



ویژه نامه عقل و وحی

فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیاتی معارج

سال شانزدهم - شماره چهارم - پیاپی ۴۷ - زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیاتی 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 پارسانیا (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)

محمدرضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیاتی 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 دو فصلنامه 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 (Noomags)

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 حیاتی اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵۳۷۱۸۹۲۳۱

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

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت‌إسرا، 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. پانوشتهای 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) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲).

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

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، **عنوان کتاب** (پررنگ bold)، 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

(پررنگ bold)، 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

نقش عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن با تکیه بر روش آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم/ ۵

علی مدبر (اسلامی) | ابوالفضل خراسانی | سهیلا کرمی

حکمت صدرایی و خوانش عقلانی از وحی با تأکید بر آراء آیت الله جوادی آملی/ ۲۹

سید آصف احسانی

مؤلفه‌های عقل گرای حد اکثری و نسبت آن با ایمان / وحی با تمرکز بر آثار آیت الله جوادی آملی / ۷۷

سید جابر موسوی راد

تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره تبیین وحی از منظر انگاره‌های گوناگون از خداوند / ۱۰۱

حامد شیواپور

نسبت عقل و وحی در احکام عملی دین از نگاه آیت الله جوادی آملی / ۱۲۷

حسام‌الدین شریفی | هادی یساقی

نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی / ۱۵۳

مهدی ساعتچی

ملاصدرا و ضرورت تقابل در بنیاد متافیزیک (ذوق ایمانی - عرفانی در ترازوی عقل متعالی / فراکران نگر

انسان) / ۱۷۳

مهدی صدفی

المستخلصات / ۲۰۱

208/ Abstracts

نقش عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن با تکیه بر روش آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم

علی مدبر (اسلامی)* | ابوالفضل خراسانی** | سهیلا کرمی***

چکیده

در نظام معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، «عقل مصباحی» ابزاری برای فهم معارف وحیانی به شمار می‌رود. این پژوهش، از سویی با تعریف «عقل مصباحی» و بیان چیستی و حجیت آن و از سوی دیگر با تبیین روش تفسیری قرآن با قرآن، به بیان نقش‌های مختلف عقل مصباحی در منہج تفسیری موردنظر پرداخته است. تمرکز مقاله بر دیدگاه حکیم و مفسر معاصر، آیت الله جوادی آملی در کتاب تفسیر تسنیم است. یافته‌های تحقیق آن دسته از این نقش‌ها را که بیانگر تأثیر مستقیم و بی‌واسطه عقل مصباحی در روش تفسیری قرآن با قرآن هستند، استخراج کرده است؛ این نقش‌ها شامل: تبیین مجمل به مبین؛ تفسیر عام به خاص؛ تفسیر مطلق به مقید؛ تفسیر متشابه به محکم؛ تشخیص و تفسیر آیات ناسخ و منسوخ؛ تعیین مصداق آیه با آیات دیگر می‌شوند. در نتیجه تحقیق، تلاش شد تا با تعریف و اثبات «عقل مصباحی» از منظر استاد جوادی، و بررسی حجیت آن، نسبت عقل و وحی از دیدگاه ایشان تبیین شود.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقل مصباحی، تفسیر، تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر تسنیم، آیت‌الله جوادی آملی.

* استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. (a.modabber@isca.ac.ir)

** دانش‌آموخته دکترای مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران.

*** طلبه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی مرکز تربیت مدرس حضرت صدیقه کبری (سلام الله علیها) قم، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹)

□ علی اسلامی، ابوالفضل خراسانی و سهیلا کرمی (۱۴۰۳). نقش عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن با تکیه بر روش آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، فصلنامه حکمت اسراء، ۴ (۴۷)، ۵-۲۸. | doi: 10.22034/isra.2025.487783.2027

بیان مسئله

از دیرباز، یکی از چالش‌های اساسی در فهم و تفسیر معارف ژرف قرآن کریم، یافتن روشی دقیق و جامع برای استنباط معانی آیات بوده است. در این میان، نقش عقل به عنوان ابزاری قدرتمند برای تفسیر و تبیین معانی قرآن، همواره مورد توجه مفسران و دانشمندان اسلامی قرار داشته است. با این وجود پژوهشی جامع که به‌طور خاص به نقش «عقل مصباحی» در روش تفسیری قرآن با قرآن پردازد، صورت نگرفته و مطالعات پیشین اغلب، تنها به بررسی «نقش عقل در تفسیر قرآن» یا «روش تفسیری قرآن با قرآن» پرداخته‌اند؛ برای نمونه، مقاله «جایگاه عقل در شیوه تفسیری قرآن به قرآن در کتاب المیزان» (محسن ابراهیمی، ۱۴۰۰، نشریه قرآن پژوهی، دوره ۱، شماره ۱) به بررسی نقش عقل در شکل‌گیری شیوه تفسیری قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد. نویسنده تأکید می‌کند که توافق حداکثری میان عقل و وحی در این شیوه تفسیری وجود دارد و عقل نه تنها مقدم بر اثبات وحی است بلکه در فهم معانی وحی نیز نقش اساسی دارد. یا در مقاله دیگری با عنوان «نقش عقل و تفکر عقلی در شناخت قرآن به قرآن (مطالعه موردی: قرآن شناخت آیت الله جوادی آملی)» (محمدامین شاهجوئی، ۱۴۰۱، نشریه حکمت اسراء، دوره ۱۴، شماره ۲) به بررسی این مسأله می‌پردازد که آیا «قرآن‌شناسی قرآن‌محور» آیت‌الله جوادی آملی به گونه‌ای کاملاً عاری از دخالت آموزه‌های حکمی و تنها مستند به متن آیات وحی انجام شده است؟ و آیا می‌توان بر دعوی «قرآن‌بنیان» بودن این روش (به نحو مطلق) صحه گذاشت یا خیر؟ اما پژوهش حاضر، با تمرکز بر نقش عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن، به دنبال یافتن پاسخی جامع برای این پرسش است که عقل مصباحی در تفسیر قرآن به قرآن چه نقشی ایفا می‌کند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش، ابتدا به بررسی مفاهیم اصلی پژوهش خواهیم پرداخت و سپس نقش عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن را مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

۱. ادبیات نظری بحث

۱-۱. مفهوم‌شناسی عقل مصباحی

«مصباح» از ریشه «صَبَّحَ» به معنای انکشافی است که در ظلمت و تاریکی مادی یا معنوی رخ می‌دهد و روشنایی ظاهری یا باطنی ایجاد می‌گردد. به همین دلیل، ظهور فجر را صُبْح نامیده‌اند. بدین ترتیب «مصباح» اسم برای وسیله‌ای است که به کمک آن انکشاف و روشنایی رخ می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج. ۱، ص. ۳۷۶).

تعبیر «عقل مصباحی» به این معناست که عقل، ابزاری است برای فهم معنای قرآن که این فهم با بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن، روایات معصومان علیهم السلام، مباحث ادبی، لغوی و سایر علوم به دست می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص. ۸۳).

آیت الله جوادی آملی معتقد است که تفسیر عقلی یا از طریق جمع‌بندی شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد، یعنی عقل معنای آیه‌ای را از جمع بندی آیات و روایات در می‌یابد که در این قسم عقل تنها نقش مصباح دارد و چون بر پایه منابع نقلی انجام می‌شود، به‌عنوان بخشی از تفسیر به‌مأثور طبقه‌بندی می‌گردد، یا به استنباط از برخی مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش منبع دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۵۸ و ۱۷۰). ایشان معتقد است که عقل مصباحی در هر گونه تفسیری نقش داشته و بدون آن حتی نمی‌توان ظاهر قرآن را فهمید و توسط روایات به معنا و تفسیر قرآن پرداخت. تفسیر آیات قرآن بر اساس روایات و رخدادهای تاریخی و شأن نزول‌ها نیازمند عقل مصباحی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۵۷).

۱-۲. چیستی عقل مصباحی

در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که: برای هر چیزی

ابزار و ساز و برگی لازم است و ابزار و ساز و برگ مؤمن، عقل است.^۱ (دیلمی، ۱۴۰۸، ص. ۱۷۰) اشاعره و برخی اخباریان معتقدند عقل تنها یک ابزار برای راهیابی به معارف محسوب می‌شود. بی‌تردید این نوع نگاه ابزاری صرف به عقل، تفریطی است و به تفسیرهای متحجرانه از دین خواهد انجامید؛ چرا که دایره نقش‌آفرینی عقل در شناخت دین، گسترده‌تر از این نگاه است. در مقابل، فیلسوفان عقل را مصباح شریعت می‌دانند و از عقل برای استنباط معنای نقل استفاده می‌کنند، به همین دلیل در نزد فیلسوف، عقل در حکم مقید، منحصص، یا قرینه لَبّی متصل بوده و در فهم نقل دخیل است؛ یعنی نقل همان گونه که در حدوث حجیت خود نیازمند به عقل است، در بقای آن نیز محتاج به آن است.

(جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۱۵، ص. ۱۴۸)

عقل از منظری جامع‌تر، عنصری اساسی برای درک اراده و علم الهی است که مبدأ هستی‌شناختی دین به شمار می‌رود. عقل در اثبات اصول اولیه دین (مانند وجود مبدأ، وحدت مبدأ، اسماء حسنا، عینیت اسماء و صفات با هم و با ذات مبدأ و ضرورت ارسال پیامبر و انزال کتاب و مانند آن)، نقش محوری ایفا می‌کند و مبادی و مبانی بین و مبین دارد. عقل در سطوح مختلف خویش، از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه‌تجربیدی و تجربیدی محض، در صورتی که معرفت یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۵۲، ص. ۵۲)

عقل مصباحی در شناخت معارف دین نقش بسزایی ایفا می‌کند، (یوسفیان، ۱۳۸۳، ص. ۴۵) کاشف و پرده‌بردار از کلیات احکام و معارف الهی است و همچون چراغ و نورافکن، انسان را به سوی مصدر تشریح و منبع حکم و معارف دینی - که همان نقل است - رهنمون می‌سازد. در علم کلام در مسائلی همچون معاد جسمانی، عقل نقش مصباحی

۱. «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ آلَةً وَ عِدَّةً وَ آلَةُ الْمُؤْمِنِ وَ عِدَّتُهُ الْعَقْلُ»؛

برای شناخت را برعهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ص. ۲۸۵). در علم فقه نیز عقل مصباحی برای شناخت حکم الهی، مفهوم روایات و آیات را بررسی می‌کند و ادله را تخصیص و تقیید می‌زند و تعمیم می‌دهد؛ ضمن اینکه در حل تعارض بین ادله نیز عقل به ترجیح یکی از ادله کمک می‌کند. در اثبات یا رد حجیت خبر واحد و لزوم رجوع به اصول عملیه نیز عقل مصباحی است که ما را به مسیر صحیح رهنمون می‌سازد. در مسئله حجیت خبر واحد، استدلال به آیات قرآن، روایات، اجماع و بنای عقلا و تحلیل و بررسی و در نهایت نتیجه‌گیری، همگی توسط عقل مصباحی صورت می‌گیرند.

در علم اخلاق نیز عقل برای شناخت نقش مصباحی دارد؛ بدین صورت که با تحلیل ادله مختلف می‌تواند حکم به اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن یک گزاره یا یک عمل بدهد؛ به عنوان مثال، قبح سوءظن این‌گونه اثبات می‌شود که آیات قرآن و روایات از سوءظن منع کرده‌اند؛ پس در اینجا عقل ابزاری برای تشخیص غیر اخلاقی بودن سوءظن محسوب می‌گردد و مصباحی است که راه معرفت صحیح نسبت به گنجینه‌های وحیانی را روشن می‌کند.

در امور فراعقلی نیز، عقل از یک حیث اگرچه می‌تواند میزان باشد تا مطالب ضد عقل وارد دین نشود، اما از حیث دیگر، مصباحی است که انسان را به نقل صحیح رهنمون می‌سازد. بنابراین عقل مصباحی نه تنها ابزاری برای فهم معارف دینی بلکه رکن اساسی در ساختار معرفت‌شناسی اسلامی، تحلیل مبانی اعتقادی، و تفسیر عمیق و نظام‌مند وحی محسوب می‌شود.

۳-۱. حجیت عقل مصباحی

عقل مصباحی به عنوان اولین قوه شناخت و تحلیل در انسان از حجیت برخوردار است. این حجیت، پایه اثبات نقل (اعم از قرآن و حدیث) است؛ زیرا اگر حجیت عقل در شناخت نفی شود، هیچ‌یک از ادراکات انسان قابل اعتماد نخواهد بود.

قرآن کریم نیز در بسیاری از آیات، انسان را به تعقل و تدبیر و تفکر دعوت کرده است. برخی از آیات قرآن کریم انسان را به تعقل و تفکر در آثار و سرنوشت گذشتگان فرا می‌خوانند و آیات دیگری، انسان را به بررسی سرنوشت انکارکنندگان آیات الهی (مکذبین) دعوت کرده است.^۱ برخی دیگر از آیات، بشر را به تفکر و تعقل درباره اساسی‌ترین مسائل انسانی و اجتماعی دعوت کرده است؛ این آیات موضوعاتی چون احترام به والدین، نهی از کشتن فرزندان از روی فقر، نهی از کشتن افراد بی‌گناه و امثال آن را مطرح می‌کند که با عقل سلیم قابل شناخت و پذیرش هستند؛ لذا در پایان آیه عبارت «لعلکم تعقلون» ذکر شده است.^۲ این آیات که انسان را به تفکر و تعقل دعوت می‌کنند، نشان دهنده حجیت عقل مصباحی در فرایند تفسیر و تحلیل، استنتاج، استدلال و استخراج معانی هستند.

در روایات نیز عقل به عنوان یکی از حجت‌های الهی معرفی شده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حجت‌های انسان را به ظاهری و باطنی تقسیم نموده و وحی (نقل) را حجت ظاهری و عقل را حجت باطنی برشمرده است؛^۳ این روایت، مطلق است و عقل مصباحی و عقل منبعی هر دو را شامل می‌شود. در روایتی دیگر از ایشان نقل شده است که حجت خدا بر بندگانش، پیامبر و حجت میان بندگان و خدا، عقل است. امام صادق علیه السلام در روایتی دیگر فرمودند: بندگان به وسیله عقل، عمل نیکو را از عمل قبیح می‌شناسند (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۹).^۴

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ». (سوره یوسف: ۱۲، آیه ۱۰۹) و «... فَيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (سوره آل عمران: ۳، آیه ۱۳۷).

۲. «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْنَا أَلَّا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سوره انعام: ۶، آیه ۱۵۱).

۳. «يَا هَسَاءَ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عَ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۶)

۴. «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَ الْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعُقُولُ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۵)

۴-۱. منهج تفسیری قرآن با قرآن

مقصود از منهج تفسیری قرآن با قرآن این است که مفسر، هر آیه‌ای را به کمک آیات دیگر تفسیر می‌کند. محمد حسین ذهبی یکی از مصادر تفسیر در عصر صحابه را آیات قرآن دانسته، در این باره می‌نویسد: «صحابه برای دریافت معانی بعضی آیات، به روش قرآن به قرآن رجوع می‌کردند» (ذهبی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱). وی بر این باور است که آیات قرآن ایجاز و اطناب، اجمال و تبیین، اطلاق و تقید و عموم و خصوص دارد. آیاتی که در موردی موجز آمده است، در مورد دیگری بسط داده شده و آیاتی که در موردی مجمل آمده، در موردی دیگر بیان شده است و آیاتی که مطلق آمده، در جایی دیگر مقید شده و آنچه عام است، تخصیص می‌خورد.

بر پایه این باور، ذهبی می‌گوید: در تفسیر آیات قرآن نخست باید تمام آیات را مدنظر داشت و آیات هم موضوع را در یک مجموعه قرار داد و آیات را در برابر یکدیگر گذاشت، آنگاه برخی از آیات را به گروهی دیگر تفسیر کرد. بر این اساس از تفصیل، موجز قرآن را شناخت از مبین در تفسیر مجملات سود گرفت، مطلق را حمل بر مقید کرد و عام را بر خاص حمل نمود. با این نگاه، ذهبی تفسیر موجز به تفصیل، حمل مجمل بر مبین، حمل مطلق بر مقید، حمل عام بر خاص، جمع میان آیاتی که توهم ناسازگاری آن‌ها می‌رود، حمل برخی قرائات بر غیر آن‌ها، حمل متشابهات بر محکمات را از تفسیر قرآن به قرآن می‌داند (ذهبی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۹-۲۸).

زرکشی نیز می‌نویسد: «بهترین تفسیر این است که قرآن به وسیله قرآن تفسیر شود؛ چرا که این کتاب الهی اگر در جایی به اجمال سخن گفته، در جایی دیگر به تفصیل آن پرداخته است و نیز در جایی که به اختصار بیان کرده است، جای دیگر به شرح و بسط آن

پرداخته است. آری اگر تفسیر قرآن در قرآن یافت نشد، به سراغ سنت می‌رویم.^۱ ابن کثیر نیز روش تفسیر قرآن با قرآن را مقدم بر روش‌های دیگر دانسته و می‌نویسد: «در آغاز باید به سراغ خود قرآن رفت و تفسیر آن را به دست آورد و اگر ممکن نشد از دیگر منابع استفاده کرد.» (اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۹)

براساس این منهج تفسیری، تمامی آیات قرآن کریم، در ارتباط باهم و مبین یکدیگر هستند؛^۲ چرا که قرآن کریم در مجموعه واحد، از نزد واحد و برای هدف واحدی نازل شده است؛ از این رو، تفسیر آیه به آیه، در حد امکان، ضروری‌ترین اقدام خواهد بود (مؤدب، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۷).

آیت الله جوادی آملی نیز در این باره می‌نویسد: «بهترین و کارآمدترین شیوه تفسیری قرآن که شیوه تفسیری اهل بیت (علیهم السلام) نیز هست، روش خاصی است که به تفسیر قرآن به قرآن موسوم شده است. در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبیر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آنها باز و شکوفا می‌شود. تبیین آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قویتر در تفسیر، بر این اساس است که برخی از آیات قرآن کریم همه مواد لازم را برای پی‌ریزی یک بنیان مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی از آیات آن تنها عهده دار بخشی از مواد چنین بنایی است. آیات دسته دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۶۱)

همان‌طور که از بررسی دیدگاه‌های مفسران مختلف در طول تاریخ برمی‌آید، تفسیر قرآن به قرآن از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است. این روش بر این باور است که قرآن خود بهترین مفسر خود است و با استفاده از ابزارهایی مانند مقایسه، تطبیق، و تحلیل

۱. «أحسن طريق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فقد فصل في موضع آخر، و ما اختصر في مكان

فإنه قد بسط في آخر؛ فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۳۱۵)

۲. «كتاب الله... ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳).

ارتباطات بین آیات، می‌توان به فهم دقیق‌تر معانی قرآن دست یافت.

تفسیر قرآن با قرآن به دو شیوه است:

نخست آنکه مطلبی در یک آیه مجمل و در آیه دیگر به طور مبسوط بیان شده است و در این صورت بین دو آیه تناسبی معنوی یا لفظی وجود دارد؛ برای مثال، خداوند درباره نزول قرآن می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (سوره دخان: ۴۴، آیه ۳)؛ و در سوره قدر، این شب مبارک به شب قدر تفسیر شده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (سوره قدر: ۹۷، آیه ۱) و در سوره بقره بیان شده است که این شب در ماه رمضان واقع شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (سوره بقره: ۲، آیه ۱۸۵). از مجموع این آیات روشن می‌شود که: قرآن در شبی مبارک که همان شب قدر واقع در ماه رمضان است نازل شده است.

شیوه دوم آن است که در آیه‌ای سخنی آمده است؛ ولی ظاهراً نه از نظر معنوی و نه از نظر لفظی با موضع اجمال در آیه دیگر ارتباطی ندارد؛ اما می‌توان برای برطرف کردن آن اجمال بدان آیه تمسک جست؛ برای مثال خداوند متعالی می‌فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (سوره مائده: ۵، آیه ۳۸) از آنجا که موضع قطع دست سارق مبهم است، امام جواد علیه‌السلام با تمسک به آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (سوره جن: ۷۲، آیه ۱۸)؛ موضع قطع دست را بن انگشتان تعیین و ابهام آیه سرقت را برطرف کردند؛ با این بیان که مواضع سجود از آن خداست و در ملک خدا کسی با او شریک نیست و از سوی دیگر چون کف دست جزو مواضع سجود است، مشمول کیفر قطع - که کیفر مجرم است - نخواهد شد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۳۲۰).

۲. نقش عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن

آیت الله جوادی آملی معتقد است: «عقل مصباحی تنها به جمع‌بندی شواهد داخلی و خارجی می‌پردازد؛ یعنی عقل، معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات در می‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (ج)، ص. ۵۸).

عقل مصباحی عمل تحلیل مقدمات و قرائنی را دارد که از منابع مختلف تفسیر مانند آیات و روایات جمع آوری کرده است؛ به عبارت دیگر مهم ترین نقش عقل در فرآیند تفسیر، تحلیل گری آن است؛ عقل همه جوانب را در نظر می‌گیرد؛ تمام قرینه‌ها را لحاظ می‌کند؛ به آیات دیگر التفات دارد؛ از ابزار لغت و ادبیات عرب بهره می‌گیرد؛ به سیاق کلام توجه دارد؛ قرینه‌های خارجی مانند روایات و شأن نزول و تاریخ را از نظر می‌گذراند و در نهایت امر نتیجه می‌گیرد.

برخی از نقش‌های عقل مصباحی در تفسیر قرآن با قرآن عبارتند از:

۱-۲. تبیین مجمل به مبین

مقصود از مجمل کلامی است که بر اثر نداشتن شرح و بسط و تفصیل، دلالت آن بر معنای مقصود روشن نیست و در مقابل آن مبین قرار دارد. (سیوطی، بی تا، ج. ۱، ص. ۶۴۱) توضیح آن که در برخی از آیات قرآن، یک موضوع به صورت سربسته آمده و در آیات دیگر همان موضوع به تفصیل بیان شده است. مفسران با بهره‌گیری از عقل، آیات مجمل را با استناد به آیات مبین تفسیر می‌کنند؛ به عنوان مثال:

نمونه اول، استثنای تحلیل بهائم؛ خداوند متعال در مورد خوردن گوشت حیوانات می‌فرماید: «... أَجَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةً الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ...» (سوره مائده: ۵، آیه ۱)؛ «چهارپایان برای شما حلال شده است مگر آنچه بر شما خوانده (و استثنا) خواهد شد».

در این آیه، پس از بیان اصل کلی حلیت بهائم انعام، موارد استثنا با عبارت «إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ» بیان شده است. در اصول فقه بیان شده است که هرگاه عام با عنوان مبهمی مستثنا گردد نمی‌توان به آن عام تمسک کرد (مظفر، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۱۴۷) و در اینجا نیز معلوم نیست آن «ما يُتْلَى عَلَيْكُمْ» چیست، بدین جهت در ادامه آیه و آیات دیگر، رفع اجمال شده و موارد استثنا بیان شده است.

برخی از موارد استثنای از اصل حلیت دارای حرمت ذاتی هستند، مانند لحم خنزیر و بعضی حرمت عَرَضی دارند؛ مانند گوسفندی که خفه شده است که به این موارد در آیه سوم همان سوره اشاره شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲۱، ص. ۵۱۴)^۱

نمونه دوم، نوع عذاب قوم لوط؛ قوم لوط پند و اندرزها و تهدیدهای حضرت لوط (علیه السلام) را نادیده گرفتند و از کار زشت خود دست برنداشتند، از این رو عذاب الهی بر سرشان فرود آمد و تومار زندگی شان را در هم پیچید شد و همگی نابود شدند. خداوند متعال می‌فرماید: «و بارانی بر آن‌ها فرستادیم چه باران بدی بود باران اندازشدگان!» (سوره شعراء: ۲۶، آیه ۱۷۳).^۲

این آیه از «مطر» سخن می‌گوید. آنچه متوالی و پیاپی از بالا به سوی هدف فرو می‌آید، مَطَر (باران) نامیده می‌شود و ریزش باران را نیز از آن رو مطر می‌گویند که مرتب و پیاپی به سوی هدف فرو می‌آید. باریدن مصادیق فراوانی دارد؛ مانند ریزش باران، تگرگ، برف، تیر، سنگ، پس در حقیقتِ باران، آب اخذ نشده است، هرچند مصداق رایج آن فرود آمدن آب از آسمان است، بلکه همه این موارد را دربرمی‌گیرد؛ براین اساس، آیه اجمال دارد و روشن نیست که این بارش، چه بوده است. آیه «فَجَعَلْنَا عَلَیْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَیْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّیلٍ» (سوره حجر: ۱۵، آیه ۷۴) اجمال آیه را برطرف می‌کند. تعبیر «حِجَارَةً مِنْ سِجِّیلٍ» به جای «مطراً» بیانگر نوع عذاب و در حقیقت، تفسیر آیه مورد بحث است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۲۹، ص. ۴۱۱)

آیاتی دیگر نیز گویای نوع عذاب این قوم اند: بارانی از سنگ‌های متراکم و نشاندار «و هنگامی که فرمان ما فرا رسید، آن (شهر و دیار) را زیر و رو کردیم و بارانی از سنگ

۱. «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةُ... وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلٍ لِيَغْيِرَ اللَّهُ بِهِ وَالْمُنْحَقَّةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّتَةُ وَالطَّيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ...» (سوره مانده: ۵، آیه ۳)
 ۲. «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ»

[گِل‌های متحجر] متراکم بر روی هم، بر آنها نازل نمودیم. (سنگ‌هایی که) نزد پروردگارت نشاندار بود.» (سوره هود: ۱۱، آیات ۸۳-۸۲)^۱

نمونه سوم، تبیین یوم الدین؛ عبارت «یَوْمِ الدِّينِ» که بر اساس سوره حمد، مالک آن خدای متعال دانسته شده، مجمل است و طبق بیان سوره انفطار^۲ همان روزی است که کسی برای کسی هیچ اختیاری ندارد و در آن روز، فرمان از آن خداوند است و به معنای روز در مقابل شب یا در برابر ماه و سال نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۸۸)

نمونه چهارم، تبیین مصادیق نعمت یافتگان؛ در آیات پایانی سوره حمد، هدایت شدن به راه نعمت یافتگان، درخواست می‌شود؛ (سوره فاتحه: ۱، آیه ۷) اما منظور از «منعم علیهم» به واسطه آیات دیگر تبیین شده است. قرآن کریم آنان را چنین معرفی می‌کند: «کسانی که از خدا و پیامبرش پیروی کنند با نعمت یافتگان همراهند و آنان پیامبران، صدّیقان، شهیدان و صالحانند و این سالکان رفیقانی نیکویند.» (سوره نساء: ۴، آیه ۶۹)^۳

پس مراد از «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» این چهار گروهند که خدا به آنان نعمت «نبوت»، «صدق»، «شهادت» و «صلاح» را عطا کرده است و راز حُسن رفاقتشان این است که آنان رهروانی آگاهند و در پیمودن راه موفق و هرگز همسفران خود را تنها نگذاشته، از آنان غافل نمی‌شوند، بلکه دست همسفران خود را گرفته، از عقبه‌های دشوار و لغزشگاه‌های صعب العبور به سلامت می‌گذرانند. پس همسفر آنان در این راه پرفراز و نشیب، نه از آنان آسیب می‌بیند و نه مورد غفلت آنها قرار می‌گیرد و نه از عقبه‌های دشوار راه، هراس و وحشتی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۵۱۹). بنابراین ممکن است آیه ای، در یک جا

۱. «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰ جَنَّتِهَا وَأَعْطَيْنَاهَا لَهَا جِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مُنْتَصِدٍ. مُسْوَمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ...»

۲. «وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ. ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ. يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ» (سوره انفطار: ۸۲، آیات ۱۹-۱۷)

۳. «وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا»

مجمعل باشد که با بهره‌گیری از عقل و استناد به آیات دیگر که مفسر آیات مجمل هستند، می‌توان اجمال زدایی کرد.

۲-۲. تفسیر عام به خاص

برخی از آیات قرآن به صورت عام بیان شده‌اند و برخی دیگر به تفصیل و خاص به موضوعات مشخص پرداخته‌اند. عام لفظی است که مصادیق بسیار زیادی دارد و هر یک از مصادیق به صورت یکسان در پوشش عام قرار می‌گیرند؛ اما خاص لفظی است که بر مصداق یا مصادیق محدودی دلالت می‌کند. وقتی خاص وارد می‌شود، عموم عام را به دو شکل تخصیص می‌زند: تخصیص متصل و تخصیص منفصل و در نتیجه این تخصیص، عام از عمومیت می‌افتد و تنها خاص در حوزه دلالتی عام قرار می‌گیرد.

۱-۲-۲. ارتباط عام و خاص گاهی به شکل مخصص متصل است، مانند دو آیه شریفه ذیل:

«و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آنها همان فاسقانند!» (سوره نور: ۲۴، آیه ۴)^۱

«مگر کسانی که پس از آن، توبه کنند و اصلاح نمایند (و در مقام جبران گناهان گذشته برآیند، که توبه آنها پذیرفته خواهد شد) زیرا خداوند، آمرزنده و بخشنده است.» (سوره آل عمران: ۳، آیه ۸۹)^۲

آیه نخست عام است و تمامی «قاذفان» را سزاوار هشتاد تازیانه دانسته و ایشان را فاسق معرفی می‌کند و آیه شریفه دوم خاص است و عموم آیه را تخصیص می‌زند و تنها قاذفانی را مستحق تازیانه می‌داند که از گناه خویش توبه نکرده باشند.

۱. «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» . ۲. «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ؛

۲-۲-۲. پیوند عام و خاص گاهی در قالب مخصص منفصل است که خود به دوشکل در قرآن آمده است:

مواردی میان دو آیه منفصل از یک سوره و نمونه‌هایی میان دو آیه منفصل از دو سوره مختلف است:

الف) ارتباط میان عام و خاص در یک سوره مانند آیات ذیل:

«و اگر می‌ترسید که (به هنگام ازدواج با دختران یتیم) عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمائید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را (درباره همسران متعدد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنهاست استفاده کنید، این کار، از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند.» (سوره نساء: ۴، آیه ۳)^۱

«با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده‌اند، هرگز ازدواج نکنید! مگر آنچه در گذشته (پیش از نزول این حکم) انجام شده است زیرا این کار، عملی زشت و تنفرآور و راه نادرستی است. حرام شده است بر شما، مادرانتان، و دختران، و خواهران، و عمه‌ها، و خاله‌ها، و دختران برادر، و دختران خواهر شما، و مادرانی که شما را شیر داده‌اند، و خواهران رضاعی شما، و مادران همسرانتان، و دختران همسران که در دامان شما پرورش یافته‌اند از همسرانی که با آنها آمیزش جنسی داشته‌اید- و چنانچه با آنها آمیزش جنسی نداشته‌اید، (دختران آنها) برای شما مانعی ندارد- و (همچنین) همسرهای پسرانتان که از نسل شما هستند (- نه پسرخوانده‌ها-) و (نیز حرام است بر شما) جمع میان دو خواهر کنید مگر آنچه در گذشته واقع شده چرا که خداوند، آمرزنده و مهربان است.» (سوره نساء: ۴، آیات ۲۳-۲۲).

اینجا رابطه میان دو آیه شریفه عام و خاص است؛ آیه نخست عام است و ازدواج با هر زنی را اجازه می‌دهد و آیه دوم که به صورت منفصل آمده است عموم آیه نخست را تخصیص می‌زند و جواز ازدواج را در غیر موارد ذکر شده در دو آیه ۲۲ و ۲۳ می‌داند.

۱. «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتِلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا»

ب) ارتباط میان عام و خاص در دو سوره مانند نمونه‌های ذیل:

نمونه اول؛ خداوند متعال می‌فرماید: «و کسانی که از شما می‌میرند و همسرانی باقی می‌گذارند، باید چهار ماه و ده روز، انتظار بکشند (و عده نگه دارند!) و هنگامی که به آخر مدتشان رسیدند، گناهی بر شما نیست که هر چه می‌خواهند، در باره خودشان به طور شایسته انجام دهند (و با مرد دلخواه خود، ازدواج کنند) و خدا به آنچه عمل می‌کنید، آگاه است.» (سوره بقره: ۲، آیه ۲۳۴)^۱

این آیه به طور کلی درباره عده وفات همسران مردانی است که وفات می‌یابند. در اینجا، مدت زمان انتظار (عده) برای همسران چهار ماه و ده روز تعیین شده است و در پایان این مدت، زنان می‌توانند در مورد خود تصمیم‌گیری کنند.

در آیه دیگر می‌فرماید: «و از زنان، آنان که از عادت ماهانه مایوسند، اگر در وضع آنها (از نظر بارداری) شک کنید، عده آنان سه ماه است و همچنین آنها که عادت ماهانه ندیده‌اند و عده زنان باردار این است که بار خود را بر زمین بگذارند و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند کار را بر او آسان می‌سازد!» (سوره طلاق: ۶۵، آیه ۴)^۲

مفسران، آیه اول را به عنوان یک حکم عام تلقی می‌کنند و در تفسیر آن از آیه دوم بهره می‌گیرند.

نمونه دوم؛ در موضوع ازدواج با مشرکان در دو آیه زیر:

«با زنان مشرک و بت‌پرست، تا ایمان نیآورده‌اند، ازدواج نکنید! (اگر چه جز به ازدواج با کنیزان، دسترسی نداشته باشید؛ زیرا) کنیز باایمان، از زن آزاد بت‌پرست، بهتر است هر

۱. «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»
 ۲. «وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا»

چند (زیبایی یا ثروت یا موقعیت او) شما را به شگفتی آورد و زنان خود را به ازدواج مردان بت‌پرست، تا ایمان نیاورده‌اند، در نیاورید! (اگر چه ناچار شوید آنها را به همسری غلامان باایمان در آورید زیرا) یک غلام باایمان، از یک مرد آزاد بت‌پرست، بهتر است هر چند (مال و موقعیت و زیبایی او)، شما را به شگفتی آورد. آنها دعوت به سوی آتش می‌کنند و خدا دعوت به بهشت و آمرزش به فرمان خود می‌نماید و آیات خویش را برای مردم روشن می‌سازد شاید متذکر شوند!» (سوره بقره: ۲، آیه ۲۲۱)

در آیه دیگری، خداوند متعال درباره حلال بودن ازدواج با اهل کتاب می‌فرماید: «امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده و (همچنین) طعام اهل کتاب، برای شما حلال است و طعام شما برای آنها حلال و (نیز) آنان پاکدامن از مسلمانان، و آنان پاکدامن از اهل کتاب، حلالند هنگامی که مهر آنها را بپردازید و پاکدامن باشید نه زناکار و نه دوست پنهانی و نامشروع گیرید و کسی که انکار کند آنچه را باید به آن ایمان بیاورد، اعمال او تباه می‌گردد و در سرای دیگر، از زیانکاران خواهد بود.» (سوره مائده: ۵، آیه ۵)

این آیه به تفصیل درباره شرایط ازدواج با زنان اهل کتاب (یعنی یهودیان و مسیحیان) پرداخته و بیان می‌کند که ازدواج با زنان پاکدامن از اهل کتاب برای مسلمانان حلال است، به شرط آنکه مهرهایشان را پرداخت کنند و خود پاکدامن باشند. مفسران، آیه اول را به عنوان یک حکم عام تلقی می‌کنند که نهی از ازدواج با زنان مشرک را شامل می‌شود، سپس، با استناد به آیه دوم که خاص است، آیه اول را تفسیر می‌کنند.

پس بررسی آیات مذکور نیز با ایجاد ارتباط بین عام و خاص به کمک عقل، به روشنی نسبت میان عقل و وحی را روشن کرده و سبب می‌شود گستره شمول عام، با عقل تحدید شود.

۳-۲. تفسیر مطلق به مقید

مطلق عبارت است از لفظی که دلالت بر معنای شایعی در جنس خود می‌کند و نقطه

مقابل آن را مقید گویند (موسوی خمینی، ۱۴۲۳، ج. ۲، ص. ۲۵۷). قرآن کریم سخن خدای حکیمی است که به همه چیز آگاه است و وقتی در کلام خود مطلقاً ذکر می‌کند و به دنبال آن قیدی پیوسته یا ناپیوسته نمی‌آورد، همان مطلق حجت است؛ اما باید توجه داشت تفسیر آیات مطلق بدون ملاحظه آیات مقید، مراد واقعی قرآن کریم را روشن نمی‌کند؛ زیرا گاهی یک موضوع یا مطلبی، در برخی از آیات قرآن به طور مطلق بیان شده و همان موضوع در آیات دیگر به صورت مقید آمده است. در چنین مواردی قاعده مسلم عقلی و اصولی اقتضا می‌کند که مطلق را حمل بر مقید کنیم.

نمونه اول: خداوند متعال در سوره مبارکه مائده، می‌فرماید: «گوشت مردار و خون ... بر شما حرام شده است». (سوره مائده: ۵، آیه ۳)^۱ در این آیه، واژه «الدم» (خون) مطلق است و هر نوع خونی را شامل می‌شود، چه خون بیرون از بدن حیوان ذبح شده و چه خون داخل بدن آن. و در سوره مبارکه انعام آمده است: «بگو: در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی‌یابم بجز اینکه مردار باشد، یا خونی که (از بدن حیوان) بیرون ریخته ...». در این آیه، واژه «دم» با قید «مسفوح» آمده است؛ یعنی خونی حرام شده است که با بریدن رگ حیوان از بدنش خارج می‌شود. (سوره انعام: ۶، آیه ۱۴۵)^۲

مفسران قرآن، رابطه دو آیه یادشده را مطلق و مقید دانسته، آیه نخست را مطلق می‌دانند و برای تفسیر آن از آیه دوم که «دم» را مقید به مسفوح کرده بهره می‌برند. پس خون چه مسفوح و چه متخلف (خونی که پس از سر بریدن به شکل طبیعی در بدن حیوان باقی می‌ماند)، حرام است؛ لیکن نجاست و حرمت، به خون مسفوح اختصاص دارد و خون متخلف با مستهلک شدن، پاک و خوردن آن حلال می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲۱، ص. ۵۶۷).

۱. «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ...»

۲. «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ...»

نمونه دوم؛ شفاعت، راهی برای تکمیل فیض رسانی فاعل و فیض یابی قابل شفاعت است و چون مشکل مشفوع له در شفاعت تشریعی، کمبود قابلیت قابل یا عدم گسترش لازم در فاعلیت فاعل است، شفیع جز تکمیل قابلیت قابل یا به میان آوردن وصفی از اوصاف فاعل نقشی دیگر ندارد، نه این که خود فاعلیتی داشته باشد و راه سومی را در عرض آن دو راه اعمال کند؛ بنابراین این، در شفاعت تشریعی مبدأ تأثیر موجود دیگری است و شفیع رابط و واسط است تا نصاب قبول را متمیم یا نصاب گسترش فیض را تکمیل کند، بر خلاف شفاعت تکوینی و استعانت از علل و استمداد از اسباب که در آن همه علل و اسباب تکوینی، شفیع معلول است و خود آن علت و سبب عامل رفع نیاز است و تأثیر آن به عنوان مبدأ قابل اعتماد، سبب استمداد از آن می‌شود.

حق شفاعت داشتن و نیز قدرت بر آن از کمال‌های وجودی است که ثبوت و تحقق آن برای خدای سبحان بالذات وبالاصاله و برای موجودات دیگر بالعرض و بالتبع است، لیکن تنزل عینی آن محتاج تمامیت نصاب استعداد شفاعت پذیری است. شفاعت نفی شده در قرآن، مربوط به شفاعت تکوینی است و به ردّ شبهه بت پرستان باز می‌گردد؛ زیرا همه یا غالب ادله‌ای که محققان از بت پرستان بر بت پرستی خود اقامه می‌کردند به شفاعت تکوینی بتان باز می‌گردد. مشرکان بت‌ها را شفیعان و وسایط در ارزاق و نعمت‌های تکوینی (در دنیا) می‌دانستند، نه در مسائل حقوقی و اجتماعی و قضایی و قراردادی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۴، ص. ۱۹۹)

تعبیر به عدم قبول شفاعت در آیه: «وَأَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ...» (سوره بقره: ۲، آیه ۴۸) به جای تعبیر به نفی شفاعت به طور مطلق، اگر چه منافاتی با اثبات شفاعت ندارد و در نتیجه بین این آیه و آیاتی که شفاعت را ثابت می‌کند تعارضی نیست، لیکن با آیات نافی شفاعت به طور مطلق، نظیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ...» (سوره بقره: ۲، آیه

۲۵۴) تعارض دارد و از آن جا که تعارض مزبور به صورت اطلاق و تقيید است، تعارض آنها ابتدایی است، نه تعارض مستقر، و علاج تعارض ابتدایی آن است که جمله «وَلَا شَفَاعَةَ» تَوَسُّطُ «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» تَقْيِيدُ می شود؛ چنان که با جمله «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (سوره بقره: ۲، آیه ۲۵۵) نیز مقید شده است؛ چون این جمله نیز دلالت دارد که فی الجمله در قیامت شفاعتی هست، گرچه به حال مشرکان سودمند نیست. استفاد از مجموع این دو دسته آیات این است که در قیامت فی الجمله شفاعتی هست، گرچه به حال مشرکان سودمند نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۴، ص. ۲۲۰)

۴-۲. تفسیر متشابه به محکم

آیات قرآن به دو گروه محکم و متشابه تقسیم شده، متشابهات آیات چندمعنا و چندپهلوی هستند؛ به گونه‌ای که مراد خداوند دانسته نمی شود و مراد به غیر مراد اشتباه می گردد؛ اما محکومات آیاتی هستند که دارای یک معنا هستند و مراد خداوند از آن آیات کاملاً روشن و آشکار است.

بسیاری از مفسران قرآن متشابهات را قابل تفسیر می دانند و معتقدند که تفسیر آن‌ها منحصر به پیامبر ﷺ و اهل بیت  نیست. این گروه بر این باورند که برای تفسیر متشابهات باید از محکومات بهره برد. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص. ۴۶)

برای نمونه آیه و به پروردگارش می نگردد» (سوره قیامه: ۷۵، آیه ۲۳)؛^۱ در شمار متشابهات قرار می گیرد و آیات «هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست» (سوره شوری: ۴۲، آیه ۱۱)؛ و آیه «چشمها او را نمی بینند ولی او همه چشمها را می بیند و او بخشنده (انواع نعمتها، و با خبر از دقائق موجودات)، و آگاه (از همه) چیز است» (سوره انعام: ۶، آیه ۱۰۳) که^۲

۱. «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

۲. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

از محکّمات قرآن خوانده می‌شوند، مفسر آیه اول هستند. بر این اساس، مراد از «نظر» در آیه اول، رؤیت بصری نیست؛ بلکه رؤیت قلبی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۱۲)

۵-۲. تشخیص و تفسیر آیات ناسخ و منسوخ

در بحث ناسخ و منسوخ برخی منکر وجود ناسخ و منسوخ در قرآن هستند و برخی دیگر مدعی وجود ناسخ و منسوخ در آیات قرآن هستند و تنها در تعداد ناسخ و منسوخ با یکدیگر اختلاف نظر دارند. نمونه‌ای از آیات ناسخ و منسوخ چنین است که ناسخ و منسوخ در دو سوره قرار گرفته اند و آیه دوم ناسخ آیه اول است:

«بسیاری از اهل کتاب، از روی حسد- که در وجود آنها ریشه دوانده- آرزو می‌کردند شما را بعد از اسلام و ایمان، به حال کفر باز گردانند با اینکه حق برای آنها کاملاً روشن شده است. شما آنها را عفو کنید و گذشت نمایید تا خداوند فرمان خودش (فرمان جهاد) را بفرستد خداوند بر هر چیزی تواناست.» (سوره بقره: ۴، آیه ۱۰۹)^۱

«با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا، و نه به روز جزا ایمان دارند، و نه آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام می‌شمردند، و نه آیین حق را می‌پذیرند، پیکار کنید تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را به دست خود بپردازند!» (سوره توبه: ۹، آیه ۲۹)^۲

۶-۲. تعیین مصداق آیه با آیات دیگر

آیت الله جوادی آملی، آوردن یک اصل کلی را در یک آیه و بیان مصداق‌های بارز و غیر بارز آن را در آیات دیگر از ویژگی‌های قرآن می‌داند؛ از این رو تلاش کرده است برای الفاظ کلی، مصداق‌هایی را در قرآن پیدا کند؛ برای نمونه در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

۱. «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَصُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

۲. «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» (سوره نساء: ۴، آیه ۲۹) واژه «باطل» را واژه‌ای کلی دانسته و دو مصداق باطل را «رشوه» و «غصب» می‌داند که در این آیه آمده است و با توجه به آیات دیگری رباخواری، خوردن مال یتیم و کم فروشی را به عنوان مصداق باطل آورده است.^۱

(جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۱۸، ص. ۴۲۷)

نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، عقل مصباحی به‌عنوان چراغی روشنگر و عنصری محوری، نقشی اساسی و اجتناب‌ناپذیر در تفسیر قرآن کریم، به‌ویژه در منهج تفسیری قرآن با قرآن، ایفا می‌کند. این عقل، پیش شرط ضروری برای هر نوع تفسیر، حتی تفاسیر مبتنی بر نقل است و بدون آن، نه ظاهر قرآن به‌درستی قابل فهم است و نه دستیابی به عمق معارف و حیانی ممکن خواهد بود.

یافته‌های پژوهش تأیید می‌کند که بهره‌گیری از عقل مصباحی در منهج تفسیری قرآن با قرآن، علاوه بر کمک به فهم دقیق‌تر مفاهیم آیات، در کشف ارتباطات پیچیده میان آیات، تبیین سازوکارهای حل تعارضات ظاهری و ایجاد انسجام درونی نقش محوری ایفا می‌کند. عقل مصباحی نه صرفاً یک ابزار شناختی، بلکه رکن اساسی و ضروری در معرفت‌شناسی است با هماهنگ‌سازی میان عقل و نقل، امکان دسترسی به معانی نظام‌مند و متعالی قرآن را فراهم می‌آورد و تفاسیر قرآنی را به سطحی جامع و دقیق ارتقا می‌دهد.

۱. آیه «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (سوره بقره: ۲، آیه ۲۷۹) و نیز آیه «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (سوره نساء: ۴، آیه ۱۶۱) و همچنین آیات «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ. وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (سوره مطففین: ۸۳، آیات ۱-۳)

منابع

۱. قرآن کریم؛ ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ ش). قم: دارالقرآن الکریم.
۲. نهج البلاغه؛ سید رضی (۱۴۱۴) تصحیح صبحی صالح، قم: دارالهجره.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۴۰۳ق). الاشارات والتنبیهات مع الشرح للمحقق نصیر الدین طوسی. تهران: دفتر نشر الکتاب.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش «الف»). ادب فنای مقربان. قم: اسراء، چاپ هفتم.
۶. _____ (۱۳۸۹ش «ب»). انتظار بشر از دین. قم: اسراء، چاپ ششم.
۷. _____ (۱۳۸۸ش). تسنیم. جلد ۱. قم: اسراء، چاپ هشتم.
۸. _____ (۱۳۸۹ش). تسنیم. جلد ۳. قم: اسراء، چاپ پنجم.
۹. _____ (۱۳۸۹ش). تسنیم. جلد ۴. قم: اسراء، چاپ ششم.
۱۰. _____ (۱۳۸۹ش). تسنیم. جلد ۱۸. قم: اسراء، چاپ دوم.
۱۱. _____ (۱۳۸۹ش). تسنیم. جلد ۲۱. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۲ش). تسنیم. جلد ۲۹. قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۹۵ش). ریحیق مختوم. جلد ۱۵، قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۸۹ش «ج»). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء، چاپ چهارم.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۶. ذهبی، محمد حسین (بی تا). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۱۸. سیوطی، جلال الدین (بی تا). الاتقان فی علوم القرآن. مصر: دار مصر للطباعه.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۳ش). القرآن فی الاسلام. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۲۲. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۲۳. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ش). *اصول الفقه*. قم: اسماعیلیان، چاپ پنجم.

۲۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۲۳ق). *تهذیب الأصول*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲۵. مؤدب، رضا (۱۳۸۰ش). *روش‌های تفسیر قرآن*. قم: دانشگاه قم. انتشارات اشراق.

۲۶. یوسفیان، حسن (۱۳۸۳ش). *عقل و وحی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حکمت صدرایی و خوانش عقلانی از وحی با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی‌آملی

سید آصف احسانی *

چکیده

در ادیان ابراهیمی وحی، مسئله محوری است. اما چیستی و حقیقت آن همواره محلّ تشتت آراء بوده است. بسیاری تلاش کرده اند از آن خوانش عقلانی ارائه کنند. ملاصدرا نیز در صدد تبیین عقلی ماهیت وحی و گشودن چشم‌انداز عقلانی برای فهم این رویداد است. پرسش فیلسوف از حقیقت وحی تلاشی است برای فهم‌پذیر ساختن آن و قرار دادن خاستگاه دین در افق عقل انسانی. وحی از نظر وی فرایندی کاملاً عقلانی تلقی شده و خرد، یگانه بنیاد واقعی و حقیقی آن اعلام می‌شود. ملاصدرا با توجه به نظام فکری خود وحی را نیز دارای مراتب مختلف عقلی، مثالی، زبانی و بصری می‌داند. او باور دارد نبی برای دریافت وحی از امتیازات خاصی مانند قوه حدس، تخیل و متصرفه قوی بهره‌مند است. نبی با دریافت حقایق عقلی در مرتبه مثال منفصل وجود مثالی آن حقایق را نیز ادراک می‌کند و در مرتبه حس، وجود ظاهری وحی را در قالب اصوات و حروف استماع می‌کند و حتی فرشته وحی را نیز به صورت چهره انسانی مشاهده می‌کند. مطابق نگاه وی همه این دریافت‌ها انشاء نفس خود نبی است و حالت حلولی ندارد، بلکه صدوری است. آیت الله جوادی به مثابه شارح حکمت صدرایی سعی دارد به بسیاری از پرسش‌های که در دوران جدید در رابطه با وحی مطرح شده است، پاسخ دهد. پس، طرح آراء ایشان می‌تواند چونان پاسخ نگاه صدرایی به مسائل جدید فهم شود. هرچند، به نظر می‌رسد در پاره‌ی از موارد آراء اختصاصی خود را دارد؛ زیرا استاد جوادی وحی را یگانه صراط حقیقی می‌داند و عقل، نقل و حتی

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه. (asifehsani2008@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش ۱۴۰۳/۱۱/۲۷)

□ سید آصف احسانی (۱۴۰۳). چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت الله جوادی آملی. *فصلنامه حکمت اسراء*، ۴ (۴۷)، ۲۹-۷۶.

doi: 10.22034/ isra.2025.498956.2049

کشف و شهود را نیز ذیل آن تعریف می‌کند؛ پس عقل به هیچ وجه هم‌رتبه وحی نیست و انسان غیر معصوم نیز به حریم وحی راه ندارد. البته ایشان در چارچوب دین برای عقل جایگاه مهمی قائل است و آن را، اعم از عقل تجربی، عقل ناب و عقل عرفی به عنوان حجت شرعی معتبر می‌شمارد. در این مقاله تلاش شد با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی ابتدا تلقی ملاصدرا از وحی تبیین شود و در ادامه آراء آیت الله جوادی ناظر به مسائل مستحدثه در این باب مورد بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

حکمت صدرایی، خوانش عقلانی، وحی، جوادی آملی.

مقدمه

جهان فیلسوف بر بنیاد عقل پایه‌گذاری می‌شود و تفکر قوام‌بخش حیات انسانی است؛ تفکر، به هر صورتی که باشد، مسئله انسان است. این انسان است که می‌اندیشد، و بر اساس طرح فکری و باورهایش، تصمیم می‌گیرد و به نحو خاصی زندگی می‌کند و به گفته ارسطو: «عقل، در فعلیتِ خود، زندگی است» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۴۰۱) در دوره مدرن، انسان در مقام سوژه اساس و محور امور قرار گرفته است و کلیه طرح‌های فکری و مسئله اصلی متفکران با توجه به انسان دنبال می‌شود. این رهیافتِ اومانستی، اقتضائات و بحران‌های خاص خود را پدید آورده است که بحران‌های ریشه‌ای، فراگیر و گریزناپذیری را در برابر انسان معاصر گشوده است. به همین نسبت، انسان را سخت مجبور کرده است که برای حفظ و رهایی‌اش، به تمام امکانات وجودی خود چنگ بزند. البته با این که این معضل از درون سنت غربی سربرکشیده است، اما ما نیز به نحو تضمین‌شده‌ای از تأثیر و سیطره آن ایمن نیستیم. در این بستر، «سنت» از اصیل‌ترین امکان‌های هستی‌شناختی انسان بی‌خانمان امروزی است اما برای ما مسئله اساسی‌تر و بحران‌خطرآفرین جریان بنیادگرایی و سلفی‌مسلمکی است که در دوره کنونی جهان مسلمانان را با چالش‌های جدی و بن‌بست‌های اساسی مواجه ساخته است. خیزش اشتیاقات ارتجاعی و سلفی‌گری چهره دین اسلام را مخدوش ساخته است و تصویر خشن از آن ترسیم نموده است؛ این مسئله نشان‌گر به محاق رفتن عقل و زوال عقلانیت در فرهنگ اسلامی است. اینجاست که فلسفه باید ترغیب شود تا در این باره سخن بگوید که جایگاه عقل کجاست، زیرا این خشونت‌ها ضد انسانی و فجایع هولناکی که در سرزمین‌های اسلامی جریان دارد، نمونه‌های معاصر حدیث‌گرایی و ابن‌تیمیّه زدگی عقل ستیزند که مرگ و ویرانی را در خود نهفته دارند. بدین لحاظ، بازخوانی سنت همچون بازشناسی و بازسازی «خود»،

پیش‌فرض هرگونه مواجهه اصیل نه‌تنها با جهان مدرن و خاستگاه ارائه اصیل‌ترین رهیافت برای بحران‌های ناشی از آن است، بلکه برای نفی وضعیت موجود و عبور از انحطاط فرهنگی معاصر نیز راه‌گشا است. برای زدودن این غبارها از چهره حقیقی دین یگانه راه مراجعت به ریشه‌های سنت است؛ حقیقت و ریشه‌های سنت را باید در «حکمت» و فلسفه‌ای که پرورانیده است، جستجو کرد. زیرا به تعبیر بلند و زیبای ارسطو، «حکمت، دانشی درباره مبادی [اصل‌ها] است.» (ارسطو، ۱۳۷: ۳۴۳) لذا زیربنای هر فرهنگی را باید در لایه‌های فلسفی آن جستجو کرد و اینکه آن فرهنگ چگونه و تا چه اندازه توانسته است خود را در قالب یک نظام عقلی و برهانی عرضه کند، این امر، مواجهه ما را با سنت فلسفی گریزناپذیر می‌کند. در این مواجهه است که ملاصدرا خود را در سنت فکر اسلامی همچون کوهی عظیم در برابر افق ذهن ما آشکار می‌کند، اما اینکه تا چه اندازه بازخوانی سنت عقلی ملاصدرا می‌تواند امکان‌های عقلی و راهبردی را فراروی ما بگشاید، فرصت و مجال دیگری می‌طلبد. ولی تا جایی که به بازخوانی و فهم سنت مربوط می‌شود، این ما هستیم که باید با تلاش‌های بی‌وقفه و پیگیر، نسبت خود را سر از نو با جهان و سنت سامان دهیم و آن را همچون امکانی اصیل در افق آینده خود طرح افکنیم. در این طرح افکنی، که سنت نه به‌عنوان گذشته بلکه به‌مثابه امکانات آینده ما ظهور می‌کند، راه‌گریز و فرار از مواجهه با فیلسوف شیراز وجود ندارد. ملاصدرا سعی کرده است به مناقشات چند سده تضارب آراء و تشتت اندیشه‌ها خاتمه دهد و کوشش کرده است که سنتی را تثبیت، مستقر و برپا کند که بتواند انسجام درونی فرهنگ اسلامی را حفظ و توانمندتر کند.

