دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم وحیانی معارج

سال چهاردهم ـ شماره دوم ـ پیاپی ۴۰ ـ پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم وحیانی معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سردبیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه تهران)

محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

محمد غروی (استاد حوزه علمیه قم)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله)

محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام)

محمدرضا مصطفی‌پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم وحیانی معارج)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحدهٔ 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 ـ پژوهشی** شد.

این دوفصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛
بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)
سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس http://hikmat.isramags.ir
نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی إسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.
صندوق پستی: ۱۳۵۱ ـ ۳۷۱۹۵ ـ تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱
آدرس سایت: http://www.isramags.ir پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com

شیوه‌نامهٔ مقالات و راهنمای نویسندگان

دوفصلنامهٔ حکمت إسرا، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزهٔ 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 دربردارندهٔ بخش‌های زیر باشد:

ألف. صفحهٔ نخست: عنوان مقاله، چکیدهٔ 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 شیوهٔ درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

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

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

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، عنوان کتاب، مترجم در صورت ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه، دورهٔ انتشار، شمارهٔ 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 همهٔ مقاله‌ها نویسنده اول، نویسندهٔ مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشت 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 و تفکّر عقلی در شناخت قرآن به قرآن (مطالعه موردی: قرآن شناختِ آیت اللّه جوادی آملی)/۵
محمدامین شاهجوئی
تقدم بالحق و تاملی در امکان ارجاع آن به تقدم بالحقیقه از منظر صدرالمتألهین/۴۷
محمدجواد نصرآزادانی
تبیین وحدت وجود در اندیشه حکیم سهروردی/۶۹
سمیه ضیا علی نسب پور
محمد ملکی(جلال الدین)
میثم زنجیرزن حسینی
علم حضوری، به مثابه معیار بداهت گزاره‌های بدیهی از نگاه صدرا و دکارت/۹۱
علی کرباسی‌زاده
مهدی دهباشی
سید محمد داود علوی
امکان‌سنجی معرفت‌شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی آیت‌اللّه جوادی آملی/۱۲۳
زهرا خانی
وحید سهرابی‌فر
کتابشناسی: تا چه اندازه نظریهٔ شناخت سهروردی، نظریه‌ای سینوی است؟/۱۵۱
مؤلف: مهدی امین رضوی
ترجمهٔ: سعید انواری
المستخلفات/۱۷۵
182/Abstracts

دوفصلنامه اسراء حکمت
سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
Isra Hikmat Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

نقش عقل و تفکّر عقلی در شناخت قرآن به قرآن
(مطالعه موردی: قرآن شناختِ آیت الله جوادی آملی)

محمدامین شاهجوئی*

چکیده

علامه سید محمدحسین طباطبایی، نویسنده تفسیر المیزان، مفسر معروف قرآن کریم در تاریخ معاصر ایران و تشیع است. او مدعی است که در کتاب خود، شیوه تفسیر قرآن به قرآن را به کار گرفته است. از میان شاگردان وی، بیشترین اهتمام به رشته تفسیر را در تدریس و تالیف، آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، داشته است. ایشان نیز مدعی ست که به شیوه استاد خویش، قرآن را تفسیر کرده است. شرط لازم ورود به حوزه تفسیر به شیوه پیش‌گفته، شناخت قرآن به روش «قرآن‌بنیاد» است. از این رو، او مجلد نخست از مجموعه چندین جلدی تفسیرِ موضوعی خود را «قرآن در قرآن» نامیده است. دعوی وی در کتاب یادشده، این است که به «قرآن‌شناختِ قرآن‌بنیان» پرداخته، و از این رهگذر، بر شیوه تفسیر «قرآن به قرآن» استدلال کرده و اسلوب مزبور را بر پایه آن استوار ساخته است. مطالعه این اثر، نشان‌دهنده کامیابی‌های قابل توجه نویسنده در اتخاذ روش یادشده در قرآن‌شناسی است که دستاوردهای مهمی برای وی به ارمغان آورده است.

با توجه به این که آیت الله جوادی آملی، همچون استاد خویش، به موازات تحقیقات گسترده تفسیری، سالیان متمادی اهتمام ویژه‌ای به تدریس و تالیف در سطوح عالی فنّ حکمت اسلامی نیز داشته است، مقاله حاضر در پی بررسی این مطلب است که آیا «قرآن‌شناسیِ قرآن‌محورِ» ایشان، به

---

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی/ استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (mshahjouei@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۹/ ۱۴۰۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

گونه‌ای کاملا عاری از دخالت آموزه‌های حِکمی و تنها مستند به متن آیات وحی به انجام رسیده است؟ آیا می‌توان بر دعوی «قرآن‌بنیان» بودن این روش (به نحو مطلق) به گونه‌ای کاملا برکنار از تاثیر تعالیم حکمی، صحّه گذاشت؟ یا نه؛ هرقدر هم که قرآن‌شناسی، بر آیات خود قرآن استوار و درون‌متنی باشد، تاثیرِ آموزه‌های فلسفی بر آن، به کلی قابل حذف از فرایند شناخت وحی نبوده و ادعای «کاملا قرآن‌بنیاد» بودن آن، به کلّی فارغ از هرگونه تاثیرگذاری زمینه‌های تعقّل فلسفی، قابل تأمّل و احیانا تردید است؟ بدیهی است پاسخ این پرسش، هرچه باشد، به طور مستقیم به امکان یا استحاله «تفسیر قرآن صرفا به خود قرآن» نیز قابل تعمیم خواهد بود؛ زیرا منهج تفسیری مزبور، بر شناخت قرآن به قرآن، مبتنی و به آن مشروط است.

کلیدواژه‌ها: تفکّر عقلی، قرآن‌شناسی، قرآن‌شناختِ قرآن‌بنیان، فلسفه و حکمت اسلامی، محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی..

طرح مسأله

تفسیر قرآن، یکی از شاخه‌های مهم و اصلی علوم اسلامی و دانش‌های منبعث از وحی است که پیشینه آن به عصر نزول کتاب خدا بازمی‌گردد. نخستین مفسر کلام الله، پیامبر خداست (نحل/۴۴) که قلب مبارکش، ظرف نزول قرآن بوده (شعراء/۱۹۳-۱۹۴)، و پس از آن حضرت، اصیل‌ترین مفسران کتاب الهی، اوصیای نبی اکرم ﷺ هستند که طبق آیه مباهله، به منزله جانِ رسول گرامی‌اند (آل‌عمران/۶۱). طی چهارده قرن پس از ظهور اسلام، که امت محمدی ﷺ، همواره به تدبّر در قرآن دعوت شده (محمّد/۲۴؛ ص/۲۹)، به ویژه در دوران طولانی غیبت کبری حضرت ولی عصر، امام زمان(عج)، تفاسیر متعددی با مناهج گوناگون توسط شمار فراوانی از عالمان شیعه و اهل سنت بر قرآن کریم نوشته شده است که هر یک، پرده از گوشه‌ای از معارف و اسرار قرآنی برداشته و زوایای دیگرِ علم به مضامین و مدالیل آیات کتاب -الله را به دیگر مفسران در اعصار و قرون آینده وانهاده‌اند.

در دوران معاصر از تاریخ ایران و جامعه شیعه، تفسیر المیزان، اثر مرحوم علامه محمدحسین طباطبایی، در محافل علمی، از شهرت و منزلت خاصی برخوردار بوده و روش مختار خود در تفسیر را تفسیر قرآن به قرآن قرار داده است. مکتب تفسیری او را شماری از شاگردان وی دنبال کرده‌اند که در صدر آن‌ها از آیت الله عبدالله جوادی آملی، مدرس رسمی رشته تفسیر در نیم‌قرن اخیر و نویسنده تفسیر مبسوط تسنیم، می‌توان یاد کرد.

از آنجا که پیش‌شرط اقدام به تفسیر قرآن بر نهج مزبور، قرآن‌شناسی قرآن‌محور است، وی جلد اول از مجموعه تفسیر موضوعی قرآن کریم را به این مهم اختصاص داده و بر پایه قرآن‌شناختِ قرآن‌مدار، بر منهج تفسیری قرآن به قرآن، اقامه برهان کرده

است. توفیقات چشمگیر او در چنین مشی روشمندی بر اهل نظر، پوشیده نیست.

نظر به این که مفسر ما، مانند سلفِ خویش، محققی متضلع در رشته فلسفه الهی نیز هست، مسأله‌ای که مقاله حاضر می-کوشد بدان پاسخ دهد، آن است که آیا قرآن‌شناسی قرآن‌بنیان، آن گونه که وی دعویِ آن را در ذهن و ضمیر خود داشته است، در اثر مزبور و دیگر آثاری که در خلال آن‌ها به مناسبت به آن پرداخته است، صرفا درون‌متنی، مبتنی بر مفاد آیات قرآنی و کاملا مجرّد از آموزه‌های حکمت اسلامی تحقق یافته است، یا هر اندازه که مفسر فیلسوف در شناخت قرآن، تنها متکی به آیات وحی، کوشیده و در این مسیر صعب، سعی بلیغ قرین با توفیقات قابل اعتنا، مبذول داشته است، با این حال، تجرید تامّ قرآن‌شناخت از تعالیم فلسفی برای وی، از بقعه امکان بیرون بوده، حدّی از تخلیط آموزه‌های حکیمانه یا تفکر عقلی به معنای عام، در معرفت به قرآن، برای او ناگزیر نموده است؟ پوشیده نیست که هر پاسخی به این پرسش داده شود، بر امکان یا امتناع اختیار اسلوب تفسیری قرآن، تنها به خود قرآن نیز قابل تسرّی خواهد بود؛ چرا که تامین برهان بر شیوه تفسیری مزبور را معرفت قرآن بر مدار خود قرآن برعهده دارد. بر این اساس، مسأله نوشتار حاضر به اجمال، این خواهد بود که نقش عقل و جایگاه تفکّر عقلی در فرایند شناخت قرآن به قرآن چیست؟

ذیلا پاسخ پرسش مقاله را در فصول پنج‌گانه قرآن‌شناسیِ مفسر حکیم، متمرکز بر کتاب قرآن در قرآن و نه محدود به آن، مشتمل بر «حقیقت قرآن»، «اعجاز قرآن»، «رسالت قرآن»، «جاودانگی قرآن» و سرانجام، «فهم قرآن» پی خواهیم گرفت. بدین منظور، بالغ بر شصت جلد از آثار نویسنده که اغلب آن‌ها، تالیفات تفسیری اوست،

با محوریت اثر یادشده، مورد مطالعه، تامل و تحقیق قرار گرفته و بیش از نیمی از آن‌ها در این پژوهش، به طور مستقیم، محلّ ارجاع و موضوع استناد واقع شده است.

۱- حقیقت قرآن

خداوند قرآن را به مثابه «بهترین سخن» فرو فرستاده است (زمر/۲۳). نویسنده، «قرآن» را «برترین نعمت خداوند» دانسته، برترین گفتار (احسن‌الحدیث) بودن آن را از راه «قیاس استثنایی» (جوادی آملی، ۱۳۷۸الف: ۲۴) که از اصناف قیاسات منطقی است، تقریر کرده است؛ تقریری که در آن، مفهوم «صفات سلبی» خداوند و تمامیّت فاعلیّت او در عینِ احتمال «فقدان قابلیّت مخاطبان برای پذیرش کلامی کامل‌تر از قرآن» مندرج و مطوی است که جملگی از مباحث مطرح در الهیات فلسفی است.

آشنایی با اوصاف قرآن کریم از طریق اسمای حسنایی که به عنوان «مبدأ نزول قرآن» در ذیل پاره‌ای از آیات الهی آمده و مورد تاکید مفسر ماست (همان: ۲۷)، از قبیل «سنخیّت اثر با موثّر» و نمودیافتن دارایی‌های موثّر در اثرِ اوست که در حکمت الهی به ثبوت رسیده و مبرهن است.

قرآن، تنزیلی از خداوند رحمانِ رحیم است (فصّلت/۱-۲). اعمال تمایز صفت رحمت الهی از رحمت عاطفی، با این توضیح که دومی «انفعالی و ملازم با نقص»، و اولی «ابتدایی» و «پیش از خلقت» به عنوان «سبب آفرینش» بوده، به معنای «ترمیم نقص موجودات به کمال شایسته خویش» است، که «همراه با آفرینش و پس از آن نیز خواهد بود» (همان: ۲۹-۳۰)، بر تامّ‌الفاعلیه‌بودن خداوند که در الهیات فلسفه به اثبات می‌رسد، استوار است. بدون تمایز مزبور، رحمت خداوند را از عطوفت انسانی به درستی بازنمی‌توان شناخت.

ما قرآن را در شبی پربرکت فروفرستادیم (دخان/۳). بالعرَض دانستن هر «برکتی که برای قرآن، ثابت یا برای شب قدر، مقرّر شود»، معلَّل به این که «منشأ برکت ظرف زمان یا مظروف آن، ذات خداوند است که برکت، به طور اصیل و ذاتی»، بلکه ازلا «از آنِ اوست» (همان: ۳۰)، حقیقت والایی است که تبیین آن تنها با استمداد از مبادی و مصطلحاتِ الهیات به معنای اخص، ممکن است.

حکیم دانستن قرآن (یس/۲) به این معنا که «هیچ گونه بطلان، سخن سست‌بنیان و بی‌برهان، و خیال‌بافی شاعرانه در آن راه ندارد»، تنزیه پیامبر از اتهام شاعرانگی، و تقدیس قرآن از کتابی تخیّلی، سخنی شاعرانه، خالی از حکمت و تهی از استحکام عقلی بودن، تمییز شعر به معنای کلام منظوم از «تخیّلات و بافندگی‌های قوّه متخیّله (متصرّفه)» که حکیم از آن، مبرّاست (همان: ۳۲-۳۳)، و ناسازگاری خیال‌پردازی شاعرانه و مدح و قدح مختالانه با کتاب حکمت که ستایش و نکوهش آن، عاقلانه است، همه موارد یادشده، آشکارا از صبغه فلسفیِ تحلیل نویسنده ما در مباحث شناخت حقیقت قرآن به خود قرآن، حکایت دارد؛ شناختی که مؤلّف حکیم، آن را آیت برهان صدّیقین درباره قرآن می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۸۰ و صص ۱۲۷-۱۲۸).

پس از معرفی «قرآن» به عنوان «حقیقتی ذومراتب» (قرآن در قرآن، ص ۳۵)، در بیان «بهره‌مندی از مراتب قرآن کریم» نیز از تقسیم مصطلح در مباحث علم از فلسفه الهی، یعنی تقسیم علم به حصولی (تصور و تصدیق)، و حضوری (شهودی) و نیز واژه صورت ذهنی استفاده، و علم به مرتبه نازله قرآن بر سنخ اوّل، و علم به مرحله عالیه آن که «علم لدُنی» خوانده می-شود (کهف/۶۵)، بر سنخ دوم در تقسیم یادشده، منطبق شده است؛ علمی که مانند سایر علوم، دارای مبادی و مسایلِ مشتمل بر

موضوع و محمول نبوده، با روح انسان متحد است (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۷-۳۸). از اتحاد اخیر در فنّ حکمت به اتحاد عالم و معلومِ (بالذّات) یاد می‌شود.

به منظور تعلیل این مطلب نیز که «قرآن در معیّت انسان کامل است»، از «برهان عقلی» اقامه شده بر صادر اوّل به عنوان اولین مخلوق خداوند در کتاب‌های حِکمی یاد و بیان مصداق آن که «فرشته، انسان یا قرآن» است، به شواهد نقلی وانهاده می‌شود (همان: ۳۹-۴۰).

در بیان کیفیت نزول قرآن به نحو تجلّی و نه تجافی، مفهوم و واژه «ترقیق» برای تنزّل وحی به کار گرفته می‌شود (همان: ۴۴-۴۶ و ۴۷۷) که مقتبس از حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه صدرایی است (همو، ۱۳۶۸: ۳۲۵-۳۲۶). تنظیر مطلب به تنزّل یک نکته عمیق علمی تعقل‌شده، از قوه عاقله یک عالم محقّق به مرتبه خیال وی، و از آنجا ترقیق به مرحله گفتار یا نوشتار در قالب مفاهیم و الفاظ برای تعلیم به دیگران با زبان یا زبانه قلم به گونه‌ای که قابل گفتن و شنیدن، نوشتن و خواندن باشد، بر صبغه فلسفی تبیین چگونگی نزول قرآن در این بخش می‌افزاید. «قرآن و تنزّل تکوین به اعتبار» نیز موضوعی است که سپس مولف به تفصیل با بیان دقیق فلسفی و به لسان متداول نزد اهل حکمت، بدون هیچ‌گونه استشهاد قرآنی به آن می‌پردازد (همو، ۱۳۷۸الف: ۴۶-۴۸؛ ۱۳۷۳: ۲۷-۲۹).

تنزّل قرآن به شهادتِ آیاتی چند، چنان که گذشت، از مبدأ اسماء حسنای الهی بوده و پیامبر ﷺ با ترقّی به مقام لدی-اللّهی، حقیقت آن را از نزد خداوند تلقّی کرده است (نمل/۶). در واقع، «تنزل وحی بدون ارتقای روحی انسان کامل، ممکن نیست، بلکه این دو، یک حقیقت‌اند، با این تفاوت که اگر کلام الهی را به مستمع نسبت

دهیم، گفته می‌شود که مستمع با ترقّی روحی، آن را استماع کرده است؛ و چنان‌چه کلام را به متکلّم اسناد دهیم، گفته می‌شود که متکلّم با تنزّل فیض، کلام خود را به مستمع رسانده است. در حقیقت، رسیدن پیامبر ﷺ، همان رساندن خداوند است» (همان: ۴۳). بازگشت کثرت‌های اعتباری که قابل جمع با وحدت و در تحلیل نهایی، مُجامع با آن‌اند، به وحدت حقیقی، از شیوه‌های رایج در فنّ حکمت است که حکیم را ازجمله در نیل به احکام و عوارض موجود بماهو موجود در مباحث تقسیمی هستی‌شناسی معاضدت می‌کند. به نظر می‌رسد مفسر ما در اینجا شیوه مزبور را با نظر به توحید افعالی خداوند به کار بسته است.

در باب بحث از اقسام وحی، نویسنده، «معنای بی‌واسطه بودن» مرحله لفظی و مفهومی دریافت «وحی» را با توجه به عدم «امکان عقلی» سلب وساطت از عالَم، و استحاله عقلی طفره (به این معنا که متحرکی از مبدأی به منتهایی برسد، بدون این که فاصله میان مبدأ و معاد و مراحل میانی بین آغاز و انجام را طی کرده باشد)، معادل با «عدم التفات به واسطه» می‌داند، هرچند معتقد است «برخی از مراحل عالی وحی اصلا واسطه ندارد، چون مخصوص نشأه تجرّد تامّ و شهود صرف بوده و هرگز به عالَم مفهوم و علم حصولی نرسیده، چه رسد به لفظ عبری یا عربی» (همان: ۴۹-۵۱). چنان که پیداست، هسته مرکزی استدلال بر این مطلب را نیز قواعد فلسفی و مفاهیم حِکمی تشکیل می‌دهد.

ارجاع تفاوت در اقسام وحی به حالات گوناگون قابل (دریافت کننده) فیض، بدون راهیابی هیچ گونه تحوّل، تغییر و تبدّلی به فاعل فیض و متکلّم و منشأ وحی، توسط نویسنده (همان: ۵۳-۵۴) نیز مستند به تامّ الفاعلیّه، بلکه فوق التّمام بودن ذات

واجب الوجود بالذّات است که در الهیّات فلسفه از آن به تفصیل بحث می‌شود.

فرودگاه وحی الهی، قلب مبارک پیامبر گرامی ﷺ است (شعراء/۱۹۳-۱۹۴). در تبیین این که مقصود از قلب در این کریمه چیست، مفسّر ما صراحتا «نظریه علم» در فلسفه الهی را مطرح می‌کند که بر اساس آن، «علم در هیچ یک از مقولات ماهوی داخل نیست»، بلکه وجودی مجرّداست که روح مجرّد انسانی، که وی مراداز قلب در آیه را جز آن نمی‌داند، آن را می‌یابد (همان: ۴۵۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۵۲)؛ و آن‌چه بر عهده مغز است، تنها «مبادی اِعدادی و مقدمات امدادی اندیشه» است. قلب صنوبری و مادّی نیز مانند مغز، نه ادراک حصولی، نه ادراک حضوری و شهودی، و نه اداره شئون عقل عملی، مانند «اراده‌های کلی و محبت‌های جامع»، هیچ کدام از موارد مزبور را برعهده ندارد (همو، ۱۳۷۸الف: ۵۶-۵۷؛ ۱۳۷۴: ۶۸-۷۰؛ ۱۳۷۹: ۳۲۹). تلقّی وحی از خداوند یا فرشتگان توسط رسول اکرم ﷺ نیز به نحو «علم حضوری» و تلقّی انسان عادی از آن‌حضرت به گونه «علم حصولی» است (همو، ۱۳۷۸الف: ۶۲).

قرآن را دو نزولِ دفعی و تدریجی است که اولی در شب قدر و دومی طیّ بیست و سه سال مدت زمان رسالت پیامبر گرامی ﷺ بوده و از نخستین، به «اِنزال» (قدر/۱؛ دخان/۱-۳) و از دومین به «تنزیل» (اِسراء/۱۰۶) تعبیر شده است. مقتضای نزول دفعی، آن است که مرتبه بسیط قرآن در شب قدر نازل شده باشد، در حالی که قرآن، شب قدر را شبی معرفی می‌کند که در آن، هر امر یک‌پارچه‌ای گسترش می‌یابد (دخان/۴). نویسنده ما ذیل عنوان «نزول اجمالی در عین کشف تفصیلی» (که برگرفته از قول مختار صدرالمتالهین در تبیین علم خداوند در مقام ذات (پیش از آفرینش) به کَثَرات و تفاصیل خلقت، زیر عنوان «علم اجمالی در عین کشف

تفصیلی» است (همو، ۱۳۷۲: ۴۱۵-۴۱۶))، با عطف نظر به مراتب عالی، متوسط و نازل حقیقت قرآن که پیشتر نیز بحث از آن گذشت، معضل را بدین بیان حل می‌کند که «آن‌چه در شب مبارک قدر نازل شده، مرتبه متوسطی بین مرتبه عالی بسیط و مرتبه نازل تفصیلی آن است. و از این جهت، چون بسیط است، با نزول دفعی در شب قدر، متناسب است، و چون بسیط محض نیست و نوعی تفصیل در آن وجود دارد، با تقدیری بودن شب قدر و تفریق تناسب دارد» (همو، ۱۳۷۸الف: ۷۳-۷۴). قول به سلسله مراتب هستی از وحدت، بساطت و اجمال صِرف تا کثرت، ترکّب و تفصیل محض، از نتایج نظریّه وحدت تشکیکی حقیقت وجود است که در حکمت متعالیه صدرایی مبرهن است (همو، ۱۳۷۲: ۲۲۴-۲۲۶). «حکیم در مرحله «عقل مُستفاد»، ملکه علمی مُجملی دارد که در عین اجمال، همه مسایل جهان‌بینی فلسفی را در بر دارد» (همو، ۱۳۷۸الف: ۷۶).

نکات شش‌گانه‌ای که مولف مفسر پیرامون شب قدر به رشته تحریر درآورده است، غالبا مبتنی بر مبانی و متفرّعات هستی-شناسی حکمت نظری تقریر شده است؛ مانند تطبیق مخزن الهی داشتن هر موجود طبیعی (حجر/۲۱) بر وجود عقلی موجودها، بازگشت «ارج ظاهری زمان به حرمت متزمّن آن و ارزش مکان به متمکّن آن»، ارجاع «قدر و منزلت شب قدر» به «ارج وجودی و شدّت درجه هستی»، بحث از «مصونیت شب قدر از تعدّد عرضی و کثرت همتایی و محفوظ بودن تعدّد مراتب طولی آن»، و امکان «طیّ زمان و زمین» توسط سالک عارفی که از شدّت وجودی برخوردار است (همان: ۷۷-۸۰).

۲- اعجاز قرآن

بسیاری از ویژگی‌هایی که نویسنده برای اعجاز به طور عام، پیش از پرداختن به معجزه قرآن شماره می‌کند، از دیدگاه حِکمی و با نگرش فلسفی به معجزه نسبت داده می‌شود. ازجمله ممکن‌الوجود بودن اعجاز در ذات خود در عین خارق‌العاده و غیرمتعارف بودن آن، و راه نداشتن معجزه در امور ضروری: معدوم کردن شیء ضروریّ الوجود و موجود ساختن امر ضروریّ العدم. زیرا لازمه آن، «فروریختن زیربنای مسایل عقلی» است. از آنجا که «عقل، معیار تشخیص اعجاز است»، «اگر عقل»، احکام، اصول، ضروریّات و یافته‌های آن «بی‌اعتبار شود، نه‌تنها تشخیص اعجاز، ممکن نیست، بلکه حتی شناسایی خداوند یا وحی و رسالت نیز ناممکن می‌شود»: یکی بر سر شاخ بُن می‌بُرید! (همان: ۸۹-۹۱)

بر این اساس، «معجزه در واقع، خرق عادت است و نه نقض قانون علّیّت»، و تمایز آن از علّیّت و معلولیّت جاری در نشأه طبیعت این است که از مجرای اسباب و علل خفیّ غیبیِ نفسی و نه نسبی (همان: ۹۳ و ۱۰۰) که علم حصولی را بدان راه نبوده، محصول قداست روح و طهارت نفس و ارتباط با مبادی عالیه فراطبیعی است، واقع می‌شود. «خطوط کلی بینش قرآنی» به عقیده مفسر ما «با نظام عِلّی و معلولی، قابل تطبیق است» (همان: ۹۳-۹۵)؛ نظامی که همان گونه که در امور عادی، جاری است، در خوارق عادات (معجزه، کرامت، شعبده، سحر و کهانت) نیز جریان دارد و در حاکمیت آن، فرقی بین امور معتاد و غیرمعتاد نیست (همان: ۱۱۷).

بنا بر «استحاله عقلی» طفره، وقوع آن در معجزه نیز «عقلا» محال خواهد بود (همان: ۹۶-۹۷). حقیقی دانستن اسناد اعجاز به پیامبران به عنوان مبدأ فاعلی قریب،

در عینِ عدم استقلال آن‌ها و مشروط بودن فعل معجزه به اذن الهی (همان: ۱۰۳ و ۱۰۴–۱۰۵) نیز ویژگی دیگری است که تعلیل آن را براهین مطرح در حکمت الهی به عهده می‌گیرند.

پیامبران را دعوی و دعوتی است که در هر دو بخش، «استدلال عقلی» را سهمی بسزاست. ادعای آنان، ارتباط با جهان غیب و دریافت پیام از مبدأ غیبی و ابلاغ آن از سوی خداوند به مردم برای هدایت آنان است. دعوت آن‌ها نیز به معارف حقّه در مبدأ و معاد و احکام و حِکَم دینی است. انبیاء برای اثبات ادعای خود، معجزه می‌آورند و آن را «دلیل» بر صدق دعوی خویش قرار می‌دهند، و با ارائه آن در واقع، تحدّی کرده و مبارزه می‌طلبند. و اما دعوت خود به عقاید حقّه را نیز از طریق «براهین عقلی» به اثبات می‌رسانند تا مردم از رهگذر تحقیق و نه از روی تعبّد، پذیرای آن شوند (همان: ۱۰۵–۱۰۷ و ۱۲۴).

«تفاوت جوهری معجزه با سحر»، ویژگی دیگر اعجاز است که به تمایز تاثیر حقیقی در عالم واقع بر انسان و غیر او با اثرگذاری بر انسان‌ها از مجرای قوّه تخیّل آن‌ها و تصرّف در نیروی مزبور آدمیان، راجع است (همان: ۱۱۱). افزون بر این، سحر و علوم غریبه، مانند صنایع، فنون، هنرها، اکتشافات و اختراعات، در دایره علم حصولی و قابل تعلیم و تعلّم، و کسب و اکتساب است، در حالی که عظمت روح و ارتباط آن با جهان فراطبیعت و علل خفیّ غیبی، و اتصال به قدرت خداوند به اذن او، گوهر معجزه را تشکیل می‌دهد (همان: ۱۱۴–۱۱۵) که تنها از نفوس برگزیده و کامله، قابل ظهور بوده، «هرگز از سنخ کار متخصصان نیست» (همان: ۱۲۵). تفاوت‌های یادشده، هر دو از نتایج تحقیقات پژوهش‌گران در فلسفه الهی است. «اقسام سحر و

علل آن‌ها» را نیز نویسنده به «روش عقلی» صورت‌بندی و تعلیل، و قسمی از آن را به تعلّق روح به جهان تجرّد معلَّل می‌کند (همان: ۱۱۷–۱۱۸)، چنان که امکان ارتباط با فرشته، جنّ و روح نیز که هر سه مجرّدند (با این ملاحظه که سقف تجرّد جنّ، تجرد خیالی و وهمی است)، به دلیل تجرّد روح آدمی است؛ ارتباط و دیداری که «در مثال متصل، یعنی در حسّ مشترک درون» فرد بیننده (با باصره درونی وی) و نه بیرون از او (مثال منفصل)، می‌تواند رخ دهد (همان: ۱۱۹–۱۲۰).

تحدی قرآن را نیز نویسنده ما در قالب یک «قیاس استثنایی» صورت‌بندی برهانی می‌کند: «"لو کان هذا الکتاب من عند غیر الله، لأمکن الاتیانُ بمثله؛ لکنّ التّالی باطل، فالمُقدّمُ مثلُه".اگر قرآن، کلام خداوند نباشد، پس کلامی بشری است. در این صورت، دیگر افراد بشر نیز باید بتوانند مثل آن را عرضه کنند. اگر توانستند مانند آن را بیاورند، بشری‌بودن آن اثبات می–شود؛ و اگر نتوانستند، معلوم خواهد شد که فرآورده بشر نیست، بلکه اعجاز الهی است»؛ قیاسی که مشتمل بر قاعده عقلی «تماثل» است، مبنی بر این که "حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد"» (همان: ۱۲۸).

ازجمله ابعاد اعجاز و تحدّی قرآن، ناظر به «هماهنگی آیات و عدم اختلاف در آن‌ها» است: "آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند؟ اگر سخن غیر خداوند بود، به یقین در آن، اختلاف فراوان می‌یافتند" (نساء/۸۲). به بیان مولف ما، آیه مزبور، اعجاز قرآن را از طریق یک «قیاس استثنایی» ثابت می‌کند، با این تقریر که: هرچه در قرآن بیشتر اندیشیده شود، نه تنها هیچ گونه اختلافی در آن مشاهده نخواهد شد (عقد سلبی)، بلکه سراسر آن را کاملا هماهنگ و منسجم خواهند دید (عقد اثباتی). پس تالی قیاس (وجود اختلاف در قرآن)، باطل است، و مقدّمِ آن (از نزد غیر خداوند بودنِ قرآن) نیز

مانند آن خواهد بود؛ یعنی قرآن، یک کتاب بشری نیست، بلکه کلام خداوند است. در واقع، منشأ ناهماهنگی در گفتار یک گوینده و نوشتار یک نویسنده، یا جهل است، یا نسیان، یا هر دو، که همگی از صفات سلبی خداوند است (همان: ۱۳۸-۱۴۰). غرض نویسنده مفسّر، آن است که «قرآن کریم از راه استدلال (و نه تعبّد) درباره حقّانیّت قرآن با جامعه بشری سخن می‌گوید» (همان: ۱۴۴). بدیهی است که بنا بر ملازمه عقلی، «حکم به عدم اختلاف میان آیات و سوره‌های قرآن، منوط به امتناع تحریف خواهد بود» (همو، ۱۳۸۶ب: ۴۷).

تعارضی که در برخی از آیات، مثلا در اِسناد بعضی از افعال به غیر خداوند با اِسناد همان افعال به خداوند در آیات دیگر، (در نظر ابتدایی) به چشم می‌خورَد نیز با دقایق فلسفی و طرائف حِکمی علوم عقلی مورد استفاده در توحید افعالی حل می‌شود، بدون این که قادحِ اصل انسجام شگرف آیات الهی باشد. به عنوان نمونه، مفسر ما به تعارض بدئی آیاتی اشاره می‌کند که قبض ارواح را به فرشتگان یا فرستادگان خداوند نسبت می‌دهند (محمّد/۲۷؛ انعام/۶۱؛ اعراف/۳۷)، در برابر آیه-ای که آن را به مَلَکِ موکَّل بر این امر اِسناد داده (سجده/۱۱) و نیز آیاتی که آن را تنها مستند به خداوند دانسته است (انعام/۶۰؛ زمر/۴۲). آیه «و ما رمیت إذ رمیت و لکنّ الله رمی» (انفال/۱۷) خطاب به پیامبر ﷺ نیز از همین قبیل است که در آن فعل «رَمی» (تیرانداختن)، هم به پیامبر اِسناد داده و هم از او نفی شده، و هم در نهایت به خداوند منسوب است! «مشابه این تفاوت‌ها در مسأله اعجاز پیامبران الهی هم آمده که گاهی به طور مطلق به خود آن‌ها بدون تقیید به اذن خدا نسبت داده شده است، و گاهی به آن‌ها همراه با اذن خداوند، و گاه نیز حصر در خداوند شده است» (همو، ۱۳۷۸الف: ۱۷۰).

توضیح حلّ تعارض از طریق تدقیق فلسفی در آفرینش خداوند که یک نظام عِلّی و معلولی است، صورت می‌گیرد با این بیان که گرچه اسناد آثار مترتب بر هر موجودی به آن در نظام مزبور، حقیقی است، در عین حال، هیچ موجودی را در ترتّب آثار واقعی مترتب بر آن، استقلالی نیست. «با این تحلیل، آن‌چه را که با نظر ابتدائی، مستقل می‌پنداشتیم، با نظر دقیق عقلی، غیر مستقل، و وابسته به ربوبیّت الهی می‌یابیم». از این رو، «خداوند در عین آن که فعل و اثری را به فاعل آن نسبت می‌دهد، استقلال را از آن سلب کرده، خود را تنها فاعل جهان معرفی می‌کند» (همان: ۱۷۱).

نویسنده مفسر، بنا بر منهج معمول حکمای الهی، تنظیر مطلب به صحّت اسناد افعال صادره از قوای (ادراکی و تحریکی) نفس آدمی به قوای مزبور و اسناد آن‌ها به جوهر نفس را که محیط بر قوا و مدیر و مدبّر آن‌هاست نیز راهگشا می‌داند. زیرا بنا بر اصول فلسفی، «ممکن است کاری را به دو فاعل نسبت داد و هر دو نسبت هم درست باشد، به شرط این که این دو فاعل، در عرض یکدیگر نباشند، بلکه یکی در طول دیگری و در احاطه او باشد» (همان: ۱۷۲).

«اعجاز قرآن در اخبار غیبی»، دیگر جنبه اعجاز آن است. نویسنده تقسیم هستی به غیب و شهادت در فرهنگ واژگان قرآن را بر عالَم مجرّدات و جهان مادّه منطبق می‌کند که نزد اهل حکمت رایج است. تقسیم غیب به نَفسی و نسبی نیز از گونه‌های متداول تقسیم در علوم عقلی است. بنا بر آن‌چه در مباحث علم از فلسفه الهی مطرح است، «هر چیزی برای خود، حاضر است، و چیزی در محدوده هستی خود، از خویش، غایب نیست». بر این اساس، مولف مفسر معتقد است که «وصف شیء به غایب و غیبی بودن، وصف به حالِ متعلَّقِ موصوف، یعنی به اعتبار نسبت شیء با

دیگران خواهد بود» و در تحلیل نهایی، غیب نفسی وجود ندارد. تعبیر قرآن به این که «خداوند، عالم غیب و شهادت است» (حشر/۲۲) نیز بدین ترتیب، به بیان وی، «ارشاد به نفی موضوع» است، یعنی برای خداوند، غیب نفسی (مطلق) وجود ندارد، و آن‌چه برای دیگران، غیب به شمار می‌رود، برای او، مشهود است. باری، در فلسفه الهی ثابت شده است که علم به معنای حضور است، از این رو، هرجا که علم باشد، غیب را در آن راه نیست (همان: ۱۴۵-۱۴۷).

خداوند پیش از فتح مکه، ورود همراه با امنیت مسلمانان به مسجد الحرام و نیز فتح مکه را در قالب رؤیا به پیامبرش نوید داد (فتح/۲۷). صدق مضمون رؤیای پیامبر ﷺ را نویسنده ما از راه تجرد نفس آدمی و نزاهت روح انسان کامل از غفلت و جهل که به منزله خوابِ روح‌اند، مبرهن می‌سازد (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

در بحث از «اعجاز قرآن در آورنده آن» نیز «تفاوت جوهری نبوّت با نبوغ» در سایه تمایز وجدان، شهود قلبی و ادراک حضوری با مفاهیم ذهنی، تصورات و تصدیقات تبیین می‌شود که دومی برخلاف اولی، قابل تعلیم، تعلّم و انتقال از شخصی به فرد دیگر است (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

با این حال، نویسنده ضمن این که فصلی با عنوان «تماثل وحی با شهود عارفان» منعقد می‌کند، تاکید می‌ورزد که «عارف، چه آنگاه که با مثال متصل به نفس خود در ارتباط است و حقایقی را مشاهده می‌کند، و چه زمانی که در ارتباط با مثال منفصل، اسراری را می‌بیند، در هیچ حال، در کشف خود، معصوم نیست و احتمال کشف خلاف در آن راه دارد، در حالی که وحی پیامبران هُماره در ارتباط با متن واقع، و همواره با عصمت همراه است» (همان: ۱۶۰).

۳- رسالت قرآن

نویسنده فیلسوف ما، برابر انسان‌شناسی متعارف در فلسفه الهی و با به کارگیری واژگان بحث قوّه و فعل از مباحث تقسیمی هستی‌شناسی فنّ حکمت، آدمی را معجونی تکون‌یافته از فطرت الهی و طبیعت مادّی می‌داند که دومی در وی بالفعل و اوّلی بالقوّه است. رسالت پیامبران نیز راهنمایی انسان به منظور شکوفایی و فعلیت بخشیدن به جنبه اخیر اوست تا آدمی به مقام والای خلافت‌اللّهی که کمال شایسته اوست، بار یابد (همان: ۱۸۱-۱۸۲).

در واقع، ارتباط بشر با خداوند، چنان که در حکمت اسلامی ثابت شده است، تنها در اصل حدوث و پدید آمدن نیست تا در مرحله بقاء و تداوم وجود خویش به خداوند نیازی نداشته باشد، بلکه همه موجودهای جهان امکان، ازجمله انسان، ذاتا به خداوند نیازمندند، چه در مرحله پیدایش (خلقت) و چه در مرحله پرورش (ربوبیّت) (همان: ۲۱۸).

هر وصف کمالی که خداوند برای قرآن کریم یاد کرده، به منزله شرح رسالت آن است. «دقت عقلی» مولف در آیاتی که قرآن را نه دارای هدایت، بلکه (عین) «هدایت» و نفسِ آن معرفی می‌کند (بقره/۲؛ نحل/۸۹؛ اعراف/۲۰۳؛ یونس/۵۷؛ نحل/۶۴؛ جاثیه/۲۰)، وی را به این معنا رهنمون می‌سازد که «قرآن، هم در ذات و گوهر وجودی خود، هدایت است و هم هدایت‌گر دیگران؛ هدایت محضی که هیچ گونه ضلالت و گمراهی در آن راه ندارد» (همان: ۱۸۳-۱۸۴).

در برخی از آیات، از قرآن به عنوان «نور» یاد شده است (نساء/۱۷۴؛ مائده/۱۵-

۱۶؛ شوری/۵۲). واکاوی «ویژگی نور» به این عنوان که «نه تنها در ذات و گوهر خود، ظاهر و روشن است، بلکه نسبت به بیرون از خود نیز مُظهِر و روشن‌کننده غیر خویش است» نیز با اصطلاحات و نگرش فلسفی که ازجمله، مرهون اِعمال تمایز میان اعتبارات و حیثیّات است، صورت می‌گیرد (همان: ۱۸۴).

خداوند را به عنوان هادی مطلق، مستقلّ و نور بالذّات و بالأصاله شناختن و ستودن، و سلب استقلال از نور بودن قرآن، بلکه بالتّبَع یا بالعرَض و المَجاز دانستن آن، که از فروع توحید افعالی است و بنا بر آن، «هر کس یا هر چیزی در عالَم وجود دارد، از درجات فاعلیّت خداوند خواهد بود» (همان: ۱۸۵–۱۹۰)، تنها به روش فلسفی قابل تصور و تصدیق و با واژگان متداول در فنّ حکمت، قابل تبیین است.

پاسخ به این پرسش را هم که «اگر قرآن، هدایت محض است، در این صورت، چگونه ممکن است "خداوند به وسیله آن، گروه بسیاری (فاسقان) را گمراه کند"(بقره/۲۶)، و اثری متناقض با سرشت خود را بر جای گذارَد؟»، مفسر حکیم از رهگذر وجودی دانستن امر هدایت و عدمی دانستن اِضلال، و درنتیجه، استحاله دادن و گرفتن آن، و امتناع اِسناد آن به خداوند، پاسخ می‌گوید، با این توضیح که «ضلالت، نبودن هدایت است و به اصطلاح اهل منطق، رابطه این دو، رابطه ملکه و عدم است» و «اضلال و گمراه ساختن از ناحیه خداوند، یعنی همان قطع هدایت» و رهاشدن شخص گمراه به حال خود (همو، ۱۳۷۸الف: ۱۹۶–۱۹۸).

ره‌آورد قرآن برای آدمی در تعلیم «حکمت، تفکّر و تعقّل»، که در آیات متعدد مطرح شده (نساء/۱۱۳؛ بقره/۱۵۱؛ نحل/۴۴؛ حشر/۲۱؛ یوسف/۲؛ زخرف/۳) و مؤلّف از آن‌ها به «عبادات علمی» یاد می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸)، خود تأکید بارزی

بر اهمیت و ضرورت پرورش نیروی «عقل» و قوای فکری آدمی در هر معرفتی، ازجمله قرآن‌شناخت، به ویژه، قرآن‌شناسی قرآن‌بنیان است که نکته کانونی مقاله کنونی است (همو، ۱۳۷۸الف: ۲۲۷–۲۲۸).

طایفه یاد شده از آیات به انضمام آیاتی که در آن‌ها ره‌آورد قرآن در تزکیه دل‌ها، پرورش جان‌ها، زدودن امراض قلبی و رساندن انسان به دارالسّلام بیان شده است (إسراء/۸۲؛ یونس/۵۷؛ مائده/۱۵–۱۶)، به روشنی مبیّن این نکته است که تعالیم قرآن کریم، صرفا برای عالِم کردن انسان‌ها نیست، بلکه در پیِ «عاقل ساختن» آدمیان است: «و ما این مَثَل‌ها را برای مردم می‌زنیم و غیر از عالمان، کسی آن‌ها را تعقّل نمی‌کند» (عنکبوت/۴۳). نتیجه‌ای که مفسر ما از این جمع‌بندی می‌گیرد، این است که علم، تنها یک سرمایه و وسیله حصول عقل و نیل به آن است، و هدف نهایی، عاقل شدن آدمی است، نه تنها تقویت اندیشه و پرورش نیروی ادراکی انسان (همو، ۱۳۷۶: ۱۰۸–۱۱۱). به عبارت دیگر، «تعلیم، مقدّمه تزکیه، و تزکیه، مقدّم بر تعلیم است» (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۵–۳۰۶). از این‌جا معلوم می‌شود که تعقّلی که تعلّم، نردبان و سرپل آن است، بیش از آن که ناظر به «عقلانیت نظری» باشد، با «خِرَد حِکمی» سازگار است که کمال «عقل عملی» را نیز به همراه دارد.

بر این اساس، قرآن را دو هدایت برای آدمی است: هدایت فکری و هدایت فطری، که از مجموع آن‌ها به «حکمت» می‌–توان یاد کرد. در بخش نخست، خداوند، بندگانش را موظف ساخته است که تا چیزی را نمی‌دانند، بر زبان جاری، و آن‌چه را که به آن آگاه نیستند، رد نکنند (اعراف/۱۶۹؛ یونس/۳۹)، و از آن‌چه بدان علم ندارند، پیروی نکنند (إسراء/۳۶). انسان وظیفه دارد تمام تصدیق‌ها، پذیرش‌ها، اثبات‌ها،

نسبت‌ها و إسنادهای خود را بر اساس علم و محور یقین قرار دهد. هم‌چنین مکلف است همه تکذیب‌ها، سلب‌ها، نفی‌ها و انکارهای خویش را بر پایه دانایی و مدار احاطه علمی بنا نهد و سخن مبرهن را تصدیق کند، گرچه گوینده آن، ناصالح باشد (همو، ۱۳۸۶الف: ۹۷).

خداوند پیامبران را به منظور «بشارت» نیکوکاران و «انذار» بدکرداران فرستاده است تا پس از ارسال آنان، مردم را بر خداوند، حجّتی نباشد (نساء/۱۶۵) (همو، ۱۳۷۷: ۱۲۶-۱۳۰). «برهان بر ضرورت نبوت عامه»، به عنوان مکمّل و مؤیّد عقل نیز هرچند مبتنی بر عدم کفایت «عقل» در راهنمایی انسان و تأمین سعادت آدمی در عین لزوم آن است، هم‌چنان با استمداد از خود «عقل» اقامه می‌شود (همو، ۱۳۷۸الف: ۲۶۰-۲۶۱)

افزون بر این، متن وحی و آموزه‌های وحیانی که مشتمل بر «دلیل و برهان» است و نیز قواعد فهم متن، هرگز بدون استعانت از «عقل»، قابل درک نخواهد بود. نظریه جامع مولف در خصوص نسبت میان عقل و وحی آن است که «عقل»، نسبت به برخی از معارف، معیار و میزان، نسبت به بعضی دیگر، مصباح و چراغ، و در پاره‌ای از موارد، مفتاح و کلید شریعت است (همو، ۱۳۸۷ب: ۵۰-۵۳).

پیامبر (به فرمان الهی) می‌گوید ولیّ من، خداوندی است که قرآن را نازل کرده، و اوست که ولایت صالحان را بر عهده گرفته است (اعراف/۱۹۶). دلالت این آیه را نویسنده از «تعلیق حکم بر وصف که مُشعِر به علّیّت آن است»، فهم و بازگو می‌کند، با این بیان که انس با قرآن، انسان را از زمره صالحان کرده، تحت ولایت خداوند قرار خواهد داد. دقتی که مولف از رهگذر تمییز میان صالحان از انجام دهندگان عمل

صالح در بیان مفاد آیه به کار می‌برَد، مرهون تمایز میان «مقام ذات» و «مقام فعل» است که صالحان را از عاملان افعال شایسته امتیاز می‌بخشد (همو، ۱۳۷۸الف: ۲۴۰–۲۴۱)؛ تمایزی که نوعا در «علوم عقلی» معمول و مصطلح است.

خداوند، قرآن را به عنوان کتابی که کژی و ناراستی در آن قرار نداده نشده، و از این رو، قیّم (دیگران) خواهد بود، بر بنده–اش نازل کرده است (کهف/۱–۲)؛ قرآنی عربی که نه تنها معوّج و منحرف نیست، بلکه امکان انحراف هم در آن راه ندارد، باشد که مردم پارسایی پیشه کنند (زمر/۲۸). توصیف قرآن در آیه اخیر به «غیر ذی عوج» (مانند تعبیر «غیر ذی زرع» درباره سرزمینی که ابراهیم خلیل ﷺ بخشی از ذرّیّه خود را در آن، نزد بیت‌الحرام اسکان داد (ابراهیم/۳۷))، از قبیل «ملکه و عدم» است، به این معنا که نه تنها انحراف و اعوجاج، بلکه قابلیّت آن هم در آن وجود ندارد؛ چیزی که مقتضای قیّم بودن قرآن برای انسان‌هاست. اقتضای مزبور را نویسنده در پرتو تفاوت استقامت با قیام و تمایز مستقیم از قائم، که اولی از قبیل «وضع جزء مقوله» و دومی از قبیل «وضع تمام مقوله» است، تبیین می‌کند. باری، قرآن، هم از نظر داخلی، مستقیم، و هم نسبت به خارج، قائم، و از این رو، قیّم خواهد بود (همان: ۲۵۶–۲۵۸).

مخاطبان قرآن کریم، عموم آدمیان‌اند، و عامّه مردم، یکسان نیستند. از این رو، در برخی از آیات که اوصاف «هدایت»، «بیّنه» و «فرقان» برای قرآن ذکر شده (بقره/۱۸۵)، «قرآن نسبت به توده مردم، هدایت است، چنان که نسبت به برخی از انسان‌ها، بیّنه و شاهد است. کسی که راه را پیدا نکند، راهنما می‌خواهد، و آن کس که راه را پیدا کرد، شاهدی می‌طلبد. قرآن برای گروه اوّل، هدایت، و برای گروه دوم که با عقل و استدلال

راه را شناخته‌اند، بیّنه و شاهد است» (همان: ۲۶۴).

خداوند «فرقان» را بر بنده خویش فرو فرستاده است تا برای جهانیان، بیم‌دهنده باشد (فرقان/۱). به بیان نویسنده ما، اثر خاصّ قرآن، افزون بر اثر عامّ آن که هدایت عامّه مردم است، فرقانِ علمی و عملی، یعنی حقیقتی فرق‌گذارنده میان عقیده حقّ و باطل، علم و جهل، صدق و کذب، خُلق حَسَن و قبیح، و عمل صالح و طالح است، که انسان سالک، شایستگی دریافت آن را پیدا می‌کند. «در پرتو فرقان علمی، انسان سالک، هم از نظر عقل و استدلال، نیروی تشخیص می‌یابد و می-تواند مسائل را خوب بفهمد، و هم از نظر کشف و شهود، دیده بصیرتش گشوده می‌شود. فرقان مزبور، گاهی به صورت برهان حصولی و گاهی به صورت وجدان حضوری است» (همان: ۲۶۴-۲۶۶).

۴- جاودانگی قرآن

قرآن، که در صحبت یا کسوت حق نازل شده، نه تنها «مصدّق» کتاب‌های آسمانی پیش روی خود، بلکه «مُهَیمِن» بر آنهاست (مائده/۴۸)، به معنای مراقب و محافظی که بر آن‌ها سلطه، سیطره و اشراف دارد. مفسّر ما، صفت اخیر قرآن را به نام مبارک «مهیمن» از اسمای حسنای الهی ارجاع می‌دهد (حشر۲۳). در واقع، این «وصف خداوند است که بر قرآن نیز اطلاق شده و خداوند آن را مهیمن بر کتب انبیای پیشین معرفی کرده است». سرّ این اطلاق را نویسنده با بهره‌گیری از تمییز صفات فعل خداوند از صفات ذات واجب تعالی، از مباحث الهیات بالمعنی الاخصّ فلسفه، بیان می‌کند: «وصف مهیمن، صفت فعل خداوند است و نه صفت ذات؛ و صفت فعل، مظهر طلب می‌کند و محلّ انتزاعی از بین موجودهای امکانی می‌طلبد، که از بارزترین

مظهرها برای این اسم، همانا قرآن حکیم است» (همان: ۲۸۹-۲۹۰).

یکی از ارکان جاودانگی قرآن کریم، هماهنگی آن با «عقل» آدمی است. چنان که پیشتر گذشت، اگر قرآن ادعا می‌کند که از سوی خداوند نازل شده است، در کنار «دلیل» به طرح دعوای خود می‌پردازد، و اگر جامعه بشری را به پذیرش اصول سه‌گانه توحید، نبوت و معاد دعوت می‌کند، در پرتو «برهان» فرامی‌خواند؛ مانند «برهان تمانع در اثبات توحید» (انبیاء/۲۲؛ ملک/۳؛ زمر/۲۹)، «برهان بر نبوت عامّه از راه عدم کفایت عقل در هدایت انسان» (نساء/۱۶۵؛ إسراء/۱۵؛ طه/۱۳۴؛ بیّنه/۱-۳؛ ملک/۸؛ بقره/۱۵۱)، و سرانجام، «برهان عدالت در اثبات معاد» (ص/۲۷؛ جاثیه/۲۱؛ سجده/۱۸؛ یس/۵۹؛ زلزال/۷-۸؛ انبیاء/۴۷).

افزون بر این همه، قرآن خود نیز به عنوان «برهان» به عموم مخاطبان خویش معرفی شده است (نساء/۱۷۴) که به معنای دلیل باهر و ظاهری است که در ادای رسالتش گویا و قطعی باشد (قصص/۳۲) (همو، ۱۳۸۴: ۲۹۷). همراهی یک سخن با برهان، عامل استواری و استحکام، و مانع از تزلزل و زوال آن است. از این رو، از قرآن که مظهر اسم «حکیم» خداوند است، به عنوان «کتاب حکیم»، یعنی محکم و زوال‌ناپذیر یاد و به آن قسَم یاد شده است؛ کتاب مبین و قرآن عربی‌ای که در امّ‌الکتاب، نزد خداوند، از اعتلا و حکمت برخوردار است (یس/۱-۲؛ زخرف/۴). از این منظر، راز اتّصاف قرآن به عنوان «ایحاء حکمت» از جانب پروردگار به پیامبر ﷺ (إسراء/۳۹)، اشتمال آن بر «حکمت نظری»، که درباره هست و نیست و بود و نبود حقایق جهان تکوین بحث می‌کند، و نیز «حکمت عملی»، که پیرامون باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی عالم اعتبار سخن می‌گوید، خواهد بود.

مطابق اصطلاح ارباب علوم عقلی، «در یک قضیّه، مادامی که محمول برای موضوع، ثابت نشده باشد، «حکمی» صورت نگرفته و ذهن انسان در نوسان و اضطراب است؛ نمی‌داند که آیا این محمول به این موضوع، ربط دارد یا نه، و از این جهت، «محکم» نیست. ولی پس از «حکم» و قضاء، قضیّه تشکیل می‌شود و پیوند مزبور در آن هنگام، «محکم» خواهد بود». غرض آن که کلمه «حکمت» با همه مشتقاتش، «بیانگر معنای استواری و استحکام است» (همو، ۱۳۷۸الف: ۲۹۷).

استحکام و صلابت قرآن در پرتو «حکمت و برهان» موجب می‌شود که نه تنها هر گونه آفت درونی از قبیل کژی، ناراستی، انحراف و اعوجاج از حریم آن به دور باشد (زمر/۲۸)، بلکه در برابر آسیب بیرونی مکاتب گوناگون ایستادگی کامل داشته، پیروان راستین خود را از هر اعوجاجی نجات بخشیده، انسان‌ها را به قیام به قسط فراخوانده، از این رهگذر، قیّم جوامع بشری باشد (بیّنه/۲-۳)؛ و این همه، رمز جاودانگی قرآن حکیم خواهد بود.

روش دعوت پیامبر ﷺ به راه خداوند نیز به فرمان خدای حکیم، «حکمت»، موعظه حسنه و جدال احسن است (نحل/۱۲۵). بیان دقیق مولف فیلسوف بر اساس واژگان منطقی این است که «این سه روش به نحو «منفصله مانعه‌الخُلوّ» است (که جمع را شاید)؛ یعنی نباید دعوتی خالی از این سه باشد، چنان که ممکن است دعوتی شامل هر سه روش باشد، البته هر کدام از آن‌ها «مباین» با دیگری خواهد بود» (همان: ۲۹۴). باری، کتابی که جهان‌شمول است، می‌بایست معارف فطری را با روش‌های مختلف و در سطوح گوناگون تبیین کند تا هیچ فرد محقّقی به بهانه نازل‌بودن مطلب، خود را از آن بی‌نیاز نپندارَد، و هیچ شخص ساده‌اندیشی به دستاویز پیچیدگی آن،

خود را از آن محروم نبیند.

بر این اساس، قرآن کریم کوشیده است تا از راه «تمثیل»، بسیاری از معارف بلند را تنزّل دهد تا هر کس به سهم خود و به نوبه خویش از آموزه‌های آن طرفی ببندد (زمر/۲۷)؛ تمثیل‌هایی که «تعقّل» آن‌ها جز از عالمان و اندیشوران، ساخته نیست (عنکبوت/۴۳)؛ آنان که در محدوده مَثَل توقف نکرده، آن را روزنه‌ای به جهان وسیع مُمَثَّل می‌دانند (همان: ۴۳۰-۴۳۲). توضیح آن که «تمثیل همان گونه که در منطق آمده، غیر از راه حدّ و رسم است؛ زیرا نه ذاتیّاتِ شیءِ مورد تعریف در آن، مأخوذ است، و نه عوارض ذاتیِ آن اخذ شده است، بلکه برخی از نمونه‌های مشابه یاد می‌شود» (همو، ۱۳۸۵: ۸).

قرآن کریم به دلیل آن که مصاحب با حقّ و مطابق با «حکمت» است، هیچ گاه حقّ و باطل، واقع و کاذب، و امر متحقّق و متخیّل را در هم نیامیخته، اَمثال و تشبیهات را به عنوان امور واقعی و رخ‌داده عرضه نمی‌کند، بلکه به مخاطب می‌فهماند که این سخن، تشبیه و تنظیر است، نه امر واقعی و محقّق (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۰۰)؛ و اگر بخواهد امر واقعی را بازگو کند، به عنوان قصّه، با زیباترین وجه داستان‌سرایی («أحسن القَصص») به بیان آن می‌پردازد (یوسف/۳)(همان: ۳۰۱ و ۴۳۵-۴۳۸). قرآن حکیم، کتاب تاریخ نیست تا چونان تاریخ‌پردازان، داستان‌نویسان و وقایع‌نگاران، جزئیات اتفاقات و رخدادهای انبیاء و امت‌های گذشته را ثبت کند، بلکه تنها به بیان بخش‌هایی از سرگذشت نیاکان می‌پردازد که با هدف اصیل آن، یعنی هدایت بشر (تعلیم و تزکیه)، هماهنگ باشد، سپس آن را به عنوان سنت الهی «حکمت تاریخ» بازگو می‌کند (همو، ۱۳۸۷الف: ۱۵۲-۱۵۳).

آنان که غیر خداوند را معبود خود قرار دادند و به خدا کفر ورزیدند، قرآن را «اسطوره‌های پیشینیان» می‌خوانند (فرقان/۳-۵). کسانی که به آخرت باور ندارند، دل‌های آن‌ها انکار کننده است و استکبار می‌ورزند؛ وقتی به آنان گفته می‌شود که پروردگارتان چه چیزی را نازل کرده، می‌گویند «افسانه‌های گذشتگان» است (نحل/۲۲-۲۴). نویسنده ما، مرجع ضمیر در آیات یاد شده را انسان‌های مادّی می‌داند که منکر جهان فراطبیعی و عالَم ماورای طبیعت‌اند، و از این رو، قرآن را که برای پدیده‌ها (افزون بر علت‌های مادّی) «علل غیبی» قائل است، اسطوره و افسانه می‌پندارند.

در مقابل، پارسایان‌اند که «با تکیه بر «استدلال‌های عقلی»، نشانه‌های اعجاز را در قرآن دیده و پذیرفته‌اند که آفریدگار انسان و جهان، خداست، و اوست که آدمی را با دین خود و از طریق ارسال رُسُل و إنزال کُتُب پرورش انسانی می‌دهد. بر اساس «عقل» خود دریافته‌اند که اگر کسی ادعای رسالت داشته باشد، باید از ویژگی‌های خاصّ انسانی برخوردار باشد که همان معجزه است، و امتیاز اعجاز با علوم غریبه را با «اصول عقلی» دریافته‌اند، و تفاوت ره‌آورد انبیاء را با آن‌چه مرتاضان در اثر ریاضت بدان رسیده‌اند، فهمیده‌اند» (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۰۳-۳۰۵)؛ وقتی به این گروه گفته می‌شود که پروردگارتان چه چیزی را نازل کرده، می‌گویند «خیر» را فرو فرستاده است (نحل/۳۰). خشیتی هم که از تلاوت آیات وحی در دل خداترسان و علامت آن به صورت ارتعاش در اندام آن‌ها ظهور می‌کند (زمر/۲۳)، «خوف عقلی» و نه خوف نفسی خواهد بود. در حقیقت، این «عقل» است که هراسِ ناشی از جلال مقام قرآن را درک، و در بدن آنان، نشانه آن خشیت به صورت لرزش بروز می‌کند، نه این که

بترسند از این که آسیبی به آن‌ها برسد (همان: ۳۰۶).

بر این اساس، مفسر حکیم، تقسیم ادوار تاریخ بشریّت به دوره‌های چهارگانه و مراحل متوالی «افسانه و اسطوره، ادیان و مذاهب، عقل و فلسفه، و سرانجام، علم و تجربه» را به روش استدلالی مردود می‌شمارد. زیرا «علم تجربی، روابط مادّی پدیده‌ها و سیر عرضی و افقی، و نه طولی و عمودی موادّ جهان، یعنی مبادی مادّی و صوری آن‌ها را مشخص و تشریح می‌کند»، و «فلسفه الهی، جهان پدیده‌ها و حوادث را یک‌سره ممکن، و هر موجود ممکنی را نیازمند واجب الوجود بالذّات و مستقل می‌داند تا بدان تکیه کند» و از این رهگذر، «روابط طولی اشیاء را تحلیل می‌کند و از علل فاعلی و غایی آن‌ها سخن می‌گوید»، و سرانجام، «دین»، ضمن پذیرش علل و عوامل طبیعی پدیده‌ها، می‌گوید «تا خدای هستی‌بخش و اداره‌-کننده‌ای نباشد، هیچ یک از این اسباب، علل و قوانین تحقّق نمی‌یابد».

غرض آن که «جوامع بشری هرچند از نظر علوم تجربی و تمدّن مادّی و گسترش صنعت و تسلّط بر طبیعت، پیشرفت کنند، هیچ‌گاه بی‌نیاز از وحی الهی و ره‌آورد قرآن کریم نخواهند شد»، بلکه «هرچه انسان در شناخت طبیعت بیشتر پیش می‌رود، حقّانیّت وحی و قرآن را بیشتر درک می‌کند» (همان: ۳۰۷-۳۱۱). به دیگر سخن، «رسالت قرآن در عصر شکوفایی علوم تجربی و انسانی، مهم‌تر از اعصار پیشین است؛ زیرا اگر کسی به هماهنگی بین کلمات تکوینی و کلمه‌های تدوینی خداوند آگاه باشد، به خوبی درمی‌یابد که هرگاه کلمه تکوینی تازه‌ای ظهور کرد، معنای جدیدی برای کلمه تدوینی حق، تجلّی خواهد کرد» (همو، ۱۳۸۶الف: ۲۷۹-۲۸۴).

ازجمله ارکان جاودانگی وحی الهی، «عصمت قرآن از تحریف» است. مولف در

این بخش می‌کوشد تا با نظر به آیات قرآنیِ ناظر به مصونیت قرآن از تحریف، این امر را به «دلایل عقلی» معلَّل، و از این رهگذر، ادعای خود را ثابت کند. انزال و نزول قرآن، هر دو در مصاحبت حق بوده است (إسراء/۱۰۵)، کتاب نفوذناپذیری که از هیچ ناحیه‌ای، نه از درون و نه از بیرون، نه در عصر نزول و نه در اعصار آینده، باطل را به حرَمِ امنِ آن، راه نیست؛ زیرا فروفرستاده از خداوند حکیم و ستوده است (فصلت/۴۱-۴۲). «قرآن نه تنها از نظر مبدأ فاعلی و مبدأ قابلی، حقّ است، به این معنا که هم خداوند حق گفت و هم پیامبر ﷺ حق یافت و از آغاز تنزّل تا انجام نزولش، مصاحب حق بوده است، بلکه از نظر علل و اسباب وسطیّه و به واسطه فرشتگان حامل و نگاهبانِ از پیش و پسِ نیز از حق، جدا نیست» و پیک امین الهی (شعراء/۱۹۳-۱۹۴؛ تکویر/۲۱)، بدون هیچ دخل و تصرفی، قرآنِ نازل‌شده را به حرَم امن خداوند که قلب مطهر رسول خدا ﷺ است، وارد می‌سازد تا خداوند (در مقام علم فعلی و نه ذاتی)، بداند که مأموران الهی، رسالت‌های پروردگارشان را به درستی ابلاغ کرده‌اند (جن/۲۷-۲۸) (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۱۶-۳۱۷).

عصمت رسول خدا ﷺ در سه مرحله تبیین می‌شود: اخذ، تلقّی و دریافت وحی؛ حفظ، ضبط و نگهداری وحی؛ و سرانجام، تلاوت، القاء و ابلاغ وحی. پیامبر ﷺ (حقیقت بسیطِ) قرآن را از نزد خداوند حکیم و علیم تلقّی کرده است (نمل/۶). «خطا و شک در جایی است که حق و باطل، هر دو وجود داشته باشند و انسان درباره مورد خاص، نداند که حقّ است یا باطل؛ ولی اگر مقام و مرحله‌ای وجود داشت که حقّ محض بود و هرگز باطل در آن راه نیافت، احتمال خطا و لغزش نیز در آن وجود ندارد و شک در حق بودن چیزی هم رخ نخواهد داد و شیطان نیز نمی‌تواند به چنین مقام

رفیعی بالا رود. زیرا مرز وجودی و سقف تجرّد شیطان و وسوسه او، همان محدوده تخیّل و توهّم است و به حرَم امن عقل محض، راه نخواهد داشت» (همو، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۱).

خداوند، قرآن را بر پیامبر ﷺ قرائت می‌کند و در نتیجه، آن حضرت، وحی دریافت شده را فراموش نکرده است (أعلی/۶). کلیدهای جهان غیب، جملگی نزد خداوند است (انعام/۵۹) و پیامبر ﷺ که به والاترین درجات قرب بار یافته (نجم/۸-۹)، قرآن را از پیشگاه خداوند حکیم و علیم تلقّی کرده است (نمل/۶). نتیجه آن که: «به طور یقین، کلیدهای غیب در حضور آن ولیّ الله است و او به اذن خدا، دانای علل غیبی اشیاء است و همه علوم جهان در نزد وی خواهد بود. بنا بر این، چگونه ممکن است سهو، نسیان و خطا در مخزن علم الهی و خزانه وحی رسول‌اکرم ﷺ راه داشته باشد؟» (همو، ۱۳۷۸الف:: ۳۲۳)

پیامبر ﷺ در هیچ یک از شئون غیب بخل نمی‌ورزد (تکویر/۲۴)، چه در تلاوت قرآن و چه در تزکیه و تهذیب نفوس و چه در تذکار مومنان؛ چیزی از آن را کتمان نمی‌کند و هرچه درباره دین می‌گوید، عین وحی است (نجم/۳-۴)، و «علاوه بر این که در بُعد عقل نظری اشتباه، نسیان و خطا نمی‌کند، در بُعد عقل عملی نیز از افراط و تفریط وارسته است و چیزی از ناحیه خود یا دیگران بر آن نمی‌افزاید»(همان: ۳۲۴-۳۲۶). وقتی آیات خداوند به صورت دلایل روشن بر مردم تلاوت می‌شد، کسانی که به دیدار خداوند امید نداشتند، به پیامبر می‌گفتند یا این کتاب را عوض یا خطوط اساسی آن را دگرگون کن! پیامبر بنا به فرمان خداوند به آن‌ها گفت مرا یارای تغییر و تبدیل قرآن نیست، و جز آن‌چه به من وحی می‌شود، از چیزی پیروی نخواهم کرد (یونس/ ۱۵).

بر این اساس، «اگر برخی از روایات، دلالت بر تحریف قرآن داشته باشد، لازم است آن‌ها را تأویل یا طرح و ردّ کرد. زیرا روایات مزبور، ازجمله بر خلاف حکم قطعی عقل و دلیل لُبّی است» (همان: ۳۴۵) و «برهان قاطع عقلی همواره مُتقَن بوده و حجّیّت آن، مسلّم و مفروغ‌عنه است» (همان: ۳۴۹).

۵-فهم قرآن

خداوند قرآن را برای یادآوری (حق)، آسان ساخته و متذکّر طلب می‌کند (قمر/۱۷). از آن‌جا که قرآن با فطرت درونی آدمی و نظام بیرونی جهان آفرینش هماهنگ است، تحمیلی بر نهاد انسان نبوده و برای وی دشوار نخواهد بود. از سوی دیگر، خداوند بر پیامبرش گفتاری سنگین را القاء کرده است (مزّمّل/۵)؛ از آن جهت که قرآن با مایه شهود و عرفان و پایه عقل و برهان، همراه است، وزین بوده و از خفّت، تهی‌دستی و تهی‌مغزی محفوظ است (همو، ۱۳۸۵: ۱۷). جمع میان دو خصوصیت «ثقل» و «یُسر»، از ویژگی‌های اعجاز قرآن است. سرّ اجتماع این دو وصف در قرآن کریم، آن است که این دو صفت، متقابل هم نیستند تا جمع بین آن‌ها ممکن نباشد. به عبارت دیگر، سنگین بودن، مستلزم دشوار بودن نیست، چنان که آسانی، با سستی ملازمه ندارد (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۵۵-۳۵۶).

ازجمله اوصافی که خداوند با آن‌ها قرآن را به جهانیان معرّفی کرده، «نور» است (مائده/۱۵؛ نساء/۱۷۴؛ تغابن/۸؛ اعراف/۱۵۷؛ شوری/۵۲). ویژگی نور را مفسر حکیم، برابر آن‌چه در لسان اهل حکمت، به ویژه حکمت اشراقی، مرسوم است، یعنی «ظاهر بذاته و مُظهِر لغیره» بازگو می‌کند: «ویژگی نور، این است که علاوه بر آن که خود به طور ذاتی، روشن است، روشن‌گر اشیاء و امور دیگر نیز خواهد بود، و در

روشنی خویش و نیز روشن‌گری دیگران، نیازی به غیر ندارد» (همان: ۳۵۶-۳۵۷).

نویسنده از توصیف قرآن به «نور» و اوصافی مانند برهان (نساء/۱۷۴)، بیّنه (انعام/۱۵۷؛ بقره/۱۸۵) و تبیان برای همه چیز (نحل/۸۹)، چنین استفاده می‌کند که هیچ گونه نارسایی، تیرگی، تاریکی، ابهام، گنگی و پیچیدگی در محتوای این کتاب راه ندارد. در نتیجه، کتابی که نور امور، اشیاء و حقایق دیگر است، پیش از هر چیز و بیش از هر چیز، نور خویش خواهد بود و قبل از دلالت بر هر مطلب بیرونی، پیرامون کیفیت انسجام درونی خود سخن می‌گوید، که نه تنها هیچ گونه تهافت، تخالف، تکاذب و تناقضی در سراسر آیات آن یافت نمی‌شود (عقد سلبی)، و اگر از نزد غیر خداوند بود، این گونه نبود (نساء/۸۲)، بلکه خداوند زیباترین کلام را نازل کرده است که سرتاسر آن، کمال انعطاف را نسبت به یکدیگر داشته، از این جهت، متشابه و مَثانیِ همدیگرند (عقد اثباتی) (زمر/۲۳) (همان: ۳۵۹-۳۶۰ و ۳۹۳-۳۹۵).

مولف از «انسجام شگرف و اعجازآمیز آیات قرآنی»، نتیجه می‌گیرد که روش اصیل در تفسیر قرآن، همان تفسیر قرآن به خود قرآن خواهد بود که از آن به عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» یاد می‌شود، و علامه طباطبایی نیز متفوّه به اتخاذ چنین شیوه‌ای در تفسیر المیزان است (همو، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۷).

خداوند، قرآن را بر پیامبر ﷺ فرو فرستاده است، (کتابی) که برخی از آیات آن، محکم‌اند که ریشه کتاب‌اند، و بعضی دیگر متشابه‌اند... و راسخان در علم می‌گویند ما به آن ایمان آوردیم و همه قرآن (اعمّ از محکم و متشابه) از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان، کسی متذکّر نمی‌شود (آل‌عمران/۷). پاره‌ای از آیات قرآن، «محکم» (صریح یا ظاهر در دلالت) بوده، ریشه معارف قرآنی‌اند، و پاره‌ای دیگر،

«متشابه»اند، یعنی از جهت لفظ یا معنا، به غیر خود (الفاظ و معانی ناصواب) می‌مانند، که پرورش آن‌ها را محکمات برعهده دارند (همو، ۱۳۷۸الف: ۴۰۲-۴۰۸). «عقل و تفکر عقلیِ» مندرج در الهیّات تنزیهی را در فرایند تمییز متشابهات از محکمات و اقدام به «ارجاع آیات متشابه به آیات محکم»، که از جلوه-های بارز «تفسیر قرآن به قرآن» است نیز شأنی بسزا و منحصر به فرد است (همو، ۱۳۷۸الف: ۴۰۷)، هرچند تمام آیات وحی، چه آن‌ها که مطابق با اصطلاح اخیر، محکم خوانده و چه آن‌ها که متشابه دانسته می‌شوند، بنا بر اطلاق دیگری، جملگی نخست «محکم» بوده، سپس به تفصیل درآمده، به صورت سوره‌ها و آیات جدا از هم ظهور کرده‌اند (إحکام در برابر تفصیل) (هود/۱).

خداوند، قرآن را به عنوان (برجسته‌ترین مصداق) «ذکر» بر پیامبر ﷺ نازل کرده است تا او برای مردم، آن‌چه را که به سوی آن‌ها فرو فرستاده شده، تبیین کند، باشد که به تفکر بپردازند (نحل/۴۴). بنابراین، پیامبر ﷺ، که از همه حقایق قرآن به خوبی آگاه است، اوّلین مبیّن احکام و نخستین تبیین کننده «حِکَم، براهین عقلی و معارف غیبی» قرآن کریم است. به اصطلاح هستی‌شناسی فلسفی مفسر ما، «آگاهی از همه معارف قرآن، میسور انسان کاملی است که اگر نشَئاتِ وجودیِ او، مقدّم بر قرآن نباشد، دست‌کم، همسانِ آن باشد تا بتواند جامع و حافظ همه مطالب آن شود، و این لباس رسا پس از ارتحال رسول خدا ﷺ، تنها بر قامت ائمّه هدی علیهم‌السلام راست خواهد آمد، و چیزی در قرآن نیست که انسان کامل به کُنهِ آن راه نداشته باشد» (همو، ۱۳۸۰: ۴۰-۴۱ و ۸۷).

نتیجه آن که هیچ تفسیری جز تفسیر انسان کامل، که قرآن را در اثر اتحاد با حقیقت

آن می‌شناسد، جامع همه کمالات قرآن نخواهد بود. بر این اساس، «بهره‌برداری از قرآن به طور صحیح و کامل، بدون استمداد از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت عصمت ﷺ، مقدور کسی نیست، و تلقّی قرآن، منهای اهل بیت ﷺ، همانند تلقّی قرآن، منهای قرآن است» (تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱، مقدمه، ص بیست‌ودو). بدیهی است شرط امکان عرضه روایات عترت طاهره ﷺ بر قرآن به منظور تأمین حجّیّت آن‌ها از رهگذر «عدم مخالفت» با کتاب، آن است که «نخست بدون رجوع به هیچ روایتی، به قرآن کریم تمسّک شود تا خطوط کلی آن مشخص و قانون اساسی وحی تعیین گردد. در این مرحله، عمومات و اطلاقات، و اصول و محکمات قرآن آشکار خواهد شد، و بررسی آن‌ها بر لزوم رجوع و تمسّک به سیره، سنّت و گفتار معصومان ﷺ دلالت می‌کند» (همو، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۲).

تذکر این نکته لازم است که «هر گونه کمال علمی یا عملی که برای اهل بیت عصمت ﷺ به عنوان اهل بیت طهارت ﷺ ثابت شود، مانند همتایی آنان با قرآن کریم در تمام نشآت و مواطن وجودی، حضرت فاطمه زهرا(س)، همسان امیرالمؤمنین ﷺ، مشمول آن مقام‌های منیع خواهد بود».

تبیین فلسفی مفسر ما از این همانندی، با استفاده از مبانی، مفاهیم و مصطلحات رایج در مباحث هستی‌شناسی حکمت الهی و نیز تجرّد جوهر نفس انسانی از مادّه، بدین شرح است: «خاندان مطهر نبوی، نور واحدند، و در مقام وحدت نوری آن ذوات مقدس، تفاوتی نیست، و آن‌چه در مقام کثرت، ظهور می‌یابد، تنها اختلاف مسئولیت‌ها و وظیفه‌های متنوع، پس از اشتراک در سنخ آن است. حقیقت انسان را روح مجرّد او تأمین می‌کند و بدن در تمام مراحل، تابع آن است، و موجود مجرّد نیز

منزّه از پدیده‌های ذکورت و انوثت است. لذا هیچ کمالی از کمالات وجودی برای انسان، نه مشروط به مذکّر بودن او است و نه ممنوع به مؤنّث بودن او خواهد بود. از این جهت، کمال حقیقی که همان مقام شامخ ولایت است، نصیب هر انسان مطهّر واجد شرایط خواهد شد. کمال حقیقی انسان، از آنِ روح مجرد اوست که از قید ذکورت و انوثت، رها است، چه این که از بند نژاد سفید و سیاه، آزاد، و از حیطه زبان و زمان و اقلیم و دیگر پدیده‌های مادّی، بیرون است» (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۸۰-۳۸۱).

تأکید بر این مطلب، لازم است که «گرچه اهل بیت پیامبر گرامی ﷺ، مانند خود آن‌حضرت ﷺ، به همه معارف و احکام و حِکَم قرآن، آگاهی جامع و از آن، اطلاع فراگیر دارند، در عین حال، نباید گمان کرد که فهم قرآن، مخصوص پیامبر اکرم ﷺ و دودمان گرامی او است و دیگران توان آن را ندارند؛ زیرا قرآن کریم به عنوان کتابی روشن و روشن‌گر، به منظور هدایت همه آحاد بشر و افراد جامعه انسانی نازل شده و خداوند در آیات بسیاری، همگان را به تدبّر در آن، تعقّل در آیات نورانی‌اش، و بهره‌گیری از معارف حیات‌بخش و انسان‌ساز قرآنی دعوت کرده است» (ص/۲۹؛ مؤمنون/۶۸؛ نساء/۸۲؛ محمّد/۲۴؛ نحل/۴۴؛ یوسف/۲ و زخرف/۳) (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۸۴-۳۸۶ و ۴۳۱). مفسر حکیم، از سوی دیگر، به این اصل بنیادین نیز تصریح می‌کند که «حجّیّت ظاهر قرآن، مشروط به عدم مخالفت با اصول قطعی و برهانی عقل است» (همو، ۱۳۸۶الف: ۴۶۲-۴۶۳)، و اهمیت تصریح مزبور بر اهل نظر، پوشیده نیست.

منهاج نویسنده، متّخَذ از منهج تفسیری استاد او، علامه طباطبایی است. بیان شاگرد در تبیین روش استاد، این است که «ایشان تبحّر کم‌نظیری در تفکّر عقلی

داشت، و لذا هر آیه مورد بحث را طوری تفسیر می‌کرد که اگر در بین مبادی بیّن یا مبیَّن عقلی، دلیل یا تأییدی وجود داشت، از آن در خصوص معارف عقلی –و نه احکام تعبّدی– به عنوان استدلال یا استمداد، بهره‌برداری شود، و اگر بحث‌های عقلی در آن باره ساکت بود، طوری آیه را معنا می‌فرمود که با هیچ دلیل قطعی عقلی، مخالف نباشد، و هر وجه یا احتمالی را که با موازین قطعی عقلی –و نه مبانی غیر قطعی یا فرضیّه‌های علمی– مناقض بود، باطل می‌دانست» و فرضیّه علمی‌ای که «به حدّ برهان تامّ عقلی می‌رسید، صلاحیّت قرینه بودن برای ترجیح برخی از احتمال‌های تفسیری آیه را دارا می‌شد» (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۹۷–۳۹۹).

ازجمله نتایج توصیف خداوند از قرآن به «نور»، آن است که «در بیان شرایط فهم و موانع ادراک خود نیز نور بوده، شرایط شناسایی خویش را از نازل‌ترین آن‌ها تا عالی‌ترین‌شان تبیین، و موانع معرفت خود را از رقیق‌ترین تا غلیظ‌ترین آن‌ها تشریح کند» (همو، ۱۴۰۶: ۴۷–۸۲).

چه‌بسا از «ایمان به غیب» به عنوان مهم‌ترین شرط فهم قرآن که به وضوح، هر دو جنبه هستی‌شناختی و نیز معرفت‌شناختی را داراست، بتوان یاد کرد؛ کتابی که راهنمای پارسایان است؛ آنان که پیش از هر چیز، به غیبِ جهان باورمندند (بقره/۲–۳). «قرآن از جهان غیب (خداوند، فرشتگان و...) خبرهای بسیار می‌دهد؛ عالَمی که غایب از منطقه حس و بیرون از قلمرو تجربه حسّی است. از این رو، کسی که از نظر هستی‌شناسی، هر موجودی را مادّی می‌انگارد، و آن‌چه را که فاقد مادّه است، غیر موجود می‌پندارد، از کتابی که هستی را به دو بخش غیب و شهادت تقسیم می‌کند و عالم غیب را بسی گسترده‌تر از جهان مادّی می‌شناسد، چندان بهره‌ای نخواهد داشت.

اما آن که برخی از موجودها را غیر مادی دانسته، سنجه شناخت را در حسّ خلاصه نمی‌کند، بلکه حسّ و تجربه را دو معاون معیار اصیل معرفت، یعنی عقل یا شهود شناخته، منشأ اعتبار حسّ را «عقل مجرّد» می‌شمارد، از تعالیم قرآن، به وفور بهره‌مند خواهد شد» (همو، ۱۳۷۹: ۹۱-۹۲).

چنان که در فلسفه الهی، مبرهن است، «ارزش تجربه را با خود تجربه نمی‌توان تأیید کرد. ارزش آن کاملا متّکی به تعقّل و استدلال‌های عقلی است، و هیچ تجربه‌ای را در هیچ علمی نمی‌توان یافت که از اصول کلّی عقل، مانند «قاعده علّت و معلول»، «سنخیّت معلول با علّت»، «امتناع تخلّف معلول از علّت خود» و نیز از «قاعده امتناع تناقض» که مبدأ تصدیقی همه اصول عقلی است، بهره‌مند نباشد» (همو، ۱۳۷۸الف: ۳۱۲).

از دیگر شروط معرفت‌شناختی استفاده از قرآن، «خالی‌بودن ذهن» در صورت امکان و تا حدّ ممکن، از آراء، افکار، اندیشه‌ها، برداشت‌ها، یافته‌ها و اصول موضوعه علمی، باورها، پیش‌فرض‌ها و پش‌داوری‌هایی است که در صورت تحمیل بر معانی آیات وحی، نه تنها درک صحیحی از قرآن در جان انسان پدید نخواهد آمد، بلکه از گزند «تفسیر به رأی» که منافی با ایمان است نیز در امان نخواهد ماند (همو، ۱۳۷۸ب: ۱۷۵-۱۸۴ و ۲۲۴-۲۲۹).

دلیل این شرطیّت، این است که قرآن به هدف پرورش فطرت آحاد جامعه بشری نازل شده است. از این رو، هرکس با فطرت سالم که در مسایل علمی، بدیهیّات را به خوبی می‌شناسد (همان: ۱۹۲)، و در عرصه‌های عملی، فجور و تقوا را بنا به الهام الهی به نیکی درک می‌کند (شمس/۷-۸) (همو، ۱۳۸۴: ۱۷۷ و ۱۸۰-۱۸۱)، به محضر

قرآن باریابد، با این دو سرمایه و نیز بهره‌گیری از علوم پایه مؤثّر در فهم قرآن، از تعالیم نورانی آن به نوبه خود، بهره‌مند خواهد شد، هرچند از اصطلاحات متداول علوم بشری آگاه نباشد.

بدیهی است که «معنای بی‌رنگیِ ذهن»، این «نیست که یک مفسّر یا محقّق، هیچ اصل موضوعی و برداشتی از انسان و جهان نداشته، با قرآن جاهلانه برخورد کند و نقش علوم و معارف را در فهم آن، که عبارت از شرح صدر باشد، نادیده انگارد» زیرا «هر عالِمی از منظر هویّت خویشتن به جست‌وجوی شناخت خارج از خود می‌رود» (همو، ۱۳۸۴: ۶۰) و هر اندازه قلب آدمی از اندیشه‌های مستدلّ و دانش‌های سودمند برخوردار باشد، آمادگی او برای تحمّل و ادراک علوم قرآنی بیشتر خواهد بود، و هرچه انسان در کتاب آفرینش بیشتر تدبّر کند، توانایی وی در فهم آیات قرآن که عصاره جهان هستی است، افزون‌تر خواهد شد. باری، قرآن در هر قلبی به مقدار ظرفیت آن تجلّی می‌کند.

غرض آن که «هرچند اصول مبرهن هر دانشمند و اندیشوری به طور ناخودآگاه در کیفیّت استفاده وی از ظواهر آیات قرآنی تأثیر خاص خود را خواهد گذاشت، ولی سلطه بر ذهن، استیلا بر خاطره‌ها و فرض تخلیه ذهن از پیش‌داوری‌ها در صورت امکان، سهم مؤثری در استماع راستین سروش وحی و دریافت اصیل پیام الهی دارد. چنین کاری، گرچه دشوار است، به دلیل تحول فکری که در برخی از صاحبان مکاتب مادّی و الحادی پس از تدبّر در قرآن پدید آمده است، امری ممکن به شمار می‌رود» (همو، ۱۳۷۸الف: ۴۵۱-۴۵۲؛ ۱۳۷۸ب: ۲۲۶). بر این اساس، «قرآن کریم احتجاج‌های بی‌شماری با تبهکاران و کافران دارد» و «محاجّه‌های معصومین علیهم‌السلام

با زنادقه و ملحدین نیز فراوان بوده است» (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۱).

قرآن کریم همگان را به «اعتصام دسته‌جمعی به حبل متین وحی»، بدون هیچ گونه تفرقه، تفرّق و افتراق فراخوانده است (آل‌عمران/۱۰۳). «معنای اعتصام عمومی به ریسمان استوار الهی»، به تعبیر مفسّر حکیم، «این نیست که هر کسی به طور انفراد و حیاد، از قرآن استفاده کرده، به فهمیده خاصّ خویش بسنده کند، بلکه وحدت و هماهنگی همه‌جانبه طلایه‌داران علوم قرآنی، آنان را در فهم برتر بلندای وحی آسمانی، بدین گونه کمک خواهد کرد که همگان با هم قرآن را بفهمند تا در پرتو تضارب آراء و تبادل أنظار، سئوال عمیق‌تری به پیشگاه قرآن عرضه شده، پاسخ انیق‌تر و دقیق‌تری از آن دریافت شود که هم به وسعت أفهام عمومی راست آید و هم با فُسحت افکار همگی هماهنگ شود» (همو، ۱۳۸۶الف: ۳۰۰).

تفسیر المیزان استاد علامه طباطبایی نیز از همین رهگذر، تفصیل و اِکمال بایسته و تتمیم شایسته یافت. اثر مزبور، «نخست در تبریز به قلم ایشان نگاشته شد؛ اما دو نقص داشت: یکی آن که تفسیرِ بخشی از قرآن بود، و نه همه آن، و دیگر آن که مختصر بود و نه مبسوط؛ ولی به برکت پرسش و پاسخ‌ها و نقّادی‌هایی که شاگردان حضرت استاد در حوزه علمیّه قم با ایشان داشتند، هر دو نقص برطرف شد، به طوری که وسعت یافت و به بیست جلد رسید. این بسط، مبیّن ارزش مباحثات، تبادل نظرها و اشکال و جواب‌هاست که موجب شکوفایی و باروری شکوفه‌های علم و اندیشه می‌شود» (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۶۰)

بدیهی است روند مستمر و تکاملیِ شناخت قرآن به قرآن و نیز فهم آن، ناشی از انشراح صدر دانشوران، موجب استکمال در فرایند عرضه و توزین افکار و اَنظار با

«میزان» (إسراء/۱۰۵؛ شوری/۱۷)، «فرقان» (فرقان/۱)، و «قول فصلِ» وحی (طارق/۱۳) به منظور ارزیابی آن‌ها خواهد بود. هر قدر شرح صدر اندیشمندان، بیشتر و معرفت آن‌ها از قرآن در پرتو خود قرآن و نیز درک‌شان از مفاد آیات الهی و تفسیر آن، عمیق‌تر و جامع‌تر شود، معیار برتر و دقیق‌تری برای سنجش و پذیرش مکاتب فکری و فرهنگی نوین در صورت مفقود بودنِ مانعِ «مخالفت با وحی در خطوط کلّی و عناصر محوری آن» (همو، ۱۳۸۴: ۹۳ و ۲۵۵) در اختیار صاحب‌نظران خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در متن مقاله، پاره‌ای از مبانی، مبادی، اصول، قواعد، ضوابط و مفاهیم نظریات فلسفی بر سبیل ایجاز مطمح نظر قرار گرفت که به نظر می‌رسد بدون اندراج آن‌ها با واژگان متناظر و مصطلح نزد اهل فن حکمت الهی، شناخت قرآن، هرقدر هم که کوشش شود تا به خود آیات وحی، متّکی و مستند باشد، به نصاب علمیِ شایسته خود از حیث عمق، وسعت و نیز انسجام در یک منظومه فکری متشکل و به‌هم پیوسته نخواهد رسید. مروری اجمالی بر سرفصل‌ها و فهرست موارد مزبور، به روشنی گویای چند و چونِ تأثیری است که می‌توان برای «عقل و تفکّر عقلی» در فرایند قرآن‌شناختِ متن‌محور قائل شد؛ فرایندی که در آن، در نظر بدئی، نقل، نخستین منبع شناخت، و میدان‌دار بی‌بدیل معرفت می‌نماید. بدیهی است تأثیر یادشده در شناخت قرآن به قرآن به هر اندازه و گستره که باشد، در مرحله تفسیر متن وحی به خود آن، یعنی تفسیر قرآن به قرآن، به طریق اولی از اهمیت برخوردار بوده، کمّیّت و کیفیّت افزون‌تری داشته و قهرا چشم‌گیرتر خواهد بود. در مرحله سوم، چنان‌چه امکان و موضوعیّت تأسیس و تدوین علوم انسانی قرآن‌بنیان را بتوان در محلّ خود به اثبات رساند، که بحث و بررسی آن، پژوهش مستقلّی را مقتضی است، در آن صورت، در آن مرتبه نیز به طریق اولویّت، «کارکرد عقل و مکانت علوم عقلی»، برجسته و مشعشع خواهد بود. باری، بدون بسط، تعمیق و پویایی شاخه‌های متنوع «علوم فلسفی» و شعب گوناگون «حکمت الهی» و تعامل و تعاضد مؤثّر، سازنده و خلّاق با دیگر حوزه‌های دانش بشری، تمدّن اسلامی به رشد، پیشرفت، تعالی، بالندگی و شکوفایی مورد انتظار نخواهد رسید.

از مهم‌ترین یافته‌های این مقاله، هم‌چنین می‌توان به این دستاورد بَرین اشاره کرد که نه تنها با اتّکای به منبع فیّاض وحی، نیاز محققان معارف اسلامی و علوم انسانی به «منبع قویّ و غنیّ عقل و فلسفه‌ورزی» مبتنی بر آن، با پهنه متنوّع و بی‌کرانِ آن، کمتر نخواهد شد، بلکه حتی شناخت متن‌محور خود وحی نیز به مثابه یک معرفت پیشینی نسبت به علوم وحیانی مترتّب بر آن، بدون استمداد از «مبانی حکمت الهی»، به تمامیت و کمال‌لایق خود نایل نخواهد شد. در رتبه پسین نیز همان گونه که تکریم، ترفیع، تربیت و تقویت «نیروی عقل و قوه تفکّر»، به شکوفایی ملکه اصطیاد جواهر معانی درخشان از بحر بی‌انتهای وحی خواهد انجامید، تضعیف «قوه عاقله» و نادیده‌انگاشتن یا تخفیف و تصغیر کارکرد «دانش‌های عقلی»، نتیجه‌ای جز افول شمس فروزان وحی از افق سرزمین علوم بشری به بار نخواهد آورد، و اشتداد و تضعّف در یکی با ازدیاد و تناقص متناظر در دیگری و تزیّد و تنقّص در آن همراه خواهد بود.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۳) **اسرارالصّلوة**، قم، دار الإسراء للنّشر.

۲. _____، (۱۳۷۴) **تبیین براهین اثبات خدا**، قم، مرکز نشر إسراء.

۳. _____، (۱۳۸۴) **تفسیر انسان به انسان** (نظریه جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان)، قم، مرکز نشر إسراء.

۴. _____، (۱۳۷۸الف) **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر إسراء.

۵. _____، (۱۳۷۹) **تفسیر موضوعی قرآن کریم، معرفت‌شناسی در قرآن**، قم، مرکز نشر إسراء.

۶. _____، (۱۳۸۵) **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، هدایت در قرآن، قم، مرکز نشر إسراء.

۷. _____، (۱۳۷۸ب) **تسنیم**، ج ۱، قم، مرکز نشر إسراء.

۸. _____، (۱۳۸۷الف) **تسنیم**، ج ۱۳، قم، مرکز نشر إسراء.

۹. _____، (۱۳۷۶) **حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه**، قم، مرکز نشر إسراء.

۱۰. _____، (۱۳۸۰) **حیات عارفانه امام علی**ﷺ، قم، مرکز نشر إسراء.

۱۱. _____، (۱۳۸۶الف) **سرچشمه اندیشه**، قم، مرکز نشر إسراء.

۱۲. _____، (۱۳۶۸) **شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه**، بخش یکم و دوم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزّهراء(س).

۱۳. _____، (۱۳۷۲) **شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه**، بخش سوم و چهارم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزّهراء(س).

۱۴. _____، (۱۳۷۷) **شریعت در آینه معرفت**، قم، مرکز نشر إسراء.

۱۵. _____، (۱۳۸۸) **شمس‌الوحی تبریزی**، قم، مرکز نشر إسراء.

۱۶. _____، (۱۴۰۶) **علیّ بن موسی الرّضا**ﷺ و القرآن الحکیم، قم، دار الإسراء للنّشر.

۱۷. _____، (۱۳۸۷ب) **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، قم، مرکز نشر إسراء.

۱۸. _____، (۱۳۸۶ب) **نزاهت قرآن از تحریف**، قم، مرکز نشر إسراء.

دوفصلنامه اسراء حکمت
سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
Isra Hikmat Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

تقدم بالحق و تاملی در امکان ارجاع آن به تقدم بالحقیقه از منظر صدرالمتألهین

محمدجواد نصرآزادانی*

چکیده

بحث تقدم و تأخر یکی از مباحث مهم فلسفی می‌باشد، که هم با مباحث تشکیک و هم با بحث حدوث و قدم پیوند دارد، فلاسفه اسلامی، برای تقدم و تأخر اقسامی را همچون تقدم بالعلیه، تقدم بالطبع و ... ذکر نموده اند، صدر المتألهین نیز دو قسم دیگر به نامهای تقدم و تأخر بالحقیقه و تقدم و تأخر بالحق، بر اقسام مذکور افزوده است، آنچه از ظاهