ندارد و با طیفی از آراء مواجهیم اما هم از طریق بداهت ادعا و هم اثبات مدعا، اولویت شناختی نفس به علم حضوری و حصولی روشن است. حتی کانت که علم حضوری را نفی می‌کند، تمام توجهات معرفت‌شناسانه او مبتنی بر شناخت ساختار ذهنی انسان است که معرفت حصولی نسبت به نفس محسوب می‌شود. همچنین مصادیق علم حضوری نفس مانند علم به صور ذهنی خود، علم به انفعالات و قوای خود و علم به نیروهای ادراکی و تحریکی خویش که همگی در شناخت‌های بیرونی انسان مؤثراند، مورد تأکید قائلان به این نوع از علم در نفس، پیش از سایر ادراک‌ها است. این توجهات معرفت‌شناسانه از مبادی تمام علوم است که خود مبتنی بر انسان‌شناسی است. از همین منظر می‌توان دریافت که شخص یا فاعل شناسا با پارادایم‌ها که مجموعه‌ای از مبانی نظری هستند، نسبت مهمی دارد. با این حال در روش‌شناسی پارادایم محور، به انسان‌شناسی توجه نمی‌شود. به عنوان نمونه در پارادایم برساخت‌گرایی، تعامل سوژه و ابژه تولید معنا می‌کند و در پارادایم انتقادی، معنا توسط سوژه بر ابژه تحمیل می‌شود،

اما شناخت سوژه و تأثیر این شناخت در ساخت معنا مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. اگر معرفت‌شناسی، ساختن معنا و هستی‌شناسی، اعلام موضع در برابر واقعیت است و ترکیب این دو به ساختن واقعیت با معنا منجر می‌شود، لازم است جایگاه «سازنده معنا» و «شناسنده واقعیت» در این فرآیند معلوم باشد. تأمل بیشتر در معرفت‌شناسی، پژوهشگر را مستقیماً به ربط علم و عالم و معلوم در شناخت‌ها سوق می‌دهد به گونه‌ای که وضع فاعل شناسا، امکانات و محدودیت‌های او را قابل بررسی می‌سازد. در مدل پیشنهادی این پژوهش، انسان‌شناسی در کنار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، اجزاء تشکیل دهنده پارادایم‌اند و فارغ از اینکه موضوع مورد پژوهش در بستر اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی یا انتقادی بررسی می‌شود، به اندازه معرفت‌شناسی، باید از انسان به عنوان بخشی از فرایند قوام بخش علوم بحث کرد. شناخت انسان از چند جهت مهم است:

۱. تأثیرشناسایی ماهیت انسان بر فرآیند شناخت

۲. تأثیر تعریف از ماهیت انسان در انتخاب روش (روش طبیعی یا تفسیری)

۳. انسانی که علم در صدد تأمین رفاه اوست

۴. انسان به مثابه پژوهشگر پدیده‌ها

اثبات ضرورت توجهات انسان‌شناسانه در روش‌شناسی پژوهش‌ها، از خلال تجزیه و تحلیل معرفت‌شناسانه با نظر به معرفت‌شناسی مطلق و مقید صورت می‌گیرد.

۱.۲. ابتدای معرفت‌شناسی بر انسان‌شناسی

روش‌شناسان گمان می‌کنند اتکا به مبانی معرفت‌شناسانه و تا اندازه‌ای هم هستی‌شناسانه برای تحقق توجه روش‌شناسانه به تحقیق کافیت در حالیکه معرفت‌شناسی خود به انسان‌شناسی متکی است و توجهات انسان‌شناسانه محقق را در کشف و فهم واقعیت یاری می‌نماید. از نظر علامه جوادی آملی «همه علوم از

زاویه مبادی، مبتنی بر شناخت‌شناسی‌اند که آن هم بر انسان‌شناسی استوار است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۷۲). به تعبیر ایشان نقش‌آفرینی انسان‌شناسی در علوم از سه جهت است:

۱. مبادی سایر علوم است؛ به جهت ابتدای علوم بر معرفت‌شناسی و ابتدای معرفت‌شناسی بر انسان‌شناسی.
 ۲. موضوع علوم انسانی است.
 ۳. غایت همه علوم است. زیرا شناسنده و بکارگیرنده و مورد بهره‌وری آنها قلمرو انسانیت است (همان، ص. ۷۲ و ۷۳).
- از جهت نخست که انسان‌شناسی را مبدأ علوم می‌انگارد، می‌توان گفت علوم از سه امر موضوع، مبدأ و مسئله تشکیل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۵۵). موضوع علوم (اعم از تجربی و انسانی) چیزهایی‌اند که بر آنها برهان اقامه می‌شود یا شواهد جمع‌آوری می‌شود؛ مسائل علوم، قضایا و فرضیه‌هایی‌اند که محتاج اثبات‌اند و مبدأ آنها قضایای بدیهی است که از آنها برهان تشکیل می‌شود و در اثبات مسائل علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی به‌منزله مبدأ علوم، وجود و ثبوت دارد و مسائل معرفت‌شناسانه در علوم، سببیت محمول‌ها برای موضوعات را اثبات می‌کنند. طبیعی است که اثبات انسان‌شناسی در علوم انجام نشود بلکه در آنها بکار گرفته شود یا ردپای آن دنبال گردد. اگر روش‌شناسان در جستجوی اثرات انسان‌شناسی در معرفت علمی جدیت داشته باشند، نگرش کلان و انسجام‌بخش فلسفه به علوم تأیید و تثبیت می‌شود.

جهت دوم مبحث عامی است و پژوهش‌های بسیاری در باب آن صورت گرفته

است. جهت سوم به جنبه‌ای عمیق‌تر از آنچه دانشمندان پرداخته‌اند، توجه می‌نماید و انسان‌شناسی را غایت تمام علوم می‌داند. از نظر علامه جوادی آملی علمی مانند پزشکی بدون انسان‌شناسی صحیح نمی‌تواند سلامت و بیماری واقعی انسان را شناسایی نماید. زیرا انسان برخوردار از روحی است که در نسبت با جسم دارای اصالت است و معالجه چنین انسانی باید با نظر به خدمت جسم به روح صورت گیرد. انسان بیماری‌هایی دارد که هیچ حیوانی به آن مبتلا نمی‌شود و سلامتی که هیچ فرشته‌ای تجربه نکرده است. این نگاه به انسان برپایه هستی‌شناسی توحیدی است که حقیقت انسان را جان ملکوتی او می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۷۴).

توجه خاص به انسان‌شناسی، منجر به فروافتادن در ذهنیت‌گرایی نمی‌گردد؛ زیرا اصالت دادن به شناخت انسان در شناخت واقعیت، متکی به دو عنصر است: نخست فهم بنیادی معرفت‌های بشری که در درون خود بر ضرورت شناختِ شناسنده دلالت می‌نماید. دوم اتکا به سبکی دینی که در آن انسان‌شناسی آغازی است برای تمام‌شناخت‌ها اعم از غیرشناسی و خداشناسی. اگر این نوع شناخت عیناً دلالت بر ذهنیت‌گرایی نماید به منزله مسدود انگاشتن مسیرهای معرفتی آفاقی برای انسان است؛ در حالیکه سیر در آفاق و انفس به‌صورت خطی، شبکه‌ای و دیالکتیکی منجر به اقسام معرفت برای انسان می‌گردد.

۲.۲. نقش انسان‌شناسی در نگرش در باب ماهیت علم و تبیین واقعیت

نظام‌های پارادایمی غالب، نگرشی در باب ماهیت علم دارند که برآمده از نوع نگاه انسان‌شناسانه آنان است. در اثبات‌گرایی انسان موجودی منفعت طلب و منطقی است که رفتار او تحت تأثیر نیروهای اجتماعی خارج از اشخاص تعیین می‌شود؛ ماهیت علم

در این نظام، کاملاً سازمان‌یافته است و تبیین علمی از واقعیت نیز بصورت قیاسی، عام و علّی انجام می‌شود. در پارادایم تفسیری انسان موجودی آگاه، آزاد، خلاق و دارای تجارب بامعناست؛ ماهیت علم نیز وابسته به دانش عامه‌ای است که در زندگی روزمره جاری است و از همین طریق خلاقیت علمی ظاهر می‌شود. تبیین علمی از واقعیت از طریق معنابخشی انسان به پدیده‌ها صورت می‌گیرد. در پارادایم انتقادی انسان آماده تغییر است و باید از طریق آگاهی بخشی، وضعیتی انقلابی ایجاد نماید؛ ماهیت علم، انتقادی است و منجر به غلبه بر آگاهی کاذب ناشی از دانش عامه خواهد شد و تبیین علمی متکی بر دیالکتیک است. سایه انسان‌شناسی در مسائل معرفت‌شناسی این نظام‌ها پیداست. نگرش در باب انسان از دریچه اثباتی منجر به حذف دانش عامه و ارزش‌های حاکم بر آن می‌گردد. در رویکرد تفسیری، تغییر زاویه نگاه و اهمیت دادن به تجارب بامعناى انسان و او را موجودی خلاق پنداشتن، دانش عامه را از سطح نازل به مهم‌ترین عنصر آفرینندگی انسان بدل می‌کند. مطابق با رویکرد انتقادی، زمانی که انسان دارای مسئولیت اجتماعی برای ایجاد وضعیت‌های پی‌درپی انقلابی پنداشته می‌شود، ماهیت علم مبتنی بر اصالت جبر و اختیار - مسئله‌ای انسان‌شناسانه - خواهد شد.