فلسفه با پرسش از آرخه‌ی امور قوام می‌یابد؛ کار فیلسوف درافتادن با واقعیت‌های جهان‌زندگی و فرهنگی است و وحی به‌مثابه محورترین واقعیت در زیست جهان مسلمین

برای تک‌تک فیلسوفان مسلمان درخور توجه و ارزیابی عقلی بوده است. ملاصدرا درصدد تبیین عقلی ماهیت وحی و گشودن چشم اندازه عقلانی برای فهم این رویداد است؛ ادیان ابراهیمی بر بنیاد وحی و ارسال فرستادگان از سوی خالق جهان برپا می‌شود. پرسش فیلسوف از حقیقت وحی تلاشی است برای فهم‌پذیر ساختن آن و قرار دادن خاستگاه دین در افق عقل انسانی؛ وحی فرایندی کاملاً عقلانی تلقی می‌شود و خرد یگانه بنیاد واقعی و حقیقی آن اعلام می‌گردد. در پرتو چنین روایت عقلانی از پدیده وحی، دین بر بنیاد اصیل و استواری استحکام می‌یابد و آموزه‌های دینی نیز با توجه به این بنیاد عقلی تفسیر و تحلیل می‌شوند. هرچند، پیامبر حقایق امور را بدون بکار بستن برهان و اقامه هرگونه استدلال، فراچنگ می‌آورد و فرایند وحی نیاز به مقدمه‌چینی و برهان پردازی ندارد، اما ماهیت عقلی وحی و خاستگاه آن اصل عقلی بودن این فرایند و رویداد را تأمین می‌نماید؛ خاستگاه وحی عقل است و کل پروژه وحی ذیل عقل رقم می‌خورد و امکان‌پذیر می‌شود. در این مقال تلاش می‌شود ابتدا تبیین عقلانی ملاصدرا از وحی ارائه شود و در ادامه آراء یکی از شارحان برجسته‌اش، آیت‌الله جوادی‌آملی، که به نحوی با التفات به مسائل و مباحث دوران جدید درباره وحی سخن می‌گوید، مورد بحث قرار گیرد؛ آیت‌الله جوادی از سویی، به مبانی ملاصدرا تعلق خاطر دارد و از آن برای تبیین دیدگاه‌های خود بهره می‌گیرد و از دیگر سو، مباحث خود را ناظر به نظریه‌های جدید مطرح می‌سازد. بنابراین، طرح توأمان دیدگاه ملاصدرا و جوادی‌آملی به نحو مکمل همدیگر است و می‌تواند نگاه حکمت متعالیه را راجع به نظریه‌های دوران معاصر نیز تا حدودی آشکار سازد.

مفهوم شناسی وحی

وحی در لغت

اهل لغت برای وحی معانی گوناگونی برشمرده‌اند؛ راغب وحی را به معنای «اشاره سریع» یا اشاراتی که متضمن سرعت باشد، دانسته است؛ بنابراین، به کارهای سریع وحی نیز

اطلاق می‌شود و همچنین به سخنان مخفیانه، کنایه‌ای و رمزی که با سرعت ردوبدل می‌شود. به کلام الهی که به پیامبران القا می‌شود نیز وحی می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق؛ ۸۵۸) ابن منظور در «لسان العرب» می‌گوید: «وحی به معنای: اشاره، رسالت، الهام، کلام خفی، آنچه به غیر القاء شود و نیز کتابت، است». (ابن‌منظور، ۱۴۱۴) پس، وحی در اصل به معنای کلام پوشیده و پنهان است، اما گاه از حد کلام تجاوز می‌کند و به هر امری اطلاق می‌شود که بتوان با آن حقیقتی را به فردی تفهیم نمود، به گونه‌ای که تنها او مورد خطاب قرار گیرد؛ اما وقتی به خدای متعال نسبت داده می‌شود، بر اساس عرف اسلام و شریعت پیامبر به گفت‌وگوی خاص خداوند با پیامبرانش اطلاق می‌شود. (مفید، ۱۳۹۳؛ ۲۳۱) لفظ وحی و مشتقات آن در قرآن مکرر استفاده شده است و به معانی مختلف استعمال شده است. از جمله به معنای ادراک غریزی (نحل: ۶۸)، الهام و القاء در قلب (قصص: ۷؛ انفال: ۱۲)، القائات شیطانی (انعام: ۱۱۲) و انزال کلام الهی بر پیامبران (شوری: ۳).

وحی در اصطلاح

در عرف اسلامی و شرایع وحی به معنای انزال کلام خدا به پیامبران فهم شده است و آنچه از وحی به ذهن متبادر می‌شود، ایصال کلام الهی به فرستادگانش است. البته گاهی به معنای اسم مفعول یعنی کلام منزل نیز استعمال شده است. (ملایری، ۱۴۰۱؛ ۲۵) البته به وحی از زوایای دیگری نیز می‌توان نگریست: «محور وحی خدا گاهی علمی است؛ یعنی مطلبی علمی القا می‌شود که با قطع، یقین، جزم و مانند آن همراه است. زمانی عملی است؛ یعنی کاری افاضه می‌شود که با اراده، نیت، قصد، عزم و نظیر آن همراه است».

(جوادی آملی، ۱۳۷۸؛ ۲۹/۶۵۳)

فیلسوفان مسلمان نیز تلقی خاص خود را از وحی دارند و فارابی در جایگاه مؤسس این سنت فکری، وحی را محصول اتصال عقلانی نبی با عقل فعال می‌داند و باور دارد با

وساطت عقل مستفاد حقایق از عقل فعال به عقل منفعل افاضه می‌شوند و به آن وحی اطلاق می‌گردد. (فارابی، ۱۹۹۶م؛ ۷۹-۸۰) ابن‌سینا وحی را القاء خفی می‌داند که به اذن خداوند از جانب امر عقلی به نفوس انسانی مستعد القاء می‌شود. این القاء اگر در بیداری باشد وحی است و چنانچه در خواب باشد الهام خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ش؛ ۳) میرداماد درباره وحی می‌گوید: «و حقیقه الایحاء و الوحی، مخاطبه العقل الفعال للنفس الناطقه بالفاظ منظمه مسموعه مفصله.» (میرداماد، ۱۳۷۴؛ ۴۹۲) یعنی عقل فعال با الفاظ منظم و مجزا که شنیده می‌شوند، نفس انسانی را مورد خطاب قرار دهد. ملاصدرا نیز وحی اتصال نفس نبی به ذوات مجرد عالم عقل (به ویژه عقل فعال) و مشاهده همه حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) و محور اثبات (نفوس ملکی) مکتوب است، می‌داند. البته رقیقه آن حقیقت عقلی در عالم خیال رؤیت می‌شود و در قالب کلمات و الفاظ ظهور پیدا می‌کند. آیت‌الله جوادی وحی را همان الهام قرآنی می‌داند که عبارت است از: «القای علوم و معارف نهایی از توحید، معاد، نبوت اسمای حسنا و صفات علیا و اخبار انبیا و امت‌های پیشین بر جان پیامبر...» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۳)

فاعل و قابل وحی

یکی از مباحث تأثیرگذار در باب وحی مبدأ آن است، به‌ویژه در دوره جدید این مسئله برجستگی خاصی یافته است، زیرا بر اساس نظریه‌های مانند تجربه دینی به نحوی سعی می‌شود خود انسان به‌مثابه فاعل و قابل وحی توضیح داده شود. اما ملاصدرا فاعل حقیقی وحی را خداوند می‌داند، هرچند، پیامبر در اثر اتحاد با عقل فعال حقایق اشیاء را درک می‌کند ولی عقل فعال صرفاً در حد وساطت‌گری نقش ایفا می‌کند و الا در عرصه وجود مؤثری غیر از الله نیست. در ادبیات قرآنی و دینی واسطه وحی و کسی که کلام الهی را به پیامبر منتقل می‌کند، جبرئیل دانسته شده است و فیلسوفان آن را عقل فعال می‌دانند. ملاصدرا قابل وحی را شخص پیامبر می‌داند؛ پیامبر نقطه وصل دو سر حلقه هستی

است و در وجود او عالم معقول و محسوس پیوند می‌خورند. نبوت مقامی است از جانب خداوند و پیامبر توسط پروردگار تعلیم داده می‌شود اما این امانت را به بندگانش اعطا می‌نماید و در جایگاه هدایتگر آن‌ها قرار می‌گیرد؛ پیامبر می‌پرسد و جواب خود را می‌گیرد و از او پرسیده می‌شود و جواب مردم را می‌دهد؛ یعنی از جانبی می‌شنود و نسبت به آن گوش محسوب می‌شود و از دیگر سو، برای جانب دیگر زبان است و پیام‌آور «فیسأل و یجاب و یسأل و یجیب ناظماً للطرفین واسطه بین العالمین سمعاً من جانب و لساناً الی جانب» (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۵۵) پس، پیامبر الزاماً باید شخصیتی دو وجهی داشته باشد.

بنابراین، قلب پیامبر دو دریچه دارد؛ از پنجره داخلی قلب خود لوح محفوظ را مطالعه می‌کند و از این طریق به حقایق غیب آگاه می‌گردد و احوالات آینده و گذشته جهان را با دانش یقینی لدنی به دست می‌آورد. از دریچه دوم برای مطالعه امور حسی بهره می‌برد؛ از این طریق با خلق خدا آمیخته می‌شود و بر مهم‌ترین حوادث و سوانح مردم آگاهی پیدا می‌کند، آنان را به سوی خیر رهبری می‌کند و از شر دورنگه می‌دارد. «و هذا أكمل مراتب الانسانية و أول شرائط كون الانسان رسولا من الله». (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۵۵) پیامبر کسی است که از حیث ذات به استکمال رسیده است؛ ظرف وجودی‌اش پر شده است و تمام بالقوگی‌های عقلی، خیالی و حسی‌اش در شرایط ایدئال قرار دارد. همین بهره‌مندی وافر به لحاظ وجودی و کمال که موهبت خدای سبحان است، این ظرفیت و قابلیت را به او اعطا می‌کند که وسعت وجودی‌اش هر دو جانب را در برگیرد و حق دو طرف را به خوبی ادا نماید. به همین جهت، فقط اوست که صلاحیت ریاست و خلافت الهی را در همه عوالم دارد؛ چنین انسانی به واسطه احاطه و سلطه بر عالم ماده و احاطه تام بر عالم برزخ از سویی، و اتصال تام به مقام حضرت الهیه از دیگر سو، صاحب کرامات و معجزات می‌شود و در عالم خلق می‌تواند تصرف کند، حتی فراتر از آن قادر می‌شود در

ملکوت تصرف نماید. به همین جهت، او واجد جایگاه خلافت الهی، مقام نبوت و اخبار از غیب می‌گردد و به مرتبه ولایت کلیه دست می‌یابد. در نتیجه، قلب او محل وحی حضرت الهیه و تجلی‌گاه خاص حضرت احدیت قرار می‌گیرد. (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۵۷)

بنابراین، در فلسفه متعالیه فاعل حقیقی وحی حضرت حق است و او یگانه منبع و خاستگاه راستین همه وجودات امکانی و از جمله وحی هست؛ فاعلیت حق فرایند معقول و مدبرانه‌ای را طی می‌کند و ارتباطش با جهان طبیعت از طریق وسایط رقم می‌خورد؛ ذات حق ارتباط مستقیم و بلا واسطه با جهان طبیعی ندارد و پیام خود را از طریق جبرئیل یا همان عقل فعال منتقل می‌سازد. قابل وحی پیامبر است که از حیث وجودی و کمال به بالاترین درجه انسانیت دست یافته و همه سفرهای چهارگانه را با موفقیت پشت سر گذاشته است.

ویژگی‌های منحصر به فرد پیامبر

ملاصدرا با پیروی از ابن‌سینا برای پیامبر سه ویژگی اختصاصی قائل می‌شود. در حقیقت، این سه ویژگی باعث می‌شود پیام الهی به گونه سالم و به‌دوراز تحریف و تغییر محتوا منتقل گردد: ۱. شدت قوه حدس ۲. جودت و قدرت نیروی تخیل. ۳. شدت قوه متصرفه. پیامبر با خصوصیت نخست همه معارف و علوم را بدون فکر و طی فرآیند استدلال از عقل فعال اخذ می‌کند و قدرت تخیل برای او این امکان را فراهم می‌سازد که همه علوم بر او تمثل و تجسم یابند و در حد مشاهده و استماع تنزل پیدا کنند. قوه متصرفه قوی نیز پیامبر را قادر می‌سازد برای اثبات صدق ادعای خود در مواد و عناصر عالم تصرف نماید. البته باید ملتفت بود که از نگاه ابن‌سینا شخصی که از حدس سرشار برخوردار باشد، دارای عقل قدسی و از نظر ملاصدرا دارای قوه قدسیه یا نفس قدسی است. این سه ویژگی و برجستگی منحصر به فرد باعث می‌شود تنها شخص پیامبر قادر باشد حقایق

عقلی را در قالب الفاظ و کلمات دریافت کند و حتی فرشته و منبع عقلی وحی نیز در قالب شخص انسانی با چهره زیبا برای وی تجسم پیدا نماید. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳؛ ۴۲) البته قوه متصرفه قوی بیشتر برای خلق معجزه کاربرد دارد و به نحوی این قوه به پیامبر امکان می‌دهد با اعمال خارق‌العاده حقانیت ادعای خود را به اثبات برساند، لذا این قوه در سیر صعود پیامبر و فرآیند نزول وحی نقش ندارد و در این مجال نیز به بحث معجزه پرداخته نخواهد شد.

حقیقت وحی از نگاه ملاصدرا

پرسش از حقیقت وحی یک مسئله محوری است و پاسخ درخور به آن می‌تواند عمق نگاه هر متفکری را برجسته سازد. ملاصدرا به این مسئله التفات ویژه دارد و تلاش وافر برای برملا ساختن حقیقت وحی نموده است. او وحی را نیز در قالب نظام هستی‌شناختی خود تحلیل می‌کند و متناظر با عوالم وجودی برای آن نیز لایه‌های گوناگون عقلی، مثالی و حسی قائل است. برای فهم حقیقت وحی نزد وی کاوش این لایه‌ها امر گریزناپذیر است.

الف) وجود عقلی وحی

ملاصدرا باور دارد نفس متناظر با عوالم سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی دارای سه قوه حس، خیال و عقل است. در نشئه طبیعی حدوث نفس با وصف کثرت و تعلق به ماده رخ می‌دهد. در نشئه مثالی نفس در حد وسط عقل و ماده قرار می‌گیرد و علیرغم جسم و جسمانی نبودن برخی احکام ماده را دارا است. در نشئه عقلی نفس از تمام امور مادی و تعلقات آن رهایی پیدا می‌کند و مجرد تام می‌گردد؛ به وجودی بسیط وحدانی موجود است و این وجود همان هستی عقل فعال است که مبدأ فاعلی نفوس جزئی و حاوی همه کمالات وجودی آن است. ملاصدرا از مرتبه فوق تجردی نفس نیز سخن گفته است

و این نحوه تجربه به مرتبه فوق مقوله اطلاق می‌گردد، یعنی نفس علاوه بر تجرد از ماده از ماهیت نیز تجرد پیدا می‌کند؛ در این مرتبه نفس از تجرد عقلانی نیز درمی‌گذرد و به مرحله تجرد اتم می‌رسد، یعنی ماهیت انسانی نیز از نفس کنده می‌شود و نفس به وجود محض تبدیل می‌گردد. بر اساس حرکت جوهری نفس انسانی توقف نمی‌کند و به لحاظ وجودی چنان شدت می‌یابد که از عقل نیز عبور می‌کند و به مقام قاب قوسین که همان مقام «واحدیت» است و در گام بعدی به مرتبه «او ادنی» که احدیت است، می‌رسد. البته سخن از چنین مرتبه‌ای، بدان معناست که عملاً از دایره وجود انسانی خارج شده است و با توجه به معیارهای انسانی نمی‌توان در باب آن سخن گفت. (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۲۰۷)

بنابراین، فراروی انسان امکان‌های زیادی نهفته است. همان‌گونه که انسان می‌تواند در اثر ترقی در علم و عمل از درجه پستی وانغمار در مادیات به اعلی‌علیین و اشرف مقامات و درجات ملائکه مقربین عروج نماید، همچنین وی را ممکن است به واسطه پیروی از هوای نفس، از همان مقام نخستین خویش نیز تنزل نموده و به ادنی منازل خصایص و اسفل سافلین سقوط نماید و به مرتبه حشرات نزول نموده و با شیاطین و سباع و وحوش محشور گردد. دستیابی به کمالات و فضایل متعالی انسانی تنها با سیر و سفر امکان‌پذیر است، یعنی انسان برای عروج به جایگاه واقعی و درخور انسانی خویش باید بار سفر ببندد و از وادی‌های ناشناخته‌ای عبور نماید تا به کشف حقیقت خود نائل آمده و آن‌دُر گیران بها را به دست آورد. چراکه نفس انسان بر حسب ذات و فطرتش مستعد است به وسیله عقل نظری راه کمال و استکمال را بیوید و ذات خویش را به فروغ و جلوه‌های از درون ذات و از ناحیه مافوق ذات مشتعل سازد و به وسیله عقل عملی از آفات و ظلمات رهایی یابد. اما کسانی که بار سفر نبندند و همچنان در ماندن در فطرت اول اصرار ورزند، در مرتبه مجانین و صبیان خواهند ماند و آنان که در کوره راه

شک و تردید گام نهند و به فتح علوم نائل نیابند به مرتبه حیوانات تنزل یافته بل اضل منهم شوند.

بدین جهت، ملاصدرا عنوان کتاب گران سنگ خود را «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» گذاشته است، یعنی حکمتی که با «سفر» و در «سفر» به دست می‌آید. در کتب لغت سفر را به معنای انکشاف و جلاء گرفته‌اند، به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود «السفرت المرأة وجهها». (ملوف، ۱۴۲۳ ه.ق؛ ۳۳۷) یعنی از چهره پرده برگرفت و آن را از مستوری درآورد. وجه تسمیه سفر نیز آگاهی و اطلاع از اماکن و شهرهای است، که شخص مسافر قبلاً ندیده بود. آغازگاه سفر انسان مرتبه عقل هیولانی است انسان با گذراندن مراتب عقل بالملکه و عقل بالفعل به مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با عقل فعال نائل می‌آید. نفس انسان در حدود جسمانی است که می‌توان گفت انسانی است در قوت ضعف و یا قوه‌ای است که بالقوه انسان است. در اثر اشتداد وجودی از عالم مادیات می‌گذرد و با عالم ماوراء مشابعت و مناسخت پیدا می‌کند. و هر چه به دانایی و علم او افزوده شود انسانیت او نیز شدیدتر و قوی‌تر می‌گردد، چون بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول ذات و حقیقت انسان را دانشش رقم می‌زند و تعیین می‌بخشد، یعنی انسان به هر اندازه که به دانش خویش بیفزاید و به فتح خزائن علوم نائل آید، به همان اندازه راه کمال و استکمال را پیموده است. بنابراین، انسان موجودی است همواره در حال «صبرورت» و «شدن» و انسانیت انسان در همین «صبرورت» رقم می‌خورد. در تفکر ملا صدرا، تمام این سیر و سفرها در ذات خود انسان به وقوع می‌پیوندد و سیر او انفسی است، یعنی هر چیزی را که انسان در این عالم و یا در سرایی آخرت، به نظاره بنشیند در حقیقت آن چیز را در ذات خویش دیده و به نظاره نشسته است، نه اینکه انسان بیرون از ذات خویش چیزی مشاهده کند؛ زیرا همه چیز در حیطه و مرتبه ذات او نهفته و مدرج

است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳؛ ۶۷۱) انسان با گام نهادن به‌غایت افق وجودی خود، نور افق اعلی الهی را دریافت می‌کند و در این مرحله یا به حکیم الهی تبدیل می‌شود که تصورات عقلی و احکام علوی به او الهام می‌شود یا به نبوت برگزیده می‌شود و از راه مشاهده وحی دریافت می‌کند، البته این مشاهده محصول قوه باطنی اوست. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۵؛ ۳۴۸)

پیامبر بعد از طی مراحل کمال و هم‌نشین شدن با عقول که به دلیل قوه حدس قوی در لحظه انجام می‌شود و نیاز به کسب ندارد، محل وثوق و اعتنای خداوند قرار می‌گیرد و به‌عنوان نماینده و سفیر الهی در میان مخلوقات و جامعه انسانی فرستاده می‌شود؛ ملاصدرا پیامبر را دارای حدس قومی می‌داند که بدون مقدمه‌چینی به عالم ملکوت متصل می‌شود و در زمان اندکی اکثر دانستنی‌ها را از آنجا دریافت می‌کند: «من شدید الحدس کثیره کما و کیفا سریع الاتصال بعالم الملكوت یدرک بحدسه بحسبه أكثر المعلومات فی زمان قليل ادراکا شریفا نوریا سمیت نفسه قدسیه» (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۴۲). جوهره نبوت پیامبر باعث بسط نفسش، انشراح قلبش و تقویت قوا همه قوا و مشاعرش می‌گردد، در نتیجه صور همه حقایق را در تمام عوالم و نشآت وجودی مشاهده می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳؛ ص ۱۴۹)

از این رو، حقیقت وحی همان حقایق مجرد و عقلی است که بر قلب و عقل پیامبر افاضه می‌گردد و در مراتب بعدی همین حقایق عقلی در قالب‌های دیگر ظهور و بروز پیدا می‌کند. بنابراین، ملاصدرا فرآیند وصول پیامبر به جایگاه نبوت و پیغام‌آوری را یک فرآیند معرفتی و شناختی می‌داند، لذا وحی صرف انتقال تقلیدی پیام خداوند نیست، بلکه پیامبر به حقایق اشیاء معرفت پیدا می‌کند: «و لا تظن ای‌ها الحیب هداک الله ان معرفة النبی صلی الله علیه و آله لا امر الدین و لسانر المعارف الالهیه، کانت تقلیدا لجبرئیل بالسمع منه و الروایه، کما ان معرفتک تقلیدا للنبی...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۴۲۱) انبیاء حقایق را با چشم عقل می‌نگرند و وحی اخبار آنان از مشاهدات و دریافت‌های وجودی‌شان است نه گزارشی صرف

برخاسته از شنیدن و تقلید از فرشته وحی. پیامبر مقلد جبرئیل نیست، بلکه او با طی مراتب کمال به بالاترین درجه و درک کنه حقایق دست پیدا می‌کند. تقلید از فرشته وحی به اعتقاد صحیح می‌انجامد نه معرفت وجودی و شناختی که جوهر نفس را بسط و گسترش می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ۴۲۱) پس حقیقت و ذات وحی همان وجود عقلی آن است که پیامبر آن را در عالم عقل مشاهده می‌کند، در مرحله بعد با آن متحد می‌شود و در گام آخر قادر می‌شود آن‌ها را در صقع ذات خویش انشاء و ایجاد کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۱) این مرتبه از وحی در اثر کوشش‌ها و تزکیه خود پیامبر دست‌یافتنی می‌شود، همان‌طور که اساطین حکمت نیز به دریافت عقلی حقایق نائل می‌آیند و در اثر اتحاد با عقل فعال موفق می‌شوند بر حقایق اشیاء کماهی سیطره پیدا نمایند.

اما اعطای مقام خاص نبوت یک هدیه و مسئولیت الهی است که بر دوش او گذاشته می‌شود و وظیفه تبلیغ و ترویج سنت‌ها و آموزه‌های متعالی در میان مردم خصیصه منحصر به فرد پیامبر است. چنانکه بیان شد، ملاصدرا نیز اعطای چنین جایگاه ویژه‌ای به تعداد انگشت‌شمار از افراد انسانی را منوط به همان خصایص سه‌گانه‌ای می‌داند که ابن‌سینا مطرح کرده بود؛ (۱) نفس قدسی. (۲) نیروی تخیل قوی. (۳) قوه متصرفه قوی. باین وجود، ملاصدرا تزکیه نفس و تلاش‌های شخصی پیامبران را مقدمه لازم برای رسیدن به مقام نبوت می‌داند. قوه حدس قوی پیامبر را از ورود به عرصه استدلال ورزی و فعلیت بخشی به بالقوگی‌های عقل بی‌نیاز می‌سازد اما تزکیه و زدودن ناپاکی‌ها یا جلوگیری از ظهور آن‌ها در نفس در اثر تلاش و اراده خود پیامبر یک ضرورت است.

ملاصدرا در توضیح کیفیت اخذ وحی از فرشته، ذات حقیقی ملائکه را تبیین می‌کند؛ ملائکه دارای ذوات حقیقی هستند و نسبت به امور مادون خود ذوات اضافی دارند مانند اضافه نفس به بدن. اما ذوات حقیقی از عالم امر و قضا قوی است درحالی‌که ذوات

اضافی‌شان خلقی و قدری می‌باشند؛ همین ذوات اضافی خاستگاه ملائکه و وحی رسان هستند و این ملائکه و وحی رسان کلام الهی و علوم لدنی را از ملائکه مرتبه قلمی اخذ می‌کنند و آن‌ها را در صحیفه‌های الواح قدری و کتابی خود ثبت می‌نمایند. پیامبر اسلام در معراج خود با دسته نخست ملائکه مواجه شد و روح القدس را در بیداری مشاهده کرد، پس وقتی روح نبوی به عالم ملائکه که همان عالم وحی ربانی است، متصل شود، گویا کلام خداوند را می‌شنود و سخن خداوند را طی مکالمه و گفتگوی حقیقی آشکار می‌سازد. چنین استماعی همان افاضه و استفاضه در مقام قاب قوسین او ادنی است که به آن مقام قرب، مقعد صدق و معدن وحی و الهام نیز اطلاق می‌شود و این همان کلام حقیقی است. هنگامی که پیامبر با ملائکه اعلین معاشرت کند صریف اقلام آن‌ها و القاء کلامشان را می‌شنود و کلام آن‌ها همان کلام نازل شونده الهی در جایگاه معرفت آن‌ها است؛ جایگاه معرفت ملائکه همان ذوات و عقول آن‌هاست، زیرا آن‌ها در مقام قرب سکنی دارند و مجرد محض هستند. «فیکون الموحی إليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلي و يتلقى منه المعارف الإلهية و يشاهد ببصره العقلي آیات ربه الكبرى و يسمع بسمعه العقلي کلام رب العالمين من الروح الأعظم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷؛ ۲۷-۲۶) بنابراین، پیامبر در گام نخست با روح عقلی خود به فرشته وحی وصل می‌شود و از او معارف الهی را اخذ می‌کند، با چشم عقل خود آیات کبری پروردگارش را می‌بیند و با گوش عقل خود کلام خداوند را از روح اعظم می‌شنود. پس، وجود عقلی بالاترین مرتبه وجودی وحی است.

(ب) وجود مثالی وحی

ملاصدرا دیدگاه خود را در باب وحی با عبارات گوناگونی تبیین می‌کند. گاهی حقیقت را نوری می‌داند که خداوند بر قلب، عقل، و خیال انسان افاضه می‌نماید. اگر این نور به عقل انسان بتابد، انسان حکیم الهی و از اولیاء خداوند خواهد شد و اگر به متخیله و

متصرفه او فیضان کند، انسان به درجه رسالت و نبوت می‌رسد که مسئولیت انذار مردم را برعهده دارد و از آنچه بوده و هست خبر می‌دهد. «پس به اعتبار آن که هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند حکیم و ولی و فیلسوف است، و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می‌شود نبی و منذر است به آنچه خواهد شد و خبر می‌دهد از آنچه گذشته است و از آنچه الحال موجود است از جزئیات واقع در عالم.» (اردکانی، ۱۳۷۵؛ ۵۸) بنابراین، بعد از اتصال و اتحاد عقلی با عقل فعال و دریافت همه حقایق جهان هستی، این حقایق به نحو اشباح مثالی و به گونه جزئی و تفصیلی برای پیامبر متمثل می‌گردند. این مسئله در عالم مثال رقم می‌خورد. قدرت تمثیل‌گری قوه خیال باید به اندازه‌ای باشد که حتی به حواس ظاهری نیز سرایت کند و آن اشباح در عالم حس نیز از طریق حواس برای او قابل‌درک باشند. بر این اساس، نبی باید ملک را با چشم حسی مشاهده کند و کلام خدا را از وی بی‌پرده با عبارات و الفاظ فصیح بشنود و توسط ملک وحی از اخبار غیبی جزئی مطلع گردد. از پیامبر اسلام روایت شده است که در شب معراج به مرتبه‌ای رسید که صریف اقلام ملائکه را می‌شنید و سپس هنگامی نزول به ساحت ملکوت آسمان صورتی برایش متمثل شد که آن را از پیش در لوح نفس خود در عالم الواح قدری آسمان تعقل و مشاهده کرده بود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۲۷)

بر اساس مبانی فلسفه متعالیه میان مراتب نظام هستی و قوای نفس انسانی تناظر وجود دارد و انسان با کسب کمالات وجودی می‌تواند مراتب وجودی را در خودش تحقق بخشد و مشابه هر مرتبه‌ای گردد. وقتی انسان حقایق عقلی را دریافت، می‌تواند رقایق آنان را در عالم مثال مفصل نیز مشاهده کند و اشباح مثالی آن‌ها را بنگرد. پیامبر با توجه به جوهره نبوت خود، نفسش وسعت پیدا می‌کند، قلبش انشراح می‌یابد و تمام قوا و

مشاعرش تقویت می‌شوند، در نتیجه در همه عوالم وجودی صورتی را رؤیت می‌کند. در اثر آن در عالم تمثیل باطنی و حس داخلی فرشته حامل وحی برایش تمثیل پیدا می‌کند، همان‌گونه که آن فرشته را در عالم روحانی و عقلی محض نیز ادراک می‌کند، البته فرشته وحی را به صورتی غیر از آن صورتی که در عالم عقل ادراک کرده بود می‌بیند. در واقع، معارف را فقط در مقام ارواح مجرد دریافت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹) اما همین حقایق به قوه متخیله ارائه می‌شوند و در آن به تفصیل و با همان ترتیبی که نفس در عالم ملکوت مطالعه کرده بود، محاکات می‌شوند. البته اگر قوه خیال ضعیف و گرفتار موانع مادی باشد، قادر نخواهد بود آنان را در قالب صور الفاظ و به گونه حسی متمثل سازند، اما اگر قوی باشد و از طرفی، با مانع بدنی قوی مواجه نباشد، کارهای حواس ظاهری را نیز انجام می‌دهد و می‌تواند حواس را از فاعلیت شان برکنار کند. دقیقاً در همین جا تفاوت میان پیامبر با ولی و حکیم خود را نشان می‌دهد؛ وقتی نبی صور باطنی و حقایق مجرد را مطالعه می‌کند، می‌تواند آنان را در قالب کلمات، اصوات، حروف و چهره انسانی تجسم بخشد اما ولی و حکیم قادر به چنین کاری نیستند. پس، رویای صالحه‌ای که برای عرفا و صالحین رخ می‌دهد، در همین مسیر است اما هیچ‌گاه به درجه نبوت نمی‌رسد، زیرا به بلوغ کامل و نهایی دست پیدا نمی‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۲)

ملاصدرا در باب نفوس فلکی و علم آن‌ها به جزئیات عالم طبیعت نیز پیرو ابن سینا است و آن را برای تبیین وحی در امور جزئی می‌پذیرد. به باور ابن سینا وحی در امور جزئی ناشی از اتصال نفس نبی با نفوس فلکی است و جزئیات امور از آنجا به نفس نبی افاضه می‌شوند. از آنجا که نفوس فلکی مسئولیت تدبیر حوادث جزئی را به عهده دارند، به لوازم حرکات خود نیز علم دارند. به همین دلیل، همه جزئیات نشئه طبیعی نزد آن‌ها آشکار است. نفس نبی نیز با اتصال به آن‌ها و بهره‌گرفتن از صور علمی آن‌ها به جزئیات

و حوادث گذشته و آینده آگاه می‌شود. (ملایری، ۱۴۰۱؛ ۱۶۷) پس، قوه مخیله باعث می‌گردد نبی صور زیبا، صداهای نیکو و منظوم را به گونه جزئی در مقام هورقلیا و دیگر عوالم باطنی مشاهده کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴؛ ش؛ ۴۷۵) از سوئی، کمال قوه مصوره او را به مشاهده نمونه‌ای مثالی و دریافت امور غیبی و اخبار جزئی از آن عوالم قادر می‌سازد؛ سرانجام، بر امور گذشته و آینده آگاه می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۴۶؛ ۳۴۱)

ج) وجود زبانی و بصری وحی

یکی از مباحث جدی در باره وحی ظاهر الفاظ آن است؛ آیا پیامبر صرفاً دریافت‌کننده معانی است و الفاظ را خودش برمی‌گزید؟ یا الفاظ را نیز دریافت می‌کند و لفظ نیز مانند معنی از بالا افاضه شده است؟ ملاصدرا ظاهر الفاظ وحی را مانند معانی عقلی آن منزل به عالم اشخاص و اجسام می‌داند، هر چند، ما قادر به شنیدن آن نیستیم و تنها خود پیامبر می‌شنود. پس، ملاصدرا وجود وحی زبانی را قبول دارد و آن را تنزل همان مراتب عقلی و مثالی در قالب الفاظ و کلمات می‌داند؛ اما مسئله اساسی چگونگی این امر است؛ الفاظ و کلمات قرآن چگونه نازل شده‌اند؟

ملاصدرا قبل از ورود به اصل بحث متذکر می‌شود، همان‌گونه که بر ما واجب است به کتاب‌های الهی نازل شده بر انبیا ایمان داشته باشیم، همچنین بر هر مؤمن واجب است کیفیت انزال وحی و فرستادن انبیا را بداند. البته این وظیفه عالمان است که در این زمینه روشنگری نمایند و حقیقت را بر ملا سازند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶؛ ش؛ ج؛ ۲۹۵) ملاصدرا نظریه شایع نزد اکثر مفسرین و متکلمین در خصوص انزال وحی را بیان می‌کند؛ به باور آن‌ها جبرئیل کلام خداوند را در آسمان شنید و آن را بر رسول فرود آورد. چنان‌که گفته می‌شود: نامه امیر از قصر فرود آمد، حال‌آنکه نامه‌ای فرود نیامده، بلکه شنونده نامه را از جایگاه رفیعی اخذ نموده و آن را فرود آورده و به پایین ابلاغ کرده است. البته کلام امیر از ذاتش جدا

نمی‌شود اما شنونده‌ای آن را استماع می‌کند و با الفاظ خود به دیگران ابلاغ می‌نماید. در اینجا برخی درباره استماع کلام خداوند توسط جبرئیل اشکال نموده‌اند، به ویژه برای کسی که کلام الهی را از جنس اصوات و حروف نمی‌داند، قابل‌پذیرش نیست که جبرئیل کلام خدا را بشنود. به این اشکال پاسخ‌های مختلف داده است. معتزله پاسخ داده است: خداوند اصوات و حروفی را در زبان جبرئیل خلق می‌کند و همین معنای کلام خداوند نزد آن‌هاست. از سوی اشاعره پاسخ‌های گوناگون ارائه شده است؛ ۱. احتمال دارد خداوند جبرئیل را سامع کلام خود خلق کرده باشد و سپس او را قادر ساخته که آن کلام را در قالب عبارتی بیان کند. ۲. ممکن است خداوند مکتوبی با همین نظم مخصوص در لوح محفوظ خلق کرده باشد و جبرئیل آن را خوانده و حفظ نموده است. ۳. امکان دارد صداهایی را به گونه قطعه قطعه با همین نظم مشخص در جسم مخصوص خلق کرده باشد و جبرئیل آن را به سرعت اخذ کرده باشد و برای او این علم بدیهی را ایجاد کرده باشد که همین اصوات بیان مؤدی برای معنای آن کلام قدیم است. «هذا خلاصة ما ذکروه فی هذا المقام». (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ۲۹۶)

البته دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که بر اساس آن ملائکه موجودات جسمانی و متحیزاند و فرشته وحی بعد از اخذ کلام که به گونه سماعی الفاظ آن را می‌گیرد، یا به صورت قلبی قرآن را تلقی می‌کند و یا آن را از لوح محفوظ به خاطر می‌سپارد، آن را به پیامبر می‌رساند. ملاصدرا این دیدگاه را مسلک ارباب جدل و تخیل و دور از بصیرت و تحصیل می‌داند. گروه دیگر وحی را صرف تلاقی روحانی و ظهور عقلانی میان نبی و فرشته حامل وحی دانسته‌اند و از باب تشبیه هبوط عقلی به نزول حسی و اعتلاق روحانی به اتصال مکانی ظهور عقلانی آن برای نبی را نزول نامیده‌اند. ملاصدرا این دیدگاه را دچار افراط در تنزیه طلبی می‌داند همان‌طور که دیدگاه قلبی در جانب تشبیه گرفتار آن

بود؛ هر دو دیدگاه از راه صواب دورند و نه تنها مخالف اتفاق امت در باب وحی اند، بلکه قوانین عقلی را نیز نقض می‌کنند. ملاصدرا در ادامه برای بیان دیدگاه خود توضیح می‌دهد که کلام خداوند لزوماً از قبیل اصوات و حروف و الفاظ و معانی نیست، بلکه کلام و متکلم بودن خداوند به گونه‌ای از قدرت و قادریتش بازگشت دارد، لذا مطابق هر مرتبه و عالم وجودی صورت خاص پیدا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۷) وجه بیان فوق آن است که در اصل کلام چیزی جز تصویر مراد و باطن متکلم نیست که باید در باطن مخاطب نقش بندد تا آنچه را متکلم در ذهن و ضمیر خود دارد به مخاطب منتقل نماید. اگر چنین چیزی فراهم نشد، با ارسال فرستاده‌ای ارتباط میان این دو عرصه تأمین می‌شود. بر اساس نگاه عقلی مناط رؤیت و استماع حسی در انسان، حضور صورت بصری مانند شکل‌ها و رنگ‌ها و غیره است و وجود صورت مسموع مانند اصوات، کلمات و حروف برای نفس است که با قوه باطنی مدرک امر جزئی هست. البته هم‌زمان عین همین صورت در حس مشترک نیز پدید می‌آید اما صورت تمثیل یافته در حس ظاهر مبصر و مسموع حقیقی نیست، بلکه صورت حقیقی آن در ساحت نفس ناطقه و در صقع ملکوت آن حضور دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۸) در واقع، حقیقت الفاظ و کلمات نیز امور عقلی اند و الفاظ ظهور آن حقایق هستند.

ملاصدرا شیء خارجی که در مقابل حس ظاهر قرار می‌گیرد و ظاهراً متعلق شنیدن و دیدن ماست، را معلوم بالعرض و بالقصد الثانی می‌داند. معلوم بالذات همان صورت حاضر در صقع نفس است که به گونه حقیقی دیده و شنیده می‌شود. پس، در وحی نسبت وضعی مادی میان شیء خارجی و چشم و انطباع آن در این آلت جزو شرایط ضروری رؤیت محسوب نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۸)، بلکه یگانه شرط رؤیت حضور صورت شیئی نزد نفس است. دریافت‌های حسی از اشیاء خارجی یکی از راه‌های حصول صور در نفس هستند

و مختص به زمانی است که نفس در نشئه طبیعی قرار دارد و به آن تعلق حداکثری دارد، اما نفس قادر است از شیوه‌های دیگر، مانند خواب نیز برای به دست آوردن صورت ادراکی بهره بگیرد؛ در خواب انکشاف و حضور صورت برای نفس در قالب ماده مخصوص به خود شرط نیست و شاکله سمع نیز این‌گونه سامان یافته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۸) پس شنیدن و دیدن امور منحصر به ادراک شیء خارجی و قرار گرفتن امر مادی در برابر چشم نیست. از این رو، مسئله رؤیت فرشته و شنیدن کلام الهی نیز لازم نیست حتماً از راه حواس ظاهری رخ دهد، بلکه پس از مشاهده حقایق مثالی، برای نفس صورت مای تمثیل پیدا می‌کند و پیامبر با روح قدسی خود آن را مشاهده می‌کند. آن روح قدسی در قالب وجود ظاهری تبارز می‌یابد و برای حواس ظاهری نبی به ویژه برای چشم و گوش او نیز تمثیل پیدا می‌کند. پیامبر با چشم خود شخص محسوسی را در نهایت زیبایی و جوانی می‌بیند و با گوش خود کلام منظومی را در غایت فصاحت و بلاغت می‌شنود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷؛ ۲۵) ملاصدرا در تفسیر آیه «بما انزل الیک» می‌گوید، مراد صورت سمعی همه الفاظ قرآن است که در عالم اشخاص و اجسام به گونه سمعی نازل شده است، البته از ما پنهان است و صور معانی عقلی آن در عالم ارواح قدسی نزول قلبی داشته است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۴) «ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهی يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه - ثم ينحدر إلى حسه الظاهر ثم إلى الهواء و هكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتا و حروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة - و برزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك و كلامه و كتابه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷؛ ۲۷) به همین جهت، امت اسلامی اتفاق دارند که پیامبر جبرئیل و ملائکه مقربین را با چشم جسمانی خود می‌دید و کلام خداوند را با گوش جسمانی و شخصی خود می‌شنید. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۲۹۷)

اگر نفس انسانی غرق در امور مادی باشد و به عالم حق و قدس التفات نداشته باشد،

برای جوهر قلب او افقی جهت مطالعه صورت‌های غیبی به جز حس ظاهر باقی نمی‌ماند، اما اگر نفس دارای عزم قوی و همت قدسی فطری باشد جوهرش چه فطرتاً یا به گونه اکتسابی پاکیزه شده باشد، از استعمال حواس ظاهری بی‌نیاز خواهد بود. در چنین حالتی صورت جزئی را از منابع اصلی‌اش بدون استعانت از آلات حسی، هر جا و هر زمان که اراده کند، به دست می‌آورد و می‌تواند آن معانی را در قالب صورت‌های مقداری تصویر نماید. چنین انسانی را هرگاه فرصت یابد که در بیداری از مشاغل عالم ماده فاصله گیرد، با متخیله خویش از عالم طبیعت جدا خواهد شد و به عالم ارواح مراجعت خواهد کرد. از آنجا علم و حکمت به گونه تصویر در نفس او نقش می‌بندد. اما چون به لحاظ طبیعت به امور مادی تعلق دارد و شأن تدبیر قوای بدنی را به عهده دارد، لذا انسلاخ تمام از آن برایش رخ نمی‌دهد، حداقل، نفس از عالم تمثیل به‌طور کلی تجرد بی‌دانی نمی‌کند، هرچند، ممکن است چنین تجردی نسبت به عالم ماده و تعلقات آن برایش حاصل شود. به همین جهت دریافت‌ها بر اساس این شرایط و تعلقات رنگ و بوی خاص می‌پذیرد و این مرتبه باعث می‌شود فرشته حامل وحی در قالب صورت شبیح فرد بشری برایش متمثل گردد و بیانگر کلمات منظومه و مسموعه الهی باشد: «کمال قال تعالی: فتمثل لها بشرا سويا» یعنی صورت فرشته نزد نفس ارتسام یابد، البته این صورت مطمئناً از ماده خارجی اخذ نشده است، چنانکه ظاهرگرایانی از حکما گمان برده‌اند، بلکه با انحدر از عالم بالا و تنزل از جانب صقع افاضه تحقق یافته است، برخلاف تلقی جمهور فلاسفه از سماع و ابصار که صورت مسموع و مبصر را مأخوذ از مواد خارجی می‌دانند و این صورت به حواس منتقل می‌شود، در گام بعدی به عالم خیال و متخیله منتقل می‌شود و در آخرین مرحله به نفس ناطقه صعود می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۰)

اما برای ملاصدرا نفس از محسوس به متخیل صعود می‌کند و از آنجا به معقول

می‌رسد ولی صور در احیاز و عوالم خود ثابت هستند. در دیدن فرشته و شنیدن وحی که صراحتاً از جنس ابصار و سماع هستند، نقش جایگاه و عالم منعکس می‌شود، پس فیض از عالم امر به نفس نازل می‌شود و نفس چیزی را از ملکوت بدون همراهی قوای حسی، خیالی و وهمی مطالعه می‌کند. در گام بعدی از نفس به قوه خیال منتقل می‌شود و در این مرتبه این صورت به ضمیمه کلامی از خیال برایش تمثیل پیدا می‌کند، سپس صورت ممثل و عبارت منظوم از خیال و متخیله به حس ظاهر انحدار می‌یابد. در واقع، خود نفس از عالم بالا به عالم وسط و سپس به عالم دانی تنزل پیدا می‌کند و در هر عالم آنچه مناسب جایگاه آن عالم است را مشاهده می‌کند، برخلاف حالت اولی که در آن حرکت نفس عروجی بود، در اینجا سیر نزولی دارد. بنابراین، فرود فرشته وحی به معنای تمثیل او و ادراک مرتبه نازلۀ او است. پس آنچه فرود می‌آید فرشته وحی به مثابه موجود خارجی و غیر مرتبط با نفس پیامبر نیست؛ چنین نیست که موجودی از عالم عقل و مثال به جهان طبیعت فرود آید و به دیدار پیامبر بشتابد، بلکه نفس خود پیامبر پس از سفر به عوالم وجودی از باطن به ظاهر منبعث می‌گردد. فرشته وحی نیز تمثیل حقیقت عقلی و مثالی آن در قالب چهره انسانی است و خاستگاه آن نفس پیامبر است. ملاصدرا این سیر نزولی نفس را بهترین نوع وحی و ایحاء می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۰)

در واقع، وحی حقیقت واحدی است که در مراتب مختلف سرازیر می‌شود و مطابق اقتضای هر مرتبه وجودی جامه بر تن می‌کند. وحی حقیقتی است عقلی و در سیر نزول در قالب الفاظ و کلمات درمی‌آید. البته، پیامبر تنها با صورت تمثیل یافته و یا وجود محسوس وحی در قالب الفاظ و اصوات مواجه نیست، بلکه او وجود حقیقی فرشته و خاستگاه وحی را در مقام قاب قوسین و عالم امر، وجود مثالی آن را در مرتبه خیال و وجود زبانی و بصری آن را در قالب الفاظ و فرشته استماع و مشاهده می‌کند. (ملاصدرا،

مراتب دریافت وحی

ملاصدرا انبیا را در دریافت وحی هم مرتبه نمی‌داند، بلکه اعتقاد دارد به لحاظ ظرفیت و سعه وجودی میان آن‌ها تفاوت وجود دارد، لذا دریافت آنان از وحی نیز مطابق درجه وجودی هر پیامبر رقم خواهد خورد. به همین جهت، میان مقام نبی و رسول تمایز قائل می‌شود و رسول را در جایگاه برتر قرار می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۷۷) نبی در خواب صورت علوم و معانی وحی شده را در کسوت کلمات، حروف و صداها می‌بیند و می‌شنود ولی در بیداری فرشته وحی را نمی‌بیند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ۴۴۴-۴۳۵) البته مراد از دیدن و شنیدن رؤیت عقلی است، مراد از خواب نشئه باطنی است و مقصود از صدا نیز کلام عقلی هست. اما رسول در بیداری نیز فرشته را می‌بیند و صدای او را می‌شنود: «و الرسول الّذی یسمع الصوت و یری فی المنام و یعین الملک، ای فی الیقظة و اذا عین الملک فی الیقظة فکان سماع الصوت و الکلام منه أيضا فی الیقظة». (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ۴۴۴) البته این شنیدن و دیدن در اثر اسباب خارجی طبیعی رخ نمی‌دهد، بلکه ناشی از بروز حقایق از مکان غیب به عالم شهادت است، لذا کسی که با چشم خیال فرشته را می‌بیند وقتی مثل آن تشدید شود حس ظاهر از آن متأثر می‌گردد و این تأثیر در خارج نیز سرایت می‌نماید بدون اینکه در ماده طبیعی قرار داشته باشد. یا وقتی سخن او را می‌شنود با گوش باطن انجام می‌شود و چون تشدید شود گوش ظاهر از آن متأثر می‌گردد و صورتش به کلام ظاهر سرایت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲؛ ۴۴۴) هرچند، در مواردی ممکن است کلام را در بیدار استماع نماید اما فرشته را نبیند و خاستگاه همه اینها قوه تخیل و حس باطن انسان است و از ویژگی‌های رسولان محسوب می‌شود.

بنابراین، رسول به لحاظ مرتبه وجودی نسبت به نبی برتر است اما در میان رسولان نیز تفاوت‌های وجود دارد، زیرا گاهی رسولی کلام خداوند را بدون واسطه فرشته از

خداوند اخذ می‌کند، مانند حضرت موسی در میقات و حضرت رسول در شب معراج: «ثُمَّ مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَعْلَىٰ رَتْبَةً كَلَّمَهُ رَبُّهُ بِلَا وَاسْطَةَ، كَمَا كَلَّمَ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمِيقَاتِ وَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲؛ ۳۰۱)، گاهی نیز با وساطت جبرئیل آن را دریافت می‌کند، در مواردی پیامبر کلام خداوند را در جهان حسی استماع می‌کند؛ آنچه در آغاز بعثت پیامبر اسلام در کوه حراء رخداد جزو همین مقام است که جبرئیل وحی و کلام الهی را به گونه محسوس و شنیدنی به ایشان اعطا نمود، همان‌طور که موسی کلام نازل‌شونده خداوند را در طور سینا شنید. یکی دیگر از منازل کلام خدای متعال تدوین آن در قالب کتاب است و در این مرتبه برای هر فردی آشکار می‌شود، هر متکلمی با آن سخن می‌گوید، هر قاری آن را قرائت می‌کند و هر شنونده‌ای آن را می‌شنود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰؛ ۱۱۰)

حتی رسول واحد ممکن است دچار احوالات گوناگون باشد و وحی را در مراتب متفاوت دریافت کند. ملاصدرا در تأیید نگاهش در باب تفاوت مراتب دریافت وحی و اینکه مطابق احوال متفاوت نبی درجات اخذ وحی نیز گوناگون می‌شود به خبری از پیامبر اسلام تمسک می‌جوید؛ «وَمَا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا مَا أَخْبَرَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِي تَفَاوُتِ دَرَجَاتِ أَخْذِهِ عَنِ اللَّهِ الْعُلُومَ بِحَسَبِ أَحْوَالِهِ الْمُتَفَاوُتَةِ وَ تَرْقِيَاتِهِ فِي مَرَاتِبِ الْعُقُولِ الْمَفَارِقَةِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲؛ ۳۰۱) پیامبر بعد از پشت سر گذاشتن مقام‌های فلکی و نفوس علوی و ترقی در مراتب عقول مجرد بر اساس احوالات و میزان ترقی‌اش وحی را اخذ می‌کرده است و تعداد واسطه با توجه به آن کم و زیاد می‌شده است؛ گاهی از جبرئیل اخذ می‌کرده است که او خود از میکائیل، او از اسرافیل و او از خداوند دریافت می‌کرده است. بعضاً نیز بدون وساطت جبرئیل مستقیماً از میکائیل وحی را اخذ می‌کرده است. در مواردی نیز بدون وساطت آن دو از خود اسرافیل می‌گرفته است و گاهی نیز بدون واسطه وحی را از خود خداوند اخذ می‌کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲؛ ۳۰۱) شخصی از پیامبر پرسید: وحی

چگونه به شما می‌آید؟ فرمود: گاهی مانند زنگ جرس است و گاهی نیز فرشته در قالب مردی برایم تمثیل پیدا می‌کند و با من سخن می‌گوید. در بعضی احوال و اوقات نفس پیامبر چنان صیقل می‌یابد و به مجرد اتم دست پیدا می‌کند که از تمام تعلقات مادی فارغ می‌گردد و از عالم حس فرا می‌رود، در این حالت پیامبر با جوهر ذات مجرد خویش به روح القدس وصل می‌شود و با چشم ذات عاقل خود که به عقل بالفعل تبدیل شده است، عقل فعال را مشاهده می‌کند و از او علوم و احوالات را اخذ می‌کند. سرانجام، پیامبر اسلام گاهی بدون واسطه وحی را از خداوند دریافت می‌کرد، ملاصدرا آیه ذیل را دال بر این مرتبه از دریافت وحی توسط ایشان می‌داند: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى». (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ش، ج ۱؛ ۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۵۴)

انشاء حقایق و حیانی توسط پیامبر

نفس انسانی در نوع خود عالمی است و خداوند او را نمونه‌ای برای ذات، صفات و افعال خود خلق نموده است؛ پس به نفس این امکان را داده است که دارای قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر باشد و مانند مملکت ذات باری آنچه را که می‌خواهد خلق نماید و در عالم خود هر چه را خواست اختیار کند. اما از جهت زندگی دنیوی نفس دچار ضعف است و در پایین‌ترین مرتبه وجودی قرار دارد. فقط تعداد اندکی از کسانی که از جلباب بشری و امور مشوش‌کننده حواس خودشان را رهایی بخشند و به مجرد دست یابند، از این عرصه فرامی‌روند و از اصحاب معارج می‌گردند. این‌ها با توجه به شدت اتصالشان به عالم قدس و محل کرامت، سعه وجودی‌شان که تمام جوانب را در برمی‌گیرد و عدم تعلقشان به شئون این جهانی، قادر به ایجاد صور عینی می‌شوند و این صور دارای آثار نیز خواهند بود. پس نفس به لحاظ سعه وجودی می‌تواند به مرتبه‌ای دست پیدا کند که مانند خداوند آفرینش نماید.

ملاصدرا انسان کامل را واجد بالاترین مرتبه می‌داند و او به درجه‌ای از قدرت دست می‌یابد که قادر می‌شود، امور عقلی را در صقع ذات خود انشاء نماید. نفس انسان صور حسی و خیالی را از همان ابتدا ابداع و خلق می‌کند، اما در خصوص صور عقلی فاقد چنین قدرتی است، چون ضعیف است و نمی‌تواند آن‌ها را خلق نماید، لذا به شخصی شباهت دارد که شئی را از دور مشاهده. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۸-۲۹۰) اما نفس به تدریج و با ممارست در سلوک عقلی بسط می‌یابد و در امور عقلی نیز به خلاقیت می‌رسد. در نتیجه، نحوه ادراک صورت عقلی نیز بر اساس تکامل نفس متفاوت می‌شود. در آغاز تکامل نفس، صورت عقلی در جایگاه عقول مفارقه مشاهده می‌شود و در اواسط استکمال نفس، با آن‌ها متحد می‌شود و آن‌ها را به گونه واضح‌تر و قوی‌تر تعقل می‌کند، اما در آخرین مرتبه تکامل نفس به منزلتی می‌رسد که صور عقلی را در صقع ذات خود انشاء می‌کند. نفس با ایجاد این صور، در گام دیگر از معقولات اول معانی و مفاهیم دیگری استنباط می‌کند که به آن‌ها معقولات ثانیه اطلاق می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۲) از نظر ملاصدرا همه این‌ها از ابداعات خود نفس است و به قیام صدور قیام به نفس هستند، در نتیجه مراد از مشاهده و رؤیت در فرآیند وحی، رؤیت حسی نیست و به هیچ وجه مشروط به حواس خارجی و انطباع صورت آن در حس مشترک نمی‌باشد. در واقع، نفس صور منخیل را مشاهده می‌کند و این صور نه تنها در جریان ادراک و حیانی و رؤیت صور غیبی بلکه در رؤیت حسی، نیز ابداع و اختراع خود نفس هستند؛ ابصار انشاء و ایجاد صورت مماثل است که از عالم ملکوت نفسانی مجرد نزد نفس حاضر می‌شود؛ این صورت قائم به نفس است مانند قیام فعل به فاعل خودش نه مانند قیام مقبول به قابل خودش. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۸۰) حقیقت ادراک وجود مدرک برای مدرک است به نحوی صدور، نه حلولی؛ زیرا انسان برای داشتن قدرت خلاقیت به خداوند تشبیه می‌شود و

صور که در ذهن انسان به وجود می‌آیند از بیرون در آن وارد نشده‌اند و حلول نکرده‌اند، بلکه در آن کارگاه تولید و صادر شده‌اند. نفس انسان با خلاقیت خود از روی آن صور ماهیت عین خارجی را بازسازی می‌کند، یعنی نفس علاوه بر علم به صور موجود در قوای مدرکه، خود با نیروی خلاقیتی که دارد، روی آن صور کار نموده و به آن‌ها نوعی وجود می‌بخشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۶۴-۲۶۵)

پیامبر ﷺ با سیر در عوالم مختلف و پس از ادراک حقایق در هر مرتبه‌ای به بازسازی و تولید آن‌ها در عالم نفسانی خود مبادرت می‌ورزد؛ او پس از مشاهده صور معقول در عالم ملکوت و دریافت آن‌ها، این صور را در عقل خود بازتولید می‌کند، در گام بعدی با تنزل این صور به عالم مثال مفصل و ادراک آن توسط متخیله، مرحله بازسازی آغاز می‌شود و آنان را در عالم مثال متصل محاکات می‌کند و بر طبق آن‌ها صورتی ابداع می‌نماید. سرانجام، با تنزل آن صور به عالم طبیعت، آن را در قالب صور حسی بازتولید می‌کند و در قالب الفاظ، حروف، اصوات و تصویر انسانی انشاء می‌نماید. در باره فرشته وحی نیز این امر صادق است که صورت تمثیل یافته جبرئیل در واقع انشاء نفس خود پیامبر است. البته نباید مانند مشائین گمان برده شود که این صورت مماثل صورت خیالی صرف است و خارج از ذهن فاقد وجود است، بلکه فرشته وحی در قالب چهره انسان توسط خود پیامبر ایجاد می‌شود و رقیقه همان وجود عالیه است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ه.ش، ج ۱، ۳۴)

آیت‌الله جوادی و قرائت دگرگونه از وحی

آیت‌الله جوادی یکی از شارحان برجسته ملاصدرا در عصر حاضر محسوب می‌شود و آراء وی را به گونه مفصل شرح و تبیین نموده است، اما در عین حال در باب وحی دیدگاه خاص خود را دارد، به ویژه با توجه به مسائل و پرسش‌های که در دوره جدید در این خصوص مطرح شده است، ایشان سعی نموده است به این پرسش‌ها پاسخ ارائه نماید.

البته در تبیین ایده‌های خود از مبانی صدرایی بهره می‌گیرد ولی در مواردی رویکرد ایشان به اقتضای نظریات جدید الظهور و پرسش‌های مطروحه در این باب سمت و سوی خاصی پیدا کرده است.

جوادی قبل از هر چیزی به این مسئله اساسی التفات دارد که برای فهم یک پدیده، به ویژه مسئله وحی، باید مستقیماً خود آن را مورد توجه و عنایت قرار دهیم و سعی نماییم با کنار گذاشتن پیش فرض‌ها و مفروضات فکری خود سراغ آن رویم. از این رو، برای درک وحی باید مستقیم روی آن متمرکز شد و برای درک حقیقتش باید بیشتر استماع نمود تا اینکه آن را در قالب ایده‌های خود بازسازی کنیم، لذا وی قرآن را برابر وحی می‌داند و باور دارد برای فهم وحی باید به خود قرآن مراجعه کرد. آیت‌الله در برابر دیدگاه‌های جدید در باره وحی روی مسائل خاصی تأکید می‌کند و تلاش می‌ورزد با التفات به آیات قرآن به آن‌ها پاسخ دهد.

عقل و وحی

یکی از مباحث جدی در دوره معاصر نسبت عقل و وحی است؛ آیا عقل و وحی باهم سازگارند و می‌توان از وحی تبیین عقلی ارائه نمود؟ در صورت ناسازگاری پاره‌ای از گفتارهای وحیانی با عقل تکلیف چیست؟ آیا می‌توان عقل را معیار و محک سنجش وحی قرار داد؟ جوادی در باره رابطه عقل و وحی قرائت نوین ارائه می‌کند و به نظر می‌رسد در این خصوص به مبانی حکمت متعالیه تمسک نمی‌ورزد. به باور ایشان عقل به هیچ وجه همشان و مرتبه وحی نیست، بلکه وحی در رتبه برتر از عقل قرار دارد، لذا انسان غیر معصوم به حریم وحی راه ندارد: «محتوا و مضمون وحیانی قرآن فقط در دسترس معصومان است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۳۶) غیر معصوم با اینکه به الفاظ وحی دسترسی دارد اما او قادر نیست در همه موارد به محتوا و مضمون وحی دست یابد. بدین جهت، ایشان میان

نقل و وحی تفکیک قائل می‌شود: «مراد از نقل ادراک و فهم بشر از وحی است، نه خود وحی، چون خود وحی فقط در دسترس انسان‌های معصوم مانند انبیاست و آنچه در دسترس بشر عادی است، فهم و تفسیر وحی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۱۸۱) ایشان با تفکیک میان وحی و نقل، عقل را همسطح نقل می‌داند، زیرا عقل و نقل هر دو خطاپذیر هستند درحالی که وحی مبرای از خطاست: «وحی سلطان علوم است و صاحبان علوم عقلی و نقلی (حکیمان و فقیهان) را به حریم آن راهی نیست. علوم عقلی و نقلی هر دو همراه با اشتباهات و خطاهایی اند، حال آنکه در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۳۴) بنابراین، سخن گفتن از نسبت عقل و وحی خطا است، هرچند، از حیث اینکه وحی خاستگاه همه علوم عقلی و نقلی است می‌توان از رابطه آن دو سخن گفت اما نه در جایگاه برابر، چون وحی مبدأ و برآمدگه عقل و نقل است، تنها تفاوت آن دو در اینست که نقل «ما انزلہ اللہ»، و عقل «ما الهمه اللہ» است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۱۳) عقل و نقل هر دو به دنبال هدف مشترک هستند و هر کدام با شیوه خاص خود در صدد شناخت دین و وحی است: «دلیل نقلی - در حقیقت - قول خدا را ارائه می‌دهد و دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم، و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی، حجت شرعی تلقی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۸؛ ۶۵) بنابراین، ایشان در چارچوب دین برای عقل جایگاه مهمی قائل است و آن را، اعم از عقل تجربی، عقل ناب و عقل عرفی، به عنوان حجت شرعی معتبر می‌شمارد.

بر همین اساس، آیت‌الله جوادی از عقلانیت و حیانی سخن می‌گوید و وحی را به‌مثابه منبع اصلی در نظر می‌گیرد که تمام نیازهای بشری در آن برآورده شده است. پس، عقل و نقل به گونه مستقل منبع شمرده نمی‌شوند، بلکه فقط دلیل و راهنما هستند؛ عقل و نقل وحی را می‌کاود و در هماهنگی با هم حقیقت دین و وحی را مورد کاوش قرار می‌دهند. در مجموع، ایشان وحی را یگانه صراط حقیقی می‌داند و عقل، نقل و حتی کشف و

شهود نیز ذیل آن تعریف می‌شوند و صرفاً به دنبال کشف و دریافت آن هست.

خطاناپذیری وحی

یکی از پرسش‌های اساسی در باره وحی خطاپذیر بودن یا نبودن آن است. برخی قائل به خطاپذیری وحی هستند و پیامبر را به عنوان یک انسان مصون از تأثیر فرهنگ، سنت و شرایط تاریخی نمی‌دانند؛ پیامبر وحی را از درون این چارچوب‌ها و پیش‌داشته‌ها فهم نموده است و مطمئناً در ارائه مفاد وحی این مسائل تأثیر گذار بوده است. آقای جوادی در برابر چنین نگاه‌های از خطاناپذیری وحی سخن می‌گوید و آن را در دو مرحله قابل بحث می‌داند؛ در مرحله انتقال از مبدأ هستی توسط فرشتگاه و در مرحله تلقی پیامبر. در مرحله نخست باید به این مسئله اساسی التفات نمود که فرشتگان به عنوان پاسداران پیام الهی و با توجه به مرتبه وجودی خود مصون از اشتباه هستند و به هیچ وجه در جهت نافرمانی از اوامر و دستورات خداوند گام نمی‌گذارند؛ آنان هیچ سخن و کلامی جز پیام الهی ندارند و اساساً به لحاظ مرتبه وجودی و مرتبه ذات خود محل خطا قرار نمی‌گیرند، لذا معصوم هستند و از هر گونه انحراف میرا می‌باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۳)؛ «و قالوا اتخذ الرحمان ولدا سبحانه بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون» (انبیاء: ۲۶-۲۷) به لحاظ عمل و گفتار تابع امر خداوند هستند.

پیامبر ﷺ نیز انسان معصوم است و در سه مرحله دریافت، حفظ و نگهداری و ابلاغ مصون از خطا هست (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۴۳) عصمت پیامبر در هر کدام از این سه مرحله توسط خود قرآن تأیید شده است: «و انک لتلقى القرآن من لدن حکیم کریم» (نمل؛ ۶) آیه دریافت را ساحت «لدن» و پیشگاه باری تعالی بدانند، مطمئناً در آن مرحله و در آن عرصه قدسی امکان خطا منتفی است و به لحاظ وجودی پیامبر به مرتبه‌ای صعود نموده است که از دایره صواب و خطا فراتر رفته است. جوادی آملی علم لدنی را دانشی می‌داند

که مستقیم از پیشگاه خداوند و بدون هر گونه واسطه‌ای دریافت می‌شود؛ در علم حضوری امکان خطا وجود ندارد و از سویی، غیری مانند شیطان نیز فرصت جولان و شیطنت پیدانمی‌کند. شیطان خود به عجزش از حضور در جمع بندگان مخلص اعتراف نموده است: «الاعبادک منهم المخلصین» (حجر: ۴۰) «دامن پاک خاطره و خصور پیامبران، منزه از آن است که به ناپاکی‌های داده‌های شیطانی چرکین شود؛ زیرا ابلیس را در حریم مقدس قلب آنان، راه نفوذی نیست. پرتوی تام از عصمت و قداست بر قلبشان احاطه دارد و قلّه شامخ و تابناک عقولشان از دسترس واهمه، و تخیلات شیطان، بسی فرازمندتر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۵۷) پس در این مرحله با توجه رابطه نزدیک میان خداوند و پیامبرش امکان هر گونه انحراف در وحی متنفی می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۱۴۷) در مرحله حفظ و نگهداری نیز وحی مصون است و دستخوش تحریف نمی‌گردد؛ قرآن در این زمینه نیز بر مصونیت آن مهر تأیید می‌زند: «سنقروک فلا تنسی» (اعلی: ۶) پیامبر دچار فراموشی نمی‌شود و داده‌های وحیانی را کما هو نگهداری می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲؛ ۳۰) قرآن در مرحله ابلاغ پیام نیز پیامبر را مصون از خطا می‌داند: «و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحا (نجم: ۳-۴). بنابراین، کلام و پیام خدا بدور از هر گونه خطا و انحرافی به دست مردم می‌رسد و از این حیث هیچ گونه خطاپذیری در آن راه ندارد. (جوادی آملی ۱۳۸۶؛ ۲۴۴)

از سویی، قرآن به مثابه مصداق حقیقی وحی معجزه خداوند است، زیرا همه انسان‌ها را به هموردی با خود فراخوانده است اما تاهنوز هیچ بشری موفق نشده است به آن پاسخ درخور ارائه دهد: «قرآن کریم از آحاد مردم می‌خواهد، اگر در وحی بودن آن شک دارند، با همکاری فکری و معنوی همدیگر، همانند آن، ده سوره یا حتی یک سوره بیاورند و در نهایت از عجز و ناتوانی دائمی آدمیان و جنیان در این هموردی خبر می‌دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۲۸۶) همین مسئله ثابت می‌کند که قرآن وحی الهی است و بشری بودن به گونه مطلق نفی می‌شود، حتی

شخص پیامبر نیز قادر نیست به این تحدی قرآن پاسخ دهد و مانند آن بیاورد. بنابراین، خطاپذیر دانستن وحی در هر مرتبه‌ای با الهی بودن آن ناسازگار است. اگر وحی یک امر انسانی می‌بود امکان طرح چنین مباحثی در آن راه داشت اما با الهی دانستن مطلق وحی بحث خطاپذیری وحی نیز کاملاً متنفی می‌گردد.

توقیفی بودن الفاظ قرآن

آیت‌الله جوادی الفاظ عربی قرآن و وحی را مرتبه نازل آن می‌داند و آن را رقیق شده ام‌الکتاب که مرتبه عالی است، می‌خواند. ذات اقدس اله حقیقت متعالی ام‌الکتاب و کتاب مکنون را تنزل داده، رقیق نموده و در قالب مفاهیم و الفاظ بر وجود پیامبر نازل کرده است تا برای همه مردم قابل درک و تعقل باشد. در واقع، وحی و قرآن نیز مانند هر چیز دیگر خزینه‌ای دارد و از آنجا خارج شده است: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه» (حجر: ۲۱) خزانه قرآن ام‌الکتاب است و نزول آن یعنی خروج از آن مخزن. البته ایشان کیفیت این نزول را نه به نحوی تجافی، بلکه به گونه تجلی می‌داند. در نزول به نحو تجافی شیء مادی پیش از نزول در بالاست و در مرتبه پایین وجود ندارد اما پس از نزول در پایین است و دیگر در بالا وجود ندارد. اما در تجلی حقیقت عالی همواره در محل و موطن خود مستقر است و فقط رقیقه آن حقیقت، جلوه و تجلی اش نزول پیدا می‌کند. البته چنین نزولی مخصوص امور مجرد است نه مادی. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۴۴-۴۵) پس، قرآن یک حقیقت ذو مراتب است و رابطه این مراتب نیز به صورت جلوه‌ای است، یعنی هر مرتبه‌ای جلوه مرتبه بالاتر و رقیقه آن است و به لحاظ وجودی به آن وابستگی تمام دارد. بدین‌سان، وحی را باید ناظر به همه مراتب آن فهم نمود نه به صورت مراتب منفک از هم. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۴۶۹)

در خصوص تنزل وحی از موطن عقل محض که همان لدی الله است و تماماً تکوین است، به کسوت الفاظ و کلمات اعتباری که قرار داد محض است، این پرسش مطرح

می‌شود؛ چگونه امر تکوینی حقیقی لباس امر اعتباری بر تن می‌کند؟ از سویی، ارتباط الفاظ با معانی حقیقی و تکوینی نیست، بلکه در اثر قرار داد است؛ لفظ معین با قرار داد مشخص برای معنای خاص وضع می‌گردد، لذا در اقوام مختلف برای یک معنا الفاظ گوناگون استفاده شده است و حقیقت تکوینی مانند وحی نیز در قالب‌های عربی، عبری، سریانی و... نازل شده است. پس چگونه می‌توان از توقیفی بودن الفاظ وحی سخن گفت؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۷) ایشان در پاسخ اشکالات فوق می‌گویند، هر چند هماهنگی حلقات سلسله علل و درجات یک واقعیت متزلزل است اما انسان همواره حقایق معقول را از نشئه عقل به موطن مثال متصل تنزل می‌دهد و از آنجا در قالب فعل یا قولی اعتباری در موطن طبیعت پیاده می‌کند؛ انسان همچون حلقه اتصال بین باید و بود و همچنین میان نباید و نبود و به‌مثابه حس مشترک بین تکوین و اعتبار عمل می‌کند. جریان تنزل وحی از مقام بساطت تکوینی به عرصه کثرت اعتباری نیز از مسیر انسان کامل عبور می‌کند که او معبر قابل اعتماد و با صلاحیت برای جمع میان تکوین و اعتبار است. جوادی در توضیح این مطلب می‌گوید، ایجاد حقیقت وحی مختص ذات خداوند است و تنزیل آن حقیقت در قالب زبان عربی مبین و الفاظ اعتباری نیز کار خود خدا است نه اینکه خداوند فقط معنای کلام و وحی الهی را در قلب پیامبر نازل کند و آن جناب با انتخاب خود الفاظی را بر آن معانی پوشانده باشد. پس، الفاظ قرآن نیز از سوی خداوند تعیین شده است و به همین جهت جنبه اعجازی نیز دارد، اما تنزیل حقیقت متعالی و تکوینی نیازمند مسیر و معبر معتبر است. این مسیر ویژه نفس پیامبر است، زیرا او که روح پاک، عاری از رنگ تعلق به غیر حق دارد و به قرب نوافل و فرائض راه یافته است، گوش، چشم و نطقش مظهر و نمودار گوش، چشم و نطق خداوند است؛ پس تنزل تکوین به اعتبار در نفس پاکیزه او انجام می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۸) در مجموع، وی

حقیقت وحی را در تمام مراتب آن کلام خداوند می‌داند؛ این کلام در تمام مراحلش مخلوق الهی و فعل خاص اوست. خداوند آن را انشا و تمثیل نموده است، به ویژه، مرتبه نازله آن که همان الفاظ خاص و کلمات مخصوص است، نیز کلام و مخلوق خود خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۶۱)

نقش پیامبر در وحی

نوادیشان مسلمان نقش شخص پیامبر را در وحی پررنگ می‌دانند و باور دارند، وحی تابع پیامبر است، یعنی پروسه وحی تابع شخصیت پیامبر بود. به تعبیر دیگر، اتفاقاتی که زمینه را برای حصول کشفی برای پیامبر مهیا می‌کرد، خود آن کشف و تمام آن پروسه تابع شخصیت پیامبر بود و متناسب با ظرفیت ایشان رخ می‌داد؛ مکانیسم انکشاف و دامنه آن کاملاً متناسب با ظرفیت پیامبر و در گرو شخصیت ایشان بود. (سروش، ۱۳۷۶؛ ۹) اما آیت‌الله جوادی با توجه به آیات قرآن چنین دیدگاه‌های را نادرست می‌داند و باور دارد، خلاف تصور و گمان اینها شخص پیامبر تابع وحی بود: «أَمَا اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِيَّاكَ مِنْ رَبِّكَ» (اعراف: ۲۰۳) بنابراین، استناد وحی و کلام الله به غیر ذات حق پذیرفتنی نیست حتی شخص پیامبر در این زمینه فاقد نقش و تاثیرگذاری است: «اولاً، خود وحی خارج از حد و سعه وجودی حضرت مصطفوی است. ثانیاً، خداوند متعال که او نیز داخل در ظرفیت حضرت نبوی نبوده، به گونه‌ای که جزء او محسوب شود، گرچه داخلی است که امتزاج با او ندارد، حقیقت وحی را به جان رسول نشانده است. ثالثاً، رسول برتر الهی نیز وحی را با تمام وجود در خود کشیده است و این همان مراد و مقصود از القای وحی از بیرون وجود حضرت مصطفوی است، زیرا رسول نیازمند به وحی است و ذات محتاج هم فاقد و نادر نسبت به چیزی است که به آن احتیاج دارد که آن را از خارج وجود و هویت خود مطالبه می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۱۶۱) چنانکه بیان شد، ایشان برای نبی در حد معبر با

صلاحیت در انتقال وحی نقش قائل است و تمام مراحل وحی را مخلوق خاص خداوند می‌داند، حتی الفاظ وحی نیز از نزد خداست، لذا جنبه اعجازی دارند و شخص پیامبر نیز قادر به هموردی با آن نیست.

وحی، نبوغ و مکاشفه عرفانی

آیت‌الله جوادی با بیان دیدگاه کسانی که وحی را زاییده نبوغ دانسته‌اند و گفته‌اند که نوابغ بشری با توجه به نبوغ ذاتی خود افکار بلند و خردهای عالی دارند، در نتیجه دستاوردهای شگرفی برای جامعه بشری داشته‌اند. تعدادی نیز از دو بعد متفاوت شخصیت انسانی سخن گفته‌اند؛ شخصیت ظاهری که در چهارچوب حواس پنجگانه اداره می‌شود و شخصیت باطنی که بعد از تعطیل شدن حواس ظاهری، فعال می‌شوند؛ چنانکه در خواب‌های طبیعی و خواب‌های مغناطسی دستاوردهای عجیب و غریبی به دست می‌آید. شخصیت باطنی انسان امر نامرئی است و دارای شدت و ضعف هست؛ هر اندازه قوی‌تر باشد، تجلیات آن صحیح‌تر و بیش‌تر خواهد بود. وحی نیز همان تراوش وجدان مخفی و تجلی شعور باطن پیامبران است و پیامبر از جانب خداوند ماموریتی ندارد، در نتیجه فرشته‌ای نیز در کار نیست. آیت‌الله جوادی این دیدگاه را نادرست می‌داند و باور دارد؛

۱. وحی از جهانی و رای شعور و آگاهی‌هایی که از طریق حواس ظاهری بدست می‌آید، حاصل می‌شود و فراتر از عقل، باطن انسان و اندیشه و نبوغ اوست. ایشان به بیان علامه طباطبایی تمسک می‌جوید: «گرچه ضمیر مخفی و شعور ناآگاه، در جای خود درست است ولی راه نبوت و وحی، یک راه فکری، نبوغی و اکتسابی نیست، بلکه موهبتی است خدادادی نه اکتسابی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۸)

۲. ایشان بار دیگر به وجه اعجازی قرآن اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که اگر تمام نوابغ بشر با بالاترین و شدیدترین درجات باطن و قدرت شگرف وجدان مخفی جمع شوند،

قادر به ارائه جمله‌ای مانند قرآن نخواهند بود و این نشان می‌دهد که وحی امر فراتر از شعور، نبوغ و دریافت‌های انسانی است.

۳. پاکیزگی روح و ذکاوت عقل صرفاً علل معده برای دریافت وحی محسوب می‌شوند و جنبه قابل‌داری دارند و به هیچ وجه نسبت به وحی نقش فاعلی ندارند، یعنی عقل ذکی و نفس زکی پیامبر قابل‌تأم دریافت وحی است، نه مصدر ایحا و منشأ پیدایش و صدور وحی. پس نبوغ و باطن قوی نیز صرفاً می‌تواند بیانگر یک وجه قضیه باشد درحالی که وحی امر اعطایی است و صرفاً ناظر به نبوغ و توانایی‌های خاص اعطا نمی‌شود.

۴. حتی برخی از انسان‌های معصوم نیز به وحی تشریحی دسترسی ندارند، لذا خداوند می‌فرماید: «الله اعلم حیث یجعل رسالته» (سوره انعام، ۱۲۴) این مسئله نیز به همان وجی اعطایی و غیر اکتسابی بودن وحی بازگشت دارد. پس، وقتی رسول تشریحی از انسان کامل معصوم، نیز برتری دارد و از امتیازی بهره‌مند است که سایر انسان‌های کامل فاقد آن هستند، تفاوت او با انسان‌های عارف غیر معصوم، انسان نابغه و اندیشمند بزرگ نیز کاملاً آشکار می‌گردد؛ درواقع، علم اهل اندیشه و دانشمندان در فرآیند استنباط و از راه اجتهاد بدست می‌آید. افزون بر آن، دریافت آن‌ها صرفاً مفهومی، ذهنی و بر اساس علم حصولی است و به هیچ وجه از سهو، نسیان، گزند گزاف و یاوه و مانند آن مصون نیست، اما آنچه پیامبر به عنوان وحی دریافت می‌کند نه تنها بر اساس استنباط حاصل نمی‌شود و امر مفهومی و حصولی نیست، بلکه کاملاً مصون از خطا و نسیان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۰-۷۹)

در این میان تجارب عرفانی ویژگی‌های دارد که همسانی آن را با وحی تقویت می‌کند، زیرا اولاً علم حضوری‌اند، ثانیاً از سنخ اجتهاد مفهومی نیستند و نیازمند فرایند استنباط نمی‌باشند، اما این تجارب نیز با وحی تفاوت اساسی دارند؛ مشهود عارف گاهی

در مثال متصل است و زمانی در مثال منفصل، بعضاً مبدأ شیطانی دارد و گاهی مبدأ ملکی، لذا گرفتار حق و باطل است و مناط تشخیص حق و باطل و صدق و کذب در آن‌ها نیز برهان عقلی است، یعنی عارف بعد از خروج از خلسه وجودی و بازگشت به وضعیت عادی باید مشاهدات خود را با سنجه عقل بسنجد و سره را از ناسره تفکیک نماید درحالی که رسول و نبی دچار چنین وضعیتی نیستند و امکان رسوخ خطا در دریافت‌های آنان منتفی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۰)

وحی و تجربه دینی

یکی از نظریه‌های مطرح در باره وحی، «تجربه دینی» است. این نظریه در قرن نوزدهم میلادی در غرب مطرح شد و در دوران کنونی میان نواندیشان مسلمان نیز طرفدارانی دارد. در تعریف تجربه دینی اختلاف نظر فراوان است و برخی آن را: «مواجهه با امر مطلق و متعالی» دانسته‌اند. مواجهه با امر مطلق به صورت‌های گوناگون انجام می‌شود؛ به صورت رؤیا، شنیدن بویی و بانگی، دیدن رویی و رنگی، احساس اتصال به عظمت بیکران، در موارد به صورت بسیط و نورانی... بر همه این‌ها عنوان تجربه دینی صدق می‌کند. تجربه‌ای که نامتعارف است و بعضاً با چنان کوبندگی، دلشکافی، یقین زایی، بهجت و درخشندگی رخ می‌دهد که شخص جز شکست و خضوع در برابر آن راهی ندارد. (سروش، ۱۳۷۸: ۷) رویای صالح از پایین‌ترین مراتب و «اذواق و مواجید و مکاشفات عرفانی» بالاترین مرتبه آن است. (سروش، ۱۳۷۹: ۷) آیت‌الله جوادی نیز به نظریه تجربه دینی التفات دارد؛ ایشان انواع تجربه دینی را که توسط باورمندان به آن ارائه شده است، دسته‌بندی می‌کند: ۱. تجربه خداوند به واسطه شیء محسوس و متعارف، مانند دیدن شخصیتی مقدس. ۲. تجربه خداوند به واسطه محسوس اما نامتعارف مانند دیدن او از طریق بوته و درخت مشتعل و نسوز. ۳. تجربه خداوند در قالب زبان حسی متعارف

مانند دیدن او در رؤیا یا مکاشفه. ۴. تجربه خداوند در قالب زبان حسی نامتعارف و وصف ناپذیر. ۵. تجربه خداوند بدون واسطه هر گونه امر حسی. در این حالت شخص به نحو شهودی از خداوند آگاه می‌شود.

جوادی آملی دو دیدگاه مطرح در باره تجربه دینی را بحث می‌کند: ۱. تجربه دینی، تجربه عقلی و معرفتی نیست، بلکه گونه‌ای احساس است که از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود و یک نحوه تبیین مافوق طبیعی است. البته تاملات فلسفی و کلامی می‌تواند بر بنیاد تجربه دینی انجام شود. ۲. تجربه دینی تجربه‌ای مبتنی بر ادراک حسی است و از ساخت تجربه حسی برخوردار است. بنابراین، این تجربه محصول تأمل عقلی نیست و اساساً از حوزه قیاس و دلیل خارج است، بلکه گونه‌ای تجربه ایمانی محسوب می‌شود. به باور جوادی اغلب فلاسفه در غرب بر دیدگاه نخست صحه گذاشته‌اند و تجربه دینی را متضمن مفاهیم، قواعد، دستوره‌های زبانی و روش‌های استدلالی دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۳-۸۴)

جوادی درباره هسته مشترک تجربه‌های دینی نیز دو دیدگاه را بحث می‌کند؛ برخی باور دارند که تجربه‌های دینی همگی عنصر مشترک دارند، به‌ویژه در تجربه‌های عرفانی این عنصر آشکار است. این گونه تجربه‌ها متضمن معرفت بی‌واسطه از «واقعیت غایی» است و عارف به لحاظ وجودی یا معرفتی به مرتبه وحدت به آن دست پیدا می‌کند. این هسته مشترک فرادینی، فرهنگی و فرقه‌ای است. تعداد دیگر، تجربه دینی را نه دیدار بی‌واسطه بلکه محصول استنتاج می‌دانند. بنابراین، باورهای فرهنگی و دینی، تجربه دینی را محدود و مقید می‌سازد و هر تجربه دینی با توجه به شرایط تاریخی، فرهنگی شخص تجربه‌کننده و درون هر سنت رنگ و بوی خاص پیدا می‌کند و از دیگر تجارب متمایز می‌گردد. از این حیث، نقش سنت و پیش‌داده‌ها در تعیین تجربه دینی جدی است. بر همین اساس، وحی نیز یک تجربه دینی و متأثر از شرایط تاریخی و تابع سنت‌های اجتماعی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۸۴)

جوادی آملی در مقام مقایسه میان تجربه دینی و وحی، سنخ تجربه دینی را متفاوت از تجربه وحیانی پیامبران می‌داند و همسان‌انگاری این دو را ناشی از عدم درک تفاوت‌های اساسی و ماهوی میان آن دو می‌خواند؛ «وحی از سنخ تجربه نبوی نیست؛ زیرا تجربه در صورتی یقین‌آور است که دو امر در آن تحقق پیدا کند: امر نخست، تکرار مشاهده است؛ و امر دوم، وجود یک قیاس خفی در تجربه است، بدین گونه که پس از تکرار مشاهده در موارد کثیر، روشن می‌شود که ربط محمول به موضوع، ضروری است نه اتفاقی؛ زیرا اتفاقی هرگز اکثری یا دائمی نیست؛ و چون ترتیب اثر بر مبدأ آن اتفاقی نیست و دائمی است، رابطه بین موضوع و محمول ضروری و حتمی است. نه اتفاقی... اما وحی نیاز به تکرار ندارد، بلکه نخستین بار که جرقه می‌زند، با یقین علمی و شهودی همراه است.» (جوادی، ۱۳۸۱؛ ۹۳) بنابراین، وحی و تجربه دینی در موارد ذیل از همدیگر متمایز می‌شوند؛

۱. پیامبر در دریافت وحی به تجربه دینی ضرورت ندارد، بلکه در نخستین شهود، یقین و جزم با آن همراه است، لذا آنچه را پیامبر به‌عنوان وحی دریافت می‌کند، قطعاً نیازی به تکرار و پشتوانه برهان عقلی یا سند معتبر نقلی ندارد، زیرا ژرف‌ترین مسائل متافیزیکی و پیچیده‌ترین مباحث فیزیکی را چونان روشنایی نور و زلالی آب باران، «بین‌الرشد» می‌بینند، اما در تجربه‌های دینی تکرار مشاهده و پشتوانه برهانی لازم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۹۱-۹۲) در واقع، این امر به مقام و مرتبه وجودی پیامبر بازگشت دارد که در آن جایگاه حق صریح را شفاف و روشن می‌بیند و دریافت می‌کند. این همان مقام مجرد تام و فراتر از دسترس وهم است. پیامبر در مثال متصل مانند برخی از اقسام رؤیا و در مثال منفصل مانند رؤیت فرشته وحی در بیداری تنها حق را می‌بیند و کشف و شهود او تماماً حق است و خالص. (جوادی آملی، ۱۳۸۸؛ ۹۳-۹۴)

۲. وحی معجزه است و این ایجاز از دسترس بشر خارج است، برخلاف تجربه دینی

که یک تجربه بشری است و معجزه محسوب نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۷۱)

۳. وحی در مبدأ قابل و فاعلی نیز از تجربه دینی متفاوت است. در حالی که طرفداران تجربه دینی آن را یک پدیده کاملاً بشری می‌دانند. (جوادی، ۱۳۷۸: ۱۶۳ و ۱۹۸) چنانکه بیان شد، در مبدأ قابل و وحی، انسان معصوم قرار دارد؛ کسی که با سیر در منازل و جودی به بالاترین مرتبه رسیده است و صاحب مقام تجرد شده است و عقل نظری بر تمام مجاری ادراکی او سیطره و زعامت دارد. از طرفی، مجاری تحریکی‌اش نیز تحت رهبری و قیادت عقل عملی فعالیت می‌کند. عقل نظری و عملی پیامبر به رهبری قلب شاهد او که خدا را مشاهده می‌کند، صاحب اندیشه و انگیزه می‌شوند و چیز دیگری در آن مؤثر نیست. اما صاحبان تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی از دو حیث در جایگاه و مرتبه پیامبران نیستند؛ در گام نخست فاقد قلب شاهد هستند و عقل نظری و عملی‌شان تحت رهبری چنین قلبی قرار ندارد. در مرحله بعدی، عقل نظری آن‌ها قادر به رهبری همه مجاری اندیشه نیستند و همین‌طور عقل علمی‌شان نیز بر همه انگیزه‌ها سیطره مطلق ندارد. به لحاظ مبدأ فاعلی نیز پیامبران وحی را از مبدأ هستی دریافت می‌کند در حالی که تجربه‌های دینی فاقد چنین مبدأ هستند.

۴. وحی خود میزان است و اعتبارش از چیزی دیگر اخذ نمی‌شود، اما تجربه دینی باید با میزان دیگر، عقلی یا نقلی، سنجیده شود تا تأیید یا رد شود. (جوادی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)

۵. وحی حاوی اخبار از غیب و گذشته است. پیامبر اسلام به اتفاق موخان امی و درس ناخوانده بود، اما از آفرینش آدم و حوا، خروج آن دو از بهشت، جزئیات قصه موسی، رهایی بنی‌اسرائیل از دست فرعون و سرگذشت دیگر پیامبر خبر می‌دهد، این داستان‌ها را برای مردم بیان می‌کند و یا شریعت و احکام گسترده‌ای را ارائه می‌نماید، به گونه‌ای که تاکنون پابرجاست و همه ابعاد و جزئیات زندگی انسانی را در بر می‌گیرد.

در کدام کشف و شهود یا تجربه‌های دینی و عرفانی چنین چیزی یافت می‌شود و توسط صاحبان آن‌ها گزارش شده است؟ (جوادی، ۱۳۸۶: ۹۳۹)

سخن پایانی

ملاصدرا بر بنیاد آراء و نظریات فلسفه متعالیه خود وحی را تبیین می‌کند و حقیقت آن را یک امر عقلی می‌داند. اما این حقیقت در سیر نزول به مرتبه مثالی و در مرحله بعدی در قالب الفاظ و کلمات برای نبی آشکار می‌شود. در واقع، نبی با تزکیه و سلوک عملی و با توجه به ظرفیت‌های استثنایی خود مانند قوه حدس قوی سیر صعود را می‌پیماید و همنشین حقایق عقلی و مجرد می‌شود. انسان نبی بعد از طی این مراتب مورد اعتماد حضرت حق قرار می‌گیرد و برای ابلاغ پیام الهی برگزیده می‌شود. این انسان برگزیده با استفاده از قوه متخلیه قوی خود حقایق عقلی را در قالب حقایق مثالی انشا می‌کند و در آخرین مرحله آن را در قالب الفاظ و کلمات می‌ریزد. فرشته وحی را نیز در قالب چهره انسان تمثیل می‌بخشد و مشاهده می‌کند؛ در تمام این مراتب آنچه تنزل می‌پذیرد نفس نبی است که بعد از کامل نمودن مراحل صعود و دریافت حقایق به سوی جامعه انسانی رهسپار می‌گردد و حقایق را نیز متناسب با هر مرتبه وجودی انشا می‌کند.

ملاصدرا فاعل حقیقی وحی را خداوند می‌داند و قابل آن نبی است. از این رو، وحی به لحاظ مبدا یک امر الهی است و در مقصد از طریق نفس نبی به عرصه انسانی ورود پیدا می‌کند. اما انبیاء در دریافت وحی مرتبه برابر ندارد و دریافت نبی با رسول متفاوت است. ملاصدرا حتی دریافت وحی توسط نبی واحد را نیز با توجه به احوالات وجودی اش، دارای مراتب متفاوت میدانند و از دریافت بی واسطه و به گونه مستقیم از خداوند و دریافت از حامل و واسطه وحی سخن می‌گویند. در واقع، خوانش ملاصدرا از وحی بر اساس فلسفه متعالیه انجام می‌شود و در این قالب وحی به یک پدیده فهم پذیر تبدیل

می‌شود. بر اساس مبانی فلسفه متعالیه همه این‌ها از ابداعات خود نفس نبی است و به قیام صدوری قائم به نفس هستند، در نتیجه مراد از مشاهده و رؤیت در فرآیند وحی، رؤیت حسی نیست و به هیچ وجه مشروط به حواس خارجی و انطباق صورت آن در حس مشترک نمی‌باشد. در واقع، نفس صور مخیل را مشاهده می‌کند و این صور نه تنها در جریان ادراک و حیانی و رؤیت صور غیبی بلکه در رؤیت حسی، نیز ابداع و اختراع خود نفس هستند؛ ابصار انشاء و ایجاد صورت مماثل است که از عالم ملکوت نفسانی مجرد نزد نفس حاضر می‌شود؛ این صورت قائم به نفس است مانند قیام فعل به فاعل خودش نه مانند قیام مقبول به قابل خودش.

در مجموع، ملاصدرا وحی را حقیقت واحدی میداند که در مراتب مختلف سرازیر می‌شود و مطابق اقتضای هر مرتبه وجودی جامه بر تن می‌کند؛ وحی حقیقتی است عقلی و در سیر نزول در قالب وجود مثالی و در نهایت به صورت الفاظ و کلمات درمی‌آید. بنابراین، پیامبر تنها با صورت تمثیل یافته و یا وجود محسوس وحی در قالب الفاظ و اصوات مواجه نیست، چنانکه این نظریه نزد مسلمانان مشهور است، بلکه او وجود حقیقی فرشته و خاستگاه وحی را در مقام قاب قوسین و عالم امر، وجود مثالی آن را در مرتبه خیال و وجود زبانی و بصری آن را در قالب الفاظ و فرشته استماع و مشاهده می‌کند. در مجموع، ملاصدرا وحی را در افق عقل قرائت می‌کند و مطابق منظومه فکری خود از آن تبیین کاملاً عقلانی ارائه می‌دهد.

آیت‌الله جوادی عقل و وحی را در یک سطح نمی‌داند و باور دارد اساساً عقل در مرتبه وحی قرار ندارد، بلکه عقل و نقل در یک رتبه هستند و هر دو از منبع وحی استفاده میکنند. وظیفه عقل نیز تبیین داده‌های وحی است و صرفاً جنبه کاشفیت دارد. از این رو، عقل هیچگاه قادر به درک محتوا و مضمون وحی نیست، بلکه صرفاً به الفاظ و تفسیری از آن

دست پیدامیکند. به نظر می‌رسد ایشان برخلاف نگاه صدرایی حقیقت وحی را قابل تبیین عقلانی نمی‌داند و آن را دور از دسترس عقل می‌فهمد. از دیگر سو، وحی را در دو مرحله انتقال توسط فرشته وحی و دریافت و ابلاغ نبی مصون از خطا می‌داند و دیدگاه برخی از معاصرین را که باور دارند احتمال خطا در وحی وجود دارد، به هیچ وجه درست نمی‌داند. در باره الفاظ وحی نیز قایل به توفیقی بودن است و نقش نبی را فقط در حد انتقال وحی میداند برخلاف نگاه ملاصدرا که حتی چهره فرشته را نیز انشا نفس نبی میدانست، اما ایشان حقیقت وحی و قرآن را در تمام مراتب آن کلام خداوند می‌داند؛ این کلام در تمام مراحل مخلوق الهی و فعل خاص اوست. خداوند آن را انشا و تمثیل نموده است، به ویژه، مرتبه نازل آن که همان الفاظ خاص و کلمات مخصوص است، نیز کلام و مخلوق خود خداوند است. هرچند، ایشان نیز مانند ملاصدرا وحی را ذو مراتب میداند؛ به عقیده آیت الله جوادی قرآن به مثابه مصداق حقیقی وحی، یک حقیقت ذو مراتب است و رابطه این مراتب نیز به صوت جلوه‌ای است، یعنی هر مرتبه‌ای جلوه مرتبه فوقانی و رقیقه آن است و به لحاظ وجودی به آن وابستگی تمام دارد. بدین‌سان، وحی را باید ناظر به همه مراتب آن فهم نمود نه به صورت مراتب منفک از هم.

آیت الله جوادی وحی را با دستاوردهای افراد نابغه و مکاشفات عرفانی مقایسه می‌کند و تفاوت‌های آنها برجسته می‌کند؛ وجود فرآیند استدلالی و استنباطی، احتیاج به پشتوانه عقلی یا نقلی را جزو ویژگی‌های این دستاوردها و مکاشفات می‌خواند، درحالی که وحی به هیچ کدام ضرورتی ندارد؛ وحی از جهانی ورای شعور و آگاهی‌هایی که از طریق حواس ظاهری بدست می‌آید، حاصل می‌شود و فراتر از عقل، باطن انسان و اندیشه و نبوغ اوست. ایشان همچنین وحی را از تجربه دینی متفاوت میداند و باور دارد همسان‌انگاری این دو را ناشی از عدم درک تفاوت‌های اساسی و ماهوی میان آن دو است.

در مجموع، آیت‌الله جوادی با استفاده از امکانات حکمت متعالیه و با الهام از آیات قرآنی تلاش می‌ورزد به مسائل و پرسش‌های نواندیشان در باب وحی پاسخ منطقی و عقلانی ارائه نماید و فرآیند نزول وحی را در افق عقل بازخوانی کند.

منابع

۱. قرآن.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰) *رساله الفعل والانفعال*، قم: بیدار.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. ارسطو (۱۳۷۷) *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) *قرآن در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۸) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تنظیم احمد واعظی ناشر: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۸) *وحی و نبوت*، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵) *مرآت الأكوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)* مصحح عبدالله نوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۹. راغب اصفهانی، حسین (۱۰۱۱) *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیه.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) «ایمان و امید» تهران: *مجله کیان*، شماره ۵۲ و ۴۷.
۱۱. _____ (۱۳۷۸) *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. _____ (۱۳۷۹) *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۹۷۳) *اوائل المقالات / شرح عقائد صدوق*، نجف اشرف: المطبعة الحیدریة.
۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. _____ (۱۳۶۶) *تفسیر القرآن*، قم: بیدار.
۱۶. _____ (۱۳۵۴) *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. _____ (۱۳۴۶) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۱۹. _____ (۱۳۶۰) *الاسرار الایات و انوار البینات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۸۳) *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶) *السیاسه المدنیه*، بیروت: نشر دار و مکتبه الهال.
۲۲. معلوف، لوئیس (۱۴۲۳) *المنجد فی اللغه*، قم: انتشارات ذوی القربی.
۲۳. ملایری، موسی (۱۴۰۱) *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: کتاب طه.
۲۴. میرداماد، محمد بن محمد (۱۳۷۴) *القبسات*، به‌اهتمام مهدی محقق، تهران: نشر دانشگاه تهران.

مؤلفه‌های عقل‌گرایی حداکثری و نسبت آن با ایمان / وحی با تمرکز بر آثار آیت‌الله جوادی آملی

سیدجابر موسوی راد*

چکیده

یکی از نظریاتی که پیرامون ارتباط عقل و ایمان مطرح شده، دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری است. بر اساس دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری، باور انسان هرگز نمی‌تواند فاقد استدلال باشد. عقل‌گرایان حداکثری به دو گروه ملحد و دیندار تقسیم می‌شوند؛ گروه دوم معتقدند باور دینی کاملاً استدلالی و عقلانی است. این پژوهش عناصر اصلی نظریه عقل‌گرایی را در عبارات و آثار آیت‌الله جوادی آملی جستجو کرده است. این یافته‌ها عبارتند از: الف: تاکید بر این که ایمان و باور باید مبتنی بر عقل و برهان باشد و از حدس و گمانه‌زنی فاصله بگیرد. ب: ایمان‌گرایی مصلحت‌اندیشانه که اساس باور را بر مصلحت‌های عملی می‌داند، قابل پذیرش نیست. ج: مبنای استدلال عقلانی در راه وصول به باور، قرینه‌گرایی است، به این معنا که باور یا باید بدیهی باشد یا این که به بدیهیات ختم شود. د: عقل ذاتاً بی‌طرف است و مبتنی بر پیش‌فرض‌های جانب‌دارانه پیشین نیست، بلکه با استدلال و برهان می‌توان حقیقت را یافت. ه: باور دینی نمی‌تواند بر دلایل احتمالاتی تکیه کند، بلکه مبنای باور، باید دلایل یقینی و برهانی باشد. نتیجه این که دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در ارتباط میان عقل و ایمان - در شکل کلی‌تر آن: نسبت عقل و وحی - را می‌توان عقل‌گرایی حداکثری دانست.

کلیدواژه‌ها

جوادی آملی، عقل‌گرایی حداکثری، عقل‌گرایی اعتدالی، ایمان‌گرایی، عقل و ایمان.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران. ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸)

□ سیدجابر موسوی راد (۱۴۰۳). مؤلفه‌های عقل‌گرایی حداکثری و نسبت آن با ایمان / وحی با تمرکز بر آثار آیت‌الله جوادی آملی،

مقدمه

در رابطه با عقل و ایمان، نظریات مختلفی در جهان غرب مطرح گشته است. اختلاف اصلی میان دو جریان ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی است. ایمان‌گرایان معتقدند که باور دینی نیازمند استدلال نیست و بلکه ممکن است ضد استدلال هم باشد (کی یر کیگور، ۱۳۷۴، ص ۸۰)، اما در مقابل عقل‌گرایان معتقدند که باور دینی نیازمند استدلال است. در میان نظریات عقل‌گرایانه، عقل‌گرایی حداکثری معتقد است باورهای انسان باید کاملاً عقلانی و استدلالی باشند و باورهای بدون پشتوانه‌ی عقلی نمی‌توانند معرفت دینی را ایجاد کنند (Clifford, 2012, p. 501).

این مقاله تلاش می‌کند تصویر دقیقی از نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری ارائه دهد و برخی سوء فهم‌ها در این رابطه را برطرف کند. با تبیین دقیق صورت گرفته از عقل‌گرایی حداکثری در این مقاله، روشن می‌شود که این دیدگاه را می‌توان به فیلسوفان مسلمان و حتی بسیاری از متکلمان مسلمان که بر ضرورت عقلانیت باورهای دینی (در عین پذیرش برخی باورهای متعبدانه) تاکید دارند، نسبت داد.^۱ اما با توجه به این که محوریت این مقاله، دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است، در متن مقاله نشان داده خواهد شد که این عقلانیت حداکثری در آراء ایشان (حتی بعضاً با غلظت بیشتری نسبت به مدافعان غربی

۱. البته در جهان اسلام افراد و جریاناتی نیز بوده‌اند که آن‌ها را می‌توان مخالف عقل‌گرایی حداکثری دانست. یکی از این جریانات، دیدگاه مکتب تفکیک است. پیروان مکتب تفکیک گرچه بر استفاده از عقل تاکید داشته و معتقدند در دین اسلام و متون دینی، تاکید زیادی بر عقل شده، اما معتقدند منظور از این عقل، تنها عقل صریح است و تلاش‌های عقلی فلاسفه که بعضاً با ظواهر دینی ناسازگار است، نوعی استفاده از عقل غیرصریح است که باید کنار گذاشته شود (سیدان، ۱۳۸۹، صص ۴۶۳-۴۹۳).

مشکل اساسی که این دیدگاه با آن مواجه است این است که اولاً مرز بین عقل صریح و غیرصریح روشن نیست. ثانیاً اگر منبع بودن عقل در باورهای دینی پذیرفته شود، تمام استدلال‌ات عقلانی باید پذیرفته شود و معقول نیست که برخوردی گزینشی با مدرکات عقل صورت گیرد و بخشی از این مدرکات (گرچه یقینی یا اطمینان‌بخش باشند) به بهانه‌ی غیرصریح بودن کنار گذاشته شود.

آن پذیرفته شده است. از همین رو ایشان را می‌توانیم عقل‌گرای حداکثری بدانیم. نوآوری این مقاله و جنبه‌ی تحلیلی آن از این جهت است که اولاً به نقد سوء فهم‌های صورت گرفته نسبت به عقل‌گرایی حداکثری می‌پردازد، ثانیاً تلاش می‌کند بر این اساس با استفاده از عبارات مختلف آیت‌الله جوادی، نشان دهد ایشان همانند سایر فیلسوفان مسلمان مدافع عقل‌گرایی حداکثری هستند.

بین عقل‌گرایی حداکثری

عقل‌گرایی حداکثری در مباحث فلسفه دین بدین معنا است که باور دینی باید مبتنی بر دلیل و عقل باشد، نه ایمان بدون دلیل؛ باور دینی باید با دلیل برای هر انسان معقولی، اقناع‌پذیر باشد. منظور از اقناع‌پذیری این است که مقدمات استدلال باید به صورتی باشد که به صورت یقینی یا محتمل، نتیجه‌ی مورد نظر را به دست آورد. البته منظور از اقناع‌پذیری باور دینی این نیست که تمام افراد به صورت بالفعل نسبت به باور دینی قانع شوند، زیرا واضح است که هیچ باوری نیست که نسبت به درستی آن اتفاق نظر وجود داشته باشد، بلکه منظور این است که استدلال به نحوی صحیح و معتبر باشد که قابلیت اقناع‌پذیری برای همگان را داشته باشد. ممکن است استدلال صحیح و معتبر باشد، اما برخی به سبب تعصب یا عوامل دیگر آن را نپذیرند. این امر، خدشه‌ای به اقناع‌پذیری آن استدلال وارد نمی‌سازد (Michael Peterson et al., 2013, pp. 61-65).

کلیفورد عقل‌گرایی حداکثری را به این صورت تعریف می‌کند که بر اساس این نظریه، همیشه، در تمام مکان‌ها و برای همه‌ی انسان‌ها خطا است که بدون قرائن کافی به باوری معتقد باشند. بنابراین کسی که باوری را صرفاً با تأثر از خانواده یا محیط و ... در دوران کودکی بپذیرد و از بحث و استدلال عقلی پیرامون آن پرهیز کند، گناه بزرگی را علیه بشریت انجام داده است. باور دینی باید همراه با عقلانیت باشد و اگر کسی به خاطر مشغله، از

استدلال دست بکشد، باید از هرگونه باورداشتن هم دست بکشد (Clifford, 2012, p. 501). تمام عقل‌گرایان حداکثری بر ضرورت استدلال برای پذیرش یک باور اتفاق نظر دارند، اما در مورد باور دینی دو دیدگاه وجود دارد: گروهی مانند کلیفورد معتقدند که باور دینی مستند و مبتنی بر عقل نیست و از همین رو مخالف خداباوری هستند. در مقابل فیلسوفانی چون جان لاک، توماس اکویناس و ریچارد سوئین برن معتقدند که باور دینی کاملاً مبتنی بر عقل و استدلال است (Michael Peterson et al., 2013, pp. 61-65).

ارتباط عقل‌گرایی حداکثری با عقل‌گرایی اعتدالی و عقل‌گرایی انتقادی

برای فهم تفاوت بین عقل‌گرایی حداکثری با عقل‌گرایی اعتدالی، نکته‌ای که باید به آن دقت کرد این است که در بسیاری از کتب تألیف‌شده در رابطه با کلام جدید در ایران، تصویر دقیقی از نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری ارائه نشده است و این امر سبب گشته که این نویسندگان، عقل‌گرایی حداکثری را مساوی با انکار وحی بدانند، در حالی که دقت در عبارات مدافعان عقل‌گرایان حداکثری نشان می‌دهد که این نظریه لزوماً منجر به نفی وحی نیست. گرچه برخی از مدافعان عقل‌گرایی حداکثری از جهت بی‌اعتبار دانستن ادله اثبات خدا و اعتبار وحی، منکر اعتبار آن بوده‌اند اما برخی دیگر نیز از این جهت که وحی و آموزه‌های دینی را عقلانی می‌دانند، در عین دفاع از عقل‌گرایی حداکثری، اعتبار دین و باورهای وحیانی را پذیرفته‌اند.

عدم توجه به این نکته سبب شده که این نویسندگان معاصر اقدام به جعل اصطلاحی جدید تحت عنوان «عقل‌گرایی اعتدالی» نموده‌اند، در حالی که آنچه مد نظر آنان در رابطه با عقل‌گرایی اعتدالی است، در عقل‌گرایی حداکثری یافت می‌شود. به عنوان نمونه، یکی از متکلمان معاصر ضمن استفاده از اصطلاح عقل‌گرایی اعتدالی، این اصطلاح را چنین تعریف می‌کند که تمام اعتقادات دینی عقلانی هستند، زیرا برخی ذاتاً با عقل اثبات

می‌شوند و برخی دیگر نیز از این جهت که ریشه‌ها و مبانی عقلانی دارند، عقلانی تلقی می‌شوند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶). از توضیحات قبلی روشن گردید که این توضیح با عقل‌گرایی حداکثری کاملاً سازگار است و نیازی به جعل اصطلاح جدید «عقل‌گرایی اعتدالی» نیست.

برخی دیگر از محققین معاصر ضمن دفاع از عقل‌گرایی اعتدالی، معتقدند در نظریه عقلانیت حداکثری تعداد بدیهیات از مرز سی گذشته، اما در عقل‌گرایی اعتدالی بدیهیات منحصر در اولیات، وجدانیات و فطریات هستند (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۷۱). مشکل این سخن این است که اساساً معلوم نیست این ادعای ایشان که بدیهیات در عقلانیت حداکثری از مرز سی عدد گذشته، بر اساس چه مبنا و شاهی است.

برخی دیگر نیز چنین گفته‌اند که نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری اولاً خودشکن است، زیرا خود این نظریه برای تمام عقلاء در تمام زمان‌ها و مکان‌ها اثبات نشده است. ثانیاً هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان یافت که تمام عقلاء در تمام زمان‌ها و مکان‌ها درستی و صحت آن را پذیرفته باشند. ثالثاً اساساً امکان بررسی تمام انسان‌ها در تمام زمان‌ها و مکان‌ها وجود ندارد تا بر این اساس، صدق یک قضیه کشف شود (صادقی، ۱۳۹۶، ص ۴۳-۴۴). منشا این انتقادات این است که به این نکته توجه نشده که منظور از پذیرش برای تمام عقلاء در تمام زمان‌ها و مکان‌ها، این است که این گزاره به جهت درستی و صدق در مرتبه‌ای باشد که لازم باشد همه‌ی انسان‌ها آن را در تمام زمان‌ها و مکان‌ها بپذیرند، گرچه به صورت بالفعل چنین اتفاق نظری در تمام زمان‌ها و مکان‌ها روی نداده باشد. شاهد این سخن این است که اولاً در کتب رایج فلسفه دین به این مطلب تصریح شده است (Michael Peterson et al., 2013, pp. 61-65) ثانیاً فحوای سخنان کلیفورد نیز که از نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری دفاع کرده، این است که منظور وی از عقلانیت باور و اخلاق باور، لزوم ابتدای

باور بر عقل و استدلال است، نه پذیرش بالفعل همگانی (Clifford, 2012, pp. 498-502). مفهوم دیگری که در این بین وجود دارد و با مفهوم عقل‌گرایی حداکثری متمایز است، مفهوم عقل‌گرایی انتقادی است. عقل‌گرایی انتقادی در حالی که بر ضرورت استفاده از عقلانیت در باورهای دینی تأکید دارد، اما بر آن است که استفاده از عقل هرگز به این معنا نیست که استدلال‌ات عقلانی می‌توانند باوری قاطع را برای انسان اثبات کنند. بر اساس این نظریه، امکان وصول به باور قطعی ممکن نیست و نباید از عقل انتظار داشت که باوری یقینی را برای انسان به دست آورد، بلکه باید به محدودیت‌های عقل توجه کرد که امکان باور یقینی را ناممکن می‌کند. بر این اساس، عقل‌گرایی انتقادی بر آن است که انسان به جای این که سراغ اثبات قطعی یک باور برود، باید بر ضرورت انتقاد و نقادی با استفاده از عقل تأکید نماید. ویژگی‌های اساسی عقل‌گرایی انتقادی را می‌توان چنین برشمرد:

الف: کارکرد عقل این است زمانی که یک باور را مورد بررسی قرار می‌دهیم، در مرحله اول، فهم دقیقی از آن نظریه داشته باشیم و لوازم آن را استخراج کنیم که پذیرش آن مستلزم اثبات یا نفی چه اعتقاداتی است. اگر مخالف آن نظر هستیم، باید پیش‌داوری‌ها و عواملی را که موجب بدفهمی آن نظریه می‌شود، بررسی کنیم و اگر موافق آن نظریه هستیم، به انتقادات و سوالات منتقدان توجه کنیم. سپس در مرحله بعد، به بررسی ادله‌ی دو طرف پردازیم، اما هدف از این بررسی، رسیدن به یک باور قاطع نیست، بلکه هدف انتقاد و نقادی مباحث عقلی است.

ب: در مسیر انتقاد، انسان به جای باور قطعی که برای همگان اعتبار دارد، باید به سراغ باور «وابسته به شخص» برود. باور وابسته به شخص، باوری قطعی نیست که برای همگان معتبر باشد، بلکه باوری است که یک شخص با عقل به آن دست یافته، در حالی

که دیگری ممکن است با عقل به نتیجه‌ای دیگر دست یابد. بر این اساس، معقولیت باورهای دینی شخصی است، نه همگانی.

ج: عقل‌گرایی انتقادی موضعی متفاوت از عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی است. ایمان‌گرایان گرچه از عقل استفاده نمی‌کنند اما ایمان یقینی را ممکن می‌دانند، اما عقل‌گرایان انتقادی، ایمان قطعی را ممکن نمی‌دانند بلکه تلاش‌های عقلانی را در مسیر وصول به باور قطعی، بی‌ثمر می‌شمارند. عقل‌گرایان انتقادی، گرچه همانند عقل‌گرایان حداکثری بر استفاده از عقل تاکید دارند، اما معتقدند این عقل هرگز انسان را به باور قاطع که برای همگان اطمینان بخش باشد، نمی‌رساند.

د: عقل‌گرایان انتقادی از دو جهت از دیدگاه‌های مخالف و رقیب استفاده می‌کنند:

الف: مزایای دیدگاه‌های رقیب را در مقایسه با دیدگاه خود مورد بررسی قرار می‌دهند

ب: دیدگاه خود را مورد نقادی جدید قرار می‌دهند (Michael Peterson et al., 2013, pp. 69-74).

با توجه به این توضیحات روشن است که عقل‌گرایی انتقادی با عقل‌گرایی حداکثری تفاوت دارد و هم‌چنین با آنچه در ایران تحت عنوان «عقل‌گرایی اعتدالی» شناخته می‌شود، اختلاف بنیادین دارد. دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی تلاش نموده که حدی بین عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی باشد، اما در واقع با مشکلات و نقدهای فراوانی مواجه است. این دیدگاه بر استفاده از عقل تاکید می‌کند، اما معتقد است که این عقل هرگز نمی‌تواند انسان را به باوری قاطع و اطمینان بخش برساند. مشکل اساسی این است که این نظریه، ارزش باورهای مبتنی بر عقل را مخدوش می‌کند زیرا این باورها را صرفاً دارای کارکرد انتقادی می‌داند، در حالی که هر انتقادی باید همراه با پذیرش قاطع بعضی باورهای دیگر باشد. انتقاد عقلانی بدون پذیرش نظام‌های دینی عقلانی، به نوعی تناقض‌گویی شبیه است، زیرا اساس انتقاد، بر پذیرش برخی باورها است.

از سوی دیگر، عقل‌گرایان انتقادی ارزش عقل را محدود به اطمینان شخصی می‌کنند و این امر نیز بنیان معقولیت ایمان را متلاشی می‌کند، زیرا که معقولیت ایمان و باور دینی بر اساس واقعیت است و واقعیت را با استدلالی می‌توان اثبات نمود که برای همگان اقناع‌پذیر باشد، اما اگر ارزش باورهای دینی وابسته به اشخاص شود، هر کسی می‌تواند مدعی باور غیرمعقول شود و بگوید که آن باور برای وی اطمینان‌بخش بوده است، در حالی که کشف واقعیت باید اعتبار همگانی و قابلیت اثبات عمومی داشته باشد.

در واقع، شکی در محدودیت‌های عقل نیست، اما سخن در این است که همین عقل محدود می‌تواند باورهایی موجّه را برای همگان ایجاد کند که برای هر انسان معقولی قانع‌کننده باشد. محدودیت عقل هرگز به معنای بستن راه استدلال همگانی و معتبر و اقناع‌پذیری کلی نیست. از همین رو می‌توان گفت عقل‌گرایی انتقادی از جهتی، با مشکلات بیشتری نسبت به ایمان‌گرایی مواجه است، زیرا گرچه ایمان‌گرایان از عقل استفاده نمی‌کنند، اما بنیان ایمان را یقینی می‌دانند، اما عقل‌گرایان انتقادی بنیان ایمان را مسئله‌ای شخصی می‌دانند که گرچه از عقل استفاده می‌کند، اما این عقل کاربرد همگانی ندارد و در بحث و استدلال عمومی، بی‌ثمر و بی‌فایده است.

برخی نویسندگان متون فلسفه دین معتقدند باید محدودیت‌های عقل را شناخت و به جای طرح نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری، باید نگاه متعادل‌تری به عقل داشت. ایشان بر این اساس به نقد عقل‌گرایی حداکثری پرداخته و دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی را قابل دفاع دانسته‌اند (Michael Peterson et al., 2013, pp. 69-74). در حالی که با توضیحات فوق روشن گردید که دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی با مشکلات جدی مواجه است و اساساً لازمه‌ی معقولیت باور دینی، پذیرش عقلانیت حداکثری است که در آراء آیت‌الله جوادی آملی منعکس است. با توجه به توضیحات فوق، در ادامه عناصر اصلی نظریه عقل‌گرایی حداکثری بررسی

گردیده و نشان داده می‌شود که این عناصر در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی یافت می‌گردد؛ از همین رو ایشان را می‌توان از مدافعان عقل‌گرایی حداکثری دانست.

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مورد عناصر عقل‌گرایی حداکثری

همان‌طور که در مباحث قبلی توضیح داده شد دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری بر عناصر و اصول معینی استوار هاست. در ادامه این اصول و عناصر بررسی و دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با آن‌ها روشن می‌شود.

تاکید بر ابتناء ایمان بر عقل و برهان

از توضیحات پیشین روشن شد که عنصر اساسی عقل‌گرایی حداکثری، ابتناء ایمان و باور دینی بر استدلال و عقلانیت است. در این رابطه آیت‌الله جوادی معتقد است ایمان ثابت و صحیح باید از طریق برهان قطعی به دست آید. ایمان به اموری که با عقل اثبات می‌شوند، ایمان صحیح است. در نقد ایمان‌گرایی می‌توان چنین گفت که اگر صرف ایمان بدون استدلال کافی باشد، تفاوتی بین مسلمان و کفار وجود ندارد، زیرا همان‌طور که مسلمانان به خداوند یکتا ایمان دارند، کفار هم به بت‌های خود ایمان دارند؛ در این صورت دیگر هیچ ارتباط منطقی بین ایمان و علم وجود ندارد. بر اساس ایمان‌گرایی محض، گرایش‌های دینی، امور بشری هستند که درستی یا نادرستی آن‌ها قابل اثبات نیست و تنها نوعی احساس درونی هستند که نمی‌توان از آن‌ها استنتاج علمی نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۶-۲۷۸).

آیت‌الله جوادی به این نکته اشاره می‌کند که برخی گمان می‌کنند که با تفکر ایمان‌گرایانه که ایمان دینی را غیرمبتنی بر دلیل می‌داند، دین را مصون از حملات عقلی می‌کنند و به آن اعتباری مستقل می‌دهند. سپس ایشان در نقد این دیدگاه چنین می‌گویند که این اندیشه کاملاً باطل است، زیرا نتیجه‌ی چنین تفکری قبل از آن‌که محافظت از اعتقادات دینی باشد، از بین بردن بنیان‌های دین است، زیرا بر اساس این دیدگاه، باورهای

دینی حقیقتی جز احساسات دینی ندارند که بر مبنای عواطف و شرایط روانی، اجتماعی و تلقیات ذهنی خاص ایجاد می‌شوند و منجر به حصول معرفت یقینی علمی نمی‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۹).

قوام دین، بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، بر اساس ثبات و یقینی است که با یقین عقلی و شهود قلبی به دست می‌آید و با انکار این یقین عقلی، دین دیگر میزانی برای سایر معارف نیست، بلکه خودش اندیشه‌ای است که در دامن گرایش‌های جزئی قرار می‌گیرد. از همین رو در متون دینی هم بر ایمان تحقیقی تأکید شده و از ایمان تقلیدی نهی شده است. در بسیاری از آیات قرآن، خداوند با معاندان و کفار مواجه می‌کند و ضمن اقامه برهان بر آنچه انبیاء الهی به آن مردم را دعوت می‌کردند، ویژگی مخالفان را عدم توجه به برهان و ارائه مدعیات غیربرهانی می‌داند. در واقع، ایمانی که مبتنی بر گمانه زنی و احتمال باشد نمی‌تواند ایمان صحیح و کامل باشد؛ ایمان صحیح، از طریق جز برهان به دست نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱-۲۸۳).

این مسئله که باور دینی باید مبتنی بر عقل باشد، در دین اسلام نیز امری مورد تأکید است. نمونه‌هایی از علل عقل‌گرایی در اسلام (از منظر آیت‌الله جوادی) عبارتند از:

الف: در متون مقدس اسلام مطلب غیرمعقول نظیر حلول، اتحاد، تجسم، تشبیه و تثلیث یافت نمی‌شود، بلکه همواره بر توحید ناب تأکید می‌گردد.

ب: در متون مقدس اسلامی تأکید بر فراگیری علم و نیل به مقام منیع عقل شده است.

ج: در متون مقدس دینی هرگونه تصدیق یا تکذیب و نفی در قضایای علمی و گزارش‌های خبری و هرگونه پیروی و گرایش مثبت یا تمرد و گریز منفی در رفتارهای اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی باید مسبوق به تحقیق علمی و برهان یقینی یا طمانیه عقلی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۶۸۱-۶۸۳).

آیت‌الله جوادی هم‌چنین تاکید دارد که ویژگی معرفت و باور این است که باید تغییرناپذیر و ثابت باشد. باورهای دینی به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی باورهای دینی مستقیماً عقلی بوده و از این جهت جزء مبادی برهان قرار می‌گیرند، و برخی دیگر نیز که نقلی هستند از این جهت که مستند به سخن معصوم هستند، در موردی که سخن معصوم از جهت سند و دلالت قطعی است، می‌توانند حد وسط در علوم برهانی قرار گیرند، زیرا کلام معصوم بعد از اقامه برهان بر عصمت ایشان، کلامی برهانی است و ارزش علمی و یقینی دارد. البته کلام معصومان از دو جهت برهانی است: ۱. برهانی بودن خود مطلب ۲. عصمت گوینده. اگر کلام معصوم به جهت ذاتی برهانی نباشد، فقط از جهت عصمت گوینده برهانی شمرده می‌شود. هم‌چنین کلام معصومین که ذاتاً برهانی است برای منکرین فقط از جهت برهانی بودن ذات مطلب، برهانی است، اما برای دینداران از هر دو جهت (خود مطلب و عصمت گوینده) برهانی است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۲).

نقد ایمان‌گرایی مصلحت‌اندیشانه

یکی از اقسام ایمان‌گرایی، ایمان‌گرایی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی است. در این نوع ایمان‌گرایی، هیچ ضرورتی در ارائه استدلال عقلانی بر وجود خداوند نیست، اما مصلحت اقتضا می‌کند که انسان وجود خدا را بپذیرد. بر اساس ایمان‌گرایی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی، دلایل اثبات خدا کارایی ندارند زیرا که پیچیده هستند و حتی اگر شخصی را کمک کنند، فقط در زمانی که وی این دلایل را ملاحظه می‌کند، می‌توانند

۱. شایان ذکر است نظریه‌ی عقلانیت و معنویت که توسط آقای مصطفی ملکیان مطرح شده (ملکیان، ۱۳۹۶)، گرچه از جهت تاکید بر لزوم استدلال، نوعی عقل‌گرایی حداکثری شناخته می‌شود، اما از این جهت که در مسیر استدلال عقلانی، معنویت را جایگزین ادیان الهی می‌کند و عقلانیت را به معنای نفی هرگونه تعبد دینی می‌داند، با مشکلات مخصوص به خود مواجه است.

ثمره‌ی موقتی برای او داشته باشند. بنابراین به جای پرداختن به این دلایل، باید به سراغ دلیلی عملی رفت که مصلحت ایمان دینی را نشان می‌دهد.

بلز پاسکال از این نوع ایمان‌گرایی دفاع می‌کند. او می‌گوید که باید بر سر وجود و عدم وجود خداوند شرط بست. اگر خداوند وجود داشته باشد و ما به او ایمان نداشته باشیم، به جهنم و بدبختی دائمی دچار خواهیم شد، در حالی که اگر خداوند وجود داشته باشد و ما به او ایمان داشته باشیم، به بهشت و خوشبختی دائمی خواهیم رسید. در مقابل، اگر خداوند وجود نداشته باشد و ما به او ایمان داشته باشیم، گرچه دچار کمی سختی در زندگی این دنیا خواهیم شد، اما این سختی و ضرری که در این دنیا متحمل آن می‌شویم، محدود و موقت است. با در نظر گرفتن این دو طرف، وی نتیجه می‌گیرد که پذیرفتن وجود خداوند معقول‌تر است، زیرا اگر وجود خداوند را بپذیریم و خداوند وجود نداشته باشد، ضرر محدودی را پذیرفته‌ایم اما اگر وجود خداوند را نپذیریم و خداوند وجود داشته باشد، به ضرر و بدبختی دائمی دچار خواهیم داشت. در این شرط‌بندی، پذیرش وجود خداوند معقول‌تر از عدم پذیرش به نظر می‌رسد. وی می‌گوید بر این اساس اگر شخص ناخدا‌باور نتواند با دلیل، وجود خداوند را بپذیرد، می‌تواند به نحوی زندگی کند که گویی خدا وجود دارد و این احساس را در خویش تقویت نماید (Palmer, 2001, pp. 286-292).

نظیر این استدلال در روایات شیعه نیز بیان شده است. در دیوان منسوب به امام علی (علیه السلام) چنین شعری یافت می‌شود:

قال المنجم والطیب كلاهما - لا يُحشر الاجساد قلتُ اليكما

إن صحَّ قولُكما فلسْتُ بخاسرٍ - أو صحَّ قولی فالخسار عليكما (دیوان امیرالمومنین، ۱۴۱۱، ص ۳۹۶)

(ستاره شناس و پزشک [ملحد] گفتند که اجساد [در روز قیامت] محشور نمی‌شود. اگر

قول شما درست باشم، من زیانی نکرده‌ام؛ اما اگر قول من درست باشد، شما زیانکار هستید).

در حدیثی دیگری امام به ابن ابی‌العوجاء که اعمال حج را نوعی دیوانگی می‌دانست خطاب کرد و فرمود:

«إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجُونَا وَ نَجُوتَ وَ إِنْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ وَ هُوَ كَمَا نَقُولُ نَجُونَا وَ هَلَكْتَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۸)

«اگر امر این گونه باشد که تو می‌گویی (در حالی که در واقع چنین نیست) ما و تو هر دو نجات می‌یابیم؛ ولی اگر امر آن گونه باشد که ما می‌گوییم (و در واقع هم چنین است) ما نجات یافته و تو هلاک می‌شوی».

آیت‌الله جوادی معتقد است این نوع ایمان که مبتنی بر عقل و دلیل نیست، همراه با شک است و هرگز نمی‌تواند به مرحله یقین و جزم برسد. در عین حال این نوع مصلحت‌اندیشی، می‌تواند صولت معاندین را که جز بر گمان و تخمین بر چیز دیگری اصرار ندارند، بشکند. ایشان بر اساس همین مبنا، روایت امام صادق(ع) را هم تفسیر می‌کند و معتقد است منظور از این روایات، ابتناء ایمان بر رویکردهای مصلحت‌اندیشانه نیست، بلکه مقصود از این روایات تنها این است که خطر عناد افرادی نظیر ابن ابی‌العوجاء که فاقد هرگونه برهان و استدلال هستند را به آن‌ها گوشزد نماید. از همین رو امام خود بر یقینی بودن مبدا این عالم تاکید داشته است و این گونه استدلال‌ات در مقابل مخالفین، تنها جنبه یادآوری خطر عناد آنان در مقابل براهین است. اما امام بارها برای ابن ابی‌العوجاء دلایل برهانی بر اثبات خدا اقامه نموده و این مسئله تا حدی بوده که خود ابن ابی‌العوجاء معترف است که امام آن‌قدر ادله اثبات خدا را بیان کرده که گویی او خدا را مشاهده کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۲).

قرینه‌گرایی

یکی از اصول اساسی عقل‌گرایی حداکثری، قرینه‌گرایی^۱ است. منظور از قرینه‌گرایی این است که باورهای انسان باید مبتنی بر دلیل و قرینه^۲ باشد. تقریر رایج قرینه‌گرایی بر اساس مبنای گروهی حداکثری^۳ است (Michael Peterson et al., 2013, p. 131). منظور از مبنای‌گرایی حداکثری این است که باورهای انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. باورهای نظری و مشتق^۴ که از باورهای دیگر اخذ می‌شوند. ۲. باورهای پایه^۵ که از باورهای دیگری اخذ نمی‌شوند. ویژگی این باورها این است که محال است یا تقریباً محال است که کاذب باشند. این باورهای پایه بر اساس قرینه‌گرایی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف: باورهای بدیهی^۶ مثل این که دو به علاوه دو، مساوی چهار است. ب: باورهای خطاناپذیر^۷: منظور از باورهای خطاناپذیر باورهایی است که با تجربه مستقیم به دست آمده‌اند مثل این که «من احساس درد می‌کنم» (Michael Peterson et al., 2013, p. 116).

آیت‌الله جوادی آملی (همانند سایر فیلسوفان مسلمان) از دیدگاه مبنای‌گرایی حداکثری دفاع می‌کند و معتقد است باورهای نظری باید به باورهای بدیهی (پایه) ختم شود. آیت‌الله جوادی ابتدا به باورهایی که در منطق و فلسفه اسلامی به عنوان قضایای بدیهی شناخته می‌شوند، بدین نحو می‌پردازد که این باورها به شش قسم تقسیم می‌گردند:

1 . evidentialism

2 . evidence

۳. مبنای‌گرایی حداکثری (strong rationalism) در مقابل معرفت‌شناسی اصلاح شده (reformed epistemology) است که توسط فیلسوفانی نظیر آلون پلانتینگا و ولترستورف مطرح شده و از نوعی مبنای‌گرایی حداکثری دفاع می‌کند (Plantinga & Wolterstorff, ۱۹۸۳).

4 . derived beliefs

5 . basic beliefs

6 . self-evident

7 . incorrigible

۱. اولیات: به قضایای یقینی گفته می‌شود که ثبوت محمول برای موضوع، نه نیازمند سبب درونی است و نه سبب درونی. منظور از سبب بیرونی نداشتن این است که این قضایا نیازمند سببی خارجی نیستند که ثبوت محمول برای موضوع را اثبات نماید. هم‌چنین منظور از نفی سبب درونی این است که ثبوت محمول برای موضوع، سببی ذهنی نمی‌خواهد بلکه ذات موضوع به تنهایی سبب ثبوت محمول برای موضوع است.
 ۲. فطریات: به قضایایی گفته می‌شود که ثبوت محمول برای موضوع نیازمند دلیل است، اما این دلیل به روشنی در کنار قضیه و همراه آن در ذهن موجود است. در واقع روشنی صدق این قضیه، موجب خفای دلیل آن می‌گردد.
 ۳. حسیات: قضایایی هستند که با حس درک می‌شوند و دلیل خارجی صدق آن‌ها، دلیل حسی است.
 ۴. تجربیات: به قضایای گفته می‌شود که با تکرار مشاهده و استفاده از قیاس خفی، نتیجه‌ای یقینی، کلی و دائمی راجع به یک امر محسوس گرفته می‌شود.
 ۵. متواترات: قضایایی هستند که با تکرار شنیدن و قیاس خفی، صدق حکایت و خبر گوینده را اثبات می‌کند.
 ۶. حدسیات: به قضایایی گفته می‌شود که بدون نیاز به تفکر در ذهن انسان حاصل می‌گردد.
- در مرحله‌ی بعد، آیت‌الله جوادی معتقدند که گرچه این شش قسم معرفت، یقینی هستند، اما به جز قضیه‌ی استحاله‌ی اجتماع نقیضان، بقیه قضایا (حتی سایر اولیات) کسبی و نظری هستند و علت این که فیلسوفان مسلمان آن‌ها را بدیهی انگاشته‌اند صرفاً این است که این قضایا زودتر از قضایای دیگر روشن می‌شوند، و گر نه همه این قضایا به جز قضیه استحاله اجتماع نقیضان، نظری هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵-۲۱۷). با این

توضیحات روشن است که دیدگاه آیت‌الله جوادی که نوعی قرینه‌گرایی است، در ذیل عقل‌گرایی حداکثری قرار می‌گیرد، گرچه در تعداد قضایای بدیهی بین ایشان و مدافعان دیگر قرینه‌گرایی، اختلاف نظر وجود دارد.^۱

بی‌طرف بودن عقل

نظریه عقل‌گرایی حداکثری بر آن است که عقل انسان نسبت به دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متعارض، بی‌طرف است. بر این اساس، انسان‌ها فارغ از باورهایی که به آن‌ها تمایل دارند، می‌توانند با استفاده از عقل، خود واقعیات را کشف و اثبات کنند و به معرفت عقلی محض و بدون پیش‌فرض برسند (Michael Peterson et al., 2013, pp. 64-65).

این نظریه در مقابل فیلسوفانی است که معتقدند فهم بدون پیش‌فرض ممکن نیست و فهم‌های انسان آمیخته با پیش‌فرض‌هایی هستند که امکان فهم بی‌طرفانه را غیر ممکن می‌کند. به عنوان نمونه گادامر معتقد بود که هیچ فهمی خالی از پیش‌فرض‌های پیشین نیست و فهم‌های ما به نحوی آمیخته با این پیش‌فرض‌ها است که فهم بدون پیش‌فرض اساساً محال و ممتنع است (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳). از همین رو فهم یک فعالیت تولیدی است که در آن نویسنده فراتر از متن رفته و معنایی جدید را تولید می‌کند، نه این که بخواهد به صورت بی‌طرفانه معنای پیشین را فهم کند. از همین رو، فهم عینی محض وجود ندارد، زیرا لازمه‌ی فهم همراهی آن با پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها است و این امور برای فهم

۱. در فلسفه اسلامی با سه رویکرد اساسی در رابطه با بدیهیات مواجه هستیم:

الف: کسانی که شش قسم فوق را هم بدیهی و هم یقینی می‌دانند (حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹).

ب: کسانی که هر شش قسم را یقینی می‌دانند، اما فقط قضیه استحاله اجتماع نقیضین را بدیهی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۲۱۶-۲۱۷).

ج: کسانی که معتقدند در میان این شش قسم، تنها اولیات و وجدانیات بدیهی و یقینی هستند و در میان اقسام دیگر، فطریات نظری یقینی است و اقسام دیگر نه یقینی هستند و نه بدیهی (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۰).
قضاوت راجع به این رویکردها نیازمند مجال مستقلی است.

ضروری هستند. ما درون تاریخ و سنت زندگی می‌کنیم و معنای متن، ترکیب فهم‌های جدید و پیش‌فرض‌های قبلی است و از همین رو نمی‌توان از بیرون، قضاوت و فهمی بی‌طرفانه داشت. بر این اساس، ما فهم را کنترل نمی‌کنیم بلکه به واسطه‌ی آن بازی داده می‌شویم (استیور، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵).

گادامر معتقد بود با توجه به این که فهم بی‌طرفانه اساساً غیر ممکن است باید بر این مسئله تمرکز کنیم که پیش‌فرض‌های خویش را بشناسیم و بدانیم که فهم ما با این پیش‌فرض‌ها گره خورده است. از همین رو زمانی که ما با متن مواجه می‌شویم، به فهمی نائل می‌شویم که ممکن است متفاوت با فهم نویسنده باشد و شخص دیگری ممکن است به فهم دیگری دست بیاید و اساساً بازگشت به نیت مولف در فهم متن، نادرست و غیرممکن است (پیلین، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

در این مسئله، آیت‌الله جوادی بر بی‌طرفی عقل که موضع عقل‌گرایان حداکثری است تاکید می‌کند و دیدگاه مخالفان بی‌طرفی عقل را به چالش می‌کشد. ایشان می‌گویند گرچه شواهدی وجود دارد که برخی از انسان‌ها، متأثر از معرفت‌های پیشین خود هستند و این امر حجابی برای واقع‌بینی آن‌ها شده، اما نمی‌توان بی‌طرفی عقل را انکار کرد. برخی چنین هستند که اهل برهان نبوده و طوری از مطالب نظری استفاده می‌کنند که با عادات و معرفت‌های پیشین آن‌ها سازگار باشد، اما متفکران ناب از چنین روشی فاصله می‌گیرند و عقل را با مقوم‌ها و معیارهای خودش می‌سنجند و با کمال انصاف و بی‌طرفی آن را مورد ارزیابی عقلانی قرار می‌دهند. از همین رو اگر اندیشه‌ای را ناقص یابند، آن را تکمیل می‌کنند و اگر آن را معیوب یابند، آن را تصحیح می‌کنند و اگر آن را ضعیف بدانند، آن را تقویت می‌کنند و اگر آن را فاقد هرگونه عیبی بیابند، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی آن را می‌پذیرند و این طور نیست که تفکر بی‌طرفانه را رها کنند و به دنبال پیروی از معرفت‌ها،

پیش فرض‌ها و عادات پیشین خود باشند. از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، پیشرفت‌هایی که در علوم عقلی پدید آمده، ناشی از همین تفکر نقادانه و عقلی است. از همین رو مشاهده می‌شود که دیدگاه فیلسوفان مسلمان در رابطه با مُثُل، ارباب انواع، کثرت طولی و عرضی عقول، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن روح و ... دستخوش تغییرات زیادی در طول تاریخ شده است، زیرا هر فیلسوفی تلاش می‌کرده که بدون دخالت معرفت‌های پیشین، واقعیت را با تعقل و برهان بیابد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۹-۶۰).

آیت‌الله جوادی معتقد است ادعای جانبداری عقل و ابتناء آن بر پیش فرض‌های قبلی پذیرفته شده، منجر به شکاکیت می‌شود. بطلان شکاکیت از این جهت روشن و بدیهی است که هر کسی حقایق خارجی بسیاری از جمله نفس خود و امتناع سلب وجود خود را می‌شناسد که این امر نشان می‌دهد که راهی برای شناخت یقینی حقایق وجود دارد. شخصی که انسان را محکوم به پیش فرض‌های پیشین می‌داند، نه می‌تواند خودش وارد بحث شود و نه از دیگران انتظار داشته باشند که با او بحث کنند، زیرا هرگونه بحثی مستلزم این است که راه شناخت حقیقت برای انسان بدون پیش فرض‌ها با استدلال و برهان میسر باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱-۲۳۲).

همان طور که گفته شد عقل‌گرایان حداکثری به دو گروه دیندار و ملحد تقسیم می‌شوند. هر دو گروه در این مسئله اتفاق نظر دارند که باور دینی باید از استدلال گرفته شود اما اختلاف آن‌ها در این است که ایمان دینی چنین ویژگی استدلالی را دارد یا نه. آیت‌الله جوادی نیز بر این نکته تاکید دارند که فلسفه و عقل ذاتا بی طرف است و لازمه‌ی این بی طرف بودن این است که نه ذاتا الحادی است و نه ایمانی. البته این بی تفاوتی نسبت به ایمان و کفر از جهت ذات عقل و فلسفه است اما در مرحله‌ی بعد از پژوهش، دلایل عقلی حقایق باور دینی را اثبات می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱).

عدم ابتناء ایمان دینی بر دلایل احتمالاتی

آیت‌الله جوادی آملی نه تنها بر اصول اساسی عقل‌گرایی حداکثری، پایبند است، بلکه در برخی از این اصول، نسبت به فیلسوفان غربی مدافع عقل‌گرایی حداکثری، مواضع شدیدتری دارند. یکی از نمونه‌های بارز این مسئله این است که با وجود این که مدافعان عقل‌گرایی حداکثری بر ضرورت ابتناء ایمان بر استدلال تاکید دارند، اما منظور ایشان از استدلال، معنایی عام است که علاوه بر براهین یقینی، شامل استدلال‌ات احتمالاتی نیز می‌شود. به عنوان نمونه، ریچارد سوئین برن که از مدافعان اصلی عقل‌گرایی حداکثری محسوب می‌شود، معتقد است که بسیاری از براهین اثبات خدا احتمالاتی هستند. وی معتقد است ادله اثبات خداوند بر مبنای استقراء و احتمالات تلاش می‌کنند وجود خداوند را محتمل‌تر از عدم خداوند کنند. روشی که امروزه علوم تجربی طی می‌کند استفاده از روش‌های استقرائی است. به همین نحو، باور دینی نیز از همین راه‌های استقرائی به دست می‌آید و مجموع این راه‌ها وجود خداوند را محتمل می‌سازد. بر مبنای اصل «استنتاج از راه بهترین تبیین» که اصلی احتمالاتی است بهترین تبیین از جهان و ویژگی‌های آن نظیر نظم و توسل به وجود خداوند است (Swinburne, 2004, pp. 12-13).

از نگاه سوئین برن سوالات اساسی در رابطه با ویژگی‌های جهان نظیر نظم، آگاهی اخلاقی، تجارب دینی و ... وجود دارد که این امور را نمی‌توانیم بر مبنای تبیین طبیعی با استفاده از علوم تجربی توضیح دهیم. در این گونه موارد باید به وجودی فراطبیعی متوسل شویم و به اصطلاح سوئین برن، از تبیین شخصی استفاده کنیم. منظور از تبیین شخصی این است که پدیده‌های جهان نظیر نظم باید با توسل به وجودی آگاه تبیین شود که این نظم را در قوانین طبیعی گنجانده است. وی در این راستا می‌گوید که قوانین حاکم بر طبیعت می‌توانند چگونگی رفتار طبیعت را توضیح دهند، اما سوال اساسی که وجود دارد

این است که این قوانین چگونه به وجود آمده‌اند و چرا جهان دارای قوانینی است که این نظم را به وجود می‌آورد. وی بهترین تبیین برای این قوانین منظم را وجود خداوند می‌داند و معتقد است با توسل به وجود خداوند می‌توانیم تقریری احتمالاتی از برهان نظم ارائه دهیم که در جهان امروز کارآیی دارد (سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۵۱-۵۷).

اما آیت‌الله جوادی آملی در این مسئله یک گام فراتر از عقل‌گرایان حداکثری می‌رود و معتقد است ایمان دینی باید مبتنی بر یقین منطقی باشد و حتی استدلال‌های احتمالاتی، در مسئله ایمان دینی فاقد کارآیی هستند. از همین رو ایشان در بحث برهان نظم معتقد است که با توجه به حدسی بودن یکی از مقدمات برهان نظم، فیلسوفان مسلمان از این برهان برای اثبات خدا استفاده ننموده‌اند. علت حدسی بودن یکی از مقدمات برهان نظم از نگاه آیت‌الله جوادی^۱ این است که این مقدمه که «هر نظمی نیازمند ناظمی است» مبتنی بر یقین منطقی نیست، بلکه احتمالی قوی است که طرف مقابل آن نیز احتمال ضعیفی دارد. مثلاً اگر ده عدد متوالی وجود داشته باشد و قرار باشد این اعداد از داخل یک کیسه بیرون کشیده شود، احتمال این که به ترتیب اعداد ۱ تا ۱۰ از کیسه بیرون کشیده شود، بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا است. اما این احتمال به صفر نمی‌رسد و تنها نزدیک به صفر است. به همین نحو احتمال وقوع تصادفی جهان گرچه که نزدیک به صفر است، اما این احتمال به درجه صفر نمی‌رسد و از همین رو از نگاه آیت‌الله جوادی آملی در بحث باور دینی به وجود خداوند کارآیی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۵).

نتیجه‌گیری

عقل‌گرایی حداکثری مبتنی بر این رکن اساسی است که باور دینی باید همراه با استدلال

۱. شایان ذکر است دیدگاه آیت‌الله جوادی در مورد برهان نظم در مقاله زیر به صورت تفصیلی بررسی شده است:

Mousavirad, Seyyed Jaaber. Argument from Design Based on the Calculus of Probabilities, Journal of Contemporary Islamic Studie, 6(2), 2024.

باشد. آیت‌الله جوادی آملی نیز در آثار مختلف خویش بر عقلانیت ایمان و استدلال‌پذیری آن تأکید دارند. البته این به معنای نفی باورهای تعبدی نیست، بلکه این‌گونه باورها نیز پشتوانه استدلالی دارند. تفاوتی که تقریر آیه‌الله جوادی با برخی از اندیشمندان در عالم مسیحیت در دوران معاصر دارد این است که اندیشمندان جهان غرب عمدتاً بر معقولیت باور دینی (حتی با استفاده از باورهای استقرایی) تأکید دارند، اما آیت‌الله جوادی در این مسئله تأکید و شدت بیشتری بر استفاده از عقلانیت داشته و معتقدند باور دینی باید همواره از برهان یقینی استفاده کند. از همین رو ایشان را می‌توان مدافع جدی عقل‌گرایی حداکثری دانست. افرادی که در ایران مخالف عقل‌گرایی حداکثری بوده‌اند و در این راستا، اصطلاح «عقل‌گرایی اعتدالی» را وضع نموده‌اند، توجه دقیقی به معنای این اصطلاح نداشته‌اند. عقل‌گرایی حداکثری به معنای ابتناء ایمان بر عقلانیت، نفی ایمان‌گرایی، قرینه‌گرایی و تأکید بر بی‌طرفی عقل است. آیت‌الله جوادی آملی در آثار خویش، بر اهمیت این عناصر تأکید دارد و ضمن نقد نظریات ایمان‌گرایی و ایمان‌گرایی مصلحت‌اندیشانه (عملی)، تأکید می‌کند عقل قاضی بی‌طرفی است که می‌تواند واقعیت را نشان دهد و با استفاده از آن، باور دینی حتماً باید مبتنی بر دلیل و شواهد کافی باشد و این شواهد حتماً باید برهانی باشند.

منابع

۱. استیور، دان. (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی* (ویرایش ترجمه ابوالفضل ساجدی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲. پالم، ریچارد. (۱۳۹۱). *علم هرمنوتیک*. تهران: هرمس.
۳. پیلین، دیوید. (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین*. قم: بوستان کتاب.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۸). «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی». *نشریه حکمت اسراء*، (۲)، ۱۷-۴۰.
۶. _____ (۱۳۹۶). *سرچشمه اندیشه*. قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۷۲). *شناخت شناسی در قرآن*. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۸. _____ (۱۳۸۹). «ویژگی‌های فلسفه و نسبت آن با علوم». *نشریه حکمت اسراء*، (۵)، ۲۰-۷.
۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۱). *الجواهر النضید*. قم: بیدار.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *کلام جدید*. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹). *درآمدی بر کلام جدید*. قم: مرکز نشر هاجر.
۱۲. سوئین برن، ریچارد. (۱۳۸۱). *آیا خدایی هست؟* (ویرایش محمد جاودان). قم: انتشارات مفید.
۱۳. سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۹). *گفتگو با حجه الاسلام سید جعفر سیدان*. در *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. صادقی، هادی. (۱۳۹۶). *درآمدی بر کلام جدید*. قم: انجمن معارف اسلامی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دارالکتب اسلامیه.
۱۶. کی‌یر کیگور، سورن. (۱۳۷۴). *انفسی بودن حقیقت است*. در *نقد و نظر* (ویرایش ترجمه مصطفی ملکیان). ۳ و ۴.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۶). *راهی به وهایی*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۹. میبیدی، حسین بن معین‌الدین (۱۴۱۴) *دیوان امیرالمومنین*. مترجم و مصحح، مصطفی زمانی. قم: دار نداء الاسلام.
20. Clifford, W.K. (2012). The Ethics of Belief. In *Philosophy of Religion an Anthology* (LOUIS P. POJMAN, MICHAEL REA). Wadsworth.
21. Michael Peterson; William Hasker; Bruce Reichenbach; & David Basinger. (2013). *Reason and Religious Belief*. Oxford University Press.
22. Mousavirad, Seyyed Jaaber. (2024). Argument from Design Based on the Calculus of Probabilities, *Journal of Contemporary Islamic Studie*, 6.(۲)
23. Palmer, Michael. (2001). *The Question of God*. Routledge.
24. Plantinga, Alvin; & Wolterstorff, Nicholas. (1983). *Faith and Rationality*. University of Norte Dome.
25. Swinburne, Richard. (2004). *The Existence of God*. Oxford.

تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره تبیین وحی از منظر انگاره‌های گوناگون از خداوند

حامد شیواپور *

چکیده

از نخستین گام‌ها در تعیین نسبت میان عقل و وحی، تبیین عقلانی از خود پدیده وحی است. اما تبیین وحی در گرو تصویری است که از خدا داریم. انگاره‌های گوناگون از خدا را می‌توان در سه دسته کلی تشبیه (مادی و معنوی)، تلقی شخص وار از خدا و الهیات سلبی (در سه روایت گوناگون آن) دسته‌بندی کرد. هر یک از این سه انگاره در چگونگی تبیین ما از وحی اثر می‌گذارد. از سوی دیگر، تبیین وحی باید واجد دو شرط اساسی باشد: معقولیت و تناسب با متون دینی. یافتن مسیری میانه که بتواند هر دو شرط مذکور را برآورده سازد کار دشواری است که به نظر می‌رسد در تاریخ فرهنگ اسلامی کمتر به آن پرداخته شده است. آیت‌الله جوادی آملی از معدود عالمانی است که به هر دو نکته توجه داشته و در تبیین خود از وحی کوشیده است به هر دو نکته توجه کند و تبیینی از وحی به دست بدهد که هم معقول باشد و هم با شواهد مبتنی بر متون دینی تناسب داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: تبیین وحی، تشبیه، تنزیه، کلام خدا، آیت‌الله جوادی آملی.

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه مفید، قم. ایران. (h_shivapoor@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴)

□ حامد شیواپور (۱۴۰۳)، تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره تبیین وحی از منظر انگاره‌های گوناگون از خداوند، *فصلنامه*

حکمت / اسراء، ۴ (۴۷)، ۱۰۱-۱۲۶ | doi: 10.22034/isra.2025.492261.2038

درآمد

بحث در نسبت میان عقل و وحی از بحث‌های مهم در الهیات ادیان ابراهیمی و به‌طور خاص الهیات اسلامی است. این بحث معمولاً معطوف به رهاورد یا محتوای وحی و نسبت آن با عقلانیت است؛ اما در گام نخست، تعیین نسبت خود وحی با عقل به معنای تبیینی خردپسند از پدیده وحی ضرورت دارد.

وحی و بحث درباره چند و چون آن از مسائل مهمی است که در کنار بحث‌هایی چون اعجاز، عصمت، علم نبی و... در ذیل بحث کلی «نبوت» قرار دارد. این بحث البته در منابع کلامی، فلسفی و عرفانی در عالم اسلام سابقه دارد؛ اما به نظر می‌رسد چنانکه شایسته است مورد توجه عالمان ما، اعم از متکلمان، فیلسوفان و عارفان قرار نگرفته است.

در اثبات این ادعا کافی است حجم کتاب‌ها و رساله‌ها در تاریخ فرهنگ اسلامی در موضوع «معجزه» به طور عام یا «اعجاز قرآن» به طور خاص را با آنچه درباره وحی نوشته شده است مقایسه کنیم. نتیجه این بررسی نشان خواهد داد که بررسی وحی هرگز جایگاهی مانند معجزه در تاریخ اندیشه اسلامی نیافته است. به این منظور مثلاً رجوع به آثاری چون «کشف الظنون»، «الذریعه الی تصانیف الشیعه» و سایر منابع کتابشناسی در فرهنگ اسلامی می‌تواند به ما کمک کند. مثلاً در کتاب ارزشمند الذریعه، در ذیل حرف «واو» و واژه «وحی» هیچ اثری از عالمان شیعه پیش از سده معاصر که اختصاصاً درباره وحی باشد به چشم نمی‌خورد. (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ۵۸) این در حالی است که شیخ آقابرگ در ذیل حرف الف و با موضوع «اعجاز قرآن» چند اثر از عالمان شیعه را نام برده است. (تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ۲۳۱۸)

این که این واقعیت را چگونه می‌توان تبیین کرد در جایی دیگر باید بررسی شود؛ اما آنچه مهم است آن است که این توجه نه چندان سزاوار به وحی در تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی، خوشبختانه در سده اخیر و به‌ویژه در چند دهه اخیر تا حد زیادی جبران

شده است چنانکه می‌توان ادعا کرد که مجموع بحث‌ها فقط در چند دهه اخیر، آن هم محدود به کشور ما و زبان فارسی، از مجموع همه آنچه پیش از این در آثار عالمان مسلمان درباره وحی یافت می‌شود بیشتر است.

یکی از عالمان بزرگواری که این نقص را تا حد زیادی جبران کرده است آیت‌الله جوادی آملی است. ایشان در دو اثر خود اختصاصاً درباره وحی بحث کرده است: یکی کتاب «وحی و نبوت در قرآن» از مجموعه تفسیر موضوعی و دیگری کتابی به عربی با عنوان «الوحی و النبوه» که به فارسی نیز ترجمه شده است. جز این دو اثر، در بخشی از کتاب دیگر ایشان با عنوان «قرآن در قرآن» (از مجموعه تفسیر موضوعی) باز هم بحث‌های ارزشمندی درباره وحی مطرح شده است. این موارد، غیر از اشارات فراوان ایشان در مواضع متعددی از مجموعه ارزشمند تفسیر تسنیم به مناسبت آیاتی است که به نحوی با موضوع وحی و نزول ارتباط پیدا می‌کنند.

بحث‌های ایشان از منظر دیدگاه‌های جدیدی که در چند دهه اخیر در کشور ما درباره وحی مطرح شده است، شایسته بررسی است. بررسی دیدگاه ایشان درباره وحی، به تبع بحث درباره خود وحی که ابعاد گوناگونی دارد، می‌تواند جهات متنوعی داشته باشد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نسبت تبیین وحی با تصویری است که ما از خدا و چگونگی رابطه او با جهان و انسان داریم. آنچه در این مقاله مورد توجه قرار می‌گیرد از همین نظرگاه خواهد بود.

۱. انگاره‌های گوناگون درباره خدا

تأمل در انگاره‌های گوناگونی از خدا که در تاریخ اندیشه بشری، به‌ویژه در تاریخ فلسفه و تاریخ الهیات ادیان وجود داشته است، نشان می‌دهد که مجموع همه این دیدگاه‌ها را می‌توان در یک خط طیف‌گونه نشان داد که در یک سر طیف، از پایین‌ترین تلقی‌های انسان‌گونه از خدا آغاز می‌شود و در سر دیگر این طیف، به بالاترین مراتب تنزیه او از هر گونه درک و شناخت و سلب هرگونه صفت و ارتباط با غیر خود ختم می‌گردد.

گزارش و تحلیل مجموعه انگاره‌های موجود در این طیف از حدیك مقاله یا حتی يك كتاب فراتر است؛ اما به نظر می‌رسد می‌توانیم نقاط اصلی و شاخص این طیف را در چهار انگاره، متمایز کنیم. البته باید توجه داشت که این تلقی‌ها قسیم هم نیستند و چه بسا با هم تداخل نیز داشته باشند. هدف ما فقط ترسیم نقاط اصلی و شاخص به نحو خام یا آرمانی در این طیف است که در مقام واقعیت ممکن است به این صورت تحقق نداشته باشند؛ اما طرح و ترسیم آنها به پیشبرد بحث کمک خواهد کرد.

۱/۱. تشبیه یا انسان‌وار انگاری^۱

ساده‌ترین انگاره از خدا که سابقه‌ای دیرین در تاریخ اندیشه بشری دارد، دیدگاهی است که در الهیات اسلامی «تشبیه» نام گرفته و به معنای برقراری شباهت بین خدا و آفریدگان او به‌ویژه انسان است. معادل این اصطلاح در متون الهیاتی غربی / مسیحی، واژه «آنتروپومورفیسیم» است که می‌توان آن را «انسان‌وار انگاری» ترجمه کرد. این انگاره، خود به دو صورت مادی / جسمانی یا معنوی مطرح بوده است:

۱/۱/۱. تشبیه مادی یا جسمانی

صورت بسیار سطحی تشبیه، تلقی مادی (یا جسمانی یا فیزیکی) از خداست. این تلقی گاه در تصویر خدا مانند موجودات غیرانسانی خود را نشان داده است. انسان‌های نخستین، خدایان خود را گاه به صورت حیوانی ترسیم کرده‌اند که در دانش مطالعات ادیان این تلقی seriomorphism نام دارد. گاه نیز خدایان را به صورت نیمه انسانی - نیمه حیوانی ترسیم می‌کرده‌اند که این تلقی نیز به therianthropism موسوم است. (Zwi Werblowsky, 1987, vol.1, p.317) اما صورت معمول‌تر آن، تصویر خدا مانند انسان است و عده اندکی از پیروان ادیان بزرگ، چنین تصویری از خدا داشته‌اند. مثلاً در تاریخ اندیشه

1. Anthropomorphism

اسلامی، گروهی تحت عنوان «مشبهه» یا «مجسمه» را سراغ داریم که به‌ویژه در قرون نخست هجری می‌زیسته‌اند. آنان اساساً ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام می‌دانند و بنابراین در مرتبه‌ی صفات و افعال الهی نیز چنین تصویری دارند. شاید بتوان گفت بخش زیادی از روایات مربوط به خدا و صفات و افعال او که در منابع حدیثی آمده و از معصوم نقل نشده مبتنی بر همین اندیشه است. مثلاً سیوطی از وهب بن منبه نقل می‌کند که خدا عرش و کرسی را از نور خود آفرید و عرش به کرسی چسبیده است و فرشتگان درون کرسی‌اند و دور عرش چهار نهر از نور، آتش، برف سفید و آب وجود دارد و دارای زبان‌هایی به تعداد زبان انسان‌هاست. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹۷) او همچنین در تفسیر آیه «يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقِي...» (قلم، ۴۲) چند روایت نقل می‌کند که طبق آن‌ها مراد از ساق، پای خداست که در قیامت آن را بر آدمیان آشکار می‌کند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۴) یکی از مشهورترین نمونه‌های تجسیم، سخنی است که شهرستانی از داوود جواری^۱ نقل می‌کند. او در مورد نسبت اندام و اعضا به خدا چنین می‌گفت: «اعفونی عن الفرج واللحیة و اسألونی عما وراء ذلک» او تصریح می‌کرد که خدا جسم و خون و گوشت و جوارح و اعضای چون دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش دارد و البته با این حال او دارای جسمی نه مانند سایر اجسام و گوشتی نه مانند سایر گوشت‌ها و خونی نه مانند سایر خون‌ها و... است. داوود افزوده است که خدا موی سیاهی آویخته تا گوش‌هایش دارد و موی او مجعد است. (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸۴)

۱/۱/۲. تشبیه معنوی

اما صورتی تعالی‌یافته‌تر از تشبیه، انگاره‌ای است که آن را در مطالعات ادیان anthropathism می‌خوانند و می‌توان آن را «تشبیه معنوی» معنا کرد. مراد از تشبیه معنوی

۱. نسب کامل و شرح حال او را در منابع نیافتیم. ذهبی در میزان الاعتدال او را چنین می‌شناساند: «رأس فی الرفض و التجسیم» و سپس گزارشی در تشیع او نقل می‌کند. (نک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۳)

نسبت دادن احساسات انسانی مانند محبت، نفرت، آرزو، خشم و... به خداست. (Zwi

(Werblowsky, 1987, vol.1, p.317)

کسانی که این دو گونه از تشبیه را از هم متمایز کرده‌اند درباره تفاوت ماهیت و نقش آن‌ها سخنی نگفته‌اند. (Hamori, 2008, p.27) با توجه به همین تفکیک گفته شده است که هرچند در تفسیر کتاب مقدس گاه کوشیده‌اند تا الفاظی مانند دست، چشم، دیدن، حرف زدن و... را تأویل کنند، اما این پالایش در مورد تشبیه معنوی ممکن نیست. (Zwi Werblowsky, 1987, vol.1, p.318) گاه نیز گفته‌اند الفاظی مانند دیدن و شنیدن خدا را می‌توان استعاره دانست؛ اما نسبت دادن علم و عشق به خدا چنین نیست؛ زیرا می‌توان واقعاً گفت که خدا عاشق است چنان‌که انسان، اما متفاوت با او. (Richard, 2003, vol.1, p.512)

۱/۲. انگاره شخص‌وار^۱ از خدا

تلقی بسیار رایج دیگر از خدا، انگاره‌ای است که در دوران جدید با نام انگاره شخص‌وار از خدا نام گرفته است. درباره تمایز این تلقی از تشبیه معنوی سخن بسیار است. برای روشن شدن این تمایز، باید معنای واژه «شخص» روشن شود. گفته‌اند موجودی دارای ویژگی شخصی است که دارای هویت، اختیار و ارتباط با سایر اشیاء باشد و فعل از او سر بزند. (Panikkar, 1987, vol.4, p.274) داشتن آگاهی نیز از مختصات مهم داشتن شخصیت است. اما پرسش مهم این است که آیا تلقی شخص‌وار از خدا همان تشبیه معنوی نیست؟ کسانی معتقدند که تلقی شخص‌وار از خدا متأثر از تشبیه است و رسوب نهایی تشبیه در خدا‌باوری دینی، تصور خدا چونان موجودی شخص‌وار را نتیجه می‌دهد. (Zwi Werblowsky, 1987, vol.1, p.317) اما از سوی دیگر می‌توان گفت که خدای شخص‌وار چونان موجودی متمایز از سایر موجودات و متفاوت با آن‌ها اندیشیده می‌شود که متعالی و برتر

از آنان است. وانگهی، خدای شخص‌وار در ادیان، به‌ویژه هنگامی که خود را بر انسان آشکار می‌کند، در موارد بسیاری با زبانی سلبی و با تأکید بر تنزیه و تعالی و شکوه و جلال او وصف می‌شود. حضور او و مواجهه‌اش با انسان توأم با جلال و هیبت و نوعی خوف‌انگیزی است که ناشی از درک موجودی کلاً متفاوت و متعالی از جهان و انسان است. مواجهه نخست موسی با خداوند در عهد عتیق که خدا تنها با وصف «هستم آن که هستم» خود را می‌شناساند نمونه چنین مواجهه‌ای است. بنابراین می‌بینیم که از نگاه‌های متفاوت و با در نظر داشتن چشم‌اندازهای گوناگون، خدای شخص‌وار می‌تواند هم نوعی از تشبیه معنوی و هم مرتبه‌ای فراتر از آن تصویر شود.

۱/۳. تنزیه یا الهیات سلبی^۱

الهیات سلبی یا تنزیه، انگاره‌ای پالوده‌تر از انگاره‌های قبل درباره خداست. این تلقی عمدتاً در میان فیلسوفان و عارفان و نیز الهی‌دانان متأثر از فلسفه و عرفان رایج‌تر است. تنزیه یا الهیات سلبی در تعریفی ساده و خام، عبارت از نفی شباهت میان خدا و آفریدگان او در مرتبه ذات و صفات و نفی ارتباطی از سنخ ارتباطات بشری میان او و آفریدگانش در مرتبه افعال است. اما به نظر می‌رسد بتوانیم سه گونه الهیات سلبی را از هم متمایز کنیم:

۱/۳/۱. سلب یا تنزیه فلسفی

شاید سلب یا تنزیه فلسفی، شایع‌ترین نوع از الهیات سلبی باشد. پیوند اندیشه فلسفی با الهیات سلبی را در طلیعه تفکر فلسفی در یونان باستان می‌توان پی گرفت. این سخن گزنوفانس (۴۷۵-۵۷۰ پ.م) از فلاسفه نخست یونان باستان در تاریخ فلسفه بسیار شهرت دارد که «اگر گاوان، اسبان یا شیران دست می‌داشتند یا می‌توانستند با دست‌هایشان نقشی بکشند و کارهایی را انجام دهند که انسان‌ها می‌کنند، اسبان

شکل‌های خدایان را مانند اسبان و گاوان مانند گاوان ترسیم می‌کردند و بدن آنان را مانند

بدن‌هایی که خودشان دارند می‌ساختند. (Krik & others, 1991, p.169)

پس از او، الهیات افلاطونی و ارسطویی نیز با وجود تأثیر گاه‌وبی‌گاه از اساطیر انسان‌وار یونانی، عمدتاً رنگ‌وبویی سلبی دارد. صبغه سلبی در الهیات مسیحیت قرون وسطی و نیز الهیات فیلسوفان مسلمان نیز بی‌نیاز از گفتگوست.

بیانی خام یا نمونه‌وار از الهیات سلبی فلسفی را می‌توان چنین تقریر کرد: خدا موجودی در رأس هرم هستی و متعالی^۱ از جهان است. یونانیان چون به قدیم بودن جهان اعتقاد داشتند، خدا را خالق جهان نمی‌دانستند؛ اما اگر خدا را خالق هم بدانیم، او نسبتی با آفریدگان خود ندارد و به جهان و به تبع آن به انسان، توجهی نمی‌کند. شاید بهترین تصویر از خدای سلبی فیلسوفان، بیان ارسطو در کتاب «متافیزیک» باشد. خدای ارسطو محرکی نامتحرک است که تنها از راه ایجاد شوق در جهان حرکت می‌آفریند و فعلی از او سر نمی‌زند. (ارسطو، ۱۳۸۵، ۴۰۱-۳۹۹) او تنها به خود می‌اندیشد و بنابراین، خدا به تعبیر مشهور ارسطو «فکر فکر» است. (ارسطو، ۱۳۸۵، ۴۰۹)

به نظر می‌رسد تصویر فیلسوفان مسلمان از خدا نیز به چنین انگاره‌ای بسیار نزدیک است. مراد آن نیست که موضع فیلسوفان مسلمان، الهیات سلبی به معنای نفی صفات و افعال از خداست؛ بلکه مراد آن است که از نگاه آنان، خدا ویژگی‌های انسانی ندارد و در نتیجه به غیر خود هم التفات و توجهی نمی‌کند. در تایید این مدعا می‌توان به دو شاهد زیر توجه کرد:

ابن سینا تصریح می‌کند که موجود عالی بخاطر موجود سافل چیزی را طلب نمی‌کند و به موجود سافل التفاتی ندارد. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۹۷) ملاصدرا هم در آثار خود بارها به این

1. Transcendent

نکته اشاره می‌کند. (صدر، ۱۳۶۸، ج ۶، ۴۰۳؛ ج ۹، ۱۱۶، ۱۳۶۰، ۶۲۳، ۱۳۶۶، ج ۲، ۲۷۵ و...) بنابراین، غرض خدا از افعالش نیز خود اوست، نه مخلوقات و از جمله انسان.

همچنین نزاع مشهور فلسفی در عالم اسلام درباره علم خدا به جزئیات را نیز از همین زوایه می‌توان نگریست. برای نمونه، ابن سینا معتقد است که خدا به جزئیات علم ندارد و علم او به جزئیات به تعبیر او «علی وجه الکلی» است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۱۴)

۱/۳/۲. سلب یا تنزیه عرفانی به معنای اول

تقریری دیگر از الهیات سلبی را نزد عارفان می‌توان نشان داد. الهیات سلبی عارفانه در این معنا هم وجه‌های وجودشناسانه و هم جهتی معرفت‌شناسانه دارد. از جهت وجودشناسانه، خدا موجودی است که هیچ وصفی به او نمی‌توان نسبت داد. فلوطین، که تأملات او بیشتر صبغه عارفانه دارد تا فیلسوفانه، خدا را با نام «واحد» می‌خواند و می‌گوید «واحد» را حتی دارای هستی نیز نمی‌توان دانست؛ «زیرا هستی دارای صورت هستی است در حالی که «او» عاری از صورت است.» (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ۱۰۸۲) او تصریح می‌کند که وجود برین باید برتر از هستی و در فراسوی هستی و برتر از عقل و در فراسوی عقل باشد. (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۷۱۸) فلوطین در جایی دیگر می‌گوید درباره «او» حتی نمی‌توان گفت «است»؛ زیرا به آن نیاز ندارد. حتی این سخن که «او نیک است» ربطی به او ندارد، بلکه با چیزی ربط دارد که «است» درباره‌اش صادق است. (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳۵) به گفته فلوطین او حتی به خود هم نمی‌اندیشد و نیازی به اندیشیدن درباره خود ندارد. (فلوطین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳۶) این سخن فلوطین، در تقابل با «فکر فکر» ارسطو، تفاوت تلقی سلبی در فلسفه و عرفان را خوب نمایان می‌سازد.

مایستر اکهارت (۱۳۲۸-۱۲۶۰م) عارف بزرگ آلمانی، نیز می‌گوید خداوند فراتر از نام است؛ او وحدتی است که کسی درباره او یارای سخن گفتن ندارد. او موجود یگانه محض،

نامرکب و تابناکی است که از هر ثنویتی جداست و در این موجود یگانه است که ما باید برای همیشه غرق شویم، از چیزی به هیچ چیز. (Harmless, 2008, p.119) به گفته اکهارت، خداوند سخنی است که به زبان نیامده است. (Harmless, 2008, p.237) از دیدگاه اکهارت واحد فرد نه اعراض دارد، نه احوال. (استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۷۵) او همچنین معتقد بوده است خداوند که ذاتی تولد نیافته است ذات واجبی بدون تشخیص است. به تعبیر او «پدر» در مرتبه ذات، پدری را فرو گذاشته است و در آن مرتبه حتی پدر نیست. (استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۷۶)

در سنت عرفانی عالم اسلام نیز ابن عربی و شاگردان مکتب او از مرتبه غیب الذات یا غیب‌الغیوب یا تعبیر استعاری «عناء مغرب» سخن می‌گویند. در جهان‌بینی ابن عربی، ظهورات الهی همه پس از این مرتبه آغاز می‌شود.

از جهت معرفت‌شناسانه نیز از نگاه عارفان در اغلب سنت‌های عرفانی، درباره خدا تنها باید سکوت کرد. از دیدگاه فلوپین، حتی اگر او را به نام «واحد» نیز بخوانیم سخن نادرستی گفته‌ایم؛ زیرا نه مفهومی از او و نه دانشی برای شناخت او هست. (فلوپین، ج ۲، ۱۳۶۶، ص ۷۱۵) اکهارت نیز در یکی از مواعظ خود چنین می‌گوید: «اکنون گوش فرا دارید: خداوند بی‌نام است؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند درباره او چیزی بگوید یا بداند... پس خاموش باش و درباره خداوند سخن مگو؛ زیرا هنگامی که درباره او سخن می‌گویی مرتکب دروغ و گناه می‌شوی.» (Harmless, 2008, p.119)

در سنت عرفانی در اسلام نیز، به ویژه در مکتب ابن عربی، حق در مرتبه ذات شناختنی نیست. در این باره می‌توان به سخنان متعددی از ابن عربی و شارحان او استناد کرد. برای نمونه، فناری عرفان نظری را علم به خدا از جهت ارتباط او با عالم تعریف می‌کند؛ زیرا معرفت ذات محال است و حتی عارفان کامل نیز در آن متحیرند. در این مرتبه، هیچ اشاره عقلی یا وهمی هم ممکن نیست؛ در این صورت عبارتی که به ذات برگردد وجود ندارد تا جای بحث از ذات یا احوال آن باقی بماند. (فناری، ۲۰۱۰، ۱۴۱)

۱/۳/۳. سلب یا تنزیه عرفانی به معنای دوم:

پس از سلب و تنزیه عرفانی به معنای نخست، می‌توانیم از گونه‌ای دیگر از سلب یا تنزیه عرفانی نیز سخن بگوییم که در مرتبه‌ای پس از مرتبه وصف‌ناشدنی و ناشناختنی خدا قرار می‌گیرد. در این مرتبه، خدا ظهور می‌کند و به تعبیر فلوپینی، اشیاء از او صادر می‌شوند؛ اما خدا، دست کم در تقریری خام یا اغراق‌آمیز از نظریه وحدت وجود، در این مقام تمایزی از خلق ندارد. این همان دیدگاهی است که در تاریخ فلسفه، عرفان و الهیات به «همه‌خدایی»، «وحدت وجود» یا «پان‌تئیسم»^۱ شهرت یافته است.

اما نسبت همه‌خدایی یا وحدت وجود با الهیات سلبی چیست؟ اگر نیک بنگریم، در هر گونه تلقی وحدت وجودی از خدا، چه در آیین‌های شرقی هندوئیسم و تائوئیسم و چه در سنت‌های عرفانی دیگر، وجودی که با جهان وحدت یا در کل جهان سریان دارد، هیچ‌گونه وصف ویژه‌ای ندارد.^۲ علاوه بر آن، او / آن هیچ نمود شخص‌واری ندارد، نمی‌توان به او / آن اشاره کرد، او / آن را مورد خطاب قرار داد یا از او / آن انتظار داشت به انسان توجه کند یا او را مورد خطاب قرار دهد. توجه به این نکته در تبیین وحی اهمیت فراوانی دارد که در بخش بعد درباره آن سخن خواهیم گفت.

پس از گزارش نقطه‌های شاخص در طیف انگاره‌های گوناگون از خدا، نوبت آن است که ببینیم این انگاره‌ها با تبیین وحی چه نسبتی دارند و تبیین‌های گوناگون از وحی چگونه از انگاره‌های گوناگون از خدا اثر پذیرفته‌اند.

۲- ارزیابی نسبت تبیین وحی با انگاره‌های گوناگون از خدا

در بخش قبل، سه انگاره تشبیه، خدای شخص‌وار و خدای الهیات سلبی را گزارش کردیم. تلقی ما از خدا نسبت نزدیکی با چگونگی تبیین ما از پدیده وحی دارد. اما در

1. Pantheism

۲. البته نفی نسبت ویژه در عرفان اسلامی در مرتبه غیب الغیوب صورت می‌گیرد، نه در مراتب بعد.

ابتدا و پیش از بررسی این نسبت، شایسته است به نکته مهمی اشاره کنیم. در هر گونه تبیین وحی، ما با دو مساله مهم مواجهیم که باید به هر دو توجه داشته باشیم:

۱- مساله نخست، معقولیت تبیین وحی است. طبق آنچه در مباحث فلسفه دین مطرح می‌شود، مراد ما از معقولیت، عقلانیت حداکثری نیست به این معنا که چنین تبیینی برای همه امکان قانع‌کنندگی داشته باشد؛ بلکه مراد، عقلانیت حداقلی است به این معنا که دفاع از این تبیین، دست کم برای خود شخص «موجه»^۱ باشد.

۲- مساله دوم آن است که تبیین وحی مانند هر تبیین دیگری باید بتواند شواهد را پوشش دهد. در متون دینی، از جمله در قرآن و روایات، درباره وحی و کیفیت آن مطالب فراوانی نقل شده است. منظور از پوشش دادن شواهد آن است که تبیین وحی هر قدر بتواند با این متون تناسب بیشتری داشته باشد و همه یا دست کم اغلب آن‌ها را دربرگیرد و توضیح دهد، موفق‌تر خواهد بود.

اکنون شایسته است این سه انگاره را از این منظر ارزیابی کنیم. اگر انگاره‌های گوناگون از خدا را چونان طیفی در نظر بگیریم که از تشبیه آغاز می‌شود و در میانه راه به انگاره خدای شخص‌وار می‌رسد و در پایان، به الهیات سلبی در یکی از چند روایت آن ختم می‌شود، به نظر می‌رسد هر چه از طیف تشبیه به طرف طیف سلب و تنزیه حرکت کنیم، تبیین وحی با توجه به نکته اول آسان‌تر و با توجه به نکته دوم دشوارتر می‌شود. به عبارت دیگر، تبیین وحی در طیف تشبیه، از آزمون معقولیت چندان سربلند بیرون نمی‌آید، اما در عوض با ظواهر متون دینی تناسب بیشتری دارد. این در حالی است که تبیین وحی در طیف سلب و تنزیه، معقول‌تر است، اما با بسیاری از ظواهر متون دینی ممکن است ناسازگار به نظر آید.

در این باره شایسته است مساله را با دقت بیشتری بکاویم. تصویر خدا چونان موجودی انسان‌وار که جهان و از جمله انسان را آفریده، به احوال انسان توجه دارد (و اگر باز هم بر مقدار انسان‌وارگی یا تشبیه بیفزاییم باید بگوییم به حال بشر دلسوزی می‌کند) و برای سعادت او برنامه‌ای تدوین کرده، مسیر تبیین وحی بر اساس نکته دوم، یعنی تناسب با متون دینی، را بسیار هموارتر می‌کند. این مسیر باز هم هموارتر خواهد شد اگر تلقی ما این باشد که خدا سخن هم می‌گوید و برنامه خود برای سعادت انسان را در قالب الفاظ بر انسانی برگزیده از بین انسان‌ها نازل می‌کند. این تبیین از وحی با الگو یا کلیدواژه «نزول» یا «تنزل» به معنای ظاهری آن، تناسب بیشتری دارد.

در برابر، اگر تلقی ما این باشد که خدا از جهت وجودی فراتر از جهان و انسان و از جهت معرفتی هم فراتر از درک ماست، در این صورت وحی را عمدتاً به سلوک و معرفت خود انسان برگزیده‌ای به نام پیامبر نسبت خواهیم داد. آنچه عملاً در اغلب تبیین‌های فیلسوفانه و عارفانه از وحی اتفاق افتاده است، همین است. در این گونه تبیین‌ها، انسانی به نام پیامبر در اثر عبادت‌ها و ریاضت‌های خود به مراتبی از درکی خارق‌العاده از پشت پرده جهان دست می‌یابد که برای دیگران قابل حصول نیست. در این صورت، تفاوت او با عارفان در آن است که از جانب چنان جهانی، برای خود مأموریتی نیز قائل است که این معرفت را به سایر انسان‌ها هم ابلاغ کند. این تبیین از وحی با الگو یا کلیدواژه «ترقی» یا «صعود» تناسب بیشتری دارد.

نکته شایسته تأکید آن است که انگاره سلبی از خدا نه تنها در روایت فلسفی و روایت نخست عرفانی، بلکه در روایت دوم عرفانی نیز با تبیین انسان‌وار از وحی تناسب ندارد. خدای وحدت وجود در روایتی خام، نمونه‌وار و مبالغه‌آمیز، خدایی است که با همه اشیاء همراهی دارد و وجودی متعالی، متمایز و مستقل ندارد تا بتواند با انسانی خاص رابطه برقرار کند و پیام خود را به او منتقل سازد. طبق اصطلاحات رایج در فلسفه دین معاصر

یا الهیات مسیحی / غربی، در برابر تلقی استعلایی^۱ دو روایت نخست از الهیات سلبی، روایت سوم مبتنی بر درک خدا چونان موجودی حلول‌یافته یا درون‌ماندگار^۲ است که فاقد شخصیت یا تمایز از انسان و جهان است. پس طبق این تلقی نیز تبیین اینکه در پدیده وحی، چگونه خدا با انسانی خاص ارتباط برقرار می‌کند و پیام خود را در اختیار او می‌نهد دشوار است.

در هر حال، به نظر می‌رسد تصویر مبتنی بر الهیات سلبی از وحی (در هر سه روایت) نکته اول را بر آورده می‌کند، اما در بر آورده کردن نکته دوم چندان کامیاب به نظر نمی‌رسد. به عبارت دیگر، این تبیین از جهت عقلانی جذابیت بیشتری دارد، اما در آزمون سازگاری با ظواهر متون دینی چندان سربلند بیرون نمی‌آید.

بر این اساس، اگر بتوان تبیینی از وحی به دست داد که هم معقول باشد و هم با شواهد مبتنی بر متون دینی درباره چگونگی وحی و جزئیات آن تناسب داشته باشد، در این صورت می‌توانیم ادعا کنیم که تبیین موفقی از وحی عرضه کرده‌ایم. روشن است که چنین تبیینی که همزمان هر دو شرط پیش‌گفته را بر آورد کار ساده‌ای نخواهد بود.

به نظر می‌رسد تأملات آیت‌الله جوادی آملی درباره وحی از این منظر بهتر قابل توضیح باشد. آنچه در قسمت بعد خواهیم دید، شاید شواهد مناسبی در تأیید این ادعا به شمار آید.

۳- دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در تبیین وحی از منظر خداشناسی

برای بحث در تبیین وحی از منظر آنچه در بالا گذشت، مسیری هموار و پیموده شده در الهیات اسلامی وجود ندارد. از این رو، ناچاریم با کاویدن سخنان بزرگانی چون ملاصدرا و ابن عربی و شاگردان و شارحان آنان، ببینیم آنان این مسیر را دقیقاً چگونه و با چه بیانی ترسیم کرده‌اند.

1. Transcendent

2. Immanent

از میان این بزرگان، به نظر می‌رسد در سخنان و آثار آیت‌الله جوادی آملی بیش از دیگران مواردی یافت می‌شود که به ترسیم این مسیر کمک کند. در ادامه، خواهیم کوشید برخی از سخنان ایشان را از همین چشم‌انداز تحلیل کنیم. به این منظور، شایسته است دیدگاه‌های ایشان در چند بند گزارش شود.

۳/۱. مخالفت با تبیین تنزیهی وحی

بر اساس آنچه در بخش قبل گذشت، تبیین تنزیهی از وحی، دست‌کم در تقریری خام و اغراق‌آمیز، بر نفی التفات خدا به انسان و در نتیجه نفی ابتکار عمل خدا در وحی مبتنی خواهد بود. خدایی که به کار جهان و انسان التفاتی ندارد و سخن هم نمی‌گوید، برنامه‌ای هم برای هدایت و سعادت انسان نخواهد داشت و در نتیجه، رابطه‌ای ویژه نیز با هیچ بشری برقرار نخواهد کرد. در این صورت، چاره‌ای نخواهیم داشت جز آن که به نحوی، وحی را به خود پیامبر نسبت دهیم و او را مبتکر و مبدع وحی بدانیم.

آیت‌الله جوادی آملی از سویی با چنین تبیین آرمانی و خام مبتنی بر سلب و تنزیه هیچ‌گونه همدلی ندارد. چنانکه گفتیم، نتیجه این تبیین آن خواهد بود که وحی را به شخص پیامبر نسبت دهیم. ایشان بارها به این نکته اشاره می‌کند که پیامبر فانی در حق است و از خود استقلال ندارد تا اثر و ثمری از خود داشته باشد. برای نمونه، این نکته در بخش‌های ۲۴، ۲۶ و ۲۷ کتاب «وحی و نبوت» بارها و با عبارات گوناگون تکرار می‌شود. مثلاً در یکی از این موارد، ایشان چنین می‌گوید: «انسان فانی هرگز چیزی را تولید و ایجاد نمی‌کند؛ همان گونه که چیزی را هم وضع نمی‌کند؛ زیرا اقتضای پیامبری که فانی در اسمای الهی است همان پیام‌آوری است، نه ایجاد و ایحای امری...» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۸۶)

از سوی دیگر، گاه انتساب وحی به شخص پیامبر چنین تبیین شده است که مراتب بالاتر وجود پیامبر وحی را به مراتب پایین‌تر می‌رساند. ایشان در این باره نیز چنین

می‌گوید: «چنین نیست که... بخشی از مراحل عالی وجود پیامبر مطلب را به مرحله نازل او القا کرده باشد... بلکه او فقط گیرنده خوبی است؛ و گرنه سازنده، گوینده و تنظیم‌کننده قرآن تنها و تنها خدای سبحان است و آن حضرت فقط می‌شنود، تحویل می‌گیرد، می‌فهمد و باور و منتشر می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۲، ۴۶)

از همین رو، به گفته ایشان سخن خدا به متبوع که خداست استناد داده می‌شود نه به پیامبر که تابع است و اگر در جایی وحی به فرشته یا پیامبر نسبت داده می‌شود، مراد نقش او از جهت رسالت و دریافت وحی است؛ زیرا رسول از آن جهت که پیامبر خداست جز به کلام فرستنده سخن نمی‌گوید، نه اینکه از خود کلامی ایجاد کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۲)

با این حال، گیرندگی صرف پیامبر باید درست فهمیده شود. به گفته ایشان، مقایسه پیامبر با ابزاری مانند رادیو درست نیست؛ زیرا این گونه وسایل به معارفی که انتقال می‌دهند آگاهی ندارند و فقط حامل صوت هستند؛ اما پیامبر به این گونه معارف آگاه است و آنها را به دیگران تعلیم می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۲) به تعبیر ایشان، وحی ایجاد الهی و اظهاری محمدی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۶۴)

۳/۲. مخالفت با تبیین تشبیهی وحی

در برابر تبیین تنزیهی وحی، تبیین تشبیهی قرار دارد. این تبیین در بیان خام و اغراق‌آمیز خود چنین است که خدا احوالی انسانی دارد و به حال بشر دل می‌سوزاند. او مانند بشر سخن می‌گوید و می‌تواند همان گونه که خود انسان‌ها با هم سخن می‌گویند، با انسان سخن بگوید. بنابراین یا مستقیماً و یا با واسطه فرشته (که او هم موجودی جسمانی و محسوس است)، سخن خود را که عبارت از برنامه سعادت و هدایت انسان است، به بشری برگزیده که هیچ‌گونه ابتکار و نقشی در دریافت این پیام ندارد، منتقل می‌کند. این البته بیانی اغراق‌آمیز از چنین تبیینی است و ممکن است تبیین‌هایی داشته باشیم که به این غلظت، رنگ تشبیهی نداشته باشند.

مخالفت آیت‌الله جوادی آملی با تبیین تنزیهی وحی، به معنای موافقت ایشان با شق دیگر، یعنی تبیین تشبیهی، آن هم در این صورت خام، نیست. ایشان در ذیل آیه ۵۱ سوره شوری درباره کلام الهی، تصریح می‌کند که خدا کلمات را ایجاد می‌کند، نه این که دهان و فك و زبان و دندانی را بتوان به او نسبت داد. (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷۱، ص ۵۷۸)

بر همین اساس، ایشان تحلیل فخر رازی را هم که به تبیین تشبیهی وحی نزدیک است نمی‌پذیرد. به گفته فخر رازی، مراد از نزول وحی این است که جبرئیل در آسمان سخن خدا را می‌شنود و سپس آن را به پیامبر می‌رساند. او این سوال را طرح می‌کند که نظریه کلام نفسی اشاعره چگونه با الفاظ وحی سازگار است و سپس پاسخ می‌دهد که الفاظ وحی ممکن است از راه خلق قدرت شنوایی در جبرئیل یا خلق کتابت الفاظ در لوح محفوظ و خواندن و حفظ جبرئیل یا خلق اصوات مخصوص برای او صورت گیرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۷)

آیت‌الله جوادی آملی پس از نقل بخشی از این سخنان فخر رازی، آن را «عقلی و الهی سخن گفتن، ولی نقلی و انسانی فکر کردن» می‌داند و می‌افزاید که فخر رازی می‌پندارد جبرئیل قاصد وحی است و پیامی را که به او می‌دهند به پیامبر می‌رساند، در حالی که به گفته ایشان «ظهور و کلام حق هم میان خدا و جبرئیل هست، هم در محدوده جبرئیل، هم میان جبرئیل و گیرنده، هم در محدوده خود گیرنده و قلب مطهر رسول اکرم هست تا به لبان مطهر آن حضرت برسد... و از آن پس عادی و انسانی می‌شود. بر این اساس، جبرئیل مثل قاصد نیست که ذات اقدس الهی کلام را به او القا کند و بگوید شما این کلام را بگیر و برسان.» (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷۱، ص ۵۸۴)

۳/۳. جایگاه انسان و نسبت او با خدا در تبیین وحی

در انگاره‌های گوناگون درباره خدا و نسبت آنها با تبیین وحی باید توجه داشت که سر

دیگر رابطه میان خدا و انسان، انسان است و بنابراین نکته دیگری که در گزارش دیدگاه آیت الله جوادی آملی در این باره باید مورد توجه باشد مسأله انسان‌شناسی است. به عبارت دیگر، در تبیین وحی، هر تلقی که درباره خدا داشته باشیم، بدون آنکه موضع خود را درباره حقیقت انسان مشخص کنیم ناقص خواهد بود.

نکته شایسته توجه آن است که دقیقاً همین مسأله از نگاه مشرکان مخاطب قرآن نیز مورد توجه قرار داشته است. از این رو قرآن کریم در آیات متعدد^۱ به این نکته اشاره می‌کند که مشرکان «بشر» بودن پیامبر را به عنوان دلیلی در انکار وحی و نبوت مطرح می‌کردند. از همین منظر، آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیات مورد اشاره، معرفت‌شناسی حسی و تجربی مشرکان را دلیل بر انکار وحی به شمار می‌آورد. برای نمونه، ایشان در تفسیر آیه ۱۱۸ سوره بقره، می‌گوید قرآن با تقسیم موجودات به مجرد و مادی و تقسیم معرفت به حسی، عقلی و وحیانی، انسان‌ها را به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی درست هدایت می‌کند. بر همین اساس قرآن می‌گوید پیامبر هرچند از نظر بدن محسوس مانند بقیه است، اما روح مجرد وحی‌یاب پیامبر در مرحله‌ای از کمال است که شایسته دریافت سخن خداست و این لیاقت یا قابلیت در بقیه وجود ندارد. بنابراین هرچند قاعده عقلی «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» درست است، اما دیگران همانند پیامبر نیستند تا به این قاعده استناد کنند. به عبارت دیگر، از جنبه شباهت با پیامبر، دریافت وحی تحقق نمی‌یابد و از جنبه ویژگی وحی‌یابی، پیامبر با بقیه فرق دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ۳۵۰)

این نکته در تفسیر ایشان بر آیه ۹۴ سوره اسراء نیز تکرار شده است. به گفته ایشان، خاستگاه این شبهه آن است که از نگاه آنان، انسان حیوان ناطق یا جانوری گویا است؛ ولی تعریف دین از انسان «حی متأله» است. ایشان این نکته را نیز می‌افزاید که این شبهه

۱. برای نمونه: اسراء، ۹۴؛ هود، ۲۷؛ مؤمنون، ۳۴-۳۳؛ ص، ۴؛ فرقان، ۷؛ قمر، ۲۴؛ تغابن، ۶؛ ق، ۲ و...

در درباره مبدا قابل رسالت، یعنی انسان است که چگونه به مقامی می‌رسد که وحی را دریافت می‌کند، نه درباره مبدأ فاعلی رسالت، یعنی خدا. در کتاب‌های عقلی، مطلب اول در علم النفس و مطلب دوم در مباحث مربوط به فعل خدا و اسماء الهی مورد بحث قرار می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۵۰، ۴۳۱-۴۳۰)

همین نکته در آیه ۷ سوره فرقان نیز مطرح شده است. مشرکان می‌گفتند پیامبری که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود چگونه ممکن است رسول الهی باشد؟ ایشان در تفسیر این آیه، به این نکته اشاره می‌کند که راز این انکار آن است که مشرکان گوهر اصلی آفرینش انسان را نشناخته و از روح الهی و ملکوتی او باخبر نبودند. (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۶۰، ۴۲۸)

۳/۴. یکسان بودن دو الگوی «ترقی / صعود» و «تنزل» در تبیین وحی

به گمان نویسنده، این بند مهمترین بخش در گزارش دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در نسبت تبیین وحی با انگاره‌های گوناگون از خداست. از این رو ناچاریم آن را اندکی بیشتر تفصیل دهیم.

در بخش قبل، به دو الگو یا کلیدواژه «تنزل/ نزول» و «ترقی / صعود» در تبیین وحی اشاره شد و گفتیم که واژه‌های «تنزل/ نزول» با انگاره تشبیهی و واژه‌های «ترقی / صعود» با انگاره تنزیهی تناسب بیشتری دارند. نکته بسیار ارزشمند و شایسته توجه آن است که آیت‌الله جوادی آملی می‌کوشد این دو واژه را روح يك حقیقت ترسیم کند. این نکته‌ای است که ما صریحاً در سخنان عالمان پیشین، به‌ویژه در فلسفه صدرای شارحان او و نیز در سخنان ابن عربی و پیروان مکتب او نیافتیم.

طبق جستجوی ما، آشکارترین سخن ایشان در این باره، مطلبی است که در تفسیر موضوعی «قرآن در قرآن» گفته‌اند. سخن ایشان در این باره چنین است: «تنزل قرآن بدون ترقی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تنزل وحی بدون ترقی روح انسان کامل

امکان‌پذیر نیست و بلکه این دو يك چیز هستند، با این تفاوت که اگر کلام الهی را به مستمع نسبت دهیم گفته می‌شود که مستمع با ترقی روحی، کلام خدا را استماع کرده و اگر کلام را به متکلم نسبت دهیم گفته می‌شود که متکلم با تجلی و تنزل فیض، کلام خود را به مستمع رسانده است و در حقیقت رسیدن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، همان رساندن خداست.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳)

ایشان در تحلیل معراج نبوی هم تحلیل مشابهی دارد. معراج حقیقت واحدی است که دو چهره دارد: بردن و رفتن. عروج اگر به فاعل اسناد یابد «بردن» و اگر به قابل نسبت داده شود «رفتن» است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴۸، ۵۰)

ایشان به ذکر نمونه‌ای می‌پردازد که شاهد مناسبی برای تفاوت دیدگاه‌ها در تبیین وحی است. آخوند خراسانی که متأثر از دیدگاه فلسفی است، در «کفایة الاصول» در ذیل بحث نسخ و بداء گفته است که نفس پاک گیرنده وحی گاه با لوح محفوظ و گاه با لوح محو و اثبات اتصال می‌یابد. (خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۰) میرزا ابوالحسن مشکینی در تعلیقه خود بر این بخش از کفایه، می‌گوید دلیلی بر این ادعا نداریم که وحی و الهام از راه اتصال نفس با لوح محفوظ یا لوح محو و اثبات تحقق می‌یابد، به‌ویژه درباره وحی که می‌دانیم از راه نزول جبرئیل امین تحقق یافته است. (مشکینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ۴۶۰)

آیت‌الله جوادی آملی پس از نقل این سخن، به نقد آن می‌پردازد. به گفته ایشان، باطن و تأویل قرآن ممکن نیست به واسطه نزول فرشته وحی القاء گردد؛ زیرا آنچه نازل می‌شود و به مرحله لفظ و علم حصولی می‌رسد در حوزه ظاهر قرآن است، نه باطن آن. اگر روح پاک پیامبر قرآن را بدون ترقی به عالم غیب و تنها از راه نزول جبرئیل دریافت کند، لازمه‌اش آن است که از باطن و تأویل قرآن آگاهی نداشته باشد. این در حالی است که از قرآن کریم چنین به دست می‌آید که ایشان از تأویل قرآن آگاه بوده و از راه ترقی روح،

حقیقت آن را از جانب خداوند فرموده‌اند. از سوی دیگر، رسول خدا (ص) از تمام بواطن و تأویلات قرآن آگاه بوده‌اند و تأویل و باطن هیچ آیه‌ای بر آن حضرت پوشیده نبوده است. بنابراین نمی‌توان گفت که وحی در برخی از موارد نتیجه ترقی روح پیامبر است و در برخی موارد چنین نیست؛ زیرا اگر در موردی روح پیامبر ترقی نکند، از باطن یا تأویل قرآن آگاه نمی‌گردد و معنای باطن یا تأویل قرآن «همانند گزارش‌های خبری نیست تا با قراردادهای اعتباری بازگو شود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۴۴)

ایشان در تفسیر تسنیم نیز در ذیل آیه نخست سوره اسراء، این نکته را از منظر بدیع دیگری تحلیل می‌کند. به گفته ایشان، خدا گاه با اسماء تشبیهی خود، مانند «تبارک»، تجلی می‌کند که در این صورت، عالم غیب را به شهادت تنزل می‌دهد و فیض خود را نزد انسان می‌آورد؛ اما گاه نیز با اسماء تنزیهی خود، مانند «سبحان» تجلی می‌کند که در این صورت طبیعت را به غیب می‌رساند و انسان را به پیشگاه خود می‌برد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴۸، ۴۹)

روشن است که این تحلیل کاملاً همسو با تحلیل ما در نسبت تبیین وحی با دو انگاره تشبیهی و تنزیهی است. اما طبق آنچه قبلاً نقل شد، این دو تجلی، دو امر متفاوت و متمایز نیستند، بلکه دو روی يك حقیقت واحدند.

ایشان در تفسیر آیه ۳ سوره دخان نیز به این نکته اشاره می‌کند. به گفته ایشان، حقیقت نزول قرآن و آمدن آن به طبیعت و نیز صعود موجودی مادی به عالم معنا برای کسانی حل نشده است. از این رو معتقدند فرشته وحی در هنگام نزول به صورت بشر بر پیامبر نازل شده یا از سوی دیگر پیامبر نیز گاهی به صورت فرشته در می‌آمده است تا قرآن را ادراک کند. این در حالی است که برای نزول قرآن یا صعود انسان کامل به عالم غیب، نه لازم است جبرئیل به صورت انسان درآید و نه پیامبر فرشته شود؛ بلکه طبق تعبیر ایشان، «فراز و فرود یک حقیقت جامع است.» ایشان این نکته را با مثالی توضیح می‌دهد. در ملکه اجتهاد،

مطالب علمی در ذهن شخص عالم مقید به زبان خاصی نیست؛ ولی وقتی او می‌خواهد این مطالب را برای دیگران بیان کند، زبان مناسب را انتخاب می‌کند و سپس آن مطالب را به آن زبان تنزل می‌دهد. پس سخن و نوشتن او فرود آن فراز است و مطالب در عین حالی که در بالا هست رقیق و نازل می‌گردد. از سوی دیگر، وقتی این عالم می‌خواهد این مطالب را بیاموزد، از راه صدا و الفاظ آن‌ها را می‌آموزد و سپس به تدریج دارای ملکه نوری اجتهاد می‌گردد. در این دو مرحله، نه الفاظ و اصوات جابجا شده‌اند و به مرحله ملکه اجتهاد منتقل گردیده‌اند و نه ملکه اجتهاد منتقل می‌شود و به صورت الفاظ و اصوات در می‌آید. پدیده وحی نیز به همین صورت است. پیامبر واجد روح مجرد و دارای فراز و فرود است و درجات متعالی و متدانی دارد. (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۷۲، ۲۳۱-۲۳۳)

نتیجه‌گیری: ارزیابی و تحلیل وحی‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی

می‌دانیم که دیدگاه امامیه در بحث جبر و تفویض با عبارت مشهور «امر بین الامرین» که از امان شیعه علیهم‌السلام به یادگار مانده است بیان می‌شود. این سخن به آن معناست که حقیقت امر در تقابل بین جبر و تفویض، تعادلی دقیق میان این دو است. اما توجه به ابعاد گوناگون و دقیق در اصول اعتقادی و رعایت تعادل میان دو سر طیف، تنها به بحث جبر و اختیار محدود نمی‌ماند. در دیدگاه‌های بزرگان اندیشه و فرهنگ اسلامی، یافتن نقطه تعادل میان دو امر متضاد را در برخی دیگر از مسائل مهم کلامی و غیرکلامی نیز می‌توان شاهد بود که یکی از آن‌ها، تبیین وحی است. دیدیم که یافتن «امر بین الامرین» در تبیین وحی در دو سر طیف تشبیه و تنزیه از یک سو و باور به خدای وحدت وجود و خدای شخص‌وار از سوی دیگر، چنانکه حق عقل و نقل ادا شود، کاری بس دشوار به نظر می‌آید. با تامل در سخنان آیت‌الله جوادی آملی در تبیین وحی، می‌توان ادعا کرد که در اندیشه ایشان، تعادلی پسندیده یا جمعی پذیرفتنی در بین قطب‌ها و طیف‌های متضاد به چشم

می‌خورد که شاید پاسخی مناسب برای برخی از ابهام‌ها و چالش‌ها در تبیین وحی باشد. از دیدگاه ما، این نقاط جمع یا تعادل را عمدتاً در سه محور می‌توان بازشناسی کرد:

۱. جایگاه خدا و انسان یا به تعبیر ایشان مبدأ فاعلی و مبدأ قابلی وحی: دیدیم که از نگاه ایشان، تنزل وحی از جانب خدا با ترقی یا صعود پیامبر به عالم غیب و مشاهده حقایق در چنان عالمی، با یکدیگر عینیت دارند. تأکید بر یکی از این دو و غفلت از دیگری، موضعی متعادل و منصفانه در تبیین وحی به شمار نخواهد آمد. ارزش دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی آن است که می‌کوشد حق هر دو مبدأ فاعلی و قابلی وحی را ادا کند.

۲. جمع میان تنزیه و تشبیه: در تقابل میان تشبیه محض و تنزیه صرف، گرفتن هر یک و وانهادن دیگری نتایج ناگوار در پی خواهد داشت. تشبیه محض سر از کفر درمی‌آورد. تنزیه محض هم این نتیجه را در بر خواهد داشت که راه هرگونه ارتباط میان خدا و خلق بسته خواهد شد. خدای الهیات تنزیهی نه به انسان توجه دارد و نه با او سخن می‌گوید و نه برای هدایت او برنامه‌ای دارد. از سوی دیگر، با چنین خدایی نمی‌توان سخن گفت و به درگاه او دعا و نیایش کرد. در این صورت، موضع درست و مناسب در تقابل بین تشبیه و تنزیه باید چه باشد؟

این نکته‌ای است که در مکتب ابن عربی و نیز در حکمت متعالیه مورد توجه قرار دارد. سخن دقیق و درخشان ابن عربی در «فص نوحی» از کتاب «فصوص الحکم» آن است که تنها کسی که اهل هر دو موضع تشبیه و تنزیه باشد، شایسته پیشوایی در معارف الهی است. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ۷۰-۶۹)

آیت‌الله جوادی آملی نیز چونان یکی از شارحان برجسته این مکتب، در موارد گوناگون و از جمله در تبیین وحی چنین موضعی دارد.

۳. جمع میان وحدت وجود و تلقی شخص‌وار از خدا: تضاد میان دو موضع وحدت وجود

و خدای شخص‌وار، تقابل دیگری است که یافتن نقطه تعادل در آن آسان نیست. خدای وحدت وجود، دست‌کم در تقریر خام آن، خدایی است که شخصیت و تمایزی ندارد تا با انسان رابطه برقرار کند و سخن بگوید یا از سوی دیگر، انسان او را مورد خطاب قرار دهد. از سوی دیگر، خدای شخص‌وار نیز، دست‌کم در یک تلقی خام، همسایه دیوار به دیوار تشبیه است. خدای شخص‌وار در این تلقی خام، باید موجودی مانند انسان تصور شود که همچون او اراده و آگاهی و قدرت دارد. پس باید چه موضعی اتخاذ کرد؟

در اصطلاحات جدید فلسفی و الهیاتی، از دیدگاهی با عنوان «پان‌تئیسم»^۱ سخن گفته می‌شود که دقیقاً جمع میان این دو موضع متقابل است. در این دیدگاه، در عین اعتقاد به تمیز خدا از جهان در مرتبه غیب‌الذات و عینیت خدا با جهان در مرتبه افعال، سخن بر آن است که خدا ظهوراتی دارد که به همین اعتبار شخص‌وار می‌شود چنانکه هم می‌تواند با انسان سخن بگوید و هم مخاطب انسان قرار گیرد. این دیدگاه باز هم همان است که در مکتب دو قله بلند معارف اسلامی، ابن عربی و ملاصدرا، و پس از این دو در میان شارحانشان، مانند آیت‌الله جوادی آملی، به وضوح قابل بازشناسی است و همین موضع، مانند دو مورد قبل، می‌تواند پشتوانه مناسبی برای تبیین معتدلانه و «امر بین الامرینی» از وحی قرار گیرد.

منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، محقق: عبد الرحمن بدوی، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. _____، *الإشارات والتنبیها*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۴. ارسطو، *مابعد الطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۵. استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، ج ۶، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۷. _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۴۸، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۸.
۸. _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۵۰، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۸.
۹. _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۶۰، قم: نشر اسراء، ۱۴۰۰.
۱۰. _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۶۲، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۴۰۱.
۱۱. _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۷۱، قم: نشر اسراء، ۱۴۰۲.
۱۲. _____، *تفسیر تسنیم*، ج ۷۲، قم: نشر اسراء، ۱۴۰۲.
۱۳. _____، *قرآن در قرآن*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۱۴. _____، *وحی و نبوت*، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۵. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الأصول*، مؤسسة آل‌البت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۶. ذهبی، محمد بن احمد، *میزان الاعتدال*، به تحقیق علی محمد البجاوی، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۲ق.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المثنور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، المکتبة العصرية، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۱۹. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.

۲۰. _____، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، مكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
۲۱. _____، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۲۳. فلوطین، *دوره آثار*، ترجمة محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۴. فناری، شمس الدین محمد، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۱۰م.
۲۵. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، *حاشیه کفایة الأصول*، انتشارات لقمان، قم، ۱۴۱۳ق.
26. Hamori, Esther J., *When Gods Were Men*, De Gruyter, Berlin, New York, 2008
27. Harmless, William, *Mystics*, S. J., Oxford University Press, 2008
28. Krik, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 1991
29. Panikkar, Raimundo, "Deity", in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, Eliade, Mircea (Editor), Macmillan, New York, London, 1987
30. Richard, R. L. "Anthropomorphism", in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.1, Thomson/ Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America, 2003
31. Yandell, Keith, E., "Pantheism" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 7, Edited by Edward Craig, Routledge, London and New York, 1998
32. Zwi Werblowsky, R. J., "Anthropopathism" in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, Eliade, Mircea (Editor), Macmillan, New York, London, 1987

نسبت عقل و وحی در احکام عملی دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی

حسام‌الدین شریفی* | هادی یساقی**

چکیده

احکام عملی، در اکثر گزاره‌ها با بایدها و نبایدها تلازم دارند. همچنین مفاهیم دلالت کننده بر افعال ارادی انسان، از وجود مصداق خارجی آنها حکایت نمی‌کنند. بنابراین، احکام افعال ارادی انسان، اعتباری دانسته می‌شوند. بر این اساس، چنین می‌نماید که این احکام، از میل و خواست انسانها پیروی می‌کنند و از حقیقت و واقعیت خالی هستند. به نظر آیت الله جوادی آملی، این خصوصیات تنها در احکام عملی صادر شده توسط عامه انسانها جریان دارند. در حالی که احکام عملی می‌توانند دارای واقعیت و پشتوانه و آثار واقعی باشند و از روش برهانی و عقل حقیقت یاب می‌توان برای شناخت این اعمال بهره برد. در این صورت، وجود مفاهیم اعتباری یا مصادیق اعتباری در این احکام، مانعی از کشف آنها توسط عقل برهانی نیست. از سوی دیگر، احکام عملی در دین و حیانی بر اساس حقیقت وجود انسان صادر می‌شوند و تکامل و سعادت حقیقت انسان را در پی دارند. پس از دیدگاه علامه جوادی آملی با روش عقلی برهانی می‌توان به همان گزاره‌هایی رسید که در دین بیان شده‌اند و میان احکام دین و حیانی و احکام عقل برهانی در زمینه اعمال ارادی، تطابق و هماهنگی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

عقل برهانی، عقل نظری، احکام عملی عقل، تلازم عقل و وحی، آیت الله جوادی آملی.

* دانش آموخته دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. (hesharifi@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری فلسفه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. (yasaghi@irip.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸)

□ حسام‌الدین شریفی، هادی یساقی (۱۴۰۳). نسبت عقل و وحی در احکام عملی دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی. *فصلنامه حکمت*

مقدمه

ارتباط عقل و دین و حیانی یکی از مسائل پر سابقه در میان دانشمندان جهان و اسلام است. از سوی حکمای مسلمان، در این موضوع مطالب بسیاری نگاشته شده است و نظریات فراوانی بیان شده است. با این حال وقتی، این مسأله به صورت جزئی‌تر بررسی می‌شود، می‌توان این نزاع را در دو حوزه عقاید و احکام عملی، جداگانه بررسی کرد. زیرا مشهور است که در عقاید، هست و نیست‌ها بیان می‌شوند و در احکام عملی، باید‌ها و نبایدها. هست و نیست‌ها، واقعیات جهان را می‌شناسانند و باید‌ها و نبایدها، اعتبارات را بیان می‌کنند. در بخش عقاید، دین و عقل می‌توانند هست و نیست‌های جهان را همان‌گونه که هست بیان کنند و تطابق آنها دور از ذهن نیست. حال آنکه اگر احکام عملی، اعتبارات باشند، دلیلی بر تطابق اعتبارات خداوند با اعتبارات انسان در احکام عملی دین نیست. پس به راحتی نمی‌توان عقلانیت احکام عملی دین را اثبات کرد. زیرا هر کس اعم از واضع دین یا انسان‌ها، به دلخواه خود، می‌تواند احکامی را در گستره عمل اعتبار کند و نزاع بر سر مطابقتشان با واقع بی‌معناست. آنچه در اعتبارات مهم است کارکرد و فواید ادعایی است؛ نه گزارش‌گری از واقع.

در این نوشتار، با مراجعه به آراء آیت الله جوادی آملی، نسبت احکام عملی دین و حیانی و عقل بیان و توضیح داده می‌شود که اعمال انسان به عنوان حقیقتی از حقایق، قابل شناخت واقعی هستند و احکامی که بیانگر چگونگی اعمال توسط انسان هستند، به نوعی بیانگر واقعیت هستند. در این میان، برخی مفاهیم بیان شده در این گزاره‌ها اعتباری هستند یا آنکه بعد از شناخت این گزاره‌ها، احکام انشائی و انگیزشی از آنها پدید می‌آید که با خود این گزاره‌ها متفاوتند.

بنابر این احکام عملی دین و عقل، گرچه ممکن است اعتباری تلقی شوند ولی این

اعتبار در مفاهیم و گزاره‌های انشائی بر آمده از آنها است که با حقیقت و غایت حقیقی انسان در ارتباطند. از این نظر دین و حیانی و عقل برهانی به احکام یکسانی برای افعال ارادی انسان می‌رسند و احکام عملی دین و عقل برهانی درباره اعمال ارادی انسان، از گونه‌ای واقعیت و حقیقت بهره‌مندند.

معنای عقل

انسان موجودی است که به داشتن عقل از دیگر حیوانات متمایز می‌شود. عقل قوه‌ای شناختی است و علم خاصی را در اختیار انسان قرار می‌دهد. این علم می‌تواند تجربیدی محض و برهانی باشد که در مقدمات آن جز از بدیهیات استفاده نشده است. عقلی که این علم را به دست می‌آورد، عقل فلسفی برهانی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۶) عقل برهانی با شناخت مفاهیم و نسبت سنجی میان آنها، گزاره‌هایی را بیان می‌کند که بیانگر نسبت حقیقی اشیاء خارجی با یکدیگر است. چنین گزاره‌هایی به دلیل مطابقت با خارج صادق نامیده می‌شوند.

مفاهیم عقلی اعتباری در حکمت عملی^۱

مفاهیم عقلی به دو دسته حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌شوند. مفاهیم حقیقی، در خارج مصادیقشان امکان تحقق دارد. همچنین صورت و معنای موجود از این ادراکات در عقل، قابلیت آن را دارند که از ذات و حقیقت محکی خارجی و به عبارت دیگر از بود و نبود اشیاء حکایت کنند. این ادراکات شامل شناخت خدای سبحان و اوصاف الهی و فرشتگان و عقل و روح و وحی و دیگر حقایق ملکوتی و حقایق مادی شامل زمین و دریا و صحرا و آب و خاک و آسمان و کیهکشان و ... می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵)

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: رابطه اعتباریات و تکوین از نظر آیت‌الله جوادی آملی، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، شماره ۲۸ و بررسی پیشینه اعتباریات عملی علامه طباطبایی در آثار ابن سینا، مطالعات حکمت عملی، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۱.

مفاهیم عقلی غیر حقیقی، دارای مصداق خارجی نیستند و از واقعیت بی‌بهره‌اند. به این معنا که محکی آنها در خارج، عین صورت و معنای موجود در عقل نیست بلکه به اعتبار عقل، اشیاء خارجی، مصداق و فردی از آنها دانسته می‌شوند. این ادراکات اعتباری، تنها برای رفع نیازهای گوناگون انسان در زندگی مادی، توسط عقل جعل می‌شوند. همچون مالکیت، وزارت، وکالت، ریاست، معاونت، عضویت و دیگر عناوین فقهی و حقوقی که با يك انشا و يك امضا به دست آمدنی و با همین میزان و یا کم تر از آن، از دست رفتنی هستند و وجود آنها در گرو اعتبار انسان است. برخلاف مفاهیم حقیقی که تحقق آنها در ذهن وابسته به اعتبار انسان نیست. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶)

دوگانگی مفاهیم عقلی از آن روست که موجودات به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. موجود حقیقی آن است که تحقق و وجودش یا عدم تحققش به اعتبار انسان بستگی ندارد. در مقابل، موجود اعتباری، با اعتبار معتبر موجود می‌شود و بدون اعتبار او وجود ندارد. موجود حقیقی همان چیزی است که بدون قید و به صورت مطلق در فلسفه اولی و به صورت مقید در علوم جزئی از آن بحث می‌شود. به این علوم، حکمت نظری گفته می‌شود. موجود اعتباری، تحقق و وجودش به اعتبار وابسته انسان است. این موجودات، موضوعات علوم مختلفی هستند که همگی تحت عنوان حکمت عملی قرار می‌گیرند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۲ و فلسفه حقوق بشر، ص ۴۵) حکمت عملی شامل، اخلاق، فقه و حقوق، سیاست، جامعه‌شناسی و ... است. این علوم، مبتنی وجود نفس و تجرد آن و شناخت قوای مختلف نظری و عملی نفس و احتیاج به تهذیب و تزکیه نفس و شناخت حسن و قبیح و باید و نباید هستند که همگی در فلسفه اولی اثبات می‌شوند پس این علوم مبتنی بر فلسفه اولی هستند. بعد از اثبات این مسائل در حکمت نظری است که حکمت عملی می‌تواند احکام اعمال انسان را بیان کند و باید‌ها و نبایدهای عملی بر

پایه این احکام شکل می‌گیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱)

با آنکه مفاهیم اعتباری در حکمت عملی استفاده می‌شوند ولی این مفاهیم با حقایق نفسانی انسان ارتباط دارند و تأثیرات و تکامل بخشی آنها برای نفس، حقیقی هستند. در گزاره‌های حکمت عملی، واقعیات اعمال و تأثیرات حقیقی آنها بر نفس با مفاهیم اعتباری بیان می‌شوند. بعد از این شناخت، انسان بر انجام اعمال برانگیخته می‌شود و احکام انشائی و بایدها و نبایدهای عملی به وجود می‌آیند.

مدرکات عقل نظری و عملی

درست آن است که عقل نظری، به شناخت اشیاء حقیقی و تکوینی ارادی و غیرارادی می‌پردازد که حکمت عملی و نظری را تشکیل می‌دهد. حس، خیال و واهمه تحت فرمان عقل نظری هستند و در ادراک با او داد و ستد دارند. عقل عملی، به بیان چگونگی عمل می‌پردازد. شهوت و غضب تحت فرمان عقل عملی هستند و با آنها مراحل مختلف عزم و اراده برای انجام افعال شکل می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۸) بر این اساس حکمت نظری و حکمت عملی که اقسام علم و فلسفه هستند با قوای عقل نظری و عقل عملی تفاوت دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۶) چنین نیست که به مدرکات عقل عملی، حکمت عملی و به مدرکات عقل نظری، حکمت نظری گویند. ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و عملی، عقل نظری است که هم بود و نبود را ادراک می‌نماید و هم باید و نباید بر آمده از بود و نبوده‌ها را می‌فهمد. اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن احکام بیان شده در حکمت عملی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۵؛ ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۳)

عقل نظری، جنبه ادراکی انسان است که انسان بوسیله آن معارف را می‌یابد و می‌فهمد. با عقل نظری، انسان از معلم و مبادی عالی، علوم را دریافت می‌کند و می‌پذیرد و با عقل عملی، علوم مرتبط با اعمال را انجام می‌دهد و در اشیاء دیگر تأثیر می‌گذارد.

عقل عملی بر اساس احکام عملی عقل نظری در عرصه‌های مختلف مانند تهذیب نفس، تدبیر منزل، سیاست مُدُن و مانند آن، روش اجرای احکام عملی را بیان می‌کند. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۸) عقل نظری، مطالب بدیهی و روشن را به دلیل بداهتشان درک می‌کند و مطالب نظری و غیر بدیهی را با ارجاع به بدیهیات اولیه، مبین و مبرهن می‌سازد و هدف آن رسیدن به جزم علمی است. در حالی که کارکرد عقل عملی، پذیرش، اعتقاد، ایمان، تسلیم به یک عقیده و سرانجام عزم بر انجام آن است. عقل عملی، پس از پذیرش احکام اشیاء و اعتقاد به آنها، به آنها گرایش پیدا می‌کند و عزم بر تحقق آنها می‌کند و زمینه ایجاد و محقق شدن آنها را فراهم می‌سازد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۷ و ۱۳۸) عقل عملی، مسئول نهایی عزم، اراده، نیت و مانند آن است و نیروهای عملی دیگر که تابع اویند، طبق رهنمود اجرایی او، هر کدام کار مخصوص خود را انجام می‌دهند. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹) عقل نظری است که احکام عملی را بیان می‌کند و عقلانیت احکام عملی، بر عهده عقل نظری است و عقل عملی تنها وظیفه اجرا و عملی کردن آنها را دارد. پس مقصود از عقلانیت احکام عملی، فعالیت‌های عقل نظری در ادراک احکام اعمال انسان است.

فرق عقل نظری با بنای عقلا^۱

هنگامی که از عقلانیت احکام عملی سخن گفته می‌شود، باید توجه داشت که عقلانیت غیر از بنای عقلاست. مراد از عقلانیت احکام عملی، برهان پذیری و مطابقت با واقع آنهاست که با عقل نظری حاصل می‌شود. ولی مراد از بنای عقلا، رواج انجام اعمال بر اساس شهرت و پذیرش عمومی است که تحت نظارت عقل عملی حاصل شده است. مبنای حکم به انجام عمل در این اعمال عقل نظری برهانی نیست. در حالی که اگر عقلا

۱. برای مطالعه بیشتر: بررسی یکسانی انگاره ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و علوم غیر یقینی در آثار فارابی، حکمت اسلامی، سال دهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۲.

به انجام کاری بر اساس برهان حکم دهند، این حکم دیگر بنای عقلا با پشتوانه شهرت و توافق عموم نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۹) گاهی ممکن است کاری با پشتوانه عقل نظری برهانی باشد و میان مردم هم به شهرت برسد و همه بر انجام آن توافق داشته باشند. در این صورت این کار هم بنای عقلا دارد و هم برهان نظری.

مقصود از عقلانیت احکام عملی دین، یکسانی احکام عملی عقل نظری و احکام عملی دین است. در حالی که در احکام عقلا این مطلب تحقق ندارد و آنچه را مردم انجام می‌دهند نمی‌توان، جزو دین دانست. بلکه اگر انجام کاری به حکم عقل برهانی نباشد و در عین حال در بین مردم رایج باشد و به امضای صاحب دین رسید، زیر مجموعه سنت قرار می‌گیرد و می‌توان آن را جزو احکام دین دانست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۹)

کنش‌شناسی به روش عقلی^۱

کنش‌ها و افعال انسان، حقایق و موجوداتی هستند که اراده انسان در تحقق آنها نقش دارد. شناخت عقل نظری از این حقایق را حکمت عملی گویند. در مقابل، حقایق و موجوداتی هستند که اراده انسان در تحقق آنها نقشی ندارد و شناخت عقل نظری از آنها، حکمت نظری نام دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۱، ص ۱۲۲) از آنجا علوم حکمی و فلسفی علومی هستند که با روش برهانی به شناخت حقایق دست پیدا می‌کند، پس حکمت عملی، به شناخت اعمال و کنش‌های ارادی انسان با روش برهانی می‌پردازد.

هدف حکمت عملی، از شناخت عقلانی افعال انسانی، شناخت آنها به تنهایی نیست بلکه این شناخت مقدمه‌ای است برای انجام اعمالی که موجب تکامل انسان هستند و عقل نظری آنها را خیر و موجب سعادت انسان تشخیص داده است. بدون چنین شناختی، انجام

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا، هستی و شناخت، سال هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۱۴.

اعمال بر اساس تسلط غرایز و منافع حیوانی صرف و بدون صلاح‌دید عقل نظری صورت می‌گیرند که موجب تکامل و خیر انسان نیستند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۲۵)

انجام اعمال بر اساس آموزه‌های عقل نظری، موجب شکل‌گیری ملکات اخلاقی و صفات الهی در عقل عملی انسان است. وگرنه اعمالی که عقل عملی به واسطه پیروی از غضب و شهوت صرف سامان می‌دهد، از خیر بهره‌ای ندارند و انسان را به سعادت نمی‌رسانند. ثمره نهائی عمل بر اساس عقل نظری و حکمت عملی، تکامل عقل عملی و رسیدن به فناست که نهایی‌ترین مرتبه انسان و موجب ارتباط تام و کامل به مافوق علی الاطلاق است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۲۶)

برخی از مباحثی که در حکمت عملی بیان می‌شوند عبارتند از: پرورش روح، رشد اخلاق، تدبیر منزل و کیفیت بهتر اداره کردن خانواده، تربیت اولاد، شکل دادن روابط خانواده بر محور اخلاق صحیح، شناخت فضایل نفسانی، معنای عدالت، تقوا، زهد و کیفیت رسیدن به این ملکات، اداره جامعه، سیاست کشور و نظیر این مباحث. به طور کلی، هر عملی که کمال و تعالی انسان را در پی داشته باشد، در حکمت عملی بحث می‌شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ ب، ص ۳۵ و ۳۶)

عقل در مسیر شناخت این دسته از واقعیات، به شناختی حقیقی از افعال و کنش‌های ارادی انسان دست پیدا می‌کند که با غایت و هدفی همراه هستند. زیرا فعل ارادی بدون غایت و هدف امکان تحقق ندارد. نسبت به حقیقت انسان و کمال نهایی او، این غایات و اهداف، در سطوح مختلفی هستند. برخی از آنها نیازهای مادی حیوانی انسان را بر آورده می‌سازند و برخی نیازهای خیالی و وهمی او را بر طرف می‌کنند و برخی در مسیر بر طرف کردن نیازهای عقلی انسانند. از آنجا که عقل در بالاترین مرتبه از وجود انسان

قرار دارد، بر طرف کردن نیازهای عقلانی به معنای حرکت در مسیر تکامل نهایی انسان است. پس عقل نهایت تلاش و توجه خود را بر شناخت افعال و کنش‌های ارادی قرار می‌دهد که باعث تکامل مراتب عالی او هستند. با این شناخت، افعال و کنش‌های مرتبه‌های دیگر انسان نیز جهت و سمت و سویی متناسب با کمال نهایی عقل پیدا می‌کنند. پس مقصود از احکام عملی عقلانی، شناخت برهانی و مطابق با واقع از افعال ارادی انسان است که در مسیر تکامل عقلانی او هستند؛ گرچه ممکن است در ظاهر فعلی جسمانی و مادی یا حتی تخیلی و مثالی باشند.

توجه به این نکته لازم است که صرف شناخت‌های عملی عقلی، عمل انسان را در پی ندارند. اگر برهان بر مطلبی اقامه شد، به طور ضروری فهم آن مطلب اتفاق می‌افتد، اما این فهم هنگامی به مرحله عمل در می‌آید که انسان شوق و میل به انجام عمل و اراده انجام آن را داشته باشد. به این معنا که باید به علم خود ایمان داشته باشد و آن را مبنای اعمال خود قرار دهد. ایمان از سنخ علم و ادراک نیست، بلکه کار نفس است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص ۲۳)

با توجه به مطالب پیش گفته روشن می‌شود که انسان با عقل نظری و براهین آن، به آموزه‌هایی در حکمت نظری و عملی می‌رسد و این آموزه‌ها، جهان‌بینی و قوانین و احکام افعال ارادی انسان را در راستای سعادت و کمال نهایی تبیین می‌کنند. با توجه به محدود بودن توان انسان در ادراک عالم و افعال ارادی سعادت‌مندان به نظر می‌رسد، آموزه‌های حکمت نظری و حکمت عملی به تنهایی برای کسب کمال نهایی انسان کافی نیستند. بر این اساس، عقل نظری، به ضرورت وجود نبی و دین برای ارائه آموزه‌هایی برای رساندن انسان به کمال نهایی حکم می‌کند.

اعتباری و برهانی بودن احکام عملی عقل^۱

پیش از این گفته شد که احکام عقل نظری برهانی، حکمت به معنای عام نامیده می‌شود که دو قسم حکمت نظری و عملی را شامل است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ب، ج ۳، ص ۱۴۰) دلیل این تقسیم آن است که حکمت به معنای عام، علمی است که به روش برهانی به کشف حقایق می‌پردازد و افعال ارادی انسان و آثار و نتایج آنها موجوداتی واقعی هستند نه اعتباری، پس شناخت آنها، قسمی از حکمت برهانی است برای کشف واقعیت افعال انسان است. حکمت عملی به علت موضوع حقیقی و آثار حقیقی در کنار حکمت نظری در سعادت حقیقی انسان نقش بنیادین دارد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ب، ص ۳۵) با این حال، حکمت عملی، علمی اعتباری و بیانگر بایدها و نبایدها هم دانسته شده است که به ظاهر با برهانی بودن و کشف واقعیت در آن سازگار نیست.

پاسخ این اشکال آن است که اعتباری بودن احکام عملی، به معنای ساخته و پرداخته ذهن بودن و برآمده از خیال و وهم صرف نیست. مفاهیم اعتباری عملی و بایدها و نبایدها می‌توانند، منشأ تکوینی و پشتوانه حقیقی داشته باشند و به این سبب، بهره مند از حقیقت باشند. در شناخت عملی عقلانی، تنها مفاهیمی که برای حکایت از حقایق عملی جعل می‌شوند اعتباری هستند. علاوه بر آن، بایدها و نبایدها را نیز نباید جزو حکمت عملی بیان شده توسط عقل نظری دانست. بایدها و نبایدها لازمه شناخت‌های واقعی عقل نظری از اعمال انسان هستند که علم حقیقی و حکمت عملی را تشکیل می‌دهند. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳ و ۲۴۴) همانگونه که پزشک بر اساس علم خود به صورت قضیه خبری می‌گوید: «این غذا برای دستگاه گوارش زیانبار است» و در ادامه برای نهی می‌گوید: «فلان غذا نباید

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا، هستی و شناخت، سال هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، شماره ۱۴.

مصرف شود» که لازمه قضیه قبل است. عالم حکمت عملی نیز به صورت قضیه خبری می‌گوید: «برای روح و قوای آن، فلان عمل زیانبار است.» و بر اساس آن برای نهی از عمل می‌گوید: «فلان عمل نباید عمل شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۴۷)

به عنوان نمونه علم اخلاق، بر پایه شناخت از خصوصیات نفس انسانی و قوای آن شکل می‌گیرد و موضوع آن شناخت ملکات نفسانی برای کسب ملکات نیک و دوری از ملکات ناپسند است. این شناخت‌ها اساس و بنیان علم برهانی اخلاق هستند که بخشی از حکمت عملی است. لازمه این شناخت‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی هستند که در حقیقت جزو این علم نیستند. گرچه در این علم شاید بسیار ذکر شوند و حتی گاهی جایگزین گزاره‌های اخلاقی شوند. پس بایدها و نبایدها به این جهت که دارای ریشه‌ای حقیقی‌اند و از شناخت‌های حقیقی ناشی شده‌اند، خودشان نیز حقیقی و برهانی تلقی شده‌اند. از این لحاظ این بایدها و نبایدها، غیر از بایدها و نبایدهایی هستند که به اعتبار صرف بازگشت می‌نمایند و ریشه تکوینی ندارند و از قلمرو اعتبار معتبران تجاوز نمی‌نمایند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۱، ص ۲۲۷)

غیر از بایدها و نبایدها، برخی مفاهیم اعتباری مانند حسن و قبح یا ملکیت و حق و ... هم در حکمت عملی به کار می‌روند که شاید مانع برهان پذیری آنها تلقی شوند. در پاسخ باید گفت، اعتبارات انسان به دو دسته اعتبارات محض و مبتنی بر واقعیت تقسیم می‌شوند. به عنوان مثال، گاهی انسان برای انجام کاری به کاغذی بها و اعتبار می‌دهد ولی بعد آن را باطل می‌کند، اینها اعتبارات محضند که ریشه تکوینی ندارند؛ مانند صدر و ذیل یک مجلس که ممکن است انسان، در فصلی، گوشه‌ای از یک اتاق و در فصلی دیگر، گوشه دیگر آن اتاق را صدر مجلس قرار دهد و مقابل آن را ذیل بداند. هیچ کدام از این اعتبارات، بر اساس حقیقت و تکوین نیستند. در حالی که برخی از گزاره‌های اعتباری، با

آنکه از الفاظ اعتباری تشکیل شده‌اند ولی ریشه در تکوین دارند و از تکوین خبر می‌دهند. این مفاهیم و احکام متشکل از آنها، اعتباری محض نیستند تا به کلی دست معتبر سپرده شده باشند. به عنوان مثال احکام عملی درباره خوبی و بدی اعمال انسان، اگر بر اساس تجرّد روح و واقعیت روح انسانی باشند نه از روی سلیقه و میل، چون بر اساس واقعیتند، اعتباری محض نیستند و برهان پذیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۸)

معنای اعتباری بودن احکام عملی عقلی، این است که در خارج «ما بازاء» ندارند و در خارج، وجودی مستقل به عنوان راستگویی، دروغگویی، ظلم، عدل، حُسن، قبح و مانند آنها وجود ندارد که ما بتوانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم این، راستگویی و آن دروغگویی یا این ظلم و آن عدل است. البته منشأ انتزاع اعتبار این مفاهیم در خارج وجود دارد و به این جهت در خارج موجودند. در حالی که اگر احکام عملی، از عقل نظری و براساس واقعیات تکوینی شکل نگیرند، اعتباری محضند و از خواسته‌ها و امیال انسان پیروی می‌کنند نه واقعیت انسان و نیازهای حقیقی او و هیچ مصداق خارجی ندارند. مانند سنن و رسوم عادی که به قرارداد محض وابسته‌اند و ممکن است در عصری و منطقه‌ای، خوب و در عصر دیگر و منطقه‌ای دیگر بد باشند. چنین احکامی برهانی نیستند و بر اساس مقدمات جدلی، خطابی یا شعری و سفسطی حاصل می‌شوند. حکمت متعالیه احکام عملی را اعتباری محض نمی‌داند بلکه آن را اعتبار دارای منشاء تکوینی و واقعی می‌داند که واقعیت ساز نیز هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳) زیرا احکام عملی اگر بخواهند تأثیر حقیقی داشته باشند، باید به گونه‌ای با واقعیت تکوینی در ارتباط باشند. انسان باید کارهای خود را بر اساس واقعیات خارجی تنظیم کند و اعتبارات خود را بر اساس مبادی حقیقی و تکوینی شکل دهد تا از تأثیر حقیقی آنها نیز بهره ببرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۵)

فرق اعتبار محض با مبتنی بر واقعیت این است که انسان در احکام عملی گاهی تابع غرایز درونی خود است. در این حالت چون نیازمند غذا، مسکن، لباس، همسر و... است؛ برای کسب سود و زیان و ملایمت و... به چیزی که نیازش را برطرف می‌سازد، علاقه پیدا کند و آن را نیکو می‌شمارد و از آنچه مانع رفع نیازش می‌شود، متنفر می‌گردد و آن را قبیح می‌پندارد. در این حالت، حُسن و قبح، محبت و عداوت و مانند آن، اعتباریاتی هستند که بر اساس میل و غرایز شکل گرفته‌اند و خارج از وجود انسان حقیقت و واقعیتی ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، جلد ۱۰، ص ۴۳۷) اما اگر اعتبارات بر اساس واقعیت انسان و نیازهای حقیقی او شکل بگیرند نه بر اساس غریزه و میل، اعتبارات دارای منشأ و اثر حقیقی خواهند بود. اگر عقل بر اساس حقیقت وجودی انسان و اقامه برهان، نیاز به غذا، مسکن، لباس و... را تبیین کند و بر این اساس، حسن و قبح و محبت و عداوت شکل بگیرد، اعتبارات، حقیقی و دارای پشتوانه و آثار واقعیند.

احکام عملی دین و حیانی

دین سلسله معارف علمی و عملی و اعتقاد به مجموعه‌ای از هست و نیست‌ها و بایدها و نبایدها است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۴۵) دین و حیانی، مجموعه معارفی است که اگر انسان زندگی خود را بر اساس آن سامان دهد، می‌تواند به کمال نهایی خود دست یابد. بخشی از معارف دین، هستی‌شناختی هستند و برخی اخلاقی و برخی فقهی و حقوقی. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ص ۱۹) دین و حیانی به این معنا، خواسته فطرت است و چون فطرت انسان‌ها تغییر نمی‌کند، دین الهی هم تغییر نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۴۵)

معارف هستی‌شناختی، شناخت‌های لازم درباره جهان و روابط میان انسان و خدا را در اختیار انسان قرار می‌دهند. معارف اخلاقی، صفات و ملکات را معرفی می‌نمایند و

احکام عملی، متناسب با شناخت‌های هستی‌شناسانه و اخلاقی، کنش‌هایی را می‌شناسانند که انسان برای کسب ملکات و صفات الهی و رسیدن به کمال نهایی نیاز به انجام آنها دارد. استواری احکام عملی دین، بر پایه هستی‌شناسی و خلقیاتند. زیرا در شناخت‌های هستی‌شناختی، کمال نهایی انسان روشن می‌شود و رسیدن به این کمال با کسب ملکات و اوصاف الهی است که در نفس پدید می‌آید. انواع ملکات را بخش اخلاقی دین بیان می‌کند. برای کسب ملکات، باید اعمالی که با کمال تکوینی و خلقیات نفسانی انسان در ارتباطند از سوی دین تبیین شوند که در بخش احکام عملی این کار صورت می‌گیرد. پس احکام عملی دین، در امتداد دو دسته دیگر از شناخت‌های دینی قرار دارند و بر پایه آنها استوارند.

منشأ دین وحیانی، اراده و علم ازلی خدای سبحان است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۵) از این منشأ گزاره‌های اساسی و پایه‌ای یا همان دین صادر می‌شود و متناسب با گزاره‌های اساسی، بر اساس شرایط افراد و ملل مختلف، گزاره‌های عملی و قوانین مرتبط با دین شکل می‌گیرند. (همان، ص ۶) تدین به معنای پذیرش و ایمان به محتوای دین، غیر از دین است. جعل و تدوین دین کار خداست؛ اما تدین و ایمان، فعل نفس بشر است. گزاره‌هایی نظیر «خدا وجود دارد»، «بهشت و جهنم وجود دارد» و «وحی از جانب خداوند است» از آن جهت که گزاره و قضیه‌اند جزء دینند و دین، حقیقتی علمی و اعتقادی است. در حالی که محکی این گزاره‌ها؛ یعنی خداوند و بهشت و دوزخ و وحی، عین دین نیستند بلکه موجوداتی تکوینی و از سنخ حقایقند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹) با توجه به آنکه این حقایق برای انسان قابل شناختند و تنها الفاظی بدون معنا نیستند، اگر انسان بتواند به هر بخشی از این حقایق از طریق غیر از وحی، علم حقیقی و مطابق با واقع پیدا کند، در حقیقت به بخشی از دین دست پیدا کرده است.

احکام عملی دین که گاهی با عقل و زمانی با نقل معتبر کشف می‌شود، هم مسبوق به ملاکهای حقیقیند و هم ملحق به پاداش و کیفر عینی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۰، ص ۶۲۱) پس احکام و قوانین عملی دین نیز از اصالت و واقعیت برخوردارند و زائیده انتزاع و اعتبار تنها نیستند و هر چیز که خود، تکوینی باشد یا ریشه در تکوین و جهان واقعیت داشته باشد، قابل شناخت عقلی و اقامه برهان است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۴)

جنبه تکوینی داشتن احکام عملی دین در عین اعتباری بودن آنها تنها از این رو نیست که مسبوق به ملاکهای حقیقی مصالح و مفاسد و ملحق به بهشت و جهنم حقیقی‌اند بلکه خود احکام عملی اعتباری نیز سهمی از حقیقت دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۳، ص ۵۶۵) شاید بتوان گفت، این احکام از نظر ما اعتباری هستند در حالی که عالم به حقیقت اشیاء، برای این اشیاء اعتباری هم حقیقت و واقعیتی می‌بیند. مانند گزاره‌های مشهور میان مردم که کسی به واقعیت داشتن آنها توجه ندارد و به آنها تنها از جهت پذیرش همگانشان توجه می‌شود. در حالی که کسی که دنبال حقیقت و واقعیت است به گزاره‌های مشهور، نه از جهت شهرتشان بلکه به جهت مطابقت یا عدم مطابقتشان با واقع توجه می‌کند و به دنبال اثبات صدق و کذب واقعی آنهاست.

نقش عقل برهانی در شناخت دین و حیانی

انسان با قضایای نقل شده از طریق فرستادگان خداوند می‌تواند به گزاره‌های اساسی دین و احکام و قوانین مرتبط با آنها پی‌ببرد. مانند اصل وجود خالق و رب و اله، لزوم عبادت و اطاعت از او و لزوم احکام و قوانین عملی در زمینه‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی و ... با توجه به معنایی که از دین شد، راه دیگر برای برای شناخت گزاره‌های اساسی دین، که شامل بخش هستی‌شناختی و احکام عملی دین است؛ برهان عقلی است. از نتایج حاصل از عقل برهانی در این موضوعات، با عناوین فلسفه الهی و فلسفه عملی یاد شده

است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶) عقل برهانی، منبع دین است و با ملاحظه دلیل معتبر نقلی، فتوایش همان فتوای دین است؛ مانند دلیل معتبر نقلی که هر آنچه را با ملاحظه برهان عقلی ثابت کند، دین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۳۰)

اگر گزاره‌ای با دلیل عقلی برهانی، کشف شود، جزو دین الهی است و در اصطلاح، فلسفه به معنای عام نامیده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۷) در این میان، فلسفه طبیعی و ریاضی و تمام حکمت عملی شامل اخلاقیات، تدبیر منزل و سیاست مدن، همگی تحت اشراف فلسفه الهی هستند و بر اساس مبانی و اندیشه‌های آن شکل می‌گیرند و جزو دین دانسته می‌شوند.

عقل برهانی، مقابل دین و جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است. محتوای هر دلیل عقلی یا نقلی، محتوای دین را تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که نقل معتبر، معتبر است، عقل ناب نیز معتبر است و محتوای آن، هر آنچه باشد هیچ فرقی با محتوای دلیل نقلی ندارد. از این رو، در مسایل اجتماعی و سیاسی اسلام، احکامی که از متون روایی و قرآنی اخذ می‌شود، با نتایج به دست آمده از عقل برهانی، فرقی ندارد به دیگر سخن، نظام سیاسی اسلام، تنها به آن دسته از مسایلی که در متون نقلی بدان اشاره مستقیم شده اختصاص نمی‌یابد، بلکه احکامی که از طریق عقل، حاصل می‌شود و متون دینی نیز مشحون از تصریح به صحت استناد آن‌هاست، از تعالیم نظام دینی محسوب می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج، ص ۱۸۱)

به این نکته اساسی و مهم توجه شود که عقل در برابر نقل است نه در برابر دین و همان خداوندی که ادله نقلی را منبع معرفت دینی قرار داده، عقل را نیز حجت شرعی و منبع شناخت دین قرار داده است، در این صورت در ناسازگاری مفاد يك دليل نقلی با يك معرفت علمی یا فلسفی باید از تعارض علم یا فلسفه و نقل سخن راند؛ نه آنکه آن

را شاهی بر تعارض علم یا فلسفه و دین شمرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص ۱۱۰)

علم حقیقی و مطابق با واقع، تفسیر خلقت و فعل الهی است و تبیین کار خدا، اسلامی است، گرچه شخص عالم این حقیقت را درنیابد و خلقت خدا را طبیعت بپندارد. آن دسته از محتوای علوم که وهم است و خیال در واقع جهل مرکب است و علم نیست تا سخن از اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن شامل حال آن شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص ۱۴۳)

فهم دین توسط عقل به معنای بی‌نیازی انسان از وحی نیست، زیرا عقل، می‌تواند به جایی برسد که بفهمد بسیاری چیزها را نمی‌فهمد و نیازمند راهنمای غیبی و وحی الهی است. در قسمت‌هایی که برهان عقلی راه دارد، دلیل نقلی، مؤید دلیل عقلی است و در قسمت‌هایی که راه ندارد، نقل و وحی، از باب تعلیم ابتدایی و تأسیسی و نه تأییدی، او را راهنمایی می‌کند؛ و عقل در این موارد، مستمع خوبی است نه منبع، و به اصطلاح، مصرف‌کننده است؛ نه تولیدکننده. عقل، گاهی در حوزه مستقلات عقلی، گاهی در حوزه ملازمات عقلی، و گاهی از باب استلزام مقدمه و ذی‌المقدمه فتوا می‌دهد، بحث‌های عمیق حقوقی و اقتصادی، خواه به صورت بیع، بیمه، بانکداری بدون ربا، و خواه به صورت‌های دیگر، گرچه از خطوط اصلی روایت استمداد می‌کنند؛ لیکن قسمت قابل توجه آن را عقل برعهده دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب، ج ۳، ص ۷۵ و ۷۶)

انسان با عقل برهانی می‌تواند به بسیاری از نظرات و عقاید دست یابد که در روایات و آیات، مستقیماً به آن‌ها اشاره‌ای نشده است. بشر با استفاده از عقل می‌تواند با تدبیری کارشناسانه، زندگی دنیوی خود را از راحتی و آرامش بیش‌تری که در اثر تطابق با اصول ارزشی اسلام و علوم و فن‌آوری جدید حاصل می‌شود بهره‌مند کند و از مُعْضِلَات بسیاری برهد که جامعه انسانی در اثر نادیده گرفتن بخشی از منابع عقلی، با آن روبه‌روست. چنین تدبیرهایی که در اثر تلفیق اصول ارزشی اسلام و فن‌آوری جدید و

دست‌آوردهای فکری بشر به دست می‌آید، نه تنها جدای از دین و دستوره‌های آسمانی آن نیست، بلکه جزء جدانشدنی آن محسوب می‌شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶۷)

در این مسیر باید توجه داشت که عقل تنها عهده‌دار ادراک و فهم قوانین دینی است و به هیچ‌رو حکمی را ایجاد نمی‌کند. عقل دین‌ساز و مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه همچون آینه، نمایانگر دین و همچون چراغ، روشنگر محتوای آن است. همچنین عقل بسیاری از اوصاف یا دستوره‌های ادیان منسوخ و جعلی را اشتباه یا ناقص می‌یابد، لذا در برابر آنها موضع می‌گیرد و به خرافاتی بودن آن فتوا می‌دهد و آن را محصول وهم و خیال می‌داند؛ اما در برابر دین حق؛ یعنی اسلام خاضع است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵)

نسبت احکام مختلف عقلی با گزاره‌های دینی

با توجه به آنکه عقل برهانی، منبع برای شناخت آموزه‌های دین دانسته شده، لازم است نسبت احکام عقل با احکام دین بررسی شود. برهان عقلی در بعضی موضوعات، پیش از بیان نقلی و در بعضی دیگر، همراه بیان نقلی و در بعضی موضوعات بدون برهان عقلی و یافت بیان نقلی است.

۱. در اصول دین، برهان عقلی قبل از بیان نقلی است. زیرا در حکمت نظری اول باید وجود خالق جهان و سعادت انسان و لزوم ارتباط با خالق و نیاز انسان به دین برای رسیدن به سعادت تبیین شود تا انسان بتواند از دین حق بهره‌بردارد. همچنین در حکمت نظری نیاز جامعه بشری به وحی و شخص دریافت‌کننده وحی و راه شناخت او قبل از شناخت خود دین هستند. در بخش حکمت عملی نیز لزوم حمایت از پیامبر و اطاعت از او و فراهم کردن تسهیلات برای تبلیغ دین توضیح داده می‌شوند.

۲. در محدوده احکام دین، عقل، همتای نقل فتوا می‌دهد و عقل و نقل، مؤید یکدیگرند؛ همان‌گونه که در بحث‌های عقلی، دو دلیل عقلی معاون هم هستند یا در

مسائل نقلی، دو دلیل نقلی یاور یکدیگرند.

۳. اگر عقل با تلاش خود، حکم خاص شیء را نیابد و دلیل معتبر نقلی نیز یافت نشود، در این حالت عقل بر اساس تشخیص خودش، حکم شرعی را تعیین می‌کند. مثلاً گاهی به براءت حکم می‌دهد و می‌گوید: «عقاب بلا بیان» قبیح است، گاهی به احتیاط حکم می‌دهد و می‌گوید: اگر ذمه انسان مشغول است، اشتغال ذمه، براءت ذمه را می‌طلبد و گاهی به تخییر و گاهی به نفی حرج و ضرر حکم می‌دهد. پس عقل در احوالی که نقل وجود ندارد، می‌تواند حکم شرع را کشف کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۲)

انواع افعال انسان و حکم عقل نسبت به آنها

افعال انسان انواع گوناگونی دارند و با ملاحظه آنها، عقل احکام مختلفی را صادر می‌کند. از یک نگاه، افعال انسان سه دسته است:

۱. افعالی که در ذات خود متصف به حسن و قبح هستند و علت تا مه حسن و قبح به شمار می‌روند مانند عدل و ظلم. عدل در همه شرایط و احوال، حسن است و ظلم به طور کلی، قبیح است. این دو حکم به صورت کلی بیان می‌شوند و هیچ یک، فعل خاصی را به عنوان مصداق خود معرفی نمی‌کنند. بلکه در احوال و شرایط مختلف، هر فعل خاصی باید بررسی شود تا معلوم شود مصداق کدام یک از این دو قرار می‌گیرد.

۲. افعالی که در ذات خود، سبب تام برای اتصاف به حسن و قبیح نیستند، با این حال، اقتضای صدق یکی از این عناوین را دارند که با توجه به شرایط مختلف قابل تغییر است. مانند راستگویی که عقل آن را کاری خوب می‌داند، ولی اگر جان مؤمنی در خطر باشد، دیگر خوب نیست و دروغ گفتن خوب است.

۳. افعالی که نه اقتضای قبح دارند و نه اقتضای حسن و از مباحاتند. مانند ایستادن و نشستن که به طور کلی نه حسن است و نه قبیح؛ مگر این که معروض عناوین دیگری قرار گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۴۳ و ۱۴۴)

عقل هر سه قسم فعل را مستقل از آموزه‌های دین درك می‌کند، گرچه در این شناخت، آموزه‌های دین تأیید کننده حکم عقل است بلکه احکام عقل، زیر مجموعه دین و کاشف حکم خدا هستند. احکام عقل قسیم آموزه‌های بیان شده در دین هستند نه قسمی از آن. عقل، بی آن که منتظر دلیل نقلی باشد، حکم می‌کند که اگر کسی فلان کارِ حَسَن را کرد، استحقاق بهشت دارد و اگر فلان کارِ قبیح را کرد، مستحق جهنم است؛ مثلاً عقل حکم می‌کند که خیانت در امانت، قبیح است و انسان خائن، مستحق جهنم است؛ چنان‌که به تنهایی حکم می‌کند که فتنه‌انگیزی، قبیح و ممنوع است و موجب عذاب در قیامت می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۴۵ و ۱۴۴)

محدوده حکم عقل

با توجه به آنکه عقل برهانی می‌تواند احکام دین را درك کند، آیا در این صورت بی‌نیاز از وحی نخواهد شد؟ در پاسخ باید گفت، عقل خطوط کلی و اصول دین را می‌تواند بفهمد ولی شناخت تمام احکام دین و جزئیات آن از عهده درك عقل مستقل از وحی خارج است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۱، ص ۳۲۷) ابن سینا درباره معاد می‌گوید: عقل، معاد روحانی را می‌فهمد؛ ولی درك معاد جسمانی بیان شده در شرع، از توان عقل خارج است و برای درك آن باید از دین بهره گرفت. همچنین در رساله عهد می‌گوید: جزئیات مسائل را باید شریعت بگوید و در آنها، عقل، پیرو محض است. عقل تنها خطوط کلی دین را می‌فهمد که در دین هم بیان شده‌اند ولی هیچ راهی برای شناخت مسائل جزئی، جز دین وجود ندارد؛ عقل هرگز به مسائلی مانند جزئیات نماز، روز، زکات و حج راه ندارد. عقل می‌فهمد که بسیاری از احکام را نمی‌فهمد و باید تابع شرع باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب، ص ۸۱ و ۲۷۹) این محدودیت ادراک را کسی بر عقل تحمیل نمی‌کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری از مسائل معترف است. از این رو بهترین و بیشترین

دلایل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی توسط عقل نظری اقامه شده است. (جوادی آملی،

۱۳۸۹ج، ص ۵۹ و ۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ج، ص ۴۸)

نکته دیگر آن است که علوم عقلی و نقلی هر دو همراه با اشتباه و خطا هستند. حال آنکه در ساحت وحی الهی خطا راه ندارد. پس به عقل مجرد از وحی نمی‌توان تکیه کرد. عقل در مقابل وحی نیست و حکیم و فیلسوف در مقابل پیغمبر قرار ندارند. هیچ‌گاه علوم عقلی مانند فلسفه، هم سطح وحی نیستند؛ اما آن علوم می‌توانند هم سطح علوم نقلی باشند؛ یعنی آنچه برهان فلسفی افاده می‌کند با آنچه از ظواهر قرآن به وسیله مفسران فهمیده می‌شود هم سطح، بلکه گاهی متحد و یکسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص ۳۵) عقل در عالم تشریح و احکام الهی و دینی از خود مطلبی برای ارائه ندارد، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای ادراک احکام الهی باشد. اینکه گفته می‌شود عقل حکم می‌کند؛ یعنی حکم خدا را می‌فهمد و گرنه عقل در حکمت نظری و عملی بدون حکم است. حاکم واقعی آن است که گذشته از علم مطلق و آگاهی همه جانبه به ملاکهای دنیا و آخرت، قادر به عتاب و عقاب باشد و این از عهده عقل بر نمی‌آید. تنها کار عقل درباره عاصیان، تقبیح و مذمت آنهاست. حکم عقل به حسن و قبح یک فعل یا فاعل، نظیر حکم عقل در مسائل تجربی و ریاضی و فلسفی، تنها کشف واقع است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص ۴۰)

کار عقل نظری صرفاً ادراک است و هیچ مولویت و آمریت و ولایتی ندارد و کار عقل عملی سیاست و تدبیر و فرماندهی امور شخصی است. شخصی که عقل عملی او مسلط بر قوای اوست، تنها نسبت به خود می‌تواند مدیریت خود را اعمال کند ولی نسبت به اشخاص دیگر هیچ تسلطی ندارد. علاوه بر آنکه گاهی، عقل عملی بر قوای شخص انسان نیز تسلطی ندارد و از هوای نفس پیروی می‌کند. (همان، ص ۴۵) عقل مصباح شریعت است و کسانی که آن را میزان دین و شریعت می‌پندارند نگاهی افراطی به شأن عقل در

قلمرو دین دارند، زیرا میزان بودن عقل در ساحت دین به این معناست که هرچه مطابق و موافق با عقل است و عقل می‌تواند بر درستی آن اقامه برهان کند، صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود و هرچه با عقل موافق نبود و عقل از تأیید استدلالی آن برنیامد، ناصحیح است و جزء دین به حساب نمی‌آید. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۱)

عقل معارض دین و حیانی

آنچه از نسبت عقل و دین و حیانی گفته شد، شامل عقل الهی برهانی است که به کشف واقعیات آن گونه که هستند دست پیدا می‌کند. در حالی که عقل مشوب به وهم و خیال با دین نسبتی ندارد و چه بسا به مخالفت و تکذیب آن نیز پردازد. برخی از خصوصیات عقل غیردینی عبارتند از:

۱. نبود حقایق ثابت: بسیاری از نظریه پردازان غیردینی در تبیین شناخت انسان، هیچ جایی برای حقیقت در نظر نمی‌گیرند. از منظر آنان تغییر و تبدیل، در همه چیز، حتی در بنیادهای جهان جاری است و هیچ چیزی به نام حقیقت، صلاحیت آن را ندارد که به صورت مبنای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها باشد. این مطلب گاه به صورت‌های مختلفی ابراز می‌شود که برای نمونه می‌توان به «قبول حقیقت‌های متکثر متقابل و متناقض» و نیز «ناکارآمدی حقیقت ثابت برای ارایه بایدها و نبایدها» اشاره کرد. از نظر آنان، هیچ چیزی به جز آرای انسان، معتبر نیست گرچه ناشی از وهم و خیال با غرایز باشد. انسان قادر است با وهم و خیال خود و برای تأمین غرایز، درباره اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین مسائل اعلام نظر و آن‌ها را به کلی دگرگون کند.

۲. میسر نبودن فهم حقایق: عده‌ای معتقدند، گرچه امور حقیقی در عالم وجود دارد و نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد، اما هیچ‌کس نمی‌تواند به صحت فهم خود از حقیقت یقین داشته باشد. درک حقیقت، واضح نیست که بتوان آن را یافت و بر اساس آن عمل

کرد. ابهام‌ها و مشکلات زیادی در دسترسی به آن وجود دارد که هرگونه ادعای آگاهی از آن را به کلی مخدوش می‌کند. پس ادعای نیل به حقیقت، از سوی هر شخص یا گروهی که مطرح شود، ادعایی گزاف و نابه‌جاست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ج، ص ۱۷۲ و ۱۷۳)

تأثیر متقابل دین و حیانی بر ادراکات عقلی

با توجه به مطالب پیش گفته، از نظر آیت‌الله جوادی آملی، عقل در شناخت احکام دین نقش دارد و بخشی از احکام کلی دین را درک می‌کند. در این مسیر، آموزه‌های دین و حیانی نیز می‌توانند بر ادراکات عقل تأثیری متقابل داشته باشند. آموزه‌های وحی در قبال عقل، دو وظیفه عمده دارد:

۱. تأیید عقل در حیطة‌ای که عقل توان درک آن را دارد. در ابتدا شاید به نظر برسد که تأیید عقل به سبب وحی، فایده چندانی ندارد و اگر عقل بتواند به درک چیزی نیل شود، نیازی به تأیید مجدد وحی نیست. اما باید دانست که انسان‌ها به دلایل مختلفی خطا و اشتباه می‌کنند. بنابراین، تأیید وحی در نظراتی که عقل توانایی درک آن را دارد، می‌تواند انسان‌ها را از تشتت آرا و تشویش ذهن باز دارد و آنان با خاطری آسوده‌تر به دست‌آوردهای عقلی خود مطمئن شوند و به آن‌ها عمل کنند.

۲. راهنمایی و شکوفایی عقل، در حیطة‌های که او توان نظر دهی مستقل درباره آن‌ها را ندارد. وحی، عهده‌دار تبیین همه‌ی جزئیاتی است که عقل به جهت محدودیت از درک آن ناتوان است. بخشی از این جزئیات به چگونگی ارتباط انسان با خداوند و اعمال عبادی وی اختصاص دارد؛ مانند: احکام نماز، روزه، حج و نظایر آن. بخش دیگر جزئیات، امور مربوط به ارتباط انسان با خود و دیگر موجودات است؛ مانند حدود و دیات، آداب معاشرت، معاملات، جهاد، حکومت، سنت صنعت، فن‌آوری و ابتکار، مدیریت و بسیاری از احکام دیگر که بیش‌تر به شؤون دنیوی آدمی ارتباط دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ج، ص ۴۷ و ۴۸)

نتیجه‌گیری

بر اساس برداشتی که از دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی صورت گرفت، احکام عملی دو قسم‌اند:

۱. بر خاسته از امیال و تخیلات انسانی هستند که در این صورت اعتباری محضند و انسان و تکامل حقیقی او را در پی ندارند.

۲. بر اساس عقل برهانی و شناخت حقیقت انسان و تکامل او شکل گرفته‌اند که در این صورت علمی حقیقی هستند. گرچه ممکن است این احکام، با مفاهیمی اعتباری بیان شده باشند.

بنابراین، مفاهیم اعتباری موجود در احکام عملی لزوماً موجب اعتباری شدن و بدون مصداق خارجی بودن قضایای متشکل از این مفاهیم نیست. به علاوه گاهی ممکن است قضایای خبری و مطابق با واقع درباره اعمال انسان، در ضمن بایدها و نبایدها بیان شوند. در این صورت، این قضایای انشائی اعتباری را هم می‌توان به نوعی برهانی و حقیقی دانست، چون لازم قضایای حقیقی عملی هستند و منشأ و اثر حقیقی دارند.

از سوی دیگر، دین الهی، دارای احکام عملی است که بر اساس فطرت و حقیقت انسان بیان شده است و سعادت حقیقی او را در پی دارد. از نظر آیت الله جوادی آملی، کلیات این احکام علاوه بر سنت منقول توسط عقل برهانی نیز قابل شناخت هستند. چرا که وظیفه عقل برهانی در موضوعات عملی، چیزی جز شناخت حقیقت اعمال و آثار و نتایج حقیقی آنها نیست و این شناخت عقلانی برهانی، همان مفاد و محتوای احکام عملی دین است. پس آنچه از احکام عملی، توسط عقل برهانی بیان شده باشد، جزوی از دین به حساب می‌آید. در این میان، شناخت‌های عقل عرفی و مشوب به میل و خواهش‌های نفسانی از این خصوصیت برخوردار نیستند و نمی‌توان احکام آنها را بخشی از دین دانست. علاوه بر آنکه شناخت‌های عقل برهانی، جزئیات احکام عملی دین را شامل نیست و تنها کلیات احکام عملی دین را در بر می‌گیرد.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. _____ (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۴ الف)، *فطرت در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۸۶ الف)، *رحیق مختوم*، ج ۱ و ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۶ ب)، *سرچشمه اندیشه*، ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۷ الف)، *دین شناسی*، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۷ ب)، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۷ ج)، *نسبت دین و دنیا*، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۹ الف)، *تسنیم*، ج ۱۰ و ۱۳ و ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۹ ب)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۹ ج)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۴ ب)، *چیستی فلسفه اسلامی، قیاسات*، سال دهم، بهار.
۱۳. _____ (۱۳۹۰)، *تفسیر انسان به انسان*.
۱۴. شریفی، حسام‌الدین (۱۳۹۷)، *رابطه اعتباریات و تکوین از نظر آیت‌الله جوادی آملی، حکمت اسراء*، سال هشتم، پاییز و زمستان، شماره ۲۸.
۱۵. _____ (۱۳۹۹)، *شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی از نظر فارابی و ابن سینا، هستی و شناخت*، سال هفتم، پاییز و زمستان، شماره ۱۴.
۱۶. _____ (۱۴۰۲)، *بررسی یکسانی انگاره ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و علوم غیریقینی در آثار فارابی، حکمت اسلامی*، سال دهم، شماره چهارم.
۱۷. _____ (۱۴۰۲)، *بررسی پیشینه اعتباریات عملی علامه طباطبایی در آثار ابن سینا، مطالعات حکمت عملی*، بهار و تابستان، شماره ۱.

نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی

مهدی ساعتچی *

چکیده

در فرهنگ اسلامی وحی وضعی از انسان است که در آن به حقیقت نائل شده است. اما این تنها وضعی نیست که انسان در آن، نسبتی با حقیقت دارد. فارابی در مقام مؤسس فلسفه اسلامی، نخستین کسی است که به این مسئله توجه کرد. وضع دیگری که در آن انسان با حقیقت پیوند دارد، وضع انسان به عنوان متعقل است؛ این همان وضع متافیزیکی انسان است. فارابی با واکاوی مفهوم ملت که همان فرهنگ و ادب مدینه است و ارتباط آن با وحی، و ربط این هر دو با فلسفه، به تبیین نسبت میان این دو وضع پرداخت و روشن کرد که وضع متافیزیکی انسان همان درک امر عام است که مضامین وحی به عنوان امور خاص جز در ذیل آن برای انسان تعیین پیدا نمی‌کند. از این رو وحی تنها در ذیل متافیزیک به انسان خطاب می‌کند. ادعا این است که یافتن این «نسبت»، تقدیر همه علوم اسلامی را تا به امروز رقم زده است، از این رو همه علوم اسلامی ذیل متافیزیک قرار گرفته‌اند، هر چند متعاطیان آن‌ها به ظاهر در تخصص با آن باشند.

کلیدواژه‌ها: وحی، متافیزیک، فلسفه اسلامی، فارابی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری، تهران. ایران. (m.saatchi@motahri.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸)

□ مهدی ساعتچی (۱۴۰۳). نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی. *فصلنامه حکمت اِسرائ*، ۴ (۴۷)، ۱۵۳ - ۱۷۲.

| doi: 10.22034/ isra.2025.505713.2061

از دوران برآمدن اسلام و گسترش آن به سایر سرزمین‌های اطراف شبه‌جزیره، دیری نمی‌پایید که مسلمانان پذیرای اندیشه‌های فلسفی یونانیان شده و با سرعتی چشم‌گیر این آموزه‌ها را در درون فرهنگ خود هضم و بازسازی کردند.^۱ اوج این اندیشه‌های فلسفی منتقل شده، آموزه‌های مابعدالطبیعی ارسطو است. کندی نخستین مسلمان متعاطی فلسفه است که کتابی با عنوان *مابعدالطبیعه* می‌نگارد. نوآوری کندی در بومی‌سازی اندیشه‌های ارسطو در این است که خدا را موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌دهد (کندی، ۱۹۷۸، ص ۳۰)؛ کاری که با جدیت از سوی فیلسوفان مسلمان بعدی یعنی فارابی و ابن‌سینا رد می‌شود (فارابی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۸-۱۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۹۶۰، ص ۵-۶)، و پس از آن رویکرد کندی هرگز از سوی هیچ فیلسوف مسلمانی مورد توجه قرار نمی‌گیرد، و پژوهش متافیزیکی با محوریت «موجود بما هو موجود» دنبال می‌شود. این یکی از سرنخ‌هایی است که بر اساس آن سرآغاز تأسیس اندیشه‌های اصیل فلسفی در عالم اسلام را نه کندی که فارابی می‌دانیم.^۲ فارابی هرچند کتابی با عنوان *مابعدالطبیعه* ننوشته است، با تألیف کتب بسیاری بنیادهای متافیزیکی مورد پذیرش خود را پروراند. سر آخر این ابن‌سیناست که در بخش *مابعدالطبیعه* دائرة المعارف *فلسفی الشفاء*، با عنوان *الالهیات* بازسازی نهایی *مابعدالطبیعه*

۱. البته این بازسازی می‌تواند از حیث محتوا کاملاً در تقابل با مضامین اندیشه‌های فیلسوفان یونانی بوده باشد. بنابراین به زعم نگارنده حتی رویارویی متکلمین با این آموزه‌ها نیز نوعی بازسازی آن‌ها محسوب می‌شود زیرا اصل «تبین از طریق مفاهیم پیشا دینی» در آن‌ها نیز حفظ شده است. در مقاله روشن خواهد شد که اگر متافیزیک را به مثابه وضع انسان پذیرفتیم نه مجموعه‌ای از اقوال و آموزه‌ها، دیگر سخن از انتقال و بومی‌سازی متافیزیک بی‌وجه است، زیرا وضع انسان قابل نقل و انتقال نیست. اگر در فرهنگ اسلامی به سخنان فلاسفه یونان اقبال شده است، از آن رو است که چنین وضعی از پیش در اینجا تحقق داشته است.

۲. این تدقیق در موضوع مابعدالطبیعه را نباید نکته‌ای پیش‌پاافتاده تلقی کرد. اینکه موضوع مابعدالطبیعه نه امر خاص بلکه امر عام است، بسی حائز اهمیت است. حتی می‌توان این نکته را وجه امتیاز متافیزیک در دوره اسلامی با متافیزیک قرون وسطایی و حتی تلقی فیلسوفان مدرن از متافیزیک دانست. و چنانکه در ادامه روشن خواهد شد تمام نکته فارابی در تقدم امر عام بر امر خاص است.

ارسطو در فرهنگ اسلامی را رقم می‌زند.^۱ من در این جا این فاصله حدوداً یک‌سده‌ای از پدیدار شدن ره‌آوردهای فارابی تا ابن‌سینا را «هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی» می‌نامم.^۲ واژه «هنگامه» هم به معنای وقت و زمان است و هم به معنای ازدحام و غوغا و معرکه؛ که در اینجا هر دو مقصود تواند بود. هم دوره تاریخی خاص، و هم غوغایی که در این دوره برپا شد و تا امروز آواز آن بلند است.

اما مراد از «نسبت وحی و متافیزیک» در این برهه زمانی دوران‌ساز، بررسی نسبت آموزه‌های مابعدالطبیعی مندرج در آثار فارابی و ابن‌سینا با آموزه‌های وحیانی نیست. نمی‌خواهم بگویم که آنچه در قرآن کریم درباره خدا و آفرینش و انسان و معاد آمده است چه نسبتی با آموزه‌های الهیاتی فارابی و ابن‌سینا دارد؛ که بسیار در این زمینه گفته‌اند و می‌گویند. نیز مقصودم بررسی چستی تبیین متافیزیکی وحی نیست؛ اینکه از نظر فارابی و ابن‌سینا وحی چه حقیقتی است و فرآیند وحی چگونه در شخص نبی رقم می‌خورد؛ که در این موضوع نیز پژوهش‌های چندی انجام شده است. اساساً در این مقاله بنا نیست دو دیدگاه یا دو آموزه مورد مقایسه قرار گیرد. مراد از متافیزیک و مراد از وحی در اینجا، دو وضع انسان یا دو حالت هستی‌شناختی عالم انسانی است. و آنچه ما را به وجود نسبت میان این دو رهنمون می‌شود و به کنکاش در یافت چستی و چگونگی این نسبت فرا می‌خواند، نسبتی است که این دو وضع با «حقیقت» دارد. زیرا علی‌الادعا این هر دو، وضعی است که انسان در آن وضع نسبتی با حقیقت پیدا می‌کند. در فرهنگ اسلامی،

۱. البته در معنای گسترده‌ای از متافیزیک که ما مد نظر داریم، مباحث متافیزیکی فیلسوفان تنها به بخش مابعدالطبیعه آثار ایشان محدود نمی‌شود و بخش‌هایی از دانش منطق و دانش طبیعی نیز به آن ملحق می‌شود.
 ۲. خواننده‌ای که با این مطلب مخالف است، می‌تواند آن را صرفاً قراردادی تلقی کند که در این مقاله به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده است، و صرفاً به دوره زمانی توجه کند نه معنای ادعایی رقم خورده در آن دوره که تأسیس فلسفه است.

حقیقت بودن وحی امری مسلم است. وحی به کرات با وصف «الحق» در قرآن معرفی شده است. و البته وحی در وهله اول نسبت انسان نبی با حقیقت و در پی او نسبت باورمندان به آن نبی و کتاب وحی او با حقیقت است. پس در این فرهنگ برای انسان وضعی هست که در آن وضع انسان به حقیقت نائل شده است و آن همان وحی است. فلسفه اسلامی رشدیافته در چنین فرهنگی است که وحی رکن اساسی آن است. پس پیش از تأسیس و پروبال گرفتن فلسفه در این فرهنگ، انسان نسبتی با حقیقت دارد که در شخص نبی رقم خورده است. اما متافیزیک نیز در حاق خود، وضعی از انسان است که در آن نسبتی با حقیقت دارد. متافیزیک نیز وضع انسان است از حیث عقل، که در این وضع می‌خواهد واقع امر را آن‌گونه که هست بازشناسد.

حال مسئله این است که نسبت میان این دو وضع انسان در فرهنگ اسلامی چیست. مسئله بر سر کشف یک نسبت حقیقی است که در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی شکل گرفت (و شاید بتوان گفت کشف شد) و بر ناصیه فرهنگ اسلامی حک شده و تا به امروز همراه ماست. پس صورت مسئله نسبت وحی و متافیزیک در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی، این است: آن‌گاه که انسان در فرهنگ اسلامی که پیشاپیش از راه وحی نسبتی با حقیقت داشت، به وضع متافیزیکی خود که همان تأسیس فلسفه در فرهنگ است و در دل خود با حقیقت نسبت دارد، آگاه شد؛ این دو نسبت را چگونه به هم پیوند زد؟ باید یادآور شد که نمی‌توان این پیوند زدن را حاصل اراده فرد یا افرادی دانست، بلکه مراد این است که این دو وضع چه نسبتی با هم یافت. مدعا این است که فیلسوفان تنها کسانی هستند که به وجود این دو نسبت پی بردند و آن را برای ما گزارش کردند. اینکه انطباق «عقل و وحی» و پس از آن انطباق «کشف و وحی» و «عقل و کشف» مسئله شد، فرع آن است که انسان بیابد جز وحی، نسبت یا نسب دیگری نیز با حقیقت دارد.

این حکمای مؤسس فلسفه اسلامی بودند که یافتند انسان قطع نظر از وحی، خود نسبتی با حقیقت دارد؛ و سپس در صدد یافت پیوند این دو نسبت برآمدند. اما بسیاری دیگر از دانشوران اسلامی چون اساساً به وجود چنین وضعی از خود پی نبردند، به زعم خود برای حفظ وحی، بی‌آگاهی از اینکه آنچه حفظ وحی می‌نامند حذف مخاطب وحی است، در واقع تلاش کرده‌اند انسان را حذف کنند تا وحی بماند. این تلاشی مذبحانه بوده است، زیرا وحی بدون انسان تحقق ندارد و در سرشت وحی نسبت با انسان مندرج است. از این رو چون این نسبت کشف شده از سوی فیلسوفان بیان وضع انسان و در نتیجه گریزناپذیر بود، رفته‌رفته خود را در سایر نحله‌های فکری جز اهل فلسفه نشان داد و مباحث لطیف الکلام و کلام فلسفی، عرفان علمی و نظری، و اصول کلی فقه و استنباط از دل آن بیرون آمد.^۱ هرچند برخی از مدافعان اهل کلام یا اهل عرفان این دست‌درازی به سوی تبیین فلسفی را نوعی تاکتیک قلمداد می‌کنند که نسبت به دانش اصلی زائد و فرعی است.^۲ مدعای ما این است که این یک ضرورت است که در هنگامه تأسیس فلسفه اسلامی فهم شد، اما با گذشت زمان خود را در سایر شاخه‌های علوم اسلامی حتی فقه مصطلح نشان داد. با این وجود غفلت از این نسبت است که هنوز عده‌ای را به آن می‌خواند که در جست‌وجوی وحی خالص یا به تعبیر نگارنده «وحی بی‌انسان» یا «وحی

۱. گفته نشود که برخی از این دانش‌ها پیش یا همزمان با فلسفه در میان مسلمین جوانه زده است، زیرا سخن ما در متافیزیک به مثابه وضع انسان است نه متافیزیک مکتوب یا متافیزیک خاصی همچون متافیزیک مشائی. این نکته در ادامه روشن خواهد شد.

۲. شواهدی هست که برخی از بزرگان اهل عرفان خود چنین نمی‌اندیشیده‌اند و اتصاف به تبیین فلسفی را نوعی کمال تلقی می‌کرده‌اند و خواستار آن بوده‌اند. به عنوان نمونه صدرالدین قونوی که از بزرگان اهل عرفان و شاخص‌ترین چهره عرفان نظری است، در نامه به نصیرالدین طوسی چنین می‌گوید: «فَأَحَبَّ [الداعی أی القونوی] بعد ذلک ... أن يستزید من فضله سبحانه ... عسی أن يعرف بما يقتضيه الرأي الصائب فيها... عساه يجمع ... بين الطمأنينتين البرهانية والعبانية و الدلائل العقلية و البرهانية» (قونوی و طوسی، ۱۹۹۵، ص ۴۷) روشن است که در اینجا قونوی قائل به وجود نظر صحیح در ساحت برهان است، و برهان را در کنار شهود یکی از دو طمأنینه جان آدمی می‌داند. پس به باور وی یافت معرفت برهان کمالی حقیقی است که باید آن را طلب کرد.

بی‌مخاطب» باشند. خلاصه اینکه این فیلسوفان بودند که یافتند انسان قطع نظر از وحی خود نسبتی با حقیقت دارد. این همان نکته‌ای است که از آن با تعبیر «وضع متافیزیکی» یاد می‌کنم، و تلاش می‌کنم نسبت این وضع را با وحی به عنوان وضعی که برای نوع انسان از طریق نسبت فرد خاصی از افراد انسانی با حقیقت حادث شده است، تبیین کنم. در این میان فارابی نقش اساسی و تأسیسی دارد، و بیش از هر اثری در کتاب المله به این مهم پرداخته است. از این رو پژوهش خود در این مقال را متمرکز بر این رساله ساختم. هرچند عنوان مقاله را اعم از بررسی مسئله در یک کتاب خاص قرار دادم، زیرا نسبت وحی و متافیزیک هرچند در این کتاب پرورانده شده، اما این خصوصیت دوره تأسیس است که در این کتاب به نگارش درآمده است. و آنچه در این کتاب ترسیم شده، روح حاکم بر کل این دوره و سرمشق سایر سده‌ها تا امروز بوده است.

مفاهیم اساسی

وحی

وحی در اصل به معنی ایماء و اشاره سریع است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۱۹؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۴۱). اثر اشاره القاء امری است که می‌تواند به کتابت در آید و از این رو کتابت نیز جزء معانی وحی ذکر شده است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۱۹). وحی تمامی گستره منشأ (موحی)، فرآیند (ایحاء) و اثر آن در موحی‌الیه را دربرمی‌گیرد. وحی در قرآن گستره وسیعی از مخاطبان و محتواها را دربرمی‌گیرد. مخاطبان وحی در قرآن پیامبران و غیرپیامبران (حواریون و امّ موسی) و حیوانات (نحل) است. لذا شاید بتوان گفت هیچ موجود زنده‌ای بی‌ارتباط با وحی نیست. همچنین محتوای وحی گاه کتاب الهی، گاه امری خاص یا خبری خاص، گاه روحی از ناحیه امر الهی و گاه امر نامعلوم است. ما در اینجا البته به وحی آنگاه که مخاطب آن پیامبری از پیامبران و به طور خاص پیامبر خاتم است، نظر

داریم. نیز محتوای وحی را آنگاه که کتاب یا امری از اوامر است مد نظر قرار می‌دهیم. مقصود ما از متن وحی نه آنچه لزوماً نوشته شده بلکه خود حقیقت زبانی موجودی است که قائل و القا کننده آن - علی‌الادعا - موجود اندیشنده نیست. نیز نباید از خاطر برد که پیامبر به عنوان انسانی که در بالاترین جایگاه از فضائل انسانی قرار دارد در فرهنگ اسلامی پذیرفته شده است. از این رو عاقل‌ترین انسان نیز اوست. بنابراین مخاطب این وحی، عاقل‌ترین آدمیان است. این نکته از آن رو برای ما اهمیت دارد، که متافیزیک نیز به عنوان نهایی‌ترین محصول عقل آدمی نزد فیلسوفان شناخته می‌شود.

متافیزیک

هر چند که در مقام تعلیم، متافیزیک (مابعدالطبیعه) به عنوان یکی از دانش‌های عقلی یا شاخه‌ای از شاخه‌های فلسفی قلمداد می‌شود که به شناخت هستی در بنیاد آن می‌پردازد و عام‌ترین مقولات هستی را بازمی‌شناسد و معرفت کلی اشیاء از حیث موجودیت آن‌ها را به دست می‌دهد؛ اما اگر سرشت این دانش را واکاوی کنیم، نمی‌توان آن را دانشی در کنار سایر دانش‌ها به شمار آورد. زیرا ادعای متافیزیک‌ورزان این است که تعیین همه دانش‌ها، و پی‌رنگ ذهنی همه دانشمندان یک دوره خاص، متافیزیک آن دوره است. البته آنگاه که متافیزیک به عنوان حقیقتی موجود از نسبت انسان و عالم، توسط فیلسوف نوشته می‌شود، می‌تواند موضوع تعلیم و تعلم واقع شود، و عده‌ای حتی بی‌آنکه متصف به آن فلسفه باشند به یادگیری و یاددهی آن اشتغال داشته باشند. اما این متافیزیک مکتوب است، که متأخر است از خود متافیزیک به عنوان وضع انسان و نسبت انسان با عالم. متافیزیک زمینه شکل‌گیری هر دانشی است و پس زمینه مواجهه هر انسانی با جهان به عنوان کاسب دانش است. پس متافیزیک به مثابه وضع انسان، مقدم بر هر دانشی است. ما باید میان متافیزیک مکتوب و متافیزیک به مثابه وضع انسان به عنوان موجود متعقل و

اندیشنده در عالم تمایز قائل شویم و در این مقاله معنای دوم مد نظر ماست. و از این رو متافیزیک به این معنا حاکم بر کل گستره تعلیمی مباحث فلسفی است، که در تقسیم‌بندی علوم فلسفی مابعدالطبیعه یکی از آن‌ها قلمداد می‌شود. به همین خاطر ما به جای ترجمه جافتاده «مابعدالطبیعه» برای متافیزیک، برای اشاره به این معنای عام‌تر مد نظر خویش، از خود واژه «متافیزیک» استفاده می‌کنیم. منطق و طبیعیات نیز در این معنای گسترده ذیل متافیزیک قرار می‌گیرد. و در تمام این مقاله هر جا از واژه «فلسفه» نیز استفاده می‌کنیم مرادمان همین متافیزیک به معنای موسع است. مسئله نسبت متافیزیک به مثابه وضع انسان متعقل و اندیشنده در جهان با وحی به مثابه متن فرابشری القا شده به اعقل الناس است.

حق

آنچه که ما را به بررسی نسبت وحی و متافیزیک به معنای پیش گفته فرامی‌خواند، نسبت این هر دو با «حق» است. «حق» در لغت چنان آشکار است که جز با ضد آن تعریف نشده. در کتب لغت آن را «خلاف باطل» یا «نقیض باطل» معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۶۰؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸۶). قرآن به طور گسترده خود را حق معرفی کرده است (صرفاً برای نمونه، نک: البقرة: ۹۱، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۷۶، ۲۱۳) و برای باورمندان به این کتاب شکی نیست که این کتاب حق است، چنانکه به صراحت آمده: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۗ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) از هیچ جنبه و حیثی خلاف حق به این کتاب راه ندارد. بنابراین انسان نبی با حق مطلق که هیچ باطلی بدان راه ندارد، نسبت دارد. و بدین سان انسانی که در فرهنگ اسلامی زندگی می‌کند نیز واجد چنین نسبتی می‌شود.

از طرفی فیلسوفان اسلامی در روش‌شناسی سلوک فلسفی که همان کتاب البرهان است، از دو آرمان معرفتی سخن گفته‌اند. رسیدن به تصور حق و رسیدن به تصدیق حق؛

که این هر دو معرفت یقینی هستند به این معنا که «این است و جز این نیست»، و این همان حق مطلق است که باطلی به آن راه ندارد. تصور حق شناخت اشیاست آن گونه که خود در خویش هستند؛ و تصدیق حق، یافت نسب حقیقی میان امور یعنی همان احکام هستی است. (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص ۵۳) رسیدن به این آرمان معرفتی رسیدن به فلسفه حقیقی است. چنانکه فارابی می گوید: «الفلسفة الیقینیة التي هي الفلسفة في الحقيقة» (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۵۴). مدعا این نیست که سخنان فارابی و ابن سینا حقی است که «این است و جز این نیست»، بلکه مدعا این است که در نظر این فیلسوفان برای انسان از آن جهت که عاقل است چنین آرمان معرفتی ای وجود دارد و قابل دستیابی است. بر این اساس انسان از آن جهت که عاقل است خود نسبتی با حق مطلق دارد.

مفهوم ملت و نسبت آن با وحی

فارابی در کتاب الملة در تعریف ملت می گوید: «الملة هي آراء و أفعال مقدرة و مقيدة بشرائطها يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۳) «ملت» مجموعه افکار و سنن یک جمع انسانی است، آنچه بدان باور دارند و آنچه بدان عمل می کنند؛ باورها و اعمالی که از سوی یک مرجعیت ترسیم شده است. و آن مرجعیت از این جمع می خواهد با به کار بستن این افکار و سنن به غرضی مشخص دست یابند. از این رو رواست که بگوییم «ملت» نزد فارابی همان فرهنگ و ادب یک قوم است. او در ادامه می گوید «این جمع می تواند یک تبار (عشیره)، شهر (مدینه)، ناحیه ای از زمین (صقع)، دسته بزرگی از مردمان (أمة عظيمة) یا دسته های بسیار از مردمان (أمم كثيرة) باشد» (همان). همچنین می گوید مرجعیت تعیین کننده ادب یک قوم (الرئيس الأول) می تواند دارای فضیلت و برتری حقیقی (فاضلة في الحقيقة) باشد یا نباشد، که اگر نباشد آن ملت جاهلی خواهد بود. در فرض نخست ملت و ادب

برتر خواهد بود و آن جمع نیز به واسطه اتصاف به آن ملت و ادب به سعادت می‌رسند. فارابی این رئیس اول فاضل را انسانی می‌داند که مرجعیت خود را از ناحیه وحی به دست آورده است. «فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله إليه. و إنما يقدر الأفعال و الآراء فى الملة الفاضلة بالوحى» (همان، ص ۴۴). بنابراین مرجع برتر تأدیب مدینه، حذاقت فرمانروایی و شایستگی ریاست^۱ خویش را از اقتران و اتصال با وحی یافته است و از ناحیه وحی آراء و افعال ملت و فرهنگ را تقدیر می‌کند. سپس فارابی توضیح می‌دهد که این تقدیر می‌تواند مستقیماً از ناحیه وحی و یا از طریق قوه‌ای که از ناحیه وحی کننده به رئیس اول اعطا شده است انجام شود (همان).

وی در ادامه به تشریح مفاد این تأدیب می‌پردازد. اینکه آراء مقدر از ناحیه این مرجعیت و حیانی، یا آرائی مربوط به امور نظری است و یا آرائی مربوط به امور ارادی. فارابی به تفصیل به تبیین عناوین این آراء نظری می‌پردازد که کلیات آن عبارت است از: اوصاف الهی، اوصاف موجودات روحانی (ملائکه) و مراتب ایشان، وجود جهان و مراتب آن و کیفیت پیدایش آن، نسبت جهان با امور روحانی، چیستی نبوت و وحی، اوصاف مرگ و جهان دیگر، چیستی سعادت و شقاوت و احوال سعداء و اشقیاء. (همان، ۴۴-۴۵) اگر در بیان فارابی به دقت بنگریم روشن می‌شود که او همه اخبارات قرآنی را در

۱. «مهنة» به معنای پیشه و حرفه، و حذاقت و مهارت در خدمت و عمل است. در واقع «مهنة» عمل یا حرفه‌ای است که فرد در آن مهارت و تخصص دارد و به واسطه آن به خود یا اجتماع خدمت می‌کند. فارابی در السياسة المدنية می‌گوید: «و العملية منها [أى من الناطقة] مهنية و منها مروية. ... و المهنية منها هى التى بها تحاز الصناعات و المهن. و المروية هى التى يكون بها الفكر و الروية فى شىء شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴) پس «مهنة ملكية» همان قوه و توان مندی و مهارت اداره حکومت یا حذاقت فرمانروایی و هنر حکمرانی و ریاست بر اجتماع است. به نظر می‌رسد «مهنة» به عنوان معادل «τέχνη» (تخنه) یونانی در آثار مسلمین به کار رفته و تعبیر «مهنة ملكية» ترجمه تعبیر افلاطونی «βασιλική τις τέχνη» (باسیلیکه تیس تخنیه) است. چنانکه افلاطون در مرد سیاسی و مواضعی دیگر از این تعبیر استفاده نموده که در زبان انگلیسی به «art of kingship» (Plato, 1997, p.322) و در فارسی به هنر و فن سیاست و اداره جامعه (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۴۹۶) ترجمه شده است.

این مطالب جمع کرده و مضامین آن را مفصل‌بندی کرده است. پس آراء ملت و فرهنگ اسلامی، همان‌ها است که در متن وحی آمده است و فارابی تنها این مضامین را معنون نموده و دسته‌بندی کرده است. وی سپس افعال و اعمال مقدر از ناحیه مرجعیت تأدیب اجتماع را این‌گونه دسته‌بندی می‌کند: افعالی که خدا و ملائکه و پیامبران و تالیان ایشان با آن تعظیم می‌شوند و افعالی که گروه مقابل اینان با آن تخصیص می‌شوند و سپس همه انواع معاملاتی که فرد در نسبت با خویش و در نسبت با اجتماع باید انجام دهد. (همان، ص ۴۶) روشن است که در اینجا نیز فارابی به جهاد و نبرد حق و باطل، و اوامر و نواهی شرعی فردی و اجتماعی که در کتاب وحی و سنت نبوی آمده است نظر دارد. وی در نهایت می‌گوید: «فهذه جملة ما تشتمل عليه الملة الفاضلة» (همان، ص ۴۵). پس تمام آنچه ملت و فرهنگ برتر بر آن مشتمل است همان مضامین وحی و توسعه آن در سنت نبوی است. در پایان این بحث فارابی دین و ملت را مترادف می‌داند. نیز بر آن است که شریعت و سنت مترادف اند. با این تفاوت که شریعت و سنت بیشتر دلالت بر جنبه افعال دارند که یکی از اجزاء ملت است. زیرا ملت مشتمل بر آراء نیز هست. اما اگر آراء معین در ملت را نیز بتوان شریعت نامید، ملت و دین و شریعت مترادف خواهند بود (همان، ص ۴۶). بنابراین فرهنگ و ادب یک قوم همان دین آن قوم است و بالعکس.

ملت و متافیزیک

فارابی ملت و فرهنگ و ادب یک امت را ملتّم از دو جزء می‌داند: تحدید آراء و باورها، و تقدیر افعال و اعمال. تفاوت ملت برتر و فاضل در آن است که آراء در آن حق یا مثال حق است (همان). رأی حق، رأی اولی یا برهانی است. رأیی که مثال حق است، رأی خطابی و اقناعی است (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲). حال که روشن شد، دین حقیقتاً همان ملت یا آراء و افعالی است که امت بدان‌ها باورمند و پایبند اند، و به میزان بهره‌مندی این آراء و

افعال از حق، این دین و ملت واجد فضیلت و برتری است، فارابی شروع به تبیین نسبت ملت و متافیزیک یا دین و فلسفه می‌کند با این عبارت که: «فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶). نتیجهٔ ابیحات پیشین یافت شباهت ملت و فرهنگ برتر با فلسفه است. در اینجا «ملت» که وضع یک قوم است با «فلسفه» قیاس شده است. روشن است که «فلسفه» در اینجا نظرات شخصی خاص یا آراء مکتبی از مکاتب نیست. زیرا نمی‌توان فرهنگ را با نظرات یک شخص یا گروه شبیه دانست. بلکه اینجا «فلسفه» نیز باید به مثابه یک وضع برای انسان تلقی شده باشد. خواه این وضع در قالبی علمی نوشته شده باشد یا نه. فارابی شباهت ملت و فلسفه را در این می‌داند که هر دو به دو جنبهٔ نظر و عمل می‌پردازند و مشتمل بر آنچه هست و آنچه باید باشد هستند. اما چه نسبتی میان این دو امر متشابه وجود دارد؟ فارابی این نسبت را چنین تصویر می‌کند:

العملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية. و ذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدره بشرائط قيدت بها، فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلاشرائط ... فإذا الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية والآراء النظرية في الملة براهينها في الفلسفة النظرية و تؤخذ في الملة بلابراهين. فإذا الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. (همان، ص ۴۷)

فلسفهٔ نظری براهین آراء ملت و فلسفهٔ عملی کلیات افعال ملت است. بار دیگر باید متذکر شد که اینجا سرشت فلسفهٔ نظری و عملی قطع نظر از آراء مطرح شده از یک فیلسوف خاص مطمح نظر است. فیلسوفان خود در تلاش برای رسیدن به این فلسفه هستند. این فلسفه در مقام تحقق مقدم بر فیلسوف و در مقام تدوین متأخر از اوست. این همان آرمان معرفتی است که پیش‌تر بیان شد؛ رسیدن به تصور حق و تصدیق حق. حال فارابی می‌گوید، حیث نظری فلسفه برهان آراء ملت و دین است. از این رو آراء ملت و

دین بدون فلسفه نظری بی‌برهان بوده و لذا به خودی خود حجت بر انسان نخواهند بود. در مورد فلسفه عملی نیز چنین است که احکام ملت جزئی و مقید است و تا ذیل کلیات فلسفه عملی قرار نگیرد، آدمی به ضرورت انجام آن پی نمی‌برد و از این رو حقیقتاً میل به انجام آن پیدا نمی‌کند و در مبادرت به آن نسبتی حقیقی و درونی نمی‌یابد، خلاصه اینکه عمل حقیقی او نمی‌شود. اما اینکه آراء ملت تحت فلسفه نظری و افعال ملت تحت فلسفه عملی است، دقیقاً به چه معناست؟ فارابی در ادامه به بررسی این مسئله می‌پردازد. وی بر آن است که یک امر به دو معنا می‌تواند ذیل یک علم قرار گیرد: یکی اینکه براهین اموری که بدون برهان در آن اخذ شده است در آن علم باشد. دو اینکه مشتمل بر جزئیاتی باشد که آن علم مشتمل بر کلیات آن باشد. و از آنجا که فلسفه عملی اسباب شرائط افعال مقدر را تمهید می‌کند و فلسفه نظری براهین آراء بیان شده در ملت فاضله را به دست می‌دهد، پس در نتیجه «المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۷). یعنی حذاقت فرمانروایی و هنر ریاست مدینه که ملت فاضله و فرهنگ برتر از ناحیه آن شکل می‌گیرد، تحت فلسفه قرار دارد. پس شایستگی ریاست رئیس اول جامعه برتر در گرو فلسفه است.

فهم این مطلب بسیار ظریف است. عده‌ای که نگاه فرقه‌ای و صنفی به علوم دارند یا فلسفه را مجموعه‌ای از اقوال می‌پندارند، گمان می‌کنند فیلسوف در اینجا می‌گوید سخنان من است که آراء دین را حجیت بخشیده است. اما فلسفه نسبتی با افراد ندارد، فلسفه تنها با عقل نسبت دارد و عقل فردی در قبال سایر افراد نیست بلکه حاکم بر جمیع افراد است. معنای سخن فارابی این است که مادامی که آراء ملت در دستگاه عقل آدمی قرار نگیرد و جایگاه خود را نیابد، انسان با آن نسبت یقینی برقرار نمی‌کند. عقائد بیان شده در ملت و دین، درباره موجود خاص است. تا انسان این تصدیق‌های مربوط به موجود خاص را

ذیل موجود عام یعنی موجود بما هو موجود قرار ندهد، نمی‌تواند حکم به ضرورت و کلیت آن‌ها کند. این نکته را می‌توان با این کلام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نیز نگریست: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ؛ وَلَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ، إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ»^۱ (سیدرضی، ۱۴۲۸، ص ۱۸۰) علم مطبوع علمی است که با جان آدمی سرشته شده است و علم مسموع علمی است که شنیده شده. فلسفه همان علم مطبوع است که انسان هستی را با او می‌نگرد و وضع انسان بما هو انسان است. آراء ملت و دین علم مسموع است که باید در انطباق با فلسفه و به تعبیر فارابی در تحت آن قرار گیرد تا سود بخشد و اثر گذارد. این سخن فارابی را می‌توان تفسیری از این نکته قرآنی دانست که انبیا که ملوک حقیقی مدینه فاضله هستند، علاوه بر نبوت و کتاب وحی باید واجد حکمت (فلسفه حقیقی) باشند: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (النساء: ۵۴).

وحی و متافیزیک

از مفهوم‌شناسی «ملت» نزد فارابی روشن شد که ملت نزد وی همان فرهنگ مدینه است که مشتمل است بر چیستی آراء و چگونگی افعال که به تعبیر دیگر همان دین است. و ملت برتر و دین راستین جایی شکل می‌گیرد که مرجعیت آراء و افعال، و حیانی باشد. از طرفی چون آراء ملت حقایقی درباره موجودات خاص است که باید ذیل احکام موجود عام (موجود بما هو موجود) قرار گیرد تا یقینی بودن آن روشن شود، و افعال ملت امور

۱. چه بسا نصوص دینی که خود از سنخ فلسفه و مشتمل بر مضمون فلسفی هستند، زیرا درباره امر کلی و ضروری سخن می‌گویند. کما اینکه همین کلام منقول از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را باید سخنی در فلسفه تلقی کرد (باز یادآور می‌شوم که فلسفه نه به عنوان یکی از دانش‌های مدون بلکه فلسفه به عنوان وضع انسان که البته آن نیز از سنخ علم است). اما نکته اینجاست که انسان نمی‌تواند معتقد به این سخنان باشد مگر اینکه خود محتوای آنها را تعقل نماید و وجه صحت آن را دریابد. اینکه تصدیق میکنیم و می‌گوییم: آری مسموع سود نبخشد مگر آنگاه که مطبوع افتد؛ خود تابع حکم عقل است که «العرضی لابد و أن ینتهی إلى الذاتی». برای مطالعه بیشتر در این موضوع که نصوص دینی خود مشتمل بر مضامین فلسفی است، رک: (طباطبائی، بی‌تا)، (طباطبائی، ۱۳۸۷، ۱۷۷-۱۰۹) و (جوادی آملی، ۱۴۲۷).

جزئی و مقید به شرائط خاصی است که باید ذیل احکام کلی عقل قرار گیرد تا وجه عادلانه بودن آن روشن شود، و تنها فلسفه است که براهین آراء خاصه مربوط به خدا و عوالم و انسان را در قسم نظری خود و کلیات احکام عقل را در قسم عملی خود بیان می‌کند، پس ملت برتر که همان دین و حیانی است برای آنکه نسبتی با انسان پیدا کند باید تحت فلسفه قرار گیرد. از آنجا که وحی منشأ مضامین آراء و افعال ملت برتر است، و ملت برتر به معنای پیش گفته تحت فلسفه است، بنا بر این فلسفه واسطه ارتباط انسان و وحی است. در واقع انسان تنها با وضع متافیزیکی اش با وحی مرتبط می‌شود. یعنی همواره آراء و افعال و حیانی را ذیل مقولات هستی‌شناختی خویش درک می‌کند. و این وضع متافیزیکی مقدم بر وحی است. چنانکه در کتاب وحی حکمت مقدم بر نبوت است؛ «وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (المائدة: ۱۱۰) و «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتَّبُورَةَ» (الانعام: ۸۹)، «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتَّبُورَةَ» (الجاثية: ۱۶). لذا فارابی بر آن است که رئیس مدینه فاضله باید واجد فلسفه نظری و عملی در نهایت و کمال آن باشد:

أَنَّ الْمَهْمَةَ الْمَلِكِيَّةَ الْفَاضِلَةَ الْأُولَى لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أفعالها عنها على التمام إلا بمعرفة
كليات هذه الصناعة بأن تُقرن إليها الفلسفة النظرية بأن يضاف إليها التعقل (فارابی، ۱۹۹۱،
ص ۶۰) يلزم أيضا أن يكون الرئيس الأول قد عرف الفلسفة النظرية على التمام، لأنه
لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك
(همان، ص ۶۶).

بنابراین پیامبر خود فیلسوف راستین و واجد حکمت برین است زیرا در غیر این صورت نه آراء او یقینی و نه افعال او عادلانه خواهد بود. بنابراین متافیزیک شرط تحقق وحی در عالم انسانی است. از این رو فارابی بر آن است که فلسفه مقدم بر ملت و بنابراین مقدم بر دین و وحی است: «الملة متأخرة عن الفلسفة» (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲). وی تقدم فلسفه

بر ملت را نظیر تقدم مستعملِ آلت نسبت به آلت می‌داند (همان). بنابراین ملت و دین و وحی که هر سه را می‌توان در اینجا به جای هم به کار برد، در مقابل فلسفه همچون آلتی هستند که نیازمند به‌کارگیرنده‌ای است. بنابراین فلسفه همان وضع انسان به عنوان مستعملِ وحی است. در واقع این استعمال همان مواجهه انسان با وحی است. عقل به محض مواجهه با آراء و افعال بر آن است که آن را دریابد اما چنین یافتی صورت نمی‌گیرد مگر با قرار دادن امور خاص و جزئی ذیل امور عام و کلی. مواجهه انسان با وحی، همان رویارویی امر عام با امر خاص است. مستعملِ همان متعقلِ امر عام است و آلت همان امر خاص. یافت این نسبت توسط فارابی در فرهنگ اسلامی تقدیر همه علوم اسلامی را رقم زد. تنها فلسفه نبود که به دو بخش الهی عام و الهی خاص تقسیم شد، بلکه کلام و عرفان نیز در نهایت در این الگو تعریف شدند. مباحث لطیف الکلام رفته‌رفته فربه شد و آثاری چون *تجربیات الاعتقاد*، *شرح المواقف* و *شرح المقاصد* پدید آمد. عرفان نظری به عنوان دانشی با موضوع و مسائل پیدا شد و آثاری چون *مفتاح الغیب* و *تمهید القواعد* نوشته شد. حتی می‌توان رد پای این رویکرد را در دانش فقه و گسترش مباحث اصولی آن دنبال کرد. بنابراین همه متعاطیان علوم اسلامی، به نحوی بازیگر عرصه متافیزیک شدند، هرچند دریافت آن‌ها از امر عام از حیث دیدگاه‌ها و آموزه‌ها متفاوت است اما زمینه فعالیت آن‌ها یکی است. اگر متافیزیک مجموعه‌ای از اقوال و آموزه‌ها باشد، رواست که آن را در کنار سایر دانش‌ها قرار دهیم. اما متافیزیک در ذات خود ابا دارد که مختص امری خاص شود، بلکه عمومیت آن مقتضی آن است که در هر امر خاصی قرار گیرد و خصوصیت را به او اعطا کند.

نتیجه‌گیری

سده‌ها است که فرهنگ ما شاهد نزاع بر سر فهم سره وحی در مقام یک متن فرابشری است. چهارگانه محدث، متکلم، فیلسوف و عارف ارکان این نزاع را شکل داده است. می‌توان این چهار رکن را به‌سان مقاطعی از یک طیف نگریست. محدث و عارف در دو سوی این طیف، سودای مواجهه مستقیم با خود امر و حیانی را دارند. محدث فهم سره را در مواجهه با وجود کتبی متن (نص) بدون واسطه هرگونه دخالت فکری بشری، و اهل عرفان فهم سره را در مواجهه با وجود عینی محکمی متن بدون واسطه هرگونه تعیین ادراکی بشری جست‌وجو می‌کنند. در این میان متکلم و فیلسوف با وجود مفهومی متن تعاطی می‌کنند و فهم سره را در مطابقت اندیشه و متن دنبال می‌کنند. با این تفاوت که متکلم گمان می‌کند نص بدون دخالت مفهوم را یافته و سپس در دفاع از آن مفهوم‌سازی می‌کند، از این رو وی نیز بالمآل به محدث ملحق است، زیرا در بحث تقدم متافیزیک روشن شد که نص بدون دخالت مفهوم معدوم است، زیرا خاص بی عام محال است. اما فیلسوف اساساً متافیزیک به معنای فهم عام از هستی را مقدم بر هر متعلق ادراکی - از جمله متن وحی - می‌داند و ساحت وجود مفهومی را گریزناپذیر یافته است.^۱ از این رو می‌توان گفت از نخستین روزهای مواجهه اندیشمندان مسلمان با متن وحی، فرهنگ اسلامی صحنه نزاع بر سر (۱) ریاست نص یا (۲) یک چارچوب مفهومی منطبق با نص یا (۳) گذر از نص و مفهوم، و شهود عین محکمی نص بوده است. اما روشن است که این

۱. این یک دفاعیه صنفی نیست تا کسی گمان برد در پی دفاع از اشخاصی در قبال اشخاص دیگر هستیم. زیرا چنانکه گفته شد اساساً مقصود ما از فیلسوف، شخص خاصی نیست؛ بلکه مقصود وضع خاصی از انسان در نسبت با هستی است که باید اشخاص را با آن سنجید نه آن را با اشخاص. در خصوص محدث، متکلم و عارف نیز همین را باید گفت. چه بسا شخصی در برهه‌های مختلف زندگی، یا از حیثیات مختلف، یا در جایگاه‌های متفاوت در اوضاع متفاوتی قرار گیرد، لذا عناوینی که در اینجا ذکر کردیم عناوین اشخاص معینی در تاریخ نیست هرچند اشخاص تاریخی خالی از یک یا چند مورد از این وضع‌ها نیستند.

دو سر طیف که در پی ارائه نص خالص یا شهود عین هستند، هرگز نمی‌توانند بیرون از دایره زبان و اندیشه به تبیین مدعیات خود پردازند و چون ساحت زبان و اندیشه، ساحت متافیزیک است و متافیزیک ساحتی بشری است، آنان نیز به دسته دوم می‌پیوندند. از این رو بنا بر مبنایی که فارابی بدان پی برد، وحی به عنوان امری فرابشری همواره در نسبت با ساحت نوع بشر تکون می‌یابد و در نتیجه در همین ساحت فهم می‌شود.^۱ به این معنا که از نظر هستی‌شناسانه رابطه‌ای دو سویه میان متن وحی و انسان نظرورز و متعقل برقرار است. پس نسبت با نوع انسان در ذات وحی اخذ شده است، زیرا امر خاص در ذات خویش امر عام را طلب می‌کند. وحی کلام خدا با خویش نیست، کلام خدا با نوع انسان است. قید «با نوع انسان» در این کلام اخذ شده است. وحی صرفاً تجربه شخص نبی با خدا نیست که بخواهیم در صدد بسط آن تجربه در خود یا دیگران باشیم، بلکه وحی ارتباط خدا با نوع انسان است که از دریچه تجربه فردی از افراد انسانی در سپهر عالم انسانی تحقق یافته است. این سپهر خود واجد نسبتی با حقیقت است و وحی تنها در این سپهر برای انسان آشکار می‌شود.

۱. برای تسکین آنان که با دغدغه‌های کلامی این متن را می‌نگرند می‌گوییم نپنداریم که امر فرابشری است که منحصرأ امر الهی است؛ نیز گمان نکنیم که خدا تنها در نص ظاهر شده است. بلکه عقل بشری نیز امری الهی بلکه از اعظم امور و اوامر الهی است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶). *الشفاء، البرهان*. تحقيق ابو العلاء عفيفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية: القاهرة.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۶۰). *الشفاء، الاهيات*. تحقيق الاب قنواتي و سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية: القاهرة.
۳. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسین لطفی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی: تهران.
۴. جوادى آملی، عبدالله (۱۴۲۷ق). *على بن موسى الرضا و الفلسفة الالهية*، تحقيق محمدحسین شفیعیان، الطبعة الثالثة، دارالإسراء للنشر: قم.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق) *الصحاح*، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، ۶جلد، دار العلم للملايين: بيروت.
۶. سید رضی، (۱۴۲۸ق). *نهج البلاغة*، مؤسسة النشر الاسلامی: قم.
۷. صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق) *المحیط فی اللغة*، تحقيق محمدحسین آلیاسین، ۱۱جلد، عالم الکتب: بيروت.
۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تا). *على و الفلسفة الالهية*، دار النشر الاسلامی.
۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *شيعه (مجموعه مذاكرات با پروفیسور کربن)*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، مؤسسه بوستان کتاب: قم.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۹۳). *رسالة فی أغراض مابعدالطبیعة*، تحقيق لیلا کیان خواه، جاویدان خرد، شماره ۲۶، ص ۱۱۹-۱۵۷.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۰). *کتاب الحروف*، تحقيق محسن مهدی، دار المشرق: بيروت.
۱۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۱). *کتاب الملة و نصوص أخرى*، تحقيق محسن مهدی، دار المشرق: بيروت.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية*، تحقيق علی بوملحم، دار و مكتبة الهلال: بيروت.

۱۴. قونوی، صدرالدین و طوسی، نصیرالدین (۱۹۹۵). *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی*، تحقیق کودرون شوبرت، دارالنشر فرانتش شتاینر شتوتگارت: بیروت.

۱۵. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۸). *رسائل کندی*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریة، دار الفکر العربی: قاهرة.

16. Plato, Complete works (1997). Edited, with introduction and notes, by John M. Cooper.

Hackett Publishing Company: Cambridge.

ملاصدرا و ضرورت تقابل در بنیاد متافیزیک (ذوق ایمانی - عرفانی در ترازوی عقل متعالی / فراکران نگر انسان)

مهدی صدفی*

چکیده

مقاله پیش‌رو در سر دارد به نقد مبانی «ذوق تأله» دوانی و «صرف‌الوجود» عرفانی ابن‌ترکه با نظر به مبانی حکمت متعالیه صدرایی بپردازد، اما نه از آن روی که به تطبیق دو نظر بپردازد بلکه نشان دهد از چه روی صدرمتألهان در-کار-بنیاد-متافیزیک است. حاجی سبزواری و علامه حسن‌زاده آملی دو فیلسوف صدرایی قصد می‌کنند با تصحیح و تدارک ذوق تأله آن را تا برهانی کردن نظر عرفا برکشند، هرچند علامه جوادی آملی «ذوق تأله» را در سنخ عرفان شهودی می‌داند که در حیطه نظری از «یقین روان‌شناختی» برخوردار است. پرسشی برجاست که ملاصدرا چه معضل بنیادینی در نظرات ذوقی-عرفانی اصالت ماهویان دیده است که از آن روی برتافته و کراراً به آن تذکر داده است؟

کار ما در مقاله حاضر بررسی بنیاد متافیزیک است. این بنیاد از سرآغاز همواره به‌خود تذکر داده است که واحدِ بسیطِ جداافتاده و معزل از کثرات، آن را از حقیقت، تهی و زمینه را برای ظهور نیهیلیسم فراهم می‌کند. از این رو فلاسفه در دوره‌های تاریخی نسبت به دیالکتیک واحد و کثیر یا به‌بیانی دیگر عینیت و وحدت و کثرت تذکر داده‌اند و چه‌بسا بنیادی‌ترین اصل فلسفه خوانده‌اند و عدم توجه به این اصل، متافیزیک را در دام بنیادی صلب و ناپاسخگو (مونولوگ) می‌اندازد که به شقاق در حوزه‌های زندگی انسانی دامن می‌زند.

کلیدواژه‌ها

متافیزیک، بنیاد، ذوق تأله، حکمت متعالیه، عقل متعالی، وحدت، کثرت، ایمان

*دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران. (mahdi.sadafi@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۳/۱۰/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۲۸/۱۱/۱۴۰۳)

□ مهدی صدفی (۱۴۰۳). ملاصدرا و ضرورت تقابل در بنیاد متافیزیک (ذوق ایمانی - عرفانی در ترازوی عقل متعالی / فراکران نگر انسان)،

فصلنامه حکمت / اسراء، ۴ (۴۷)، ۱۷۳ - ۲۰۰. | doi: 10.22034/isra.2025.503867.2058

درآمدی بر متافیزیک

ارسطو در ابتدای متافیزیک پس حس، تجربه و هنر به دانش / حکمت می‌رسد و نهایت آن را فلسفه اولی (پس فیزیک^۱) یعنی علم به مبادی و علل اولی می‌خواند. سپس به مبادی اشیاء از نظر گاه پیشاسقراطیان می‌پردازد و در نهایت به افلاطون می‌رسد. به نظر ارسطو، افلاطون مبدأ / اصل مادی موجودات را «بزرگ و کوچک» و مبدأ / اصل صوری را «واحد» می‌خواند. زیرا اعداد [یا موجودات] به واسطه اشتراک (= متکسیس) در واحد [یا وجود] از «بزرگ و کوچک» [یا کثیر] پدید می‌آیند. ارسطو در ادامه می‌گوید که نظر افلاطون مشابه فیثاغوریان است با این تفاوت که او در عوض نامحدود یگانه فیثاغوریان، ثنویت (= دیاد) را می‌نهد و نامحدود را از بزرگ و کوچک پدید می‌آورد (ارسطو، متافیزیک: ۹۷۸ب). با توجه به گفتگوهای^۲ افلاطون^۳ و نانوشته او در باب خیر می‌دانیم این آموزه «واحد و ثنویت نامتعیین^۴» در بنیاد اعداد / اشیاء / موجودات قرار دارد. به نظر افلاطون آنی که چونان «واحد» «هست» همواره و پیشاپیش و در بنیاد هر موجود / شیء / عددی در میان ثنویت نامتعیین حدهای نامحدود مانند بزرگ و کوچک، گرم و سرد، لذت و درد و ... تعیین می‌یابد. به عبارت دیگر نمی‌توان تعیین واحد یا هستی را از نامتعیین بودن کثیر که بستر یا

۱. ترجمه متافیزیک است. «متا» هم به معنای پس (=بعد) چیزی است، هم پس پشت آن (رک: هایدگر، مفاهیم بنیادین متافیزیک).

۲. «گفتگو» می‌گوییم و نه «گفت‌وگو» زیرا یک کلمه است و هر گفتمی همواره در برابر گفت دیگری پاسخ می‌گیرد. از طرفی گفتگو در فرهنگ ما «قالوقیل» فهم می‌شود، زیرا هنوز در فضای شاعرانه هستیم که «گفت ایزدی» که از جانب نبی یا شاعر الهی (یا لسان الغیب) بر ما وارد می‌شود، معتقد ماست، نه آنچه از گفتگوی دو بشر می‌یابیم:

گفتگو آیین درویشی نبود

یا واضح‌تر در شعر فردوسی، وقتی جمشید گفت ایزدی را به کنار می‌نهد و گفتگوی بشری را راه می‌اندازد:

چو این گفته شد فز یزدان ازوی / بگشت و جهان پر شد از گفتگوی

۳. گفتگوی پروتاگوراس، ۳۲۹ به بعد.

۴. گادامر در باب جدایی ناپذیری وحدت و کثرت در افلاطون و نه نوافلاطونیان می‌گوید: «مع هذا باید در ذهن داشت که در مقابل نوافلاطون‌گری هر جا که مسأله «واحد» معضل می‌شود، معضل «کثیر» هم پیش می‌آید پس نهاده‌ای (=تری) که من می‌خواهم پیش‌بکشم این است که معضل «کثیر» از همان آغاز معضل «دو» است (گادامر، ۱۴۰: ۱۹۷).

ماده آن است، جدا کرد (گادامر، ۱۳۸۲: ۸۳)، زیرا این دو در بنیاد قرار دارند و هرگونه فراروی از این ثنویت در فلسفه به عدم فهم در بنیاد فلسفه باز می‌گردد.

پارمنیدس در سرآغاز متافیزیک می‌گوید که الهه حقیقت دو راه را پیش پای او می‌نهد و تنها به مدد نقدِ لوگوسی / منطقی است که می‌توان «حقیقت» را از «پندار» متمایز کرد. گویی متافیزیک از همان سرآغاز بر سر این دوراهی افتاده است. افلاطون با پیش‌کشیده واحد و ثنویت نامتعیین به‌نحوی عهده‌دار این رسالت است، برآمده از آنچه در جدول دو تایی‌های فیثاغوری نمود یافت. اما اگر بخواهیم به وجهی دیگر تبیان افلاطون را بررسی کنیم که برای ما آشنا تر و چه بسا بنیادین تر باشد، امری که در فرهنگ ما همواره بروز داشته است، چه بسا این باشد که هر فیلسوفی پیشاپیش باید چونان اصلی بنیادین و پیشااستدلالی این را بپذیرد تا بتواند وارد فلسفه شود: «وحدت و کثرت هر دو حقیقی هستند.» نه این گفته عُرفی برای فلاسفه وزنی دارد که کثرات واقعی هستند و وحدت موهوم یا انتزاعی است^۱ و نه گفتهٔ منسوب به عرفان که وحدت حقیقی و کثرت ناحقیقی، وهمی و سراب است. از این رو «پیشاپیش» در دو گانه متقابل وحدت و کثرت گیرافتادیم و حتا اگر قرار باشد کثرت را موهوم در نظر بگیریم، این پس از بررسی و تحلیل پس‌بنیادین / استدلالی یا جدوجهدی عارفانه حاصل خواهد شد.

هایدگر در هستی و زمان بیان دیگر از این ثنویت را طرح می‌کند. او پس از ذکر دو راه حقیقت و پندار پارمنیدس یا به عبارتی ناپوشیدگی و پوشیدگی، بحث را ادامه می‌دهد که دازاین به‌نحو سرآغازین و هم‌ارزبودگی بنیادین (Gleichursprünglichkeit)^۲ در

۱. محقق سبزواری کثرت وجود و موجود را توحید عوام می‌خواند (الشیرازی، ۱۳۶۰، تعلیقه: ۴۷۳).

۲. هایدگر در اینجا به اهمیت هم‌ارزبودگی برآمدنی سرآغازین در بنیاد اشاره می‌کند:

اما اشتقاق ناپذیری برآمدنی سرآغازین (ein ursprünglich) مانع از کثرت شئون هستی (seinscharakter) که مقومات آن امر سرآغازین اند، نمی‌شود. اگر این شئون هستی خود را نشان دهند، به لحاظ آگزیستانسیال هم‌ارزی برآمدنی سرآغازین دارند. پدیده هم‌ارزبودگی برآمدنی سرآغازین (Gleichursprünglichkeit) پارین‌های قوام‌بخش یا مؤسس در هستی‌شناسی

حقیقت و ناحقیقت هست. ما این تعبیر را با «هست» آوردیم و نه «است»، یعنی به نحوی پیشاحملی و به صرف بودن دازاین، بودنی در آنجا (=در میان بودگی) «هست» یا «درافتاده هست». او این پرسش را به میان می‌کشد که آیا برسبیل تصادف است که یونانیان ذات حقیقت را به نحو معدوله a-letheia (نا-پوشیدگی) بیان می‌کردند؟ (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۰۳-۵/ SZ:222-3) یعنی شقاقی در بنیاد حقیقت راه یافته است که از همان ابتدای امر می‌طلبد که برای خواندن حقیقت، اندیشه/تحلیل ذهن را درکار اندازیم و هیچ بنیادی را به طور جزئی نپذیریم. سخن گفتن از واحدی که درگیر هیچ نحوه کثرتی نباشد - به تبع اندیشیدن درباره آن از عهده طاقت بشری خارج است^۱ - هم چنین می‌توانیم بگوییم که

اغلب نادیده گرفته می‌شوند، زیرا به لحاظ روش شناختی گرایش لجام‌گسیخته‌ای به اثبات برآمدگاه هر چیز و همه چیز از یک «سربنیاد» بسیط (einfacher Urgrund) غالب بوده است (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۲۲-۳۲۳/SZ:131).

گادامر این مفهوم را توسعه می‌دهد و با «واحد و ثنویت نامتعین» افلاطون می‌خواند. به بیانی معرفت بشری همواره تنهائیست در تصادم با نامتناهی و این امر نامتناهی هیچ‌گاه به بند انسان در نمی‌آید مگر در قامت متناهی. نزد افلاطون هر چیزی که «هست» یعنی «آنجا» در گفتار بشری آشکار است؛ فقط بخشی از «آنجا» هست و نه تمامیت آن، پس آن چیز «نیست» و برخلاف هگل این ملازمت «نیست» ریشه‌کن‌نشدن با هر گونه هست، باعث می‌شود نظام‌سازی ایده‌ها غیرممکن شود (گادامر، ۱۴۰۰: ۲۲۵-۲۲۶/همچنین رک: ۱۳۸۲: ۸۳، ۱۱۶).

محمدتقی چاوشی در *درفتاد فلسفه متناهی و نامتناهی* را از صفات تقسیمی فلسفه نمی‌داند، بلکه پیشاپیش و مستقیم بر خود وجود اطلاق می‌شوند و دونحوه وجودند، همان‌گونه که قوه و فعل از نظر ارسطو بر خود وجود اطلاق می‌شوند. او پرسش فراگیر و ماندگار همه دوره‌های متافیزیک، از ابتدا تا پایان را یکی می‌داند: چگونه امر متناهی با نامتناهی پیوند دارد یا می‌تواند داشته باشد؟ پس از سیر تطور متافیزیک و در نهایت متافیزیک و با پدیدارشناسی روح نامتناهی در جمعیت خود تجربه و روشن می‌شود که تجربه نامتناهی چیزی جز مصادره آن به نفع متناهی نیست. و در نهایت با و در متافیزیک است که نامتناهی در متناهی هضم می‌شود و انسان جاودانگی را چونان پناهی و پناهگاهی برای فرار از تنهایی‌های خویش و در خود بنا می‌کند یعنی آشکار-شدن نیهیلیسم (چاوشی، ۱۴۰۲، بند هشتم).

افلاطون در *کراتیلوس* به بررسی واژه‌ای «هستی» نامی بیگانه که بر خدا دلالت می‌کند، می‌پردازد. ابتدا آن را شبیه اسیا یا اِستین یونانی می‌خواند، یعنی چیزی که بر ذات یا هستی دلالت می‌کند. پس از این رو آن را هستیا خواندند زیرا اصل و آغاز همه موجودات دانستند. از سوی دیگر کسانی که هستیا را به معنا جنباننده می‌دانند، با هراکلیتوس موافقت، زیرا هستی آتی است که در سیلان و جنبش است و در یک رودخانه نمی‌توان دوبار فرورفت. هستیا فرزند کروئوس و رئاست و دور از نظر نیست که هراکلیتوس آن دو را به دو رودخانه تشبیه می‌کند (کراتیلوس افلاطون: ۴۰۱-۴۰۲).

۱. ابن عربی در باب ۵۴۲ فتوحات مکی نه از وحدت ذات الهی بلکه از وحدت شهود تجلیات سخن می‌گوید زیرا ذات حصر و ضبط نمی‌پذیرد که بتوان بر آن حکم کرد.

متعلق شهود نیز قرار نمی‌گیرد، زیرا در عدم تعینی خالی و بی‌محتوا قرار دارد، زیرا حتا دوگانگی شاهد و مشهود را نیز بر نمی‌تابد. ابن عربی در *مواقع النجوم* این نحوه شهود «عارف» را نقد می‌کند و ترجیح می‌دهد که از کلمه «عالم» استفاده کند. ریشه دومفعولی «علم» (و نه تک‌مفعولی «عرف») است که درباره خداوند، فرشتگان، پیامبران و متألهان به کار رفته است و تنها این ریشه تاب‌وتوان آن را دارد که در برابر شدت مشاهده تجلیات متکثر حق (لا تکرار فی التجلی) که همه چیز را مندک و مستهلک می‌کند، از جانب وحدت بخش هستی مراقبت کند، نه چون عارف فانی در حق باشد که برگشتی برایش متصور نیست. البته نیازمند بحث بیشتری هستیم که در ادامه خواهد آمد.

بحث حاضر ناظر به ساحت بنیاد در فلسفه است و این ساحت نیازمند بررسی است. با این حال می‌دانیم که برهان در بنیاد راه ندارد، رابطه علی-معلولی در کار نیست، تعریف نمی‌شود و بحث نظری را بر نمی‌تابد.^۱ با این همه نمی‌گوییم بدیهی است، به نحوی که هر انسان اگر به درون خود بنگرد بدهتاً بیابدش، بلکه نیازمند «تحلیل عقلی» است.^۲

بنیاد در متافیزیک چیست و چرا نیازمندیم بنیاد را واکاویم؟ عدم توجه کافی و وافی به بنیاد چگونه تمام امور بعدی را که همواره در نسبت با بنیاد مفهوم می‌شوند به مخاطره درمی‌اندازد؟ چرا در طلیعه متافیزیک پرسش بنیادین فلسفه اولی، «مبادی و علت‌های نخستین» خوانده شده است؟ آیا عدم بررسی نه حتا نادرست، بلکه ناکافی آنچه در بنیاد معرفت بشری قرار گرفته و بدین خاطر برای قاطبه انسان‌ها دور از دسترس و پنهان است،

۱. هگل با عقل نظرورز آن را می‌خواند.

۲. این نحوه «تحلیل ذهنی» نظیر آنی است که گادامر صیوروت در منطق هگل را برآمده از جنبه‌های «تحلیلی» هستی و نیستی می‌خواند. «تحلیلی» در اینجا نه به معنای تأملی خارجی است که وحدت فکر را به جنبه‌های مختلف آن تجزیه کند و نه به این معنا که از طریق تحلیل هر سنتزی، تضاد درونی جنبه‌های تألیف شده در آن را بشود بازیافت که چنین تضادی وجود دو چیز متفاوت را از پیش مسلم فرض می‌کند (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

نمی‌تواند سربگشاید و نظام زندگی آنها را یکسره به‌مخاطره دراندازد؟ و اصلاً ساده‌تر بگویم آن فضای خائوس‌وار/ هباء‌گونه معرفتی، آن اعلی‌علیینی که انسان در فضای متافیزیکی خود را همواره ذیل آن می‌بیند، به‌نحوی که ترس از آن در تمام ارکان زندگی دینی، اجتماعی، روانی و سیاسی او سایه‌افکننده، آن بنیاد چیست؟

هگل و تقدم دیالکتیک بر برهان

گادامر در هگل و دیالکتیک باستانی به نظر هگل در تفاوت برهان ارسطویی و دیالکتیک افلاطونی می‌پردازد. به نظر او نقد اساسی هگل به معاصرانش در این است که پیش‌فرض‌های خارج از نظام فلسفی، بدنه اصلی پیشرفت علمی نیستند و راینهولت و فیشته را از این روی نقد می‌کند که گزاره (=Satz) و گزاره بنیادین/ آغاز (=Grundsatz) را مبنای تبیین فلسفی قرار می‌دهند. همچنین به‌طور ضمنی ویرانی متافیزیک جزمی عقل‌گرا و روش استدلال ریاضیاتی را به کانت و یاکوبی نسبت می‌دهد. از این رو در جدایی میان آنالیتیک و دیالکتیک در پیشگفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسند: «اما پس از اینکه دیالکتیک از برهان جدا شود، عملاً مفهوم برهان‌آوری فلسفی از کف می‌رود.» (هگل، ۱۳۹۹: ۸۰) هرچند به‌گفته گادامر، هگل در ارسطو عمیق‌ترین حقایق نظرورزانه را باز می‌یابد، به‌صراحت تأکید می‌کند شیوه اثبات علمی در آنالوطیق‌ای ارسطو یعنی برهان (=Apodeiksis) به‌هیچ‌وجه همان در روند فلسفه‌ورزی واقعی ارسطو نیست (گادامر، ۱۳۹۴: ۲-۳).

با این‌همه هگل ارسطو را آموزگار اصیل نسل بشر می‌خواند زیرا او استاد گردآوردن متفاوت‌ترین تعینات در یک مفهوم است. او همه جنبه‌های یک ایده را که ابتدا ممکن بود بی‌ربط انگاشته شوند، جمع می‌کند، به‌طوری که نه تعینی حذف می‌شود و نه ابتدا/ سراغ یک تعین و سپس سراغ دیگر تعین می‌رود بلکه آنها را همچون چیزی واحد باهم می‌آورد، یعنی روح دیالکتیک افلاطون در «کلی» ارسطو به‌نحو نظرورزانه‌تری

حضور دارد. کلی صرفاً به واسطه ردّ دیدگاهی خاص و فراروی از آن به دست نمی آید، آنچنان که عموماً در روند دیالکتیک افلاطون مشاهده می‌کنیم بلکه فراتر از آن به طور ناب و مستقل؛ آنچنان که در مُثُل افلاطونی نظر می‌شود و همواره در اتحاد با متقابلش حضور دارد (همان: ۶-۷). پس فیلسوف برخلاف منطقی با روح برهان و کلی سروکار دارد و این روح برهان هیچگاه به چنگ قیاس و تعریف منطقی در نمی آید.

به همین وزن و میزان صدرمتألهان در اشراق پنجم بحث وجود ذهنی *شواهد ربوبیت* همین مطلب را تذکر می‌دهد. به نظر او وحدت معتبر در موضوع متناقضان که وحدت‌های هشت‌گانه مشهور برای تناقض در میان منطقیان است، وحدت جسمانی وضعی است که در تناقضات درمی‌افتد و شأن وحدت عقلی و رای این تناقضات وضعی است^۱، وگرنه در تعقل شیء واحد کلی باید گرفتار دو امر متقابل شویم که در عداد تقابل محال است. در ابتدا گمان می‌کنیم که این مسأله برای ما واضح است. وقتی کلی را در عقل در نظر می‌گیریم خب یک کلی لیسیده از عوارض شخصی آن را حاضر کرده‌ایم که قابل صدق بر کثیرین باشد. این کلی منطقی به هیچ نحو مصادیق خارجی آن را دربر نمی‌گیرد و تنها انتزاعی منطقی است که می‌تواند در تعریف منطقی به کار رود بلکه بحث از کلی سعی است که صدرمتألهان وعده می‌دهد در تحقیق مثل افلاطونی مکشوف شود. به نظرش این اصل غیر مشهور چیزی نیست که حکماء و منطقیان در کلامشان منصوص کرده باشند، بلکه باید از اشارات و رموزشان به این دست یافت و از آراء اهل کشف و شهود به دست می‌آید (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸ و رک: ۱۱۳-۱۱۰). بنابراین همانطور که گفته شد، در کلی ارسطو نه به نحو تحلیل منطقی بلکه به نحو نظرورز روح دیالکتیک به نحو والاتر

۱. به عبارت هگلی شأن عقل نظرورز والاتر از آن است که در تناقضات وضعی اندیشه تأملی فاهمه گرفتار آید. به تعبیر گادامر: «... مفهوم برهان فلسفی با نقد کانت از براهین وجود خدا گم گشت و این امر به «ناروش حس باطنی و جذبۀ» رمانتیک منجر شد.» (گادامر، ۱۳۹۴: ۳)

حضور دارد، به طوری که از تقیدات دیالکتیکی (نه روح دیالکتیک^۱) - که نفی صورت‌های تثبیت شده آگاهی به نحو حرکت تدریجی مفهوم است - فراتر می‌رود.

ابن عربی در کتاب *الألف و هو کتاب الأحدیة* در «تحلیل گزاره» نظر منطقیان و حکماء را نمی‌پذیرد و «دیالکتیک واحد فرد» را عامل انتاج گزاره می‌داند. به نظر او اگر دو شیء واحد را تصور کنیم، هیچ نتیجه‌ای از آن دو حاصل نمی‌شود ولی قوم^۲ گمان می‌کنند که نتیجه از دو مقدمه حاصل می‌گردد؛ در حالی که، نتیجه از دو مقدمه و فردیت رابطی که در میان است، حاصل می‌شود. یعنی این واحد رابط باطنی، اگر با دوی ظاهری مصاحبت نکند، هیچ‌گاه نتیجه حاصل نمی‌شود. او روح گزاره را در نتیجه بخشی «واحد فرد» می‌خواند که به آن شیء ظهور می‌یابد. هر برهان از دو مقدمه تشکیل می‌شود و هر مقدمه از دو مفرد سامان می‌یابد. این چهار جایگاه به ذات خود خاصیت و انتاجی ندارند. مثلاً این دو مقدمه را توجه کنید: سلطان ستمکار است؛ خالد انسان است. این دو مقدمه در چهار مکان هیچ نتیجه‌ای دربر ندارد. پس چاره‌ای نمی‌ماند مگر واحدی در دو مقدمه یکسان باشد تا نتیجه حاصل گردد و این واحد باعث فردانیت (سه‌تا شدن) مفردات، پس نتیجه حاصل می‌شود. ابن عربی تذکر می‌دهد که این بحث، ربطی به صدق و کذب قضایا ندارد بلکه غرض او انتاج ظهور اعیان موجودات است که تنها به واسطه واحد فرد اتفاق می‌افتد نه واحد غیر فرد (ابن عربی، رسائل، ۱۴۲۳: ۵۳-۵۴). منظور او این است که اگر شما واحد متصلبی را لحاظ کنید و واحدی دیگر به آن بیافزایید، هیچ‌گاه از دو امر نتیجه حاصل نمی‌شود، زیرا یا عین همنند که یکی هستند و یا غیر همنند که دو تا می‌باشند. اما نه از یکی

۱. آنچه از «روح دیالکتیک» منظور می‌کنیم، شبیه به آنی است که هگل در ابتدای منطقی در تقابل هستی و نیستی به کار می‌برد، گاهی که هنوز تعینات آگاهی یا به‌میان نگذاشتند که در ادامه توضیح می‌کنم.

۲. ابن عربی در اینجا «أكثر الناس» را می‌آورد و منظورش نظر ظاهر منطقیان و فلاسفه است که از آن به «قوم» یاد کردم.

و نه از دو تا نتیجه حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه که همان ظهور ماهیات و اعیان موجودات در عالم است با «واحد فرد» یا واحد در خود تمایز یافته رخ می‌دهد:

«آیا نمی‌بینی که خداوند عالم را از آن حیث که فقط ذات یا واحد است وجود نمی‌دهد بلکه از آن جهت که ذاتی قادر است آن را وجود می‌دهد، پس این‌ها دو امرند: ذات و قادر بودن ذات که آن‌چه از قادر بودن تعقل می‌شود چیزی غیر از آنی است که از ذات تعقل می‌کند.... حال نزد ما ذات و قادر بودن ذات [از حیث منطقی]، غیر از این است که ذات «متوجه به ایجاد» باشد و چیزی با «توجه ذات به ایجاد» به وجود نمی‌آید تا قادر نباشد، و این حکم ثالث است که همان حکم فرد واحد است. ما ذات قادر ازلی را بدون وجود اثبات کردیم (در تحلیل عقلی) و حال اگر حکم ثالث که همان «توجه» است در کار نباشد، وجودی در کار نیست؛ بنابراین، فعل ازلاً مستحیل ولی قادر ازلاً مستحیل نیست، پس تأمل کن.» (ابن عربی، رسائل، ۱۴۲۳: ۵۴)

تا اینجا گفته هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح پیگیری شد که دیالکتیک روح برهان است و تا آن پیشاپیش درک نشود، حرکت منطقی فکر در برهان نتیجه بخش نخواهد بود. هگل منطق خود را با پرسش از سر آغاز شروع می‌کند؛ دیالکتیکی بودن در سرشت هر آغازی نهفته است و ممکن نیست واحدی صلب در آغاز فرض گرفته شود. هستی نامتعیین و بی‌واسطه آغازین هگل از این موهبت برخوردار است که تفاوتی با نیستی نمی‌کند، از این رو نمی‌تواند این تفاوت که تنها در منظور (=Meinen) مدنظر است، حرکتی را در فکر به وجود آورد و حقیقت فکری جدید و غنی تألیف کند. به عبارتی تا زمانیکه در سطح هستی و نیستی نامتعیین متوقف هستیم، تفکر که همانا تعیین بخشی و انتاج است، آغاز نشده است (هرچند در همین جاست که می‌فهمیم روح دیالکتیک را و

نه عمل آن یعنی تفکر)، از این رو این تفاوت هنوز محدود به «منظور» است^۱. اگر فرض کنیم، تبدیل هستی به نیستی و بالعکس در سرآغاز منطق هگل به صیوروت ختم می‌شود و حقیقتی در خور تفکر است، با تبیین سستی روبرو هستیم، زیرا پیش فرض گرفتیم که هستی پیشاپیش حاضر است و متمایز از نیستی است، در حالیکه هگل از چنین «گذاری» سخن نمی‌گوید بلکه صیوروت خودگذار است^۲ (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۳۴ به بعد) بنابراین هگل تلاش می‌کند در آغاز نه امر فکری را پیش فرض بگیرد و نه از شهودی نخستین آغاز کند. بلکه تحلیل خود امر، خود هستی او را پیش می‌کشد. صیوروت از خود نفس تحلیل منظور هستی و نیستی برمی‌آید: به در آمدن و در گذشتن یا هست شدن و نیست شدن. ما در صیوروت «نمی‌دانیم» چیزی هست می‌شود یا نیست می‌شود بلکه این در خود حالت هستی است و هر لحظه در هر امر آن را مشاهده می‌کنیم، مشاهده هر روزینه نه اینکه شهود خاصی مراد باشد مانند شهود هستی به مثابه امر مطلق.

ما این «منظور» را در زبان یعنی برخورد هر روزینه خود به مثابه انسان درک می‌کنیم یا سعی می‌کنیم به صورت شاعرانه و استعاری از آن سخن بگوییم تا «منظورمان» را بیان کنیم. نه شهودی خاص در میان است و نه معرفتی فکری. بنابراین پرسش این است که این سرآغاز چیست که نمی‌توان از آن به قصد جدی سخن گفت یا در شهودی خاص

۱. همانطور که حاجی سبزواری در بخش حکمت منظومه وجود را به عدم «حواله» می‌کند. در وجود هیچ تمایزی نیست، زیرا در متناقض که عدم است، تمایزی نیست. این‌جا هنوز پای برهان در کار نیست، وجود به عدم حواله شده است و از احد المتناقضین به دیگری منتقل شدیم، بدون اینکه حرکت فکری در کار باشد، یعنی «منظور» از وجود در اینجا همانی است که در عدم است و هیچ‌گاه قرار نیست وجود با عدم جمع گردد که منطقاً محال است. یا اینکه ملاصدرا وجود غیر واجبی را در ضعف خود همراه با نقایص و اعدام می‌داند، این تنها در «منظور» است، نه اینکه عدم در وجود داخل شده باشد که محال است.

۲. به عبارتی در اینجا صیوروت یک وضعیت/ اتوس نیست، بلکه حال/ پاتوس است. همان‌که افلاطون «گذر در طرفه‌العین» می‌خواند، آتی میان حرکت و سکون، یعنی آتی که حرکت به سکون و سکون به حرکت درمی‌گذرد (گفتگوی پارمنیدس، ۱۵۶)

به بند کشید - حتا اگر شهود مطلق باشد - نه معرفتی برهانی از آن می‌توان به دست داد، نه در حرکتی فکری به نتیجه می‌رسد.

ملاصدرا وقتی از کشف و شهود سرآغازین نسبت به وجود در عبارت «من لا کشف له، لا علم له» سخن می‌گوید از همین نحوه تجربه هرروزینه ما از وجود سخن می‌گوید و گرنه درست نیست که در ابتدای اسفار حرکت عقلی از چیزی سخن بگوییم که نیازمند کسی باشد که به هستی در منتهای سفرش رسیده باشد. با این حال همین تجربه هرروزینه چیزی پیش‌پافتاده نیست و هرکسی از این تجربه برخوردار نیست و نیازمند صفایی باطنی یا تأمل ژرف عقلی است - همانگونه که در مقدمه شواهد ذکر می‌کند. ذهن ماهیت‌اندیش و اضطرار عقل که همه چیز را در ثبوت مفاهیم گیرانداخته است اجازه نمی‌دهد که کسی بتواند صفای وجود را به نحو سرآغازینش کشف کند، امری که ملاصدرا همواره در سراسر کتاب‌هایش نسبت به آن تنبیه می‌کند. البته می‌توان به نحو دیگری این را بیان کرد؛ با کشف و شهودی سرآغازین چیزی جز وحدت متصلب ساده را در نمی‌یابیم. اما با تحلیل وجود می‌توان این انقسام را در او یافت که وجود دو جنبه «مابه‌الامتیاز» و «مابه‌الاتفاق» دارد و تنها در وحدت این دو جنبه تحلیلی یا بازگشت امر مابه‌الامتیاز به مابه‌الاتفاق و عینیت این دوست که وحدت اصیل بسیط را در وجود می‌یابیم و تمام اسفار اربعه چیزی نیست جز بسط این امر بسیط یا بازگشت مابه‌الامتیازات که نحوه‌های وجود است به مابه‌الاتفاق یعنی بساطت وجود. به همین وزن و میزان ملاصدرا در فصل دوازدهم بحث قوه و فعل اسفار ترکیب اتحادی میان هیولی و صورت در جسم را با قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء بالفعل می‌خواند. هر چند در اینجا متن آشفته است و مشخص نیست چطور این دو متن به یکدیگر مربوط هستند (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۴۰) اما در رساله *حدوث عالم* (الشیرازی، ۱۳۹۸، ۲-۳) این متن را با فصل

نوزدهم (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۶۳) در کنار هم قرار می‌دهد تا به تصریح این دو را در نحوی «تحلیل عقلی» بخوانند. بر حسب تحلیل عقلی جسم و سیلان لازم همنند و قوه و فعل در حرکت جوهری از جهت واحد عین یکدیگر و متضمن همنند. پس ثبات حرکت عین سیلان است، به عبارتی ثبات طبیعت یعنی آن معنا و ماهیتی که موسوم به طبیعت است چیزی جز سیلان و تجدد ذاتیش نیست (همان). پیداست که صدرمتألهان در فصل دهم بحث قوه و فعل، حرکت و سکون را مشابه قوه و فعل از عوارض موجود بماهو موجود می‌داند، نه از عوارض نوع خاص طبیعی یا ریاضی آن (همان: ۲۰) علامه طباطبایی در تعلیقه بر *اسفار* پیشنهاد می‌کند با توجه به مباحثی که در قوه و فعل پیش کشیده می‌شود، بهتر بود جناب صدرا موجود را به ثابت و سیال تقسیم می‌کرد که مساوق با تقسیم موجود به قوه و فعل است. یعنی موجودی که از هر جهت فعلیت دارد، ثابت است و موجودات دیگر که با قوه همراه هستند سیال خوانده شود. اما پرسش اینجاست که چرا صدرمتألهان حرکت و سکون را بر مطلق موجود عارض می‌کند؟ حرکتی که به معنای مطلق خروج از قوه به فعل است که به نظر محقق سبزواری تا خروج از لیس به آیس و از امکان به وجوب را هم شامل می‌شود (همان، تعلیقه: ۲۱).

تحلیل بنیاد هستی

ملاصدرا در فصول نخستین *اسفار* پس از بحث درباره مفهوم عام بدیهی وجود که نظر قوم است، وارد بحث حقیقت عینی وجود می‌شود. او فصل پنجم را با عنوان «فی أنّ الوجود بماذا؟»^۱ آغاز می‌کند. اگر بخواهیم این عنوان را تحت اللفظی ترجمه کنیم، مقصود ملاصدرا بهتر معلوم خواهد شد: «فصل در اینکه وجود به چه آنجاست؟» وجود آیا

۱. البته در نسخ چاپی که بر اساس اسفار چاپ سنگی دوجلدی تصحیح شده، عنوان «فی أنّ تخصص الوجود بماذا؟» است، اما در نسخه چاپ دارالمحجة البيضاء نسخه دیگری اصل بوده که به این نحو آمده و مصحح «تخصص» را درون قلاب گذاشته است. در نسخه علم‌الهدی نوه ملاصدرا که به سال ۱۰۸۷ استنساخ شده، «تخصیص» آمده است.

به مراتبش آنجاست؟ به موضوعش آنجاست؟ یا نه به خودش آنجاست؟ در نظر مشاء - آن‌گونه که صدرمتألهان از کتب ابن‌سینا نقل می‌کند- از آنجا که وجود مفهوم عام واحد بدیهی است نمی‌تواند خودش در آنجا باشد، بلکه آنجا بودگی‌اش به شدت وضعی است که خارج از خود مفهوم وجود است. اصلاً مفهوم وجود نمی‌تواند در آنجا باشد، بلکه ماهیاتند که در آنجا هستند. این را ملاصدرا آنجا بودگی یا تخصص به موضوع وجود می‌داند. یعنی خود مفهوم چون ذهنی است -هرچند حاکی از امر خارجی است- نمی‌تواند آنجا باشد، بلکه موضوعش یعنی ماهیات متصف به وجود در اعتبار عقل در آنجایند و این به اعتبار شئون وجود در خودش نیست، بلکه به اعتبار از ماهیات مختلف‌الذوات در آنجا برآمده است. گفته شد صدرا افزون بر آنجا بودگی / تخصص وجود به موضوعش که خارجی است، آنجا بودگی به نفس خود وجود و به مراتبش را پیش می‌کشد:

أما تخصص الوجود بنفس حقیقته التامة الواجبية و بمراتبه فی التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و الغنی و الفقر -فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقیقته البسيطة التي لا جنس لها و لا فصل (الشیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱: ۴۵-۴۶).

گرچه آنجا بودگی وجود به خودش یعنی در نفس حقیقت واجبی آن با آنجا بودگی‌اش در مراتب متفاوت است، اما از آنجا که آنجا بودگی نفس وجود برخلاف مشاء از «التفات» به موجودات از جمله واجب و ممکن تقسیم نمی‌شود -همانگونه که نظر تحقیق در مشاء است^۱ - خود حقیقت واجبی وجود در نظر تحقیق تنها آنجا بودگی دارد

۱. علامه حسن‌زاده آملی در حاشیه بر اشارات ایراد می‌گیرد که بنا بر نظر صدرا (الشیرازی، ج ۶: ۲۷) برهان صدیقین آن است که از حقیقت وجود باشد نه از مفهوم وجود و عموماً در حاشیه بر اشارات آن را «مفهوم عام بدیهی وجود» می‌خواند (ابن‌سینا، ج ۲: ۶۰۶). چگونه ممکن است مقصود ابن‌سینا مفهوم عام بدیهی وجود باشد و صدرالمتألهین در ابتدای شواهد ربوبیت بگوید بین ما و مشائیان (یا مشائیان متقدم) اختلافی در اتحاد حقیقت وجود و اختلاف مراتبشان

و همان‌طور که صدرا در ادامه گفته آنجا بودگی مراتب همان شئون ذاتی وجود به اعتبار نفس بسیط حقیقت وجود است. یعنی وجود هنوز از بساطت و سادگی نخستینش خارج نشده، مراتب را به نحو شئوناتش داراست. از این‌روست که نظیر منطبق هگل که علم خدا پیش از آفرینش طبیعت و عقل محدود بشری است، نه در این بساطت اولیه و نه در بسط نهایی اسفار هیچ‌گاه از ساحت الوهیت خارج نمی‌شود.

وحدت و کثرت وجود در حاقّ خود وجود واجبی است، زیرا وجود بذاته و با نظر به نفس حقیقتش واجبی است، یعنی وجود هیچ‌گاه از ضرورتش خارج نمی‌شود. همچنین از بساطتش خارج نمی‌شود و در عین بساطت، همه اشیاء یا شئونات ذاتیش را در خود دارد. بنابراین در بنیاد هستی، بدون اینکه هنوز پای «انتزاع عقلی» از نحوه‌ها و تعینات متفاوت وجود یعنی ماهیات پیش بیاید، پیشاپیش و همواره این وجود واجبی با «تحلیل عقلی» واحد و کثیر است و کثرتش چیزی جز شئونات خود ذاتش نیست^۱.

همان‌طور که گفته شد، فلسفه از همان آغازش، به هم‌ارزی سرآغازین در بنیاد/ برآمدگه ذات توجه داشت. یونانیان حقیقت را با «آلثیا» می‌خواندند، یعنی در بنیاد حقیقت شقاقی ازلی درافتاده است. فیثاغوریان با جدول دوتایی‌ها هستی را می‌خواندند، یعنی نمی‌توان اصلاً یک وجود واجب احدی صلب که تحمل هیچ تکثری را ندارد،

نیست، حال‌چطور ما اتحاد را در مفهوم عام بدیهی و اختلاف را در مصداق آن می‌دانیم. البته صدرا برهان خود را نزدیک‌ترین راه به صدیقان می‌خواند، نه اینکه با مفهوم عام بدیهی خواندن مشائیان برهان را از کار بیاندازد. حاجی سبزواری در حاشیه بر اسفار این نکته را گرفته است:

[...المفهوم الوجود] و لكن من حيث السراية إلى المعنون و من حيث إن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي - بما هو موجود و وجه الشيء هو الشيء بوجه و لكن المعنون بعضه ماهية لها الوجود (الشيرازی، تعلیقه، ج ۶: ۲۷).

۱. محقق سبزواری در بیان وحدت وجود و موجود در عین کثرت این‌دو می‌گوید:

«... إما بقول بوحدتهما جميعا في عين كثرتهما إما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا أنواع تحته و لا أفراد و إما كثرته فلأن له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحو ذلك و إما وحدة الموجود في عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحده وحدته و مراتبه و هذا هو التوحيد الأخصي.» (الشيرازی، ۱۳۶۰، تعلیقه: ۴۷۴)

پیش فرض گرفت، «سپس» به مراتب قائل شد. طاقت بشری فلسفه نمی‌تواند تحمل این بی‌تحلیلی ذاتِ احدی را داشته باشد، به عبارتی خارج از «تحلیل» ذهنی بشری است. اگر در عرفان نظری قونوی از آن به «غیب‌الغیوب» نام برده می‌شود، از آن رو که نور «عقل» بشری نمی‌تواند بر آن غیب روشنی بیافکند، ابن عربی آن را با «شهادت مطلق» می‌خواند زیرا هرگونه «دیدار» بشری را می‌سوزاند. این‌گونه تعبیر در تضادی که با هم دارند عین یک‌دیگرند^۱. یا به‌بیانی بهتر وجه استعاره‌ی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه امری را نشان می‌دهند که متعلق هیچ‌گونه معرفت و شهودی قرار نمی‌گیرد.

نخستین بار پیش‌زمینه این نحوه تفکر در ارسطو شکل می‌گیرد. به گفته گادامر «قوه» در ارسطو معنای هستی‌شناختی محض دارد و صرفاً امکان حرکت نیست بلکه امکان بودن است. زیرا قوه با معنای هستی‌شناختی هیولی گره‌خورده است، پس فعلیت مفهوم همتای آن هم به‌طور محض کارکردی هستی‌شناختی دارد تا جایی که به حضور/تذوت (Anwesenheit) محض یعنی محرک‌نام‌تحرکِ نوس ختم می‌شود که اصیل‌ترین و عالی‌ترین معنای موجود در نظر ارسطوست. نکته اینجاست که حتا در عالی‌ترین موجود که فعلیت محض باشد و هیچ حرکتی در آن نباشد - زیرا حرکت متضمن قوه است - باز در مفهوم فعلیت که بیانگر هستی است، چیزی از جنس تحرک را به‌وضوح می‌توان تشخیص داد (گادامر، ۱۳۹۴: ۱۵).

هرچند ابن‌سینا با نظر به برهان حرکت ارسطو، برهان امکان و وجود را مطرح می‌کند، اما این ویژگی فلسفه ارسطو مغفول مانده است. یعنی در ابن‌سینا موجود ممکن بالذات

۱. محقق سبزواری در حاشیه اسفار در تفسیر «لاتعدد یتصور فی لا تناهیه» می‌گوید:

إذ لم يتخلل غيره فيه و من كلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده - كعدم النهاية في الظهور بنعكس إلى الخفاء و فرط القرب بنعكس إلى البعد و فرط الفقر بنعكس إلى الغناء و قس عليه فعدم النهاية في كثرة الشئون و المراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود إلا و هو مصداقه بنعكس إلى الوحدة الحقة الحقيقية (الشيرازی، ۱۹۸۱، تعلیقه، ج ۶: ۲۵).

کاملاً از واجب بالذات متباین است و آنچه این دو را شامل می‌شود مفهوم عام بدیهی وجود است، آنچنان که خواجه در ابتدای نمط رابع بیان می‌کند. اما در صدرها وجود تشکیکی طیفی است که واجب (=تأکد وجود) و ممکن (=ضعف و نقص وجود) را می‌پوشاند^۱. منظور یعنی همان وجود عینی که واجب از آن داراست، برای ممکن است. حتا صدرها از این نحوه فکر ارسطویی فراتر می‌رود یعنی «بسیط الحقیقة الواجبة، کلُّ الأشياء» که تمایز واحد و کثیر است به نحوی که آنجا بودگی / تخصص وجود به شئونات متکثر ذاتیش از نفس حقیقت بسیط آن برمی‌آید.

چه بسا بتوان نگرش افلاطونی در باب تقابل متناهی و نامتناهی را برای «روشنی بخشی» به بحث صدرها از نو نگریست. هگل در بررسی دیالکتیک افلاطونی در گفتگوی فیلبوس به تضاد لذت و خردمندی می‌پردازد؛ تضادی که در آن لذت چونان امر بی‌واسطه فرد حسی و خردمندی چونان امر متعین هست و آنچه عالی است از خردمندی نشأت می‌گیرد. لذت از این جهت نظیر آب و آتش صرفاً آرخه ابتدایی است، نه خودمتعین و از این رو امر نامتعیین است. فقط ایده است که خودمتعین و خوداینهمان است:

از وجه تأمل‌مان (=reflection) نامتناهی به مثابه آنچه بهترین و عالی‌ترین است و محدودیت نسبت به آن مادون است؛ فلاسفه باستان آن را این‌چنین تعبیر کردند. مع الوصف افلاطون از سوی دیگر نشان داد که امر محدود به منزله امر خودمتعین حقیقی است، در حالیکه امر نامحدود هنوز انتزاعی است.... امر نامتناهی بی‌شکل است؛ شکل آزادانه به مثابه فعالیت همانا امر متناهی است که در امر نامتناهی مواد خودتحقیقی اش را می‌یابد (هگل، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۸ / ۶۸-۹ / ۶۸-۹، Hegel, 1894 Vol.2: 68-9)

۱. همانطور که گفته شد این‌گونه تعبیر تأکد و ضعف و نقص در نحو «منظور» (Meinung) و جایگاه «تحلیل» اعتبار می‌شوند، و گرنه وجود ضعف و نقص و عدم را نمی‌پذیرد.

همانطور که در ادامه بحث هگل می‌بینیم این امر بازگشت به همان دوگانه «واحد و ثنویت نامتعیین» افلاطونی دارد؛ از این رو وحدتی معتبر است که مواد خودتحقیقی‌اش را از میان تکثرات نامتعیین امر نامتناهی باز یابد. پس اگر بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء نباشد و تک‌تک اشیاء او را نخوانند، همان بساطت انتزاعی را دارد، یعنی «صرف‌الشیء» انتزاعی‌ای که نمی‌تواند اشیاء را بخواند (لایتکرر) و از این رو خالی از اشیاء است و آن مقام منبع، آن عالی‌ترین و بهترین وجود اگر به نحوی از موجودات فراروی کند که آنها در او چونان شئون‌اتش حضور نیابند، دیگر بسیط‌الحقیقه نیست بلکه تنها حقیقت صرف (=صرف الوجود) است و غیر آن اعتباراتی است «مربک از این اصل و قید حاصل از تعین وجود. چون قید و کثرت حاصل از تعینات کثرت سرابی و غیر حقیقی است، ناچار تعینات عارض بر وجود امور اعتباری‌اند و قهراً با صرف‌نظر از قید و تعین نمی‌ماند مگر وجود صرف منزله از قبول تعدد و کثرت حقیقی (ابن‌ترکه، مقدمه آشتیانی، ۱۴۰۰: ۲۴). با این حال صدرا در ادامه با قول «و لیس بشیء منها» می‌تواند تعالی بسیط‌الحقیقه را نسبت به اشیاء در نظر داشته باشد، نه تعالی تهی بلکه تعالی حقیقی نسبت به این رقایقش که البته وجودی و عین حقیقت‌اند.

بنابراین گرچه در نظر تأملی (=reflection) آن حقیقت واجبی نسبت به این مراتبش بهتر و بالاتر، بلکه بهترین و بالاترین است (حتا «فوق مالایتناهی بمالایتناهی» هم می‌توان از حیث تأملی گفت) اما اگر بسیط‌الحقیقه الواجبه، کل‌الاشیاء نباشد، از بساطت تهی برخوردار است و وحدتش انتزاعی است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت خودتحقیقی‌اش درگرو شئون‌ات ذاتیش است که البته عین آن حقیقت واجبی‌اند.^۱ اینکه صدرمتألهان

۱. این مطلب از ایراد آقای سیدعلی قاضی به شیخیه هم دریافت می‌شود:

این شیخ در این کتاب [شرح زیارت جامعه] می‌خواهد اثبات بکند که: ذات خدا دارای اسم و رسمی نیست و آن مافوق

اصرار دارد، در ربط محض شئونات به ذات واجبی همواره رابطه علی-معلولی لحاظ شود، به دلیل «پاسخگو بودن / مسئول بودن»^۱ وحدت بسیط ذات نسبت به تکثرات شئوناتش است. زیرا معنای علیت همین پاسخگویی و برعهده گرفتن معلول توسط علت است. اگر علت معلول را بر عهده نگیرد و رابطه علی-معلولی قطع شود، دیگر به هیچ روی نمی‌توان آن واحد منعزل صلب دورافتاده از کثرات را نسبت به این موجودات پاسخگو / مسئول دانست و این مطلب تأثیر بسیار در عرصه الهیاتی-سیاسی خواهد گذاشت.^۲

تأملی در نگاه اصالت ماهویان در تأویل بنیاد متافیزیک

برای پیش‌برد بهتر بحث و نگرش از زاویه‌ای دیگر چه‌بسا تغییری در تعبیر «اصالت ماهویان» در این زمینه بتواند افق بحث را بهتر آفتابی کند. از این رو چون بحث صدرمتألهان بیشتر ناظر به نظرات حکمایی است که در مکتب شیراز و اصفهان نضج گرفتند و تفکر را به شیوه خاصی ترسیم کردند. البته می‌توانم آنان را «اصالت ماهویان» نخوانم - هرچند همان را در نظر دارم - و از منظر ابن‌ترکه در *المفاحص* بهره ببرم و آنان

اسماء و صفات اوست؛ و آنچه در عالم متحقق می‌گردد، با اسماء و صفات تحقق می‌پذیرد؛ و آنها مبداء خلقت عالم و آدم و موثر در تدبیر شئون این عالم می‌باشند در بقاء و ادامه حیات. آن خدا اتحادی با اسماء و صفات ندارد و اینها مستقلاً کار می‌کنند و عبادت انسان به سوی اسماء و صفات خداوند صورت می‌گیرد؛ نه به سوی ذات او که در وصف نمی‌آید و در وهم نمی‌گنجد. بنابراین، شیخ احسانی خدا را مفهومی پوچ و بدون اثر، خارج از اسماء و صفات می‌داند؛ و این عین شرک است (اسوه عرفان: ۱۰۲).

۱. هایدگر در تفسیر علیت در ارسطو می‌گوید: علت (=آیون) یعنی مسئولیت / پاسخگویی برای حقیقتی که موجود آنی است که هست. علت چونان بنیاد / برآمدگه امر (Ur-sache) باید چونان خاستگاه / اصل / برآمدنی سرآغازینی و بکر (Ur-tümlich) که شئییت شیء را قوام بخشد، فهمیده شد. علیت حالتی برآمده / اشتقاق یافته از دربنیادبودن (Ursachesein) است (Heidegger, 1998: 188).

۲. دریافتن نسبت خدا و انسان به‌منابه نسبتی خارجی [در خدای صدوری نوافلاطونی یا مدل تصحیح‌شده توحید خاصی دوانی که در ادامه می‌آید]، غفلت از خود-انگیختگی و مشروع کردن حکومت‌های سیاسی اقتدارگراست که از روی آن الگوی الهی ساخته شده است (رک: هنریش، ۱۳۹۵: ۱۱۵).

را به اصطلاح «حروفیان» بخوانم [به منظور دقت متن و تأکید بر زبان استعاری ابن ترکه که در المفاحص تعیین کننده است، متن اصلی نقل قول می شود]:

إعلم أن موضوع العلم الأعلى المسمى بالحكمة المطلقة و الفلسفة الأولى عند المتأخرين هو «الموجود المطلق بما هو موجود» و ذلك لأنه ليس عندهم من المعانى المتعارة لديهم ما يجمع شتات المعقولات جمعة فإن الأعيان المبحوث عنها فى الحكمة المطلقة بعضها جواهر و بعضها كميات و بعضها فعولات أخرى و ليس يمكن أن يعمها معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود فهى الذى يصلح لأن يوضع لمعاقد تلك الأبحاث موضوعاً مشتركاً يكون هى كلها حالاتها و عوارضه و بين أن الوجود و إن كان له ضرب من العموم و الإحاطة و لكن ليس مما يحيط بمقابله احاطة جمعية و إعوجاج على قويم سننها فلا يصلح لموضوعية الحكمة المطلقة التى قد جردنا فى كتابنا هذا البحث عنها صلوح ما له تلك الإستقامة و ذلك هو «الحرف بإطلاقه» فإنه هو الذى قد أحاط بسائر المتقابلات من الموجودات و المعدومات و الممتنعات احاطة جمعية و استوى على الكل استوى استقامة و جودية و علمية بحيث لا يكون له ميلان الى أحد المتقابلين بوجه و لا إنحراف عن منهج الاعتدال اصلاً و لا اعوجاج (ابن ترکه، بی تا: ۶).

ابن ترکه موضوع فلسفه اولی یا حکمت مطلق را «موجود مطلق بما هو موجود» نمی داند بلکه «حرف اطلاقى» می خواند، زیرا وجود تحمل نقیضش را ندارد و معدومات و ممتنعات در ساحت موجودات جای نمی گیرند، مگر اینکه به وجهی آنها را به وجود بازگرداند. برای روشن تر شدن منظور ابن ترکه می توان این طور مثال آورد که در عرفان بر جنبه «عدمی» اعیان ثابتة تأکید شده است؛ ابن عربی به صراحت آن را با ثابتات ازلی معتزله همراه می خواند ولی فلسفه چون جنبه عدمی را درک نمی کند تاویل می کند که آنها به علم اجمالی الهی موجودند، یعنی بازگشت «جنبه عدمی» اعیان - که ذات ممکنات را در عرفان نشان می دهد- به «جنبه وجودی» آنها یعنی بودن در علم الهی. هرچند تعبیر

حکمت متعالیه از اعیان ثابته درست است، با این حال آن احاطه جمعی را ندارد که ابن‌ترکه در قامت «حرف» یا «زبان» می‌بیند. از این رو بهتر دیدم که بجای اینکه از اینان به «اصالت ماهویان» تعبیر کنم، «حروفیان» بخوانمشان که در کار صناعات متنوع «زبانی» اند و به «مباحث الفاظ» در معنای گسترده و اطلاق آن می‌پردازند.

بحث اصلی ما در این بخش به ردّ ملاصدرا بر علامه دوانی در موضوع انتساب ممکنات به واجب معطوف است. پیش از ورود بحث لازم است نکته‌ای یادآور شوم. ملای سبزواری در حاشیه بر *اسفار و شواهد ربوبیت* و همچنین شرح منظومه تلاش می‌کند از نظر دوانی تا جای ممکن دفاع بکند و نظر او را تصحیح کند و تدارک ببیند، همان‌گونه که ملاصدرا تلاش می‌کند نظر سید سند را در این بخش تصحیح و به‌نظر خودش نزدیک کند. برای این منظور ملای سبزواری در حاشیه بر *اسفار* برخی نکات را در دفاع از بحث‌های «زبانی / لفظی» در عُرف پیش می‌کشد تا نظر علامه دوانی و سید سند بهتر درک شود. نمونه برای دو مورد آورده می‌شود:

۱. سید سند خدا را موجود بحت می‌خواند که نه وجود دارد و نه ماهیت. به نظر محقق سبزواری این تثلیث (موجود بحت، وجود و ماهیت) فقط در «بحث لفظی» (=وجود لفظی) است، نه عقلی در حالیکه موجود در تحقق (نه در لفظ) وجود حقیقی یا ماهیت است (الشیرازی، تعلیقه، ج: ۶، ۸۰).^۱

۲. همانطور که گفته شد، محقق سبزواری سعی می‌کند نظر ذوق متألهان را بر وجه صحیحی تدارک ببیند. پس وقتی می‌بیند، ملاصدرا می‌گوید که از معنای «انتساب» ممکنات

۱. برای نمونه ابن عربی جوامع الکلم را «اسم، فعل و حرف» / «ذات، حدث، رابطه» می‌خواند و تمام هستی را بر این مبنای سه‌گانه تحلیل می‌کند در حالی که ملاصدرا در دوگانه علی-معلولی / ذات و شئونانش فقط به «اسم و حرف» نظر دارد. بنابراین در نظر عرفا از «جوامع الکلم» برخوردار نیست. (رک: چاوشی، سید محمد تقی؛ صدفی، مهدی، ۱۳۹۳: ۶۴-۴۵)

به واجب «هیچ وجه صحیحی تصور نمی‌شود» بر آن حاشیه مفصلی می‌زند. به نظر او مثال‌های عرفی محقق دوانی از تامر و لابن و حداد و شمس با عرف موافقت دارد و اگر صدرمتألهان بر آن ایراد می‌گیرد از آن روست که معنای مشتق یعنی «ذات ثبت له المبدأ» به موجب برهان محل اشکال است، نه به موجب عرف. همانطور که تعریف شیخ اشراق از موجود به «ذات ثبت له الوجود مطلقاً». زیرا این بزرگواران وجود را به معنای اصالی و عقلی آن لحاظ نمی‌کردند، بلکه به معنای عرفی و زبانی محل توجه داشتند. پس تأویل معنای مشتق در نظر محقق دوانی «ذات ثبت له المبدأ مطلقاً عقلاً» است. در اینجا به نظر حاجی «عرف با عقل موافق است زیرا کثیری از عرفیات فطرتاً حق است و حکیم لزومی ندارد با آنها مخالفت کند مگر اینکه برهانی بر کذبشان باشد.» (همان، متن و تعلیقه: ۷۲)

برای روشن تر شدن بحث نیاز است پرسش خود را دقیق تر کنیم. پرسش ما این نیست که نظر عرفای شامخ چیست و با نظر حکمت متعالیه چه تفاوتی دارد، کدام دقیق تر است یا اینکه صدرمتألهان چطور نظر عرفا را برهانی می‌کند؟ یعنی آنچه عرف فلسفه اسلامی امروز به دنبال آن است. بلکه پرسش این است که ملاصدرا چه در حکمای مکتب شیراز و اصفهان و صوفیان آن دوره می‌بیند که اینگونه در برابر آنها موضع می‌گیرد؟ آیا صدرا اولاً و بالذات با فلاسفه بزرگی چون ابن سینا و شیخ اشراق بحث می‌کند یا با حکمای مکتب شیراز و اصفهان؟ «اصالت ماهیت» منتسب به این حکما به چه امری قوام می‌یابد؟ آیا نه این است که همانطور که ابن ترکه می‌گوید سنن قویم فلسفه وجودی به اعوجاج افتاده و از اعتدال خارج شده است و باید فلسفه با «زبان» در معنای موسعش - که اتساع بیشتری نسبت به وجود دارد - برهانی / تبیین شود؟

محقق سبزواری در حاشیه بر شوهد ربوبیت بحث را خلاصه جمع می‌کند (الشیرازی، ۱۳۶۰، تعلیقه: ۴-۴۷۳). او ذوق تأله (یا توحید خاصی) و قول صوفیه (توحید اخصی) را مطرح

و تلاش می‌کند بر اساس حکمت متعالیه در حاشیه بر شواهد و اسفار و همچنین شرح منظومه آنها را باز تعریف کند.

او با کثرت و وحدت وجود و موجود چهار شکل را طرح می‌کند. کثرت وجود و موجود توحید عوام است و وحدت وجود و کثرت موجود «ذوق تاله» است؛ واحد بسیط قائم به ذاتی که ماهیات منتسب به آنهاند. کثرت در این ماهیات است و نه در واحد بسیط^۱. او در شرح منظومه «انتساب» ماهیات را «اضافه اشراقیه» می‌خواند و ذوق تاله را تصحیح می‌کند و می‌پذیرد. علامه حسن زاده آملی در حاشیه بر شرح منظومه نصی از علامه دوانی می‌آورد که نیازی نیست به تأویل سخن او پردازیم، بلکه ذوق تاله همان گونه که علامه دوانی منصوص کرد همان توحید صمدی عرفای شامخ و حکمای راسخ است! نظر سوم که کثرت وجود و وحدت موجود باشد، قائلی ندارد. محقق سبزواری نظر چهارم یعنی وحدت وجود و موجود را به صوفیه نسبت می‌دهد که موجود واحد تقید به قیود اعتباری دارد که در آیین اعتبار کثرت و همی دیده می‌شود. او این نظر را رد می‌کند و توحید اخصی را همان می‌داند که حکمت متعالیه تبیین کرده است، یعنی وحدت وجود و موجود در عین کثرت این دو (السبزواری، بی تا، متن و تعلقه: ۷-۱۱۵).

با این همه با تفصیلی که محقق سبزواری و دیگر محققان متأخر حکمت متعالیه طرح کردند، هنوز ناپیدا است که چرا صدر متألهان با توحید خاصی ذوق متألهان و توحید صوفیه شدیداً مقابله می‌کند؟ آیا نیاز هست که این دو نظر را با مبانی حکمت متعالیه هماهنگ کرد؟ آیا صدرا به دنبال تأویل این نظریات یا برهانی کردنشان بر اساس اصالت وجود بوده است؟ یا می‌خواست «سنن قویم» فلسفی که یادگار افلاطون و ارسطو و ابن سینا و حکیم اشراق است و دیگر به فراموشی سپرده یا کژنما بیان شده زنده کند؛ اینکه وجود اصل است و به حاشیه کشاندن و اعتباری دانستن آن یا به تعبیری بهتر «لفظی خواندنش» باعث می‌شود

۱. به شیوه عرفا شباهت دارد، آنچنان که ابن عربی می‌گوید: «وما کثرها إلا اعیان الممكنات» پس چون کثرت در امر عدمی است مُخلّ وحدت وجود نیست.

سنت فلسفی دیگر شناخته نشود؛ آن تبیان ارسطو در متافیزیک که از دیرباز تا به امروز و همواره پس از این پرسش اساسی فلسفه که پیوسته جسته و همواره به شکست می انجامد این است که وجود چیست؟ اوسیا/ جوهر/ وجود راستین چیست؟ (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۲۸ب) از سوی دیگر آیت الله جوادی آملی با تأکید بر شأن والای «ذوق تآله» در عرفان شهودی آن را از حیث معرفت شناسانه تهی می داند. ایشان حیات متألّهانه انسان یا ذوق تآله را همان «حیات حقیقی انسان در قرآن» می داند که وحی الهی ضامن آن است. این حیات متألّهانه همان طور که در عبارت «ذوق تآله» آمده است چشیدنی است تا فهمیدنی و فهم و تعقل نظری صرف کارساز نیست و هر چیزی حتا عقل و علم مصطلح تحت الشعاع معرفت شهودی او قرار می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۷) با این حال از دو عبارت «تعقل نظری صرف» یا «عقل و علم مصطلح» برمی آید که آیت الله جوادی آملی گویا علم و عقلی را در ضمن عبارات در پرده نگه می دارد که فراتر از معرفت شهودی است. آنچه برای عارف اولاً و بالذات معرفت زاست، شهود بالعیان حقیقت خارجی است. به لحاظ نظری محال است که شیء بالعیان و بی واسطه در حضور و مشهد عارف قرار گیرد و در شناخت آن خطا رخ دهد. این نحوه علم، که علم حضورِ شهودیِ اتصالی نام دارد، همانی است که در گفت و گوی شیخ اشراق و ارسطو در حالت منامیه به دست آمد که به گفته ارسطو و تأیید شیخ اشراق، علم اصیل عرفانی از این سنخ است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱/۷۴)؛ پس این علم به دلیل «اتصال» یا «بی واسطگی» میان مدرک و مدرک، دستخوش مطابقت قرار نمی گیرد تا خطاپذیر باشد. همچنین در بخش سه گفتیم، نفس به قدر و مرتبه تجرد خود می تواند از غیابها بکاهد و بر حضورها بیافزاید و جایگاه این نحوه سخن گفتن فقط در علم حضوری و مشهد عارف یا نبی است.

اما وقتی از علم حصولی، معرفت شناسی و مفاهیم منطقی صحبت می کنیم، دیگر به این نحوه از علم دسترسی نداریم. تمام پدیدارهایی که برای عارف در حوزه حضور رخ داده است، مانند پدیده های روانی نگریسته می شود؛ زیرا در این حوزه معرفتی روشن

نیست که شهودها یا دریافت‌های حضوری عارف از خداوند، اسما و صفات او و حرکت جوهری نفس از عالم طبیعت به مثال، آنگاه عقل و سپس فراتر از آن، در متن واقع یا به عبارتی عوالم منفصل رخ داده یا زاییده عوالم متصلی است که نیازمند میزانی برای بررسی آن است؛ از این رو، استناد «متصل» به «منفصل» نیازمند دلیل است؛ زیرا آنچه در حالت متصل برای انسان رخ می‌دهد، از نظر معرفت‌شناسی امکان دارد از «مخلوقات روح و مختلقات نفس» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳) باشد.

درواقع عرفان‌پژوهان با گزاره‌ها و گزارش‌های عرفانی سروکار دارند و عارف که همچون شاهدی از حالت عرفانی برگشته و در جایگاه گزارش‌نشسته است، نمی‌تواند از «بافت و ساخت» جدا شود؛ زیرا خاستگاه مشهودات او، مثال متصل و باورهای سابقش بوده که این باورها براساس پیشینه کلامی و فلسفی رنگ گرفته‌اند یا اگر مثال منفصل خاستگاه مشهودات و مکشوفات عارف باشد، ممکن است پس از برگشت به حالت عادی، هنگام تبیین مشاهدات خویش، با مشکل مواجه شده باشد و از این رو با همان عادات، آداب و رسوم کلامی و فلسفی آن حقایق را گزارش کند؛ پس «یقین عرفان شهودی از سنج قطع روان‌شناختی است که صحت و سقم آن بیرون از حوزه نفس قاطع اثر ندارد و یقین عرفان نظری از صنف قطع معرفت‌شناختی که حق و باطل آن در خارج از حوزه نفس مؤثر است و چاره‌ای جز استمداد از مبادی بین یا مبین علم حصولی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱/۲۲۳) البته اگر شهود حضوری اهل شهود از متن وجود نباشد، نمی‌توان فقط با مفاهیم بدیهی، مفاهیم نظری عرفان نظری را از پلیدی‌ها پاک کرد و به اصطلاح خون به خون شستن محال است محال! (همان: ۱۹۳)^۱

با این حال بحث ما در باب احیاء فلسفه وجودی نیست، بلکه پیش کشیدن این پرسش

۱. برای مطالعه بیشتر رک: مقاله «عرفان نظری و عرفان شهودی در مدرسه حکمی آیت‌الله جوادی آملی»، مجله حکمت اسراء، پیاپی ۲۳، بهار ۹۴.

اساسی است که واحد اصیل حقیقی صُلب در بنیاد که به هیچ وجه پذیرای «تحلیل ذهنی» نباشد و کثرت خارج از آن چه به نحو «انتساب» به آن یا تقید به قیودی اعتباری -مثلاً اعتبارات ماهیت- که کثرتی و همی را رقم می‌زند، جملگی آن واحد نخستین را به امر پوچ، بی‌محتوا و انتزاعی تبدیل می‌کند و از این رو رابطه‌اش را با موجودات قطع می‌کند و در نهایت با انتزاعی شدن آن از یک سو همه چیز به صفات و افعالش منتسب می‌شود، آن گونه که در امتداد مکتب «حروفیان» در نظرات شیخیه آن را می‌یابیم. همان چیزی که بهترین و عالی‌ترین است، پوچ‌ترین و بی‌محتواترین می‌شود. این امر بی‌محتوا و این مصادره نامتناهی به نفع متناهی چیزی نیست به جز همانی که به گفته هگل از افلاطون آغاز شد. در نهایت نامتناهی در متناهی هضم می‌شود و انسان جاودانگی را چونان پناهگاهی برای فرار از تنهایی و تناهی خویش و در خود بنا می‌کند: آشکارشدن نیهیلیسم (رک: چاوشی، ۱۴۰۲، بند هشتم).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر در چهاربخش سامان گرفت. ابتدا به اصل بنیادین متافیزیک پرداختیم و اشاره کردیم که چگونه متافیزیک با این اصل پا می‌گیرد. در بخش دوم به روش «تحلیل بنیاد» اشاره کردیم و نشان دادیم که چرا برهان فلسفی از رسیدن به بنیاد و تحلیل آن ناتوان است و حتا برهان نیز نیازمند است پیشاپیش جایگاهش مشخص شود و از این رو در منطق صوری بحث می‌شود، اما آنی که از منطق درمی‌گذرد دیالکتیک است. پس از استوار کردن روش به تحلیل بنیاد هستی از منظر صدرایی پرداختیم و در آخر نشان دادیم که چرا صدرا نمی‌تواند «ذوق تأله» و «صرف الوجود» را بپذیرد، زیرا بنیاد حقیقت در نظرات اصالت ماهیت به قدر تکافؤ واکاوی نشده است و بیشتر مبتنی بر پیش فرض‌های منطقی و زبانی و عرفی است.

این البته در تاریخ متافیزیک مسبوق به سابقه بوده است. یونانیان نخستین آرخه را آب، آتش و حتا عقل می‌خواندند، اما در تبیین آن و نسبتش با دیگر موجودات و

حضورش در هستی یا طبیعت ناتوان بودند آن گونه که ارسطو در ابتدای متافیزیک مفصل بیان می‌کند؛ زیرا اصل واحد بسیطی که نتواند کل اشیاء را بخواند و با آنها نسبتی وجودی برقرار کند اصلاً تهی است. اتفاقاً هگل با همین اصل تهی در منطق می‌آغازد، یعنی بدیهی‌ترین معنای وجود و درعین حال تهی‌ترین آن، زیرا انسان امروز دیگر آن وجود اصیل واحد را یا آن آرخه طبیعت را جز مفهومی تهی نمی‌فهمد. به گفته او یونانیان نخستین نیک می‌دانستند که چگونه از این اصل نخستین انتزاعی، [به قوه حدس] امور انضمامی بیرون بکشند، مثلاً به این ترتیب از اصل اتمی کثرت، منشأ ساختار دولت را می‌یابیم (هگل، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۱ / 71 / Hegel, 1894 Vol.2: 71).

با این همه با دوری از «شهودات» و «حدسیات قوی» دیگر آن اصل بنیادین نخستین صلب که همه چیز به انتساب یا به اضافه اشراقی عین ربط و تعلق به آن است، آن گونه که محقق سبزواری در مدل تصحیح شده علامه دوانی مطرح می‌کند، در اندیشه و زبان ما پیدا نیست و به امری انتزاعی تبدیل شده است.

مسأله در اینجا خاتمه نمی‌یابد بلکه این نحوه نگرش خود را در تفسیر حکمت صدرایی نشان می‌دهد که مجال دیگری می‌طلبد تا در باب آن بحث شود؛ تفسیری از «ذات حقیقی و شئون ذاتی که از حقیقتی برخوردار نیستند» یا «تشکیک در مظاهر وجود نه در متن وجود» تا بتواند آن اصل اساسی و قویم فلسفه را از کار بیاندازد که حقیقت در برآمدگه ذاتش همواره بالسویه و دوسویه بوده است! این از کار انداختن عقل متعالی / فراکران‌نگر است و استمداد از قوه خیال که به راحتی می‌توان بین دو امر غیرالسویه جمع کند، وحدتی که عین کثرت و کثرتی که عین وحدت نیست بلکه کثرت شأن، سایه، مظهر آن «به مرتبه» است. این تصور محور عمودی عالم و ترسیم ریاضیاتی جهان خیالی اجازه نمی‌دهد فهم عقلی از حقیقت پرده بگشاید، چه در جایگاهش توضیح دادیم که نظر عرفای شامخ نیز هیچ‌گاه این نبوده است که حقیقت در برآمدگه ذاتش دورافتاده از / ورای کثرات و غیرپاسخگو نسبت به آنها بوده است و اینان طفیلی آن ذات بی‌همتا.

منابع

۱. ابن ترکه، صائین الدین (بی تا)، *المفاحص*، نسخه خطی کتابخانه آیتا ... مرعشی، شماره ۳۵۴۳، قم.
۲. _____ (۱۴۰۳) *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب: قم.
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۶)، *مواقع النجوم و مطالع أهله الأسرار و العلوم*، تحقیق خالد الزرعی و عبدالناصر سزوی، دمشق: دار ابن القیم.
۴. _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، ۴ ج، دار صادر: بیروت.
۵. ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۳ق)، *رسائل ابن عربی*، دار احیاء التراث العربی: بیروت.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چاپ دوم، انتشارات اسراء: قم.
۷. _____ (۱۳۸۷)، *عین النضاح: تحریر تمهید القواعد*، انتشارات اسراء: قم.
۸. السبزواری (بی تا)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، مؤسسه التاریخ العربی: بیروت.
۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: حسین نصر و هانری کوربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۰. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، دانشگاه فردوسی: مشهد.
۱۱. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی: تهران.
۱۲. گادامر، هانس-گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت: تهران.
۱۳. _____ (۱۳۹۴) *دیالکتیک هگل*، ترجمه پگاه مصلح، انتشارات علمی و فرهنگی: تهران.
۱۴. _____ (۱۴۰۰)، *دیالوگ و دیالکتیک*، ترجمه امین اصلانی، نشر نقره: تهران.
۱۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۷)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس: تهران.

۱۶. هگل، فردریش ویلهلم (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفیعی: تهران.
۱۷. _____ (۱۳۹۹)، *پدیدارشناسی روح*، ترجمه مسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، نشر نی: تهران.
۱۸. چاوشی، سید محمدتقی (۱۴۰۲)، در فتاد فلسفه، *نقدنامه*، شماره یکم: ۸۷-۱۲۴.
۱۹. _____؛ صدفی، مهدی (۱۳۹۳)، بررسی منطق دوگانه علی ملاصدرا و سه‌گانه فردی ابن عربی در تبیین وحدت وجود، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۱: ۴۵-۶۴.
۲۰. صدفی، مهدی (۱۳۹۴)، عرفان نظری و عرفان شهودی در مدرسه حکمی آیت‌الله جوادی آملی، *حکمت اسراء*، شماره ۲۳: ۲۷-۴۶.
21. Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Cambridge UP.

المستخلصات

دور العقل المصباحي في تفسير القرآن بالقرآن استناداً إلى رأى آية الله جوادى آملى في تفسير تسنيم

علي اسلامي^١
أبو الفضل الخراساني^٢
سهيلا كرمي^٣

الملخص

في النظام المعرفي للحكمة المتعالية تعتبر "الحكمة المصباحية" أداة لفهم المعرفة الموحاة. هذا البحث بالإضافة إلى تعريف العقل المصباحي وبيان طبيعته وأصالته، وكذلك بيان المنهج التفسيري للقرآن بالقرآن الكريم باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، تناول الأدوار المختلفة للعقل المصباحي في تفسير القرآن بالقرآن الكريم، معتمداً على وجهة نظر آية الله الجوادى الآملى في تفسير تسنيم. ومن هذه الأدوار -التي تعبر عن التأثير المباشر والفوري للعقل المصباحي في نص المنهج التفسيري للقرآن الكريم-: ١. تفسير العام إلى الخاص؛ ٢. تفسير العام من الخاص؛ ٣. التفسير المطلق للشرط؛ ٤. تفسير مماثل لماخم؛ ٥. التعرف على الآيات المنسوخة والمنسوخة وتفسيرها؛ ٦. تحديد مدى ارتباط الآية بالآيات الأخرى؛ وفي بقية المقال يتبين صحة حكمة المصباحي.

الكلمات المفتاحية: العقل، العقل المصباحي، التفسير، تفسير القرآن بالقرآن، تفسير تسنيم، آية الله الجوادى الآملى

١. طالبة دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميين، جامعة الأديان والمذاهب، إيران. قم. (niknafs134@pnu.ac.ir)

٢. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب، إيران، قم.

٣. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب، إيران، قم.

حکمة الصدرائية والقراءة العقلانية للوحي؛ مع التأكيد على آراء آية الله جوادى الأملى

سيد آصف إحسانى^١

الملخص

في الديانات الإبراهيمية، يعد الوحي قضية محورية، ولكن ماهيته وحقيقته كانت دائماً موضوعاً للاختلاف في الآراء، وقد حاول العديد من المفكرين تقديم قراءة عقلانية له. كما أن ملا صدرا يسعى لتفسير طبيعة الوحي عقلاً وفتح أفق عقلائي لفهم هذه الظاهرة؛ سؤال الفيلسوف عن حقيقة الوحي هو محاولة لجعلها مفهومة ووضع مصدر الدين في أفق العقل البشري؛ يُعتبر الوحي عملية عقلانية تماماً ويُعلن أن العقل هو الأساس الوحيد الحقيقي والواقعي لها. بناءً على نظامه الفكري، يرى ملا صدرا أن الوحي له مراتب عقلية ومثالية ولفظية وبصرية مختلفة، ويؤمن بأن النبي يتمتع بامتيازات خاصة مثل القدرة على الحدس، الخيال، والقوة المتصرفة في تلقي الوحي. يستقبل النبي الحقائق العقلية، وفي مرتبة المثال المنفصل، يدرك الوجود المثالي لتلك الحقائق، وفي مرتبة الحواس، يستمع إلى الوحي في شكل أصوات وحروف، بل إنه يرى أيضاً ملك الوحي في صورة بشرية. وفقاً لرؤيته، جميع هذه الاستقبالات هي إنشاء لنفس النبي وليست حالة حلولية، بل هي صدور. يحاول آية الله جوادى، بصفته شارحاً لحكمة صدرائي، الإجابة على العديد من الأسئلة التي طرحت في العصر الحديث حول الوحي. لذلك، يمكن فهم عرض آراءه كإجابة للرؤية الصدرائية بشأن القضايا الحديثة. ومع ذلك، يبدو أن لديه بعض الآراء الخاصة في بعض الحالات؛ لأنه يرى أن الوحي هو الطريق الحقيقي الوحيد، ويعزف العقل والنقل وحتى الكشوفات والشهود ضمنه، وبالتالي، لا يُعتبر العقل في أي حال من الأحوال في نفس مرتبة الوحي، ولا يحق للإنسان غير المعصوم الوصول إلى حريم الوحي. ومع ذلك، في إطار الدين، يعترف بمكانة مهمة للعقل، ويعدده، سواء كان عقلاً تجريبياً أو عقلاً نقياً أو عقلاً عرفياً، حجة شرعية معتبرة. في هذا المقال، سيتم استخدام المنهج التحليلي-التوصيفي لتوضيح مفهوم ملا صدرا عن الوحي، ومن ثم سيتم مناقشة آراء آية الله جوادى في القضايا المستحدثة في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الحكمة الصدرائية، القراءة العقلانية، الوحي، جوادى أملى.

١. دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

دراسة لرأى آية الله الجوادى الآملى حول العقلانية القصى

سيدجابر موسى راد^١

الملخص

تُعَدُّ نظرية العقلانية القصى إحدى النظريات المطروحة بشأن العلاقة بين العقل والإيمان. ووفقاً لهذه النظرية، لا يمكن أن يكون الاعتقاد البشري قائماً دون استدلال عقلي. وينقسم أنصار العقلانية القصى إلى مجموعتين: الملحدين والمتدينين. وتعتقد المجموعة الثانية أن المعتقد الديني عقلاني وقائم على الاستدلال بشكل كامل. بناءً على ذلك، يمكن اعتبار رؤية آية الله الجوادى الآملى للعقل والإيمان نموذجاً للعقلانية القصى. وتمثل العناصر الرئيسية لهذه النظرية في أقواله على النحو التالي: ١. التأكيد على أن الإيمان والعقيدة يجب أن يستندا إلى العقل والدليل، مع الابتعاد عن التخمين والتكهنات. ٢. رفض الإيمان القائم على مصلحة عملية، إذ لا يُعَدُّ مقبولاً من الناحية العقلانية. ٣. التأكيد على مبدأ الأصالة العقلية، حيث إن الإيمان إما أن يكون بديهياً أو ينتهي إلى حقائق بديهية. ٤. الإقرار بحيادية العقل، إذ لا يعتمد على افتراضات مسبقة متحيزة، بل يستطيع الوصول إلى الحقيقة من خلال التفكير المنطقي والأدلة. ٥. التشديد على أن الاعتقاد الديني لا ينبغي أن يستند إلى أسباب احتمالية، بل يجب أن يكون قائماً على براهين يقينية وقابلة للإثبات.

الكلمة المفتاحية: جوادى آملى، العقلانية القصى، العقلانية المعتدلة، الإيمان، العلاقة بين العقل والإيمان.

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.

تحليل وجهة نظر آية الله جوادى آملى فى تفسير الوحى من منظور التشبيه والنزاع عن الإنسان

حامد شيواپور^١

الملخص

إن إحدى الخطوات الأولى فى تحديد العلاقة بين العقل والوحى هى التفسير العقلاني لظاهرة الوحى نفسها. لكن تفسير الوحى يعتمد على المفهوم الذى لدينا عن الله. يمكن تقسيم المفاهيم المختلفة عن الله إلى ثلاث فئات عامة: التشبيه (المادية والروحية)، والمفاهيم الشخصية عن الله، واللاهوت السلبي (فى إصداراته الثلاثة المختلفة). كل واحدة من هذه الأفكار الثلاث تؤثر على كيفية تفسيرنا للوحى. ومن ناحية أخرى، يجب أن يتوافر فى تفسير الوحى شرطان أساسيان: المعقولة والتوافق مع النصوص الدينية. إن العثور على طريق وسطي قادر على تلبية الشرطين المذكورين أعلاه يعد مهمة صعبة، ويبدو أنها لم تحظى بالقدر الكافى من الاهتمام فى تاريخ الثقافة الإسلامية. ويعتبر آية الله الجوادى الأملى من العلماء القلائل الذين اهتموا بكلا النقطتين وحاول الاهتمام بكلا النقطتين فى شرحه للوحى وتقديم شرح للوحى يكون معقولاً ومتفقاً مع الأدلة المستندة إلى النصوص الشرعية.

الكلمات المفتاحية: تبين الوحى، التشبيه، التنزيه، كلام الله، جوادى الأملى.

١. أستاذ مساعد، كلية الإلهيات، جامعة المفيد، قم، إيران.

العلاقة بين العقل والوحي فى الأحكام العملية للدين من وجهة نظر آية الله جوادى آملى

حسام الدين شريفى^١

هادى يساقى^٢

الملخص

ترتبط القواعد العملية، فى أغلب القضايا، بما يجب وما لا يجب. كذلك فإن المفاهيم التي تدل على الأفعال الإرادية الإنسانية لا تدل على وجود مصاديقها الخارجية. ولذلك تعتبر أحكام الأفعال الإرادية البشرية اعتبارية. وبناء على ذلك، يبدو أن هذه الأحكام تتبع الأهواء البشرية، وهي خالية من الحقيقة والواقع. وبحسب آية الله الجوادى الآملى فإن هذه الخصائص لا تنطبق إلا على الأحكام العملية التي يصدرها الناس العاديون. وإن الأحكام العملية قد يكون لها واقع وسند وتأثير حقيقي وأنه يمكن استخدام أسلوب الإثبات والاستدلال العقلي البرهاني في فهم هذه الأفعال وفي هذه الحالة فإن وجود مفاهيم اعتبارية أو مصاديق اعتبارية في هذه الأحكام لا يمنع من اكتشافها بالعقل البرهاني. ومن ناحية أخرى فإن الأحكام العملية للدين تصدر بناء على حقيقة الوجود الإنساني وتؤدي إلى التطور الإنساني والسعادة الحقيقية. ولذلك يمكننا من خلال طريقة العقل البرهاني أن نصل إلى نفس القضايا التي وردت في الدين، ويكون هناك توافق وانسجام بين قواعد الدين وقواعد العقل البرهاني في مجال الأفعال الإرادية.

الكلمات المفتاحية: العقل البرهاني، العقل النظري، احكام العقل العملية، احكام الدين العملي، الجمع بين العقل والوحي، جوادى آملى.

١. خريج دكتوراه من جامعة باقر العلوم. قم، إيران.

٢. طالب دكتوراه في الفلسفة، معهد البحوث الإيراني للحكمة والفلسفة، طهران، إيران.

العلاقة بين الوحي والميتافيزيقا في زمن تأسيس الفلسفة الإسلامية

مهدي ساعتشي^١

الملخص

في الثقافة الإسلامية، الوحي هو حالة من حالات الإنسان التي يبلغ فيها الحقيقة. إلا أنها ليست الحالة الوحيدة التي يكون فيها الإنسان على صلة بالحقيقة. كان الفارابي، بوصفه مؤسس الفلسفة الإسلامية، أول من التفت إلى هذه المسألة. فهناك حالة أخرى يرتبط فيها الإنسان بالحقيقة، وهي حالته بوصفه كائناً متعلّماً؛ وهذه هي الحالة الميتافيزيقية للإنسان. ومن خلال تحليله لمفهوم "الملة"، التي تعني الثقافة والأدب المدني، وعلاقته بالوحي، وربطهما مع الفلسفة، قام الفارابي بتوضيح النسبة بين هاتين الحالتين، حيث بين أن الحالة الميتافيزيقية للإنسان تتمثل في إدراك الأمر الكلي، وأن مضامين الوحي، بوصفها أموراً جزئية، لا تتحدد للإنسان إلا في ظلّ هذا الإدراك. ومن هنا، فإنّ الوحي لا يخاطب الإنسان إلا في إطار الميتافيزيقا. والادعاء هو أنّ إدراك هذه العلاقة قد رسم مسار جميع العلوم الإسلامية حتى يومنا هذا، بحيث أصبحت كلّها تقع ضمن نطاق الميتافيزيقا، حتى وإن بدا أن ممارستها في الظاهر في حالة خصام معها.

الكلمات المفتاحية: الوحي، الميتافيزيقا، الفلسفة الإسلامية، الفارابي.

١. أستاذ مساعد، قسم الفلسفة والكلام، جامعة الشهيد مطهري، طهران. إيران. m.saatchi@motahri.ac.ir

الملا صدرا وضرورة التضاد في بنياد الميتافيزيقا (الذوق الإيماني-العرفاني في ميزان العقل المتعالى النظرى للإنسان)

مهدي الصدفي^١

الملخص

يهدف المقال التالي إلى نقد أسس "ذوق التأله" الدواني و"صرف الوجود" لابن تركه في ضوء أسس الحكمة المتعالية الصدرائية، ولكن ليس من أجل مقارنة التطبيق الفلسفى، بل لإظهار كيف يعمل صدرا على بنياد الميتافيزيقا. يهدف الحاج السبزواري والعلامة حسن زاده آملی، وهما فيلسوفان صدرائیان، إلى تصحيح وتجهيز ذوق التأله وتوسيعه إلى حد إثبات وجهة نظر الصوفية، على الرغم من أن العلامة الجوادی آملی يعتبر "ذوق التأله" نوعًا من العرفان الشهودی الذي يتمتع "باليقين السيكلوجی" في المجال النظري. السؤال هو: ما هي المشكلة الأساسية التي رآها ملاصدرا في الذوق العرفاني لأصالة الماهية التي أعرض عنها وأشار إليها مراراً وتكراراً؟ عملنا في هذه المقالة هو فحص بنياد الميتافيزيقا. منذ البداية، أشار هذا الأساس دائماً إلى أن الوحدة البسيطة المنفصلة والمعزولة عن الكثرة تحرمها من الحقيقة وتوفر الأمر لظهور النيهيليسم. ومن هنا، أشار الفلاسفة في العصور التاريخية إلى جدلية الواحد والكثرة، أو بعبارة أخرى، عينية الوحدة والكثرة، وربما أطلقوا عليها المبدأ الأكثر أساسية في الفلسفة، وعدم الاهتمام بهذا المبدأ يوقع الميتافيزيقا في فخ أساسي صلب وغير مستجيب (مونو-لوج) يغذي الشرخ في مجالات الحياة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الميتافيزيقا، الأساس، الذوق الإلهي، الحكمة المتعالية، العقل المتعال، الوحدة، التعددية، الإيمان.

١. حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من معهد الدراسات الإنسانية والثقافية. طهران.

**Mulla Sadra and the Necessity of Contrast
in the Foundation of Metaphysics
(The Faithful-Mystical Taste in the Scale
of the Transcendental/Speculative Reason of Man)**

Mehdi Sadafi ¹

Abstract

The following article aims to criticize the foundations of the Dawani “taste of deification” and the mystical “purity of existence” of Ibn Turki with a view to the foundations of Sadra’i transcendental wisdom, but not in order to compare the two views, but rather to show how Sadra is working on the foundation of metaphysics. Haji Sabzevari and Allama Hassanzadeh Amoli, two Sadra’i philosophers, intend to correct and prepare the taste of deification and extend it to the point of proving the view of the mystics, although Allama Javadi Amoli considers the “taste of deification” to be a type of intuitive mysticism that has “psychological certainty” in the theoretical realm. The question is: what fundamental problem did Mulla Sadra see in the mystical-spiritual views of the originality of the quiddity that he turned away from and repeatedly pointed out?

Our work in the present article is to examine the foundation of metaphysics. From the beginning, this foundation has always pointed out that the simple unit separated and isolated from the multiplicity deprives it of truth and provides the ground for the emergence of nihilism. Hence, philosophers in historical periods have pointed out the dialectic of the one and the many, or in other words, the objectivity of unity and multiplicity, and perhaps they have called it the most fundamental principle of philosophy, and the lack of attention to this principle traps metaphysics in a rigid and unresponsive fundamental trap (mono-log) that fuels the rift in the spheres of human life.

Keywords: Metaphysics, Foundation, Divine taste, Transcendent Wisdom, Transcendent Intellect, Unity, Plurality, Faith.

1. PhD in Philosophy from the Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran. mahdi. (sadafi@gmail.com)

**The relationship between revelation and metaphysics at the time
of the establishment of Islamic philosophy**

Mehdi Saatchi¹

Abstract

In Islamic culture, revelation is a state of the human being in which one attains truth. However, this is not the only state in which a person relates to truth. Farabi, as the founder of Islamic philosophy, was the first to recognize this issue. Another state in which human beings are connected to truth is their condition as rational beings—this constitutes the metaphysical state of humanity. Through his analysis of the concept of *milla*, which signifies the culture and civic ethos of the society, and its relationship with revelation, as well as its connection to philosophy, Farabi elucidated the relationship between these two states. He demonstrated that the metaphysical state of humanity is the apprehension of the universal, and that the content of revelation, as particular truths, becomes intelligible to human beings only within this broader metaphysical framework. Thus, revelation addresses humanity only within the domain of metaphysics. The claim is that the recognition of this relationship has shaped the course of all Islamic sciences up to the present day. Consequently, all Islamic sciences have been placed within the framework of metaphysics, even if their practitioners appear, on the surface, to be in opposition to it.

Keywords: Revelation, Metaphysics, Islamic Philosophy, Al-Farabi.

¹ . Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran. Iran. m. (saatchi@motahri.ac.ir)

**The Relationship between Reason and Revelation in the Practical
Commandments of Religion from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli**

Hosameddin Sharifi ¹

Hadi Yasaghi ²

Abstract

Practical rules, in most propositions, are associated with musts and mustn'ts (and are related to what should and should not be). Also, concepts denoting human voluntary actions do not indicate the existence of their external instances. Therefore, the judgments of human volitional actions are considered be hypothetical and Unreal. Accordingly, it seems that these rulings follow the desires and wishes of humans and are devoid of truth and reality. According to Ayatollah Javadi Amoli, these characteristics only apply to practical rulings issued by ordinary people. While practical rulings can have reality and support with real and can have real effects. Then the method of proof and truth-seeking reason and rational demonstrative can be used to understand these actions. In this case, the existence of unreal and hypothetical concepts or unreal and hypothetical instances in these rulings does not prevent their discovery by demonstrative reason and demonstrative mind. On the other hand, the practical rulings of religion are issued based on the trute and reality of human existence and lead to human development and true happiness. Therefore, with the method of demonstrative reason, one can arrive at the same propositions and can reach the same issues that are expressed in religion, and there is correspondence and harmony between the rules of religion and the rules of demonstrative reason in the field of voluntary actions.

Keywords: Demonstrative reason or mind, theoretical reason or mind, practical rules of reason, practical rules of religion, the combination of reason and revelation, Javadi Amoli.

1. PhD in Philosophy, Bagher al-Uloom University, Qom, Iran. (hesharifi@yahoo.com)

2. PhD in Philosophy, Iranian Research Institute for Hikmat and Philosophy, Tehran, Iran. (yasaghi@irip.ac.ir)

Analysis of Ayatollah Javadi Amoli's view on explaining revelation from the perspective of Anthropomorphism and Disanthropomorphism

Hamed Shivapour ¹

Abstract

The various conceptions of God can be grouped into three general categories: Anthropomorphism (material and spiritual), personal conception of God, and negative theology (in its three versions). Each of these three conceptions affects how we explain revelation. On the other hand, the explanation of revelation must meet two basic conditions: reasonableness and consistency with religious texts. Finding a middle path that can satisfy both of these conditions is a difficult task that seems to have been less addressed in the history of Islamic culture. Ayatollah Javadi Amoli is one of the few scholars who has paid attention to both points and has tried to pay attention to both points in his explanation of revelation and provide an explanation of revelation that is both reasonable and consistent with evidence based on religious texts.

Keywords: Explaining of Revelation, Anthropomorphism, Negative Theology, the Word of God, Javadi Amoli

1. Assistant Professor, Faculty of Theology, Mofid University, Qom, Iran. (h_shivapoor@yahoo.com)

A Study of Ayatollah Javadi-Amoli's View on Strong Rationalism

Mousavirad, Seyyed Jaaber ¹

Abstract

Abstract

One of the theories that has been put forward regarding the relationship between reason and faith is strong rationalism. According to this view, human belief can never be devoid of reasoning. Strong rationalists are divided into two groups: atheists and theists. The second group believes that religious belief is completely reasonable and rational. Accordingly, Ayatollah Javadi-Amoli's view on reason and faith can be considered a form of strong rationalism. The main elements of strong rationalism found in his works are as follows: A. An emphasis on the idea that faith and belief must be based on reason and evidence, distancing themselves from conjecture. B. A rejection of expedient fideism, which considers belief to be based on practical interests. C. The foundation of rational arguments on fundamentalism, meaning that belief must either be self-evident or derived from the self-evident. D. The notion that reason is inherently impartial and not based on prior biased assumptions; rather, truth can be discovered through reasoning and evidence. E. The claim that religious belief cannot rely on probabilistic reasoning; instead, the foundation of belief must rest on certain and demonstrable reasons.

Keyword: Javadi-Amoli, strong rationalism, moderate rationalism, fideism, reason and faith.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran. Iran.

Sadrian Philosophy and a Rational Interpretation of Revelation: With Emphasis on the Views of Ayatollah Jawadi Amoli

Seyyed Asif Ehsani ¹

Abstract

Mulla Sadra endeavors to provide a rational explanation of the nature of revelation and to open a rational perspective for understanding this phenomenon. The philosopher's inquiry into the essence of revelation is an attempt to render it comprehensible and to situate the origin of religion within the horizon of human reason. Revelation is perceived as an entirely rational process, and reason is declared to be its sole real and genuine foundation.

In light of his intellectual framework, Mulla Sadra regards revelation as comprising various levels: intellectual, imaginal, linguistic, and sensory. He believes that the prophet is endowed with specific faculties, such as strong intuition, imagination, and the faculty of practical intellect, which enable him to receive revelation. Thus, the prophet, upon receiving intellectual truths, perceives their imaginal existence in the separate imaginal realm and, at the sensory level, hears the external manifestation of revelation in the form of sounds and letters. The prophet even observes the angel of revelation in the form of a human visage. According to Mulla Sadra's perspective, all these perceptions are produced by the prophet's own soul and are not the result of incarnation but rather of emanation.

Ayatollah Jawadi Amoli, as an interpreter of Sadrian philosophy, seeks to address many of the questions and issues concerning revelation that have arisen in the modern era.

Keywords: Sadrian Philosophy, Rational Interpretation, Revelation, Jawadi Amoli.

1. PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa Al-Alamiyah University.

The Role of Misbahi's Intellect in Interpreting the Quran with the Quran Based on the Viewpoint of Ayatollah Javadi Amoli in Tasnim Interpretation

Ali Eslami ¹
Abolfazl Khorasani ²
Suhila Karami ³

Abstract

In the epistemological system of transcendental wisdom, "Misbahi's Intellect" is considered a tool for understanding revealed knowledge. This research, in addition to defining Misbahi's Intellect and stating its essence and authenticity, and also explaining the interpretive approach of the Quran with the Quran using a descriptive-analytical method, has discussed the various roles of Misbahi's Intellect in interpreting the Quran with the Quran, based on the view of Ayatollah Javadi Amoli in Tasnim Interpretation. Some of these roles - which express the direct and immediate influence of Misbahi's Intellect in the text of the interpretive approach of the Quran with the Quran - are: 1. Explanation of the general to the specific; 2. Interpretation of the general to the specific; 3. Absolute interpretation to limited interpretation; 4. Similar interpretation to certain interpretation; 5. Identifying and interpreting abrogated and abrogated verses; 6. Determining the relevance of a verse with other verses; In the rest of the article, the authenticity of Misbahi's intellect has been proven.

Keywords: intellect, Misbahi's intellect, interpretation, interpretation of the Quran with the Quran, Tasnim interpretation, Ayatollah Javadi Amoli.

1. Professor of the Research Institute of Islamic Sciences and Culture.

2. PhD in Mysticism, Qom University of Religions and Denominations.

3. PhD student of Quran and Hadith, Hazrat Siddiqah (peace be upon him) Teacher Training Center.

Table of Contents

The Role of Misbahi's Intellect in Interpreting the Quran with the Quran Based on the Viewpoint of Ayatollah Javadi Amoli in Tasnim Interpretation	214
Ali Eslami	
Abolfazl Khorasani	
Suhila Karami	
Sadrian Philosophy and a Rational Interpretation of Revelation: With Emphasis on the Views of Ayatollah Jawadi Amoli.....	213
Seyyed Asif Ehsani	
A Study of Ayatollah Javadi-Amoli's View on Strong Rationalism	212
Mousavirad, Seyyed Jaaber	
Analysis of Ayatollah Javadi Amoli's view on explaining revelation from the perspective of Anthropomorphism and Disanthropomorphism	211
Hamed Shivapour	
The Relationship between Reason and Revelation in the Practical Commandments of Religion from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli.....	210
Hosameddin Sharifi	
Hadi Yasaghi	
The relationship between revelation and metaphysics at the time of the establishment of Islamic philosophy	209
Mehdi Saatchi	
Mulla Sadra and the Necessity of Contrast in the Foundation of Metaphysics (The Faithful-Mystical Taste in the Scale of the Transcendental/Speculative Reason of Man).....	208
Mehdi Sadafi	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

Special Issue on Wisdom and Revelation

A Scholarly-Research quarterly Journal of Philosophy
Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences
sixteenth Year, No. 4, (Serial 47), winter 2025

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 Azarbajani Mohammad Taqi

chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza Mustafapur

Murtaza Waeze Jawadi

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