گاهی توجهات انسان‌شناسانه در گزاره‌های علمی وجود دارد اما در مبانی نظری آن‌ها به قدر کافی تبیین نمی‌شود. به تعبیر کاپالدی^۱ در نظریه کوانتوم به ما گفته می‌شد که مشاهده‌گر بر شی مشاهده شده تأثیر دارد؛ بنابراین آن شی چگونه رفتار می‌کند هنگامی که مشاهده نشده باشد و چیزی باشد که ما هرگز نمی‌توانیم به آن علم پیدا کنیم (کاپالدی، ۱۳۹۰، ص. ۳۹۰). کوهن نیز با بکاربردن تعبیر «عالم عادی» در کنار

1. Capaldi

«علم عادی» بر اهمیت فاعل شناسا متمرکز می‌شود؛ علم عادی پژوهش‌هایی است که به نحو انعطاف ناپذیری بر یک یا چند دستاورد علمی استوار شده‌اند و هدف آنها تدقیق، بسط و تفصیل پارادایمی است (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۱۵۷)؛ بر اساس تعریف علم عادی، عالم عادی کسی است که از مرحله بحران‌های علمی عبور کرده است و علم را پیش می‌برد. در این مرحله، عالم با توسل به چارچوب تثبیت‌شده برای او جهت پیشبرد علم کاوش می‌نماید. به عقیده کوهن «چیزی مانند پارادایم پیش شرط خود ادراک است. آنچه انسان می‌بیند بستگی به دو امر دارد: ۱. آنچه وی بدان می‌نگرد ۲. آنچه تجارب بصری-مفهومی پیشین وی به او آموخته است که آنها را ببیند. در غیاب این قبیل آموزش‌ها به قول ویلیام جیمز فقط می‌توان آشفتگی غبارآلود و غیر قابل فهم داشت» (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۷). امر دوم که متمرکز بر مقوله یادگیری است، به وضوح بر نقش عوامل انسانی در فهم صحنه می‌گذارد.

علاوه بر این، فیلسوفان علم عوامل روان‌شناختی را در انتخاب شیوه‌های علمی و ترجیح دادن پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی مهم می‌دانند و صرفاً بر اساس مشاهدات تجربی عمل نمی‌کنند. مولکای^۱ می‌گوید: «جامعه‌شناسان پس از مطالعه اثر کوهن نتیجه گرفتند که احتمالاً هیچ معیار جهان‌شمولی برای قضاوت دعاوی معرفتی وجود ندارد و به علاوه معیارهایی که دانشمندان به کار می‌برند فوق‌العاده انعطاف‌پذیر است و تفسیر آنها به تعهدات پیشین شخصی و اجتماعی‌شان بستگی دارد» (مولکای به نقل از زیباکلام، ۱۳۹۳، ص. ۹). همچنین لیتل با تأکید بر مداخله انسان‌شناسی در شناخت واقعیت‌ها می‌گوید: «تبيين، تمام علت یک مسئله را مشخص نمی‌کند بلکه

1. maykay

فرد و انگیزش‌های عامل هم نقش دارد» (لیتل، ۱۳۷۳، ص. ۴). اندیشمندان برجسته حوزه فلسفه علم به اشکال مختلف به نقش مهم ترغیب و قضاوت در انتخاب نظریه تأکید کرده‌اند. اعتراف به این موضوع توسط دانشمندان بصورت صریح باشد یا ضمنی، حکایت از مداخله عوامل انسان‌شناسانه دارد.

۳.۲. نقش انسان‌شناسی در روش شناخت واقعیت

شناخت هر چیزی از سه طریق میسر است: از طریق علت فاعلی و غایی آن، از طریق تحلیل درونی خود شیء و از طریق معلول‌های شیء (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). راه نخست در پژوهش‌های علمی از زمانی که در نظام فلسفی غرب علل اربعه ارسطویی به علل دو گانه مادی و صوری تقلیل یافت، کنار نهاده شد. راه دوم با فرض پذیرش آن از سوی پارادایم‌های غیربنیادگرا، در عین قوت، برای عموم افراد در دسترس نمی‌باشد و در اختیار صاحب‌نظران کارآمد است. راه سوم در اختیار عموم دانشمندان است و شناخت برآمده از اوصاف، افعال و آثار است. این راه وابسته به شناخت «اصل هر چیزی» است و دلالت بر امکان شناخت، شناخت خود و شناخت شناخت دارد. شناخت هر شناخته شده‌ای وابسته به شناسنده است. «هر که خویش را شناسد، نمی‌تواند دیگری را بشناسد و کسی که اصل شناخت را شناسد، نمی‌تواند به اشیای دیگر پی ببرد» (همان، ص. ۶۰). علاوه بر معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی نیز مؤخر از انسان‌شناسی است. اولاً «شناخت بیرون از عالم، بدون تعلق معرفت به قدرت شناخت خویشتن به ثمر نمی‌رسد و این همان امکان بلکه فعلیت خودشناسی است» (همان، ص. ۵۹). خودشناسی راهی برای شناخت خود نوعی یا همان انسان‌شناسی است. در واقع انسان از موجود خارج حکایت می‌کند و باید پیش از او

شناخته شده باشد. البته در این مرحله نوعی شناخت شهودی مدنظر است.

۴.۲. نقش انسان‌شناسی در ساخت نظریه

مبانی انسان‌شناسانه و عوامل انسانی در ساخت نظریه تأثیر دارند و جهت‌گیری تحقیقات علمی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. نظریه‌ها ماهیت ذهنی دارند. برای ساخت آنها گستره وسیعی از شرایط و حالات بررسی می‌شود. «در تشبیه علم به ارگانیسم زنده، نظریه در حکم قلب علم دانسته می‌شود، روشی که در هر علم به کار می‌رود، در حکم سیستم و شبکه عروق است که ارتباطات قلب را به حوزه‌های مختلف علمی و موضوعات مربوط به آنها حفظ می‌کند. هر نظریه در کاربرد خویش روش‌های ویژه خود را طلب می‌کند» (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص. ۷۴). این روش‌ها متأثر از عوامل مختلفی‌اند که فاعلیت انسانی یکی از آنهاست. هرچند پژوهش علمی از آن روی عینی دانسته می‌شود که تعیین آن منوط به «عین معلوم» است نه «ذهن عالم»، اما به تعبیر باربور برداشت از عینیت باید تعدیل شود تا جایی برای نقش و سهم دانشمندان به عنوان عامل تجربه، متفکر مبدع و یک انسان که هویت مشخص دارد، منظور شود. باربور عینیت را به آزمون‌پذیری بین الاذهانی و التزام کلیت تعبیر می‌کند (باربور، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۲). لذا موضوع مورد مطالعه مستقل از مشاهده‌گر نیست و اعتبار عینیت تا اندازه‌ای وابسته به عالم و پس‌زمینه معرفتی اوست. مداخله عوامل انسانی در مشاهدات و ساخت نظریه‌ها به شکل‌های مختلف از سوی اندیشمندان طرح شده است. کوهن به تأثیرات متقابل نظریه و مشاهده اذعان می‌کند و معتقد است محرک‌های حسی مشابه به احساس‌های مشابه منجر نمی‌شوند. هنسون در تفسیر دیدگاه کوهن می‌گوید: «مشاهده X از طریق معرفت پیشینی X شکل می‌یابد» (Hanson, 1958:19). در ساخت پس‌زمینه معرفتی عواملی مانند اموری

که به لحاظ علی مرتبطاند، غفلت‌ها یا انتخاب‌های پژوهش‌گر، مفروضات او و تأثیرات پنهانی مفاهیم پیشین ذهن که به ماهیت انسان و جهان‌بینی او مربوط‌اند، مداخله می‌کنند. در واقع «دیدن به معنای بازآفرینی تصویر در لحظه‌ای مناسب است، لحظه‌ای که آفریده همان جامعه فکری است که آدمی به آن تعلق دارد» (فلک، ۱۳۷۵، ص. ۷۷). یعنی آنچه دانشمندان ادراک می‌کنند تا اندازه‌ای توسط باورهایشان تعیین می‌یابد و مشاهدات علمی با درک جدید از نظریه‌ها سازگار می‌شوند. نقش عوامل انسانی در ساخت نظریه به مداخله در ساخت و غلبه پارادایم می‌انجامد. هر چند مسترمن معتقد است که کوهن پارادایم را هیچگاه به معنای نظریه به کار نبرده است (Masterman, 1970: 61-66)، اما کوهن از تبدیل شدن نظریه به پارادایم سخن گفته است (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۹۴).

لیدیمن معتقد است عوامل بسیار متفاوتی غیر از داده‌هایی که یک دانشمند از پیش می‌داند، از قبیل رؤیاها، باورهای دینی، باورهای متافیزیکی و مانند آنها ممکن است الهام‌بخش وی در طرح فرضیه خاصی باشند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص. ۸۴). همچنین گفته‌اند «مشاهده با تفسیر، توقع و آرزو درهم آمیخته است» (Scheffler, 1967: 22). بدون اینکه متعصبانه بر این تأثیرات پافشاری شود، به هر حال هر نوع رابطه‌ای که میان نظریه و مشاهده وجود داشته باشد، چه مشاهدات نظریه بار باشند و چه مستقل، این فرض را نیاز دارد که مشاهدات به زبان درستی ثبت شوند. قواعد کاربرد درست واژه‌های مشاهداتی نیز وابسته به فهم مشاهده‌کننده انسانی است که متأثر از مجموعه‌ای از عوامل و تا حدودی مستقل از خود نظریه، به ثبت کردن اقدام می‌نماید. اهمیت ثبت دقیق مشاهدات و فهم زبانی مشترک، از اشکالی که گودمن تحت عنوان

«معمای جدید استقرا» طرح کرد نیز قابل استنتاج است. او استنتاج استقرایی را در خصوص محمول‌ها به دو دسته تسری پذیر و تسری‌ناپذیر تقسیم می‌کند (Goodman, 1983: 81-90) و بر اهمیت ثبت مشاهدات به زبان درست تأکید می‌نماید؛ زبانی که خواه ناخواه متأثر از عوامل انسانی در ظهور و بروز است. لذا به تایید باربور زبان مشاهده کاملاً خنثی که پوزیتیویست‌ها در پی آن بودند، حصول ناپذیر است (باربور، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۴).

علاوه بر دلالت‌های ضمنی، اینکه نظریه‌ها با چه رهیافتی ساخته یا آزموده می‌شوند، مستلزم گزینش از میان پیش فرض‌های انسان‌شناختی در کنار پیش فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. برخی از این پیش فرض‌ها را می‌توان در موارد زیر مشاهده کرد: فهمی که پژوهشگر از مسئله پژوهشی دارد منجر به ساخت نظریه می‌شود؛ پذیرش یا انکار ایده‌های فطری در انتخاب نظریه‌ها تأثیر دارد؛ کسانی که مطالعات توصیفی را تخیلات پژوهشگر می‌دانند و تبیین را اوج دستاورد علمی تلقی می‌کنند، نگرش خاصی نسبت به انسان دارند که در یافته‌های علمی آنان اثرگذار است؛ همچنین فمینیست‌ها که در صدد اصلاح ماهیت مردمحورانه علوم هستند و معتقدند تحقیق عاری از ارزش‌گذاری‌ها باید جایگزین جانبداری آگاهانه گردد، مفروضات انسان‌شناسانه‌ای دارند که منجر به چنین نگرشی می‌شود.

۳. سایر ظرفیت‌های انسان‌شناسی

یکی از کارکردهای پارادایم محوری این است که روش یا روش‌هایی که پژوهشگر با توجه به پارادایم اتخاذ می‌کند، به او این امکان را می‌دهد که به پرسش‌های مهمی در فرایند

پژوهش پاسخ گوید. بعضی از این پرسش‌ها در عبارات نیومن^۱ آمده است: «پارادایم‌ها در هر روش علمی باید به هشت سوال اساسی پاسخ دهند: چیستی و هدف تحقیق، ماهیت واقعیت، ماهیت انسان، رابطه میان علم و شعور عامیانه، عناصر اصلی تبیین، معیار داوری در مورد درستی یا نادرستی یک تبیین، اسناد و مدارک وب و در نهایت چگونگی و محل ورود ارزش‌ها به علم» (نیومن، ۱۹۹۷، ص. ۶۲). این پرسش‌ها ترکیبی از مباحث هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، ارزش‌شناسانه و فضاشناسی جدید هستند. روش‌شناسان به عمده این پرسش‌ها پرداخته‌اند اما نسبت به ماهیت انسان و تأثیر آن در پژوهش توجه جدی نداشته‌اند. درحالی‌که مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی محقق که عینیت و اعتبار پژوهش را تعیین می‌کنند، متضمن فهمی از انسان و اراده او در گزینش‌ها می‌باشند. در انتخاب راهبرد پژوهش که محقق را از وضعیت مشاهده‌گر منفعل به مشاهده‌گر فعال تبدیل می‌نماید، نقش عامل انسانی اثرگذار است. اگر چه محقق مجاز نیست که ارزش‌های شخصی را در پژوهش خود مداخله دهد اما از تأثیر عوامل نفسانی نیز نمی‌تواند جلوگیری نماید. حتی روش‌پژوهان تصدیق می‌نمایند که انفصال از ارزش‌ها و تعهدات سیاسی غیرممکن است. به عنوان مثال کسی که برای جستجوی حقیقت از روش قیاسی استفاده می‌کند گردآوری داده‌ها بدون پیش‌فرض فرهنگ که شامل زبان، دانش و تجربه فرد است، غیر ممکن می‌نماید (بلیکی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۶).

کسانی که انباشت معرفت را نفی می‌کنند، معتقدند گزاره‌های مبنا تحت تأثیر عوامل اجتماعی در عرصه فرهنگ، تغییر می‌یابند و جامعه علمی در تغییر این مبانی، الزاما از ضوابط و معیارهای مستقل علمی تبعیت نمی‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۰).

1. Newman

اعتراف به نقش آفرینی این عوامل، حکایت از امکان مداخله عواملی غیر از آنچه متداول انگاشته شده است، در فرآیند تولد مسئله، انتخاب استراتژی پژوهشی و نهایتاً روش‌شناسی متناسب با آن را دارد. از آنجا که تولید علم، عملی ماهیتاً اجتماعی است، ارتباط عمل، شرایط و روابط اجتماعی با تولید علم و محتوای معرفت بشری، دست کم به دو دلیل غیر قابل انکار است: «اولاً هنگامی که معرفت علمی از نفس الامر خود به افق ذهن و معرفت دانشمند و از طریق آن به عرصه فرهنگ وارد می‌شود، ورود آن به عرصه فرهنگ، بدون عمل اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست و ثانیاً ورود حقایق علمی به عرصه ذهنی افراد، مجرد از عوامل و زمینه‌های اجتماعی نیست، ولی تأثیر این عوامل در حد علل اعدادی است» (همان، ص. ۱۴۸).

سخن در باب اینکه انسان‌شناسی چگونه به دستاوردهای پژوهش، به ویژه در قلمرو روش، جهت و قوام می‌دهد، از طریق شواهدی که از ضرورت توجه به انسان‌شناسی در روش‌شناسی پژوهش حمایت می‌کند، شرح داده می‌شود:

۱.۳. تفاوت انسان‌شناسی و انسان محوری

در جهان‌بینی غیرتوحیدی همواره اومانیزم در مرکز توجه بوده است اما اومانیزم و فردیت موجود در اندیشه غربی معادل انسان‌شناسی نیستند. انسان‌شناسی یعنی شناخت تمام ساحت‌های حیات انسان، از همه ابعاد، در همه زمان‌ها، از منظر خالق انسان و از منظر فهم انسانی. پرداختن به ارتباط انسان‌شناسی و انسان‌محوری به‌منظور وصول به ضرورت انسان‌شناسی در مطالعات علمی از دو منظر صورت می‌گیرد:

منظر اول تأملی بنیادی در اومانیزم، به‌عنوان مبنای همیشه مفروض و اثبات‌نشده در مطالعات علمی است. اومانیزم که مبنای اندیشه دوره مدرن است، در هیچ علمی

اثبات نمی‌شود و همه جا مفروض است. در انسان محوری، انسان با اتکا به عقل خودبنیاد به حقیقت امور همانطور که هست یا مفید است، می‌رسد؛ در این رویکرد انسان «در طبیعت» است نه «در خلقت». اگر مفروضاتی از این دست، مستقلاً بحث شوند، مبانی انسان‌شناسانه انسان محوری بدست خواهد آمد. مباحثی از قبیل ایده‌های فطری دکارت که از طریق آن فراگیری ریاضیات عام را اثبات می‌کند یا اندیشه ایدآلیستی قرن نوزدهم که به فکر بشری بها داده است و واقعیت را چیزی جز عقلانیت انسان نمی‌داند، وجوه انسان‌شناسانه تفکر غرب است. حتی مواجهه علوم با «ثنویت» و «فردگرایی» که اصول موضوعه تفکر غربی است، مواجهه‌ای انسان‌شناسانه است و از دید روشی مورد بررسی قرار نگرفته است.

منظر دوم ملاحظه انسان‌شناسی به مثابه مبنایی پنهان در تحولات پارادایمی است. پارادایم‌های حاکم بر فلسفه غرب سه مرحله تحولی را پشت سر گذاشته‌اند: پارادایم وجودی، پارادایم آگاهی و پارادایم زبانی. این پارادایم‌ها به لحاظ تاریخی در طول یکدیگر قرار داشته‌اند. اما اومانیزم چگونه در این تحولات نقش آفریده است؟ آیا همینکه انسان در مرکز آن پارادایم‌ها قرار داشته برای توجه به انسان کفایت می‌کند یا لازم بوده به عنوان پارادایم مستقلی در طول آنها قرار بگیرد؟ این پژوهش درصدد طرح موضوع از این منظر نیست؛ بلکه فراتر از آن، اعلام می‌نماید که در واقع انسان‌شناسی تغییر می‌کند که از پارادایم وجودی به سمت پارادایم آگاهی و از پارادایم آگاهی به سمت پارادایم زبانی انتقال صورت می‌گیرد. در پارادایم وجودی انسان مخلوق خدا است و با سنت مسیحی تفسیر می‌شود و هنوز ربط و نسبت خود را با خالق نفی نکرده است اما در پارادایم آگاهی، انسان در طبیعت است نه در گستره خلقت الهی. لذا در تحولات پارادایمی، جهان درون انسان است که متحول می‌شود

نه جهان بیرون. کوهن می‌گوید «با تغییر پارادایم‌ها هیچ نقل مکان جغرافیایی وجود ندارد، امور روزانه بیرون از آزمایشگاه معمولاً همچون گذشته استمرار می‌یابند. با این حال تغییرات پارادایمی باعث می‌شوند دانشمندان جهان عرصه پژوهشی خود را متفاوت ببینند» (کوهن، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۵). از نظر او با داشتن مفروضاتی مشخص جهان به گونه خاصی دیده می‌شود و با عوض شدن آنها همان امور مشاهده‌ای به گونه‌ای دیگر نگریسته می‌شوند. در واقع اگر نگرش نسبت به انسان تغییر کند، معرفت‌شناسی که هسته پارادایم است، متحول می‌شود. در دوره پست مدرنیسم مرکزیت‌گزینی نسبت به انسان، مرجعیت علم و معرفت را خدشه‌دار کرد زیرا معرفت‌شناسی تابع انسان‌شناسی است.

کانت هم به عنوان کسی که همواره دغدغه معرفت‌شناسی داشته، در مبادی مابعدالطبیعه اخلاق توضیح می‌دهد که درک از چیستی انسان در هر نوع تلاش علمی مهم است و در انسان‌شناسی باید موضوع اصلی خود را طبیعت ویژه انسان که تنها با تجربه فهمیده می‌شود، قرار دهیم. از نظر کانت می‌توان تمام تلاش‌های فلسفی را کوششی در راستای پاسخگویی به یکی از چهار سوال زیر دانست: من چه می‌توانم بدانم؟ من چه باید انجام دهم؟ به چه چیزی می‌توانم امید داشته باشم؟ انسان چیست؟^۱ وی پاسخگویی به این سوالات را به ترتیب به عهده متافیزیک، اخلاق، دین و انسان‌شناسی می‌گذارد. کانت بر آن است که سوال چهارم از سوالات دیگر مهمتر است زیرا این سوال محل رجوع سه سوال دیگر است. پرسش‌هایی که از منظر معرفت

۱. برگرفته از نامه کانت در سال ۱۷۹۳ به Studlin. به نقل از:

Despland, Michel, *Kanton Histoey and Religion*, Mc Gill-Queens University Press, Montreal and London, 1973, p158.

شناسانه طرح می‌شود یا مربوط به حیثیت عملی زیست انسان و گرایش‌ها و انگیزه‌های آدمی است، همه تابعی از چگونگی فهم نسبت به انسان می‌باشند. با این حال روش‌شناسان به این بخش از اندیشه کانت توجه کافی نکرده‌اند.

۲.۳. حرکت در انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی

تفسیر از انسان‌شناسی به مثابه مبدأ هر نوع معرفت، تفسیری پویا از انسان است و در مقابل تمام اشکال ارتجاع، آگاهی نسبت به مبدأ، مقصد و مسیر حرکت آدمی را ترسیم می‌نماید. از نتایج چنین تفسیری از انسان، حرکت انسان‌شناسی است. به این معنا که شناخت انسان از خودش هم‌گام با جنبش‌های درونی و بیرونی انسان، پویا می‌شود. مهم‌تر اینکه، حرکت در انسان‌شناسی منجر به حرکت در معرفت‌شناسی می‌شود. زیرا «معرفت‌شناسی ابتدا به انسان‌شناسی دارد». عبارت «دراسة العلم لقاح المعرفة» (مجلسی، ۱۴۲۱، ص. ۱۲۸)، دلالت بر همین معنا دارد. یعنی هر اندازه شناخت انسان نسبت به «خودِ شخصی» ورزیده‌تر، همه‌جانبه‌تر و عمیق‌تر باشد، «خودِ نوعی» بالنده‌تر خواهد شد. انسان‌شناسی (شناخت خودِ نوعی) فراتر از خودشناسی (شناخت خودِ شخصی) و زمینه‌ای برای معرفت انسان نسبت به کلیه معلوماتی است که علم او بدان تعلق پیدا می‌کند. علاوه بر این، تفسیر پویا از انسان با نفی هر نوع سکون معرفتی، سبیل معرفت را نیز دگرگون می‌نماید. به این معنا که ابزارها و بستر شناختی نیز پویا و در حال تکامل هستند. پشتوانه نظری انواع حرکت در انسان، حرکت در شناخت از انسان، حرکت در شناخت از هستی و حرکت در شناخت از سبیل شناختی، نظریه «حرکت جوهری» ملاصدرا است. ظرفیت فراخ این نظریه امکانی برای نقد از یک سو و تعامل از سوی دیگر میان تفسیر دینی از انسان و جریان‌های شناختی معاصر فراهم می‌نماید.

۳.۳. انسان شناسی و وصول به حقیقت

هر پژوهشی فی‌نفسه نسبتی با حقیقت دارد و منجر به وصول یا تقرب محقق به حقیقت می‌شود. ایده وصول به حقیقت در رویکرد علمی به پژوهش، ایده‌ای محتاطانه است که بیشتر دانشمندان علوم تجربی از آن فاصله می‌گیرند. در این ایده انسان‌شناسی با قوت بیشتری در ایجاد معرفت علمی نقش دارد زیرا برای دستیابی به نفس الامر نیاز به تفکیک حوزه‌های معرفتی (اعم از قضایای متافیزیکی، تجربی، ریاضی-منطقی و وجدانیات) و سپس نگاه جامع نظری به تمام آن حوزه‌ها وجود دارد. محقق برای این منظور نیازمند رویکرد جامع هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است.

وصول به حقیقت در نظام‌های اعتقادی دینی جایگاه مهمی دارد و محقق که مبانی دینی را پذیرفته باشد و به دنبال حقیقت در هندسه معرفتی دین باشد، وصول به حقیقت را نه تنها ممکن بلکه ضروری می‌داند؛ البته اگر مقصود از دین، الهی بودن باشد. در این نظام معرفتی، علم، عالم و معلوم در یک بستر انسان‌شناسانه در کنار هم قرار می‌گیرند و منجر به شناخت بهتر عالم هستی می‌گردند. از نظر علامه جوادی آملی «در انسان‌شناسی عارف و معروف و معرفت متحدند و مهم‌ترین مقصود آدمی است به گونه‌ای که بدون آن، شناخت امور دیگر که بیرون از انسان‌اند مانند گشودن گره‌های پیچیده و دشواری است که بر در کیسه‌ای تهی زده شده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۲۴ و ۲۵). پیداست که انسان‌شناسی در این نظام معرفتی اهمیت ویژه دارد و غفلت یا انحراف از آن مسیر معرفت علمی را از یقینی بودن دور می‌نماید. اما اگر محقق خارج از این هندسه و صرفاً با معرفت فلسفی غیر متکی به دین، به دنبال

حقیقت باشد، متمرکز بر ایده «تقرب به حقیقت» خواهد بود.

با پیروی از ایده «تقرب به حقیقت» نیز انسان‌شناسی در کنار معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، فرایند تقرب به حقیقت را تسهیل می‌کند. پوپر از مدافعان ایده تقرب به حقیقت است و اثبات می‌کند که حتی نظریه‌های نادرست نیز می‌توانند محقق را به حقیقت نزدیک کنند. بعد از پوپر و برای رفع اشکالاتی که به این نظریه وارد بود، برخی از فیلسوفان اصطلاح «حقیقت ماندی»^۱ را معرفی کردند (Psillos, 2007: 252) و از طریق آن احکام نادرست به حقیقت نزدیک‌تر را در مقایسه با سایر احکام نادرست مشخص کردند. علاوه بر پوپر فیلسوفان پست‌مدرن نیز چنین رویکردی نسبت به حقیقت دارند. از نظر رورتی «اگر حقیقت هدف پژوهش باشد، در این صورت هیچ حقیقتی وجود نخواهد داشت. زیرا مطلق بودن حقیقت باعث می‌شود نتوان از حقیقت به عنوان چنین هدفی یاد کرد. هدف چیزی است که می‌توانیم بفهمیم که در حال نزدیک شدن به آن هستیم یا از آن دور می‌شویم اما هیچ راهی وجود ندارد تا فاصله خود را از حقیقت بدانیم» (Rorty, 1998: 4). با اینکه پارادایم محوری کوهن به منزله عبور از نظریه ابطال و اثبات‌پذیری پوپر بود و در چندین موضع نظرات پوپر را مورد نقد قرار داد اما در صحت اینکه گزاره‌های ابطال شده نیز می‌توانند به پیشبرد علم یاری رسانند، جانب پوپر گرفته شد.

اگر انسان‌شناسی در کنار معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی قرار گیرد و مبانی فلسفی روش‌شناسی پژوهش‌های علمی را بسازند تقرب به حقیقت با وضوح بیشتری ممکن خواهد بود. مبنا بودن انسان‌شناسی برای تحقق ایده تقرب به حقیقت

از این جهت است که بر محتوا و ثمره دانش تأکید می‌نماید، امری که از عهده معرفت‌شناسی صرف بر نمی‌آید. معرفت‌شناسی به تنهایی یک قالب و دانش پایه است نه محتوا و ثمره؛ به این دلیل که کمک می‌کند سایر معارف را به شیوه‌ای درست بفهمیم (مردیها، ۱۳۸۹، ص. ۱۷)، اما انسان‌شناسی با وضوح بخشیدن به شاخص‌هایی مانند تعیین محدوده اراده بشر، امکانات و محدودیت‌های او و کیفیت ادراکات انسانی به کارآیی بیشتر معرفت‌شناسی یاری می‌رساند. در واقع وقتی وصول به حقیقت انکار می‌شود، اینکه تقرب یا عدم تقرب به حقیقت روی داده است یا نه با معیاری انسان‌شناسانه قابل سنجش است.

نتیجه‌گیری

پارادایم محوری چارچوبی فلسفی برای پژوهش‌های علوم مختلف است و با مبنا قرار دادن بنیان‌های نظری، به پژوهش عمق و غنی می‌دهد. روش‌شناسانی که این چارچوب را برای توسعه علوم پیشنهاد داده‌اند، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی را مبنای تحلیل داده‌ها و ارزیابی نتایج قرار می‌دهند اما از انسان‌شناسی به عنوان مبنایی مستقل غفلت نموده‌اند. این در حالی است که نادیده گرفتن انسان‌شناسی، معرفت علمی را از ظرفیت‌های این مبنا محروم کرده و در مواردی صحت یافته‌های علمی از واقعیت‌ها را به چالش می‌کشد. با استناد به نظریات علامه جوادی آملی، نقش‌آفرینی انسان‌شناسی در علوم از جهات متعدد قابل بررسی است و یکی از مهم‌ترین آنها این است که انسان‌شناسی، مبادی سایر علوم است. نتایج این پژوهش در چند محور خلاصه می‌شود:

۱. پارادایم نام عناصر محوری فلسفی یک نوع روش‌شناسی است و در توجه به آن علوم تجربی و امدار علوم انسانی بوده‌اند. پارادایم اتکا به مبنای نظری است که از متافیزیک به فیزیک وارد شده است.
۲. از آنجا که پارادایم‌ها وحدت روش‌شناسی و نه روشی را در علوم اکتسابی جاری می‌کنند، بنظر می‌رسد منازعه وحدت و کثرت روش در علوم تجربی و انسانی با پارادایم کنار نهاد شود.
۳. معرفت علمی با کشف و فهم محقق می‌شود و حضور فاعلیت انسانی در فرآیند فهم قطعی است.
۴. تبیین ناقص از پارادایم، انسان را در تناقض دیده‌شدن و دیده‌نشدن قرار می‌دهد.

مقصود، تبیینی است که در آن معرفت‌شناسی برجسته‌تر از سایر مبانی نظری است، به هستی‌شناسی بصورت غیرمستقیم پرداخته می‌شود، انسان ذیل هستی‌شناسی بررسی می‌شود و توجهی که به انسان شده است، چند صورت دارد: انسان به عنوان ابژه در علوم‌ی مانند زیست‌شناسی، انسان به عنوان سوژه در روانشناسی تقلیل‌گرایی که ماهیت انسان را به جسم و ذهن او فرو می‌کاهد، انسان محوری که مانع دیده‌شدن ماهیت انسان می‌شود. این صور با شرایط ماقبل پارادایمی تفاوتی ندارند.

۵. هر پارادایم باید به چهار سنخ از مسائل اساسی پاسخ دهد: مسائل معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی.

در نهایت محقق به این نتیجه اساسی دست یافته است که به دو دلیل توجه مستقل به انسان‌شناسی در روش‌شناسی تحقیقات علمی ضروری است: نخست ابتدای معرفت‌شناسی به انسان‌شناسی. این دلیل متکی به تفسیر انسان به انسان علامه جوادی آملی است که جایگاه انسان‌شناسی را در شناخت‌های انسانی، ویژه می‌انگارد. دوم، نقش مستقیم ماهیت انسان و مسائل انسانی در ماهیت علم، روش شناخت، تبیین واقعیت و ساخت نظریه. در برخی موارد تلاش شده است دلالت‌های ضمنی بر ضرورت انسان‌شناسی به دلالت‌های صریح تبدیل گردد و در مواردی آگاهی جدید نسبت به نقش انسان‌شناسی ایجاد شود.

منابع

۱. نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین
۲. ابن سینا (۱۴۰۴)، الشفاء (الإلهیات)، قم، مرعشی نجفی
۳. باربور، ایان (۱۳۸۸)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۴. بلیکی، نورمن (۱۳۹۶)، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه حمیدرضا حسنی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۵. _____ (۱۳۸۷)، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، فردا
۷. پوپر، کارل ریموند (۱۳۹۲)، حدسها و ابطالها، ترجمه رحمت اله جبّاری، تهران، شرکت سهامی انتشار
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء
۹. _____ (۱۳۹۱)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء
۱۰. چالمرز، آلن (۱۳۷۸)، چیستی علم، تهران، سمت
۱۱. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، میزان الحکمه، جلد سوم، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، سازمان چاپ و نشر
۱۲. فلک، لودویک (۱۳۷۵)، درباره مشاهدۀ علمی، در دیدگاه‌ها و برهان‌ها، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، مرکز
۱۳. فوکو، میشل (۱۳۹۳)، نظم/شیاء، ترجمه یحیی امامی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۱۴. فی، برایان (۱۳۸۹)، پارادایم‌شناسی در علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، دانشگاه

امام صادق

۱۵. کاپالدی، نیکلاس (۱۳۹۰)، *فلسفه علم، تکامل تاریخی مفاهیم علمی و پیامدهای فلسفی*

آن‌ها، ترجمه علی حقی، تهران، سروش

۱۶. کوهن، تامس (۱۳۹۳)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت

۱۷. لیتل، دنیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط

۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۱)، *بحار الانوار*، ج ۷۵، بیروت، دار التعارف للمطبوعات

۱۹. محمدپور، احمد، (۱۳۹۶)، *روش تحقیق معاصر در علوم انسانی*، تهران، ققنوس

20. Burrell, Gibson & Gareth Morgan. (1979), *Sociological Paradigms and Organisational Analysis:*

Elements of the Sociology of Corporate Life, London: Heinemann.

21. Feyerabend, Pauli. (1975), *Against Method: outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London,

New Left Book.

22. Goodman, N. (1983) *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press. Hard

23. Hanson, N. R. (1958), *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.

24. Lakatos, I (1970), falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes, in *Criticism*

and the Growth of knowledge, eds. I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge: Cambridge University

Press.

25. Masterman, Margaret, (1970), "the nature of paradigm" in Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds.

26. Mills, C.W. (1959), *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

27. Neuman, W.L. (1997). *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approaches*. Allyn and

Bacon pub.

28. Psillos, S. (2007), "Truthlikeness" in *Philosophy of Science A-Z*, Edinburgh University Press.

29. Rorty, Richard (1998), Truth and Truth Progress: Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge university Press
30. ----- (1979), Philosophy and Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press
31. Scheffler, I. (1967), Science and Subjectivity, New York: Bobbs-Merrill
32. Wisdom, J.O. (1987). Challengeability in Modern Science. Avebury: Aldershot.

المستخلصات

تحليل النصوص المتعلقة بالتوحيد الذاتى من وجهة نظر الملا صدرا
مع التركيز على أعمال آية الله جوادى الآملى

حسن محسنى^١

محمد رضا مصطفى بور^٢

بهروز محمدى منفرد^٣

الملخص

قد ابتكر صدر المتألهين، مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية الفلسفية، نظرية الوجود الرابط للمعلول فى تحليل مسألة العلاقة بين واجب الوجود بالذات و وجود الممكن. ويعتمد فى تفسير هذه النظرية فى البداية على أساس الوحدة التشكيكية أو التشكيك الخاص، ولكن فى النهاية، يقوم بتفسير النظرية المذكورة على أساس الوحدة الشخصية للوجود أو التشكيك الخاص، بحيث سيؤدى تفسير العلاقة السببية على أساس التشكيك المذكور إلى نظريته، أى أن الوجود الممكن، له هوية مراتبية بالنسبة إلى

١. خريج المستوى الرابع من حوزة قم العلمية و طاب دكتوراه فى فرع الفلسفة. جامعه الاديان و المذاهب قم.

(salehshmhm@gmail.com)

٢. أستاذ العالى بحوزة قم العلمية. قم المقدسه. ايران.

٣. أستاذ مشارك فى قسم الأخلاقيات، جامعة طهران.

وجود العلة وليس هوية منفصلة عنه. وهذه الدراسة، بأسلوب وصفى، تتناول تحليل الروايات المتعلقة بالتوحيد الذاتى على أساس نظرية الملا صدرا مع التركيز على آثار آية الله جوادى الآملی، ثم تتم دراسة النتائج والتأثيرات النهائية لتفسير صدر المتألهين لنظرية الوجود الرابط للمعلول وملحقاتها فى تفسير أحاديث التوحيد الذاتى. والتوحيد الذاتى فى الروايات، يشير إلى أنه بالنظر إلى أن الوجود الممكن هو مظهر لظهور وجود الله فمن المستحيل وجود موطن أو مكان خالٍ من وجود الله. والله ظاهر فى جميع الأشياء لأنه من خلال ظهوره المطلق، يظهر ويمكن الوجود الممكن، موضحا أن الله تعالى وجوده منزّه عن جميع الصفات الإمكانية.

الكلمات الدالة: التوحيد الذاتى، التحليل المعتمد على نظرية الملا صدرا، آية الله جوادى آملی، الروايات التوحيدية

الحقيقة و الخصائص لنظرية "الولادة الروحية" في فكر صدر المتألهين

مع التركيز على تفسير العلامة جوادی آملی

مصطفى ضمیری^١

مرتضى ضمیری^٢

الملخص

في النظام المعرفي للعرفاء وبعض الحكماء، يعتبر أن للإنسان نوعين من الولادة. أحدهما هو الولادة الجسدية التي تبدأ بعد الولادة الطبيعية للإنسان، والآخر هو "الولادة الروحية" التي تحدث بحسب العرفاء، بعد "الموت الاختياري". يعدّ صدر المتألهين أحد الحكماء الذين شرحوا الحقيقة والسبب والمراحل "للولادة الروحية" بالتفصيل، وقد قدّم العلامة جوادی آملی، باعتباره فيلسوف مدرسة الحكمة المتعالية، تفسيراً فريداً لفكره حول هذه المسألة. هدف البحث هو معرفة فكر صدر المتألهين في مسألة الولادة الروحية مع التركيز على تفسير العلامة الجوادی الآملی. منهج البحث هو الوصفی التحليلی باستخدام مصادر المكتبة. تشير النتائج إلى وجود اختلاف بين شرح صدر المتألهين وكلام العرفاء. بحسب فكر صدر المتألهين، فإن حقيقة الولادة الروحية هي الوصول إلى مرتبة الجامع الانساني والاتحاد مع الأنوار القدسية وعالم العقول. يرى صدر المتألهين أن الولادة الروحية رهينة سلوك الانسان بخطواته على طريق الحياة الروحية؛ وتحقق الموت الاختياري (الجانب السلبي) وتحقيق الأخلاق من خلال التقشف الديني (الجانب الإيجابي) في ست مراحل. وباجتياز هذه المراحل الست ينتقل السالك من عالم المادة إلى عالم العقول ويكتسب مقامات مثل الانسلاخ من البدن وتلقى علوم الدنئ وبلوغ مقام الجمع.

الكلمات الدالة: صدر المتألهين، الولادة الروحية، الموت الاختياري، العلامة جوادی

آملی، عالم العقل

١. خريج المستوى الرابع من حوزة قم العلمية. قم. ايران. (mostafavi.a.b.c.c@gmail.com)

٢. خريج المستوى الرابع من مركز الدراسات الشيعية التخصصی بحوزة قم العلمية. قم. ايران.

تقييم الأسس التأويلية لآية الله جوادى آملى وأسماء بارلاس فى تفسير «واضربوهن»

زهرة خانى^١

وحيد سهرابى فر^٢

الملخص

التحقيق فى تاريخ التفسير على صعيد المرأة تظهر التغيرات فى مجال فهم وتفسير القرآن. و من التغيرات، هو إدراك الفهم وظروف وجوده تحت عنوان الأسس التأويلية. كما تغيرت التفاسير بسبب التغيرات الاجتماعية و الثقافية فى الموضوع. من أهم هذه التغيرات هى الاتجاهات النسوية. بعض مثل أسماء بارلاس يبحثون عن استجابة للمطالب النسوية باستخدام قراءة مختلفة من القرآن؛ القراءة التى تعتبر مبدأ المساواة و نفى سلطة الأبوية فى العقيدة الحقيقية للقرآن. و من ناحية الأخرى، فإن البعض، مثل آية الله جوادى آملى، من خلال التركيز على قضية المرأة فى تفسير القرآن، يسعى إلى تقديم إجابات جديدة تتناسب مع التطورات المعاصرة؛ و ليس تحقيق مطالب النسوية. ان الدراسة المقارنة لهذين الاتجاهين، بهدف معرفة مدى تأثير الأسس التأويلية للمفسرين فى فهمهم للآيات، تظهر ضرورة هذا البحث. و بما أن جواز ضرب النساء فى الآية ٣٤ من سورة النساء يعد من أصعب القضايا فى مجال المرأة، فقد تم تقييم الأسس التأويلية لآية الله جوادى آملى و بارلاس فى تفسير "واضربوهن" بالطريقة

سال پانزدهم - شماره سوم - پیاپی ٤٣ - زمستان ١٤٠٢ هـ
٢٥٠

١. خريجة دكتوراه قسم الدراسات الدينية جامعة الأديان و المذاهب (zah.khani20@gmail.com)

٢. أستاذ مساعد الفلسفة، جامعة الأديان و المذاهب.

التحليل الوصفى التكليفى. و بحسب تركيز العلامة جوادى آملى على المؤلف و استخدام الألفاظ لروح المعانى، فان الآية قد تكون المناسبة مع هيكل نظام الحياة، وليس هيكل الحياة المدنية، نتيجة لذلك، ظهر مفهوم الضرب يمكن حملها على المضارع مثل الضرب حسب غرض الآية و ثقافة كل عصر. فى حين أن بارلاس يومن بتعدد معانى القرآن و يتبع مناهج جديدة و لا يلتزم ببعض أسسه التأويلية كالدور المؤلف فى التفسير و هذا يؤدى الى فرض آراءه على القرآن.

الكلمات الدالة: الأسس التأويلية فى فهم، دور المؤلف، واضربوهن، جواز الضرب، جوادى آملى، بارلاس.

التحقيق فى مشاكل القول بعدم امكان توصيف الذات الإلهية بدون التعينات

احمد سعيدى^١

الملخص

العرفاء يرون أن الذات الإلهية من دون النظر إلى مظاهرها و تعيناتها، فوق التشبيه و التنزيه. حسب رأيهم إن "الذات المطلق" بحسب اطلاقه يتفوق على أي حكم و وصف، و جميع أوصاف الذات، تشير إلى "الذات المتعينة". للوهلة الأولى، ينطوي هذا الادعاء على ثلاث مشكلات رئيسية على الأقل: (١) انه متناقض مع نفسه، (٢) يستلزم كل مشاكل النظرية المسمى بالتعطيل، (٣) انه مخالف للنصوص الدينية وحتى العديد من النصوص العرفانية، التي يظهر فيها أن الذات بما هي الذات موصوفة بأوصاف كمالية متعددة.

في هذه المقالة، قمنا بتقييم هذه المشاكل الثلاثة بمنهج وصفي - تحليلي وأظهرنا أن المشاكل الثلاثة المذكورة جميعها تنشأ من عدم لحاظ قيود الادعاء: المتصوفة لا يقصدون أن الله لا يمكن معرفته و لا وصفه على الإطلاق، حتى يكون ادعاؤهم متناقضا مع نفسه أو ينتهى إلى نظرية التعطيل، و هم لا يقصدون سلب الصفات الكمالية عن الذات الإلهية حتى يتناقض كلامهم مع التوصيفات الشرعية و العرفانية. العرفاء، كغيرهم من المفكرين المسلمين البارزين، يقبلون المعرفة الاجمالية الحضورية و الحصولية لذات الله سبحانه و تعالى، و هم لا ينكرون توصيف ذات الخالق، إلى الحد الذي يمكن أن يعرفه المخلوق. اهل الله يقولون إن كل معارفنا و كل توصيفاتنا لله

١. أستاذ مشارك فى قسم العرفان بمعهد الإمام الخميني (ره) للتربية والبحوث. (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

عزوجل، محدودة و محددة و ناقصة و كلها بتوسط التعينات و كلها محدودة بحدود التعينات، و ليس شيء منها بقدر الله تبارك و تعالى؛ حتى أن تعبير "الذات بدون التعين" هو بنفسه نوع من التعين او التوصيف المتعين لذات الله عزوجل و ليس وصفا للذات الإلهية بدون التعين.

الكلمات الدالة: الذات (الإلهية)، التعين، الحكم (التوصيف)، عدم امكان التوصيف، العرفان (التصوف).

نظرية الاعتباريات عند العلامة الطباطبائي ودورها الوسيط

بين الحكمة المتعالية والعلوم الإنسانية

حامد إسماعيل زادة^١

محمدرضا إرشادي نيا^٢

أحمد خواجه إيم^٣

الملخص

الفلسفة هي النظرية الأساسية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، والحكمة المتعالية، كنظام فلسفي، لديها القدرة على تحقيق هذه البنية الأساسية. العلوم الإنسانية هي المسؤولة عن تفسير الأفعال التطوعية للإنسان، ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإن الأفعال التطوعية للإنسان هي وظيفة لنظام الاعتبار لديه، وبالتالي فإن الاهتمام بنظرية الاعتباريات له مساهمة حاسمة في دراسة العلوم الإنسانية، وباعتبار أن النظام المنهجي وقد تم تصميم نظرية الاعتباريات من قبله في الحكمة المتعالية، وموضوع هذا المقال هو كيفية ارتباط الحكمة المتعالية بالعلوم الإنسانية من خلال نظرية الصلاحية. ويحاول هذا المقال بيان أن النظرية المذكورة هي حلقة وصل بين الحكمة المتعالية والعلوم الإنسانية، وفق الأسس المعرفية والأنثروبولوجية للحكمة المتعالية.

الكلمات الدالة: نظرية الاعتباريات، الحكمة المتعالية، العلوم الإنسانية، أسس المعرفة،

الأنثروبولوجيا

۱. باحث ما بعد الدكتوراه، جامعة حكيم سبزوار، سبزوار، إيران. (Hamed.asrar67@yahoo.com)

۲. أستاذ مشارك، قسم الفلسفة الإسلامية والحكمة، جامعة الحكيم سبزوار، إيران. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

۳. أستاذ مساعد في اللغة الفارسية وآدابها، جامعة حكيم سبزوار، سبزوار، إيران. (Khajehim1@yahoo.com)

توضيح ونقد وجهة نظر الباحث العراقي حول الاعتبارات الحقيقية

محمد جواد النصر الازاداني^١

أحمد عابدي^٢

الملخص

تعتبر مناقشة الاعتبارات من المباحث المهمة التي يمكن أن تكون مصدرا في مختلف العلوم بما فيها الفقه والأصول، فحقيقة الاعتبار و الأمور الاعتبارية وأنواعه و علاقة الاعتبارات بالواقع هي مسائل مهمة يجب الاهتمام بها. في موضوع الاعتبارات. لقد ناقش العديد من المفكرين مثل المرحوم الأصفهاني والعلامة الطباطبائي القضايا المذكورة بشكل مناسب. كما أن الباحث العراقي من بين المفكرين الذين أثاروا هذا الجدل في مناقشاته الأصولية. ومن وجهة نظر الباحث العراقي تنقسم الاعتبارات إلى قسمين، وهي الاعتبارات الصرفة والاعتبارات الحقيقية. ويرى أن الاعتبارات الحقيقية تصبح حقيقة بعد الاعتبار في العالم الخارجي، والسبب الرئيسي في ذلك هو بقاء هذه الاعتبارات مع افتراض انقراض معتبرها وكلامه معيب من وجوه كثيرة، والعيب الأهم هو أن فكرة بقاء الصفات كالملكية بعد انقراض المعتبر غير صحيحة، لأن المعتبر المباشر للملكية، عقلاء، و من الواضح لو كانوا معدومين جميعا لا يبقى ملكيه ابدًا ولا موضع لفرض الملكية بعدها.

المستخلصات

٢٥٥

٢٥٥

الكلمات الدالة: المحقق العراقي، الاعتباري الحقيقي، الاعتباري المحض؛ المعتبر؛ العقلاء.

١. المستوى الرابع في حوزة العلمية بقم؛ طالب دكتوراه في الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي في جامعة قم.

٢. أستاذ مشارك، قسم الفلسفة وعلم الكلام، كلية أصول الدين، جامعة قم. قم. إيران.

فاعلية التعرف على تعريف المعنى اللفظي بجميع عناصره

حميد رضا على^١

أبو الحسن الغفاري^٢

الملخص

ان من المسلمات التي كانت في علم المنطق الاسلامي و من اكثر المكونات تأثيرا في فهم البراهين، الوظيفة الفعالة للدلالات اللفظية في الحجة اليقينية. قد يمكن أن يكون التعريف الصانع من الدلالة أن تكون مستكشفاً في جهة معرفة هيكلها الكامل. و الاهتمام الكامل بعناصره لتعريفها سوف يحصل على الدور الأهم في هذا الصدد. لأن مجموعة أركان وعناصر الدلالة هي بنيته الأساسية لها. ولكن يظهر من المراجعات ان اكثر المنطقيين التفت بتمامية العناصر التفاتا ناقصا و ايضا في تقدير درجتها في تعريف الدلالة. لذلك يصبح من الضروري مورد الفحص و النقد و الابرام التعاريف المؤثرة للمنطقيين حول هذا الموضوع.

ان هذه المقالة تقدم مع النهج النقدي بهذه التعاريف مثل عدم الالتفات إلى أي عنصر من عناصر الدلالة، عدم ذكر اقتراح الوضع، عدم التفكيك بين الدال و المدلول، عدم ذكر اقتراح الالتفات و اكتفاء بكلمة العلم و... في صدد شرح العملية و اكتمال العناصر في تعريف الدلالة. وفي النهاية، من خلال تقديم تعريف جديد مع ذكر جميع العناصر في طريق تقويم مكانة الدلالة القيمة في الاستنتاج.

الكلمات الدالة: الدلالة، اركان الدلالة، تعريف الدلالة، ابن سينا، قطب الدين الرازي، علامة المظفر، المنطقيون الاسلامي.

۱. طالب في المرحلة الرابعة في حوزة قم العلمية. قم. إيران.

۲. أستاذ مشارك بقسم نظرية المعرفة بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي. قم. إيران.

دراسة دور «الإختيال فى القصة» من وجهة نظر العلامة الجوادى الآملى

محمد كرمى^١

بهروز اسدى^٢

الملخص

الإهتمام الرئيسى لهذا المقال هو التحقيق فى دور الإختيال فى القصة من وجهة علامة الجوادى الآملى، و هو ما لم يتم تناوله بشكل مستقل حتى الآن. هو بإستخدام حكمته المتعالية، قدّم وجهة فريدة فى هذا المجال. فى هذا البحث، فى الإبتداء، بالإشارة إلى مؤلفاته العديدة و النظر فى أسس نظريته المعرفية و الأنثروبولوجية، و دور الإختيال فى خلق القصص الإنسانية و توقف المختال فى عالم الخيال، فضلاً عن الأسباب و قد تم حساب الحذر فى التعامل مع القصص غير البرهانية من وجهة نظر العلامة الجوادى، ثم تم شرحها و تحليلها بطريقة وصفية تحليلية و بمنهج فلسفى. أصل القصص غير البرهانية، ليس إلا إختيال قوه المتخيله؛ التفصيل والتأليف هو عمل هذه القوة، و لذلك، فإنها تجعل المستمعين مختالاً أيضاً؛ فالإنسان المختال -رغم أنه عاقل بالقوه- لا يصل إلى مستوى حقيقة العقل، فى حين أن كرامة الإنسان الحقيقية فى حكم العقل و طاعة الحديث المعتبر. فإن السامع تابع الإختيال، و المستمع تابع للعقل البرهانى. فالمستمع، رغم محدودية مواهبه، ينخرط فى كل قصة و حكاية، أما المستمع فهو خاضع للعقل البرهانى و

١. أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الطب، جامعة كرمانشاه للعلوم الطبية، كرمانشاه، إيران.

(Mohammad.karami@kums.ac.ir)

٢. أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الطب، جامعة كرمانشاه للعلوم الطبية، كرمانشاه، إيران.

القَصص الإلهية؛ المتخيله هي خالق قصص غير الإلهية، أما القصص القرآنية الصادرة بإرادة الله والصادقة، فهي حقيقية و واقعية و تهدى الناس إلى الصراط المستقيم؛ لذلك، فى البداية، تربط فطرت المخاطب بالقصة، ثم تطير خياله فى جبال طور.

الكلمات الدالة: الإختيال، المتخيله، المختال، العلامة الجوادى الآملى، العقل البرهاني، القصص الإلهيه و غير الإلهيه.

تحليل مكان ووظيفة الأنثروبولوجيا في المنهجية الموجهة نحو النموذج (استناداً إلى أنثروبولوجيا العلامة جوادي آملي)

براستو مصباحي جمشيد^١

محمد علي عبد الله^٢

الملخص

النموذج المركزي هو الإطار النظري للبحث في العلوم الطبيعية والإنسانية. في هذا النهج المنهجي، يتم تناول موقف نظرية المعرفة وإلى حد ما علم الوجود في عملية البحث، ولكن الأنثروبولوجيا لا يتم النظر فيها بشكل مستقل من قبل المنهجيين. الغرض من هذا البحث هو تقديم وتقييم النهج الموجه نحو النموذج في منهجية البحث وتحديد موقف الأنثروبولوجيا في المنهجية. منهج البحث وصفي تحليلي وتشير النتائج إلى أنه بما أن منهجية البحث مبنية على نظرية المعرفة، فمن الضروري التعامل مع الأنثروبولوجيا بشكل مستقل في المنهجية. لأنه وفقاً للعلامة جوادي آملي، فإن نظرية المعرفة مبنية على الأنثروبولوجيا. يضع الاهتمام الأنثروبولوجي قدرات مهمة أمام المعرفة العلمية، كما أن الموقف من طبيعة العلم وطريقة المعرفة وبناء النظرية يجلب المزيد من الوضوح.

الكلمات الدالة: المنهجية، النموذج المركزي، الأنثروبولوجيا، نظرية المعرفة

١. أستاذ مساعد، قسم العلوم التربوية، جامعة فرهنجيان. باحث ما بعد الدكتوراه، جامعة طهران.

(p.mesbahij@cfu.ac.ir)

٢. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة، مجمع الفارابي، جامعة طهران، قم، إيران. (abdollahi@ut.ac.ir)

Analyzing the place and function of anthropology in paradigm-oriented methodology (based on the anthropology of Allameh Javadi Amoli)

Parastoo Mesbahi Jamshid ¹

Mohammad Ali Abdollahi ²

The central paradigm is a theoretical framework for research in natural and human sciences. In this methodological approach, the position of epistemology and to some extent ontology in the research process is addressed, but anthropology is not independently considered by methodologists. The purpose of this research is to introduce and evaluate the paradigm-oriented approach in research methodology and outline the position of anthropology in methodology. The research method is descriptive-analytical and the findings indicate that since the research methodology is based on epistemology, it is necessary to deal with anthropology independently in the methodology. Because according to Allameh Javadi Amoli, epistemology is based on anthropology. Anthropological attention puts important capacities in front of scientific knowledge, and the attitude about the nature of science, the method of knowledge and construction of theory brings more clarity.

Key words: Methodology, central paradigm, anthropology, epistemology

1. Post-doctoral researcher of Tehran University & Assistant Professor, Department of Educational Sciences, Qom, University of Farhangian. Qom. Iran. p.mesbahi.j@cfu.ac.ir.

2. Associate Professor of Philosophy Department, Farabi Campus, Tehran University, Qom, Iran. abdollahi@ut.ac.ir

Examining the role of "to reflect in the story" from the point of view of Allameh Javadi Amoli

Mohammad Karmi¹

Behrouz Esadi²

The main basis of this article is the investigation of the role of to reflect in the story from the point of view of Allameh Javadi Amoli, which has not been addressed independently so far. Using his transcendental wisdom, he has presented a unique perspective in this field. In this research, first by referring to his numerous works and considering the foundations of his epistemology and anthropology, the role of to reflect in the creation of human stories and the stopping of a dreamer human being in the realm of imagination, as well as the reasons for caution in dealing with non-evidential stories from Allameh Javadi's point of view, have been calculated. Then it has been explained and analyzed in a descriptive-analytical way and with a philosophical approach. The origin of non-proof stories is nothing but the imagination of the imagination; Detailing and composition is the work of this faculty, so it disturbs the audience as well; a dreamer human - although he is potentially intelligent - does not reach the level of actuality of reason, while the true dignity of man is in the rule of rational reason and obedience to authentic narration. As a result, the listening person is subject to imagination and the listening person is subject rational intellect. The listening person, despite the limited capacity of his talents, engages himself in every story, but the listening person is subject to rational intellect and divine stories; Imagination is the creator of non-divine stories, but Qur'anic stories, arising from the will of God and honest, are true, realistic and guide people in the straight path; Therefore, in the beginning, Fitrat connects the audience with the story and then his imagination flies in the tour mountain.

Abstracts

Keywords: To reflect, Imagination, Dreamer, Allameh Javadi Amoli, Rational intellect, Divine and Non-Divine Story

261

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Kermanshah University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran. Mohammad.karami@kums.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Kermanshah University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran.

The effectiveness of recognizing the definition of verbal meaning in all its elements

Hamidreza Aali ¹

Abolhasan Ghaffari ²

One of the certainties of the knowledge of Islamic logic and one of the most influential components in understanding rational arguments from the perspective of this knowledge is the effective function of verbal indications in certain arguments. Constructive definition of meaning can be a way to know its complete structure, and to define meaning, paying full attention to its elements will play the most important role in this direction, because the set of elements and elements of meaning are its main structure; But studies show that the majority of famous logicians and researchers in this field paid insufficient attention to this issue; Therefore, it is necessary to examine and criticize their definitions about this issue.

The present article with a critical approach to these definitions, such as not paying attention to any of the elements of signification, not mentioning the statement of status, not distinguishing between the signifier and the signified, not mentioning the statement of attribution and limiting itself to the word science, etc., aims to explain the process and integrity. Arkan has provided implications in the definition. In the end, by providing a new definition by mentioning all the elements, the valuable position of implication in reasoning has been made appropriate.

Keywords: denotation, elements of denotation, definition of denotation, Ibn Sina, Qutbuddin Razi, Allameh Muzafar, Muslim logicians.

1. fourth level student of Qom Hawzah . Qom. Iran. hamidreza.aa6813@gmail.com

2. Associate Professor of the Department of Epistemology of the Institute of Islamic Culture and Thought. Qom. Iran. ah@gmail.com

Clarification and criticism of Iraqi researcher's point of view about real credits

Mohammad Javad Nasr Azadani ¹

Ahmad Abedi ²

The discussion of credits is one of the important topics that can be the source of works in various sciences, including jurisprudence and principles. The truth of credits and credit matters, types of credits and the relationship between credits and reality are important issues that must be addressed in the topic of credits. Many thinkers such as the late Esfahani and Allameh Tabatabaei have discussed the mentioned issues appropriately. Iraqi researcher is also among the thinkers who raised this debate in his fundamental discussions. From the Iraqi researcher's point of view, credits are divided into two categories, which are pure credits and real credits. He believes that real credits are appointed and become reality after the credit in the external world.

His main reason for this is the survival of such credits with the assumption of creditors. His statement is flawed in many ways, and the most important flaw is that the idea that credits such as property, after the extinction of creditors, still remain. It is not correct, because the creditors of stewardship of the property are intellectuals, and it is certain that if all intellectuals are destroyed, it will not remain and there will be no place to assume property.

Keywords: Iraqi researcher, real credit, pure credit; a valid; rationally

1. Level 4 of Qom seminary, PhD student of philosophy and Islamic kalam of Qom University.

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom. Qom. Iran

Allameh Tabatabai's credit theory and its mediating role between transcendental wisdom and human sciences

Hamed Ismailzadeh ¹

Mohammadreza Ershadinia ²

Ahmed Khajeim ³

Abstract

Philosophy is the basic theory of human and social sciences, and transcendental wisdom, as a philosophical system, has the capacity to realize this basic structure. Humanities are responsible for explaining human voluntary actions, and from Allameh Tabatabai's point of view, human voluntary actions are a function of his credit system, therefore paying attention to credit theory has a decisive contribution in the study of human sciences, and considering that the systematic design of credit theory by him in Transcendental wisdom has taken place, the issue of this article is how transcendental wisdom is related to human sciences through the theory of validity. This article tries to show that the said theory is a link between transcendental wisdom and human sciences, according to the epistemological and anthropological foundations of Sadra'i philosophy.

Key words: credit theory, transcendental wisdom, human sciences, foundations of epistemology, anthropology

1. Post-doctoral researcher of Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Hamed.asrar67@yahoo.com)

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Iran (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Khajehim1@yahoo.com)

Investigating the problems of the Indescribability of the God without determinations

Ahmad Saeidi¹

Abstract

Mystics consider the divine essence without considering its determinations to be indescribability. According to them, "God's essence" is superior to any judgment and description, and all the attributes of essence refer to "assignments of essence".

At first glance, this claim has at least three major problems: (1) it is self-contradictory, (2) it requires all the problems of some theological theories, (3) it is contrary to religious texts and even many mystical texts, in which it appears that the essence are described.

In this article, we have evaluated these three forms with analytical-descriptive method and we have shown that all three of them are the result of not paying attention to the correct meaning of indescribability. The mystics mean by the indescribability, is not that God is absolutely unknowable and indescribable, so that their claim is not self-contradictory or requires closure, and it does not mean to deprive the divine nature of perfect attributes, which contradicts with religious and mystical descriptions.

Mystics, like other prominent Muslim thinkers, accept the brief knowledge of God's essence, as well as the description of the essence of truth, to the extent that it is possible for a creature to know Him.

The mystics say that all our cognitions and all our descriptions are limited, determined, and incomplete, through determination and to the extent of determination, and they are not describe His indeterminate essence, so that even the term "indeterminate essence" is a kind of definite description of Him.

Keywords: Essence, Determinism, Judgment, Indeterminacy, Mysticism

1. Associate Professor of Mysticism Department of Imam Khomeini Educational and Research Institute. (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

Evaluation of the hermeneutic bases of Ayatollah Javadi Amoli and Asma Barlas in the interpretation of "Wadrbohan"

zahra khani ¹

vahid sohrabifar ²

Examining the history of interpretation in the context of women shows changes in the field of interpretation of the Qur'an. One aspect of the changes is attention to understanding. Also, the interpretations changed due to socio-cultural changes in the subject. Feminist attitudes are the most important of these developments. Some, like Barlas, have sought answers to feminist demands by using a different reading of the Qur'an. Some, like Javadi Amoli, by focusing on the issue of women in the interpretation of the Qur'an, seek to provide new answers, appropriate to contemporary developments; The comparative study of these two attitudes, with the aim of evaluating the impact of the commentators' hermeneutic foundations on their understanding of the verses, shows the necessity of this research. Since the permissibility of beating women in verse 34 of Surah Nisa is one of the most challenging issues in the field of women, the hermeneutic foundations of Javadi Amoli and Barlas's point of view in the interpretation of "Wadrbohan" are evaluated with descriptive-adaptive method. According to Javadi Amoli's focus on the author and the use of words for the spirit of meanings, the verse may be suitable for the structure of the tribal life system and not the structure of the civil life. As a result, a concept of multiplication can be carried over the present tense. While Barlas, believing in the multiplicity of meanings of the Qur'an does not adhere to some of his hermeneutic bases like the author-centered one, and this leads to the imposition of his opinions on the Qur'an.

KeyWords: Principles of Hermeneutics of Understanding, author-centered, Wadrbohan. Permission of Strike, Javadi Amoli, Barlas

1. study of religion, University Religions and Denominations/ zah.khani20@gmail.com

2. Assistant professor, University Religions and Denominations/ sohrabifar@gmail.com.

Analysis of the theory of "spiritual birth" in Mulla Sadra's thought with an emphasis on the interpretation of Allameh Javadi Amoli

Mostafa zamiri ¹

Morteza zamiri ²

In the knowledge system of mystics and some sages, human beings are considered to have two types of birth. One is the physical birth that begins after the natural birth of a human being, and the other is the "spiritual birth" that, according to mystics, occurs after "voluntary death". Sadrul Mutalahin is one of the sages who explained the nature, reason and stages of achieving "spiritual birth" in detail, and Allameh Javadi Amoli, as a philosopher of the school of transcendental wisdom, has presented a unique interpretation of his thought on this issue. The aim of the research is to know the thought of Sadrul Mutalahin on the issue of spiritual birth with emphasis on the interpretation of Allameh Javadi Amoli. The research method is analytical-descriptive using library resources.

The findings indicate the existence of a difference between the explanation of Sadr al-Mutalahin and the words of mystics. According to the thought of Sadr al-Mutalahin, the truth of spiritual birth is the result of attaining the universal status of a human being, or the union with the holy lights and world of intellects. He achieved spiritual birth by stepping on the path of spiritual life; He considers it possible to depend on voluntary death (negative aspect) and to achieve morality through religious austerities (positive aspect) in six stages. By going through these six stages, a seeker passes from the world of matter to the world of intellects, and acquires positions such as taking off the body,

Keyword: Sadr al-Mutalahin, spiritual birth, optional death, Allameh Javadi Amoli, scholar of intellect.

1. Agraduate of the fourth level of Qom seminary. (mostafavi.a.b.c.c@gmail.com)

2. Agraduate of the fourth level of the specialized center of Shia studies of Qom seminary

Abstracts

Sadraean Analysis of Prophetic Traditions concerning Essential Monotheism Focusing on the Works of Ayatollah Jawadi Amoli

Hassan Mohseni ¹

Mohammadreza Mostafapour ²

Behrouz Mohammadi Monfared ³

The Foremost of the Theosophers as the founder of philosophical school of Transcendent Theosophy has invented the theory of the relational existence of effect as an analysis of the problem of the relationship between the Essentially Necessary Being and contingent beings. In his explanation of this theory, he first relies on the principle of analogically grounded gradational unity or special gradation and finally bases his exposition in personal unity or the ultra-special gradation. Thus, interpretation of causal relation based on aforementioned gradation will lead to the theory of existential dimensionality. Said differently, contingent being will be an existential dimension of the cause without having any independent identity of its own. This essay is a descriptive study of Sadra's analysis of the prophetic traditions concerning the essential monotheism focusing on the works of Ayatollah Jawadi Amoli. It, then, assays the outcomes and results of Sadra's final delineation of the theory of relational existence of effect and its requirements in its interpretation of the prophetic traditions concerning essential monotheism. Essential monotheism as reflected in the prophetic traditions suggests that since the contingent being is a

fifteenth Year, No 43, winter 2024
268

1. Agraduate of the fourth level of Qom Hawzah & PHD Student of Qom University Religions and Denominations. (salehshmhm@gmail.com)

2. High Master of the Islamic Seminary of Qom

3. Associate Professor of Ethics Department, University of Tehran, (muhammadimunfared@ut.ac.ir)

manifestation of the emergence of the Divine Existence, there is no place whatsoever void of Him. God is revealed through everything, because it is by His Absolute Emergence that every contingent being finds its existential essentiation though He is purified of every contingent attribute in His Essence.

KeyWords: Essential Monotheism, Sadraean Analysis, Ayatollah Jawadi Amoli, Prophetic Traditions of Monotheism.

Table of Contents

Sadraean Analysis of Prophetic Traditions concerning Essential Monotheism Focusing on the Works of Ayatollah Jawadi Amoli	268
Hassan Mohseni	
Mohammadreza Mostafapour	
Behrouz Mohammadi Monfared	
Analysis of the theory of "spiritual birth" in Mulla Sadra's thought with an emphasis on the interpretation of Allameh Javadi Amoli.....	267
Mostafa zamiri	
Morteza zamiri	
Evaluation of the hermeneutic bases of Ayatollah Javadi Amoli and Asma Barlas in the interpretation of "Wadrbohan"	266
zahra khani	
vahid sohrabifar	
Investigating the problems of the Indescribability of the God without determinations	265
Ahmad Saeidi	
Allameh Tabatabai's credit theory and its mediating role between transcendental wisdom and human sciences	264
Hamed Ismailzadeh	
Mohammadreza Ershadinia	
Ahmed Khajeim	
Clarification and criticism of Iraqi researcher's point of view about real credits	263
Mohammad Javad Nasr Azadani	
Ahmad Abedi	
The effectiveness of recognizing the definition of verbal meaning in all its elements	262
Hamidreza Aali	
Abolhasan Ghaffari	
Examining the role of " to reflect in the story" from the point of view of Allameh Javadi Amoli.....	261
Mohammad Karmi	
Behrouz Esadi	
Analyzing the place and function of anthropology in paradigm-oriented methodology (based on the anthropology of Allameh Javadi Amoli).....	260
Parastoo Mesbahi Jamshid	
Mohammad Ali Abdollahi	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

A Scholarly-Research bi-quarterly Journal of Philosophy
Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences
fifteenth Yeare, No 43, winter 2024

Publisher: Isra'Research and Cultural Institute

Manager in Charge: Murtaza Waiz Jawadi

Editor in Chief: Mohammad Taqi chavoshi

Managing Editor: Hadi Yasaqi

Editorial Board:

Ahmad Waezi

Ghulamriza Fayyazi

Hamid Parsania

Masoud Azarbajejani

Mohammad Taqi chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza

Mustafapur

Murtaza Waeze Jawádi

Yadullah Yazdanpanah

Isra is a Bi-quarterly Journal of Islamic Sciences which has been granted the "Scholarly-Research Grade" by the Council of Authorizing and Evaluating Scholarly Ranks of Journals of the Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas) on January 4, 2011.

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & Typesetting: Mahdi Ahmadi



Address: Isra' Journal, the Third Floor Isra' International Foundation of Revelatory Sciences
Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351

Tel: +9825-37189231- **Fax:** +9825-37189231

Site Address: <http://hikmat.isramags.ir>- **Email:** israhikmat@yahoo.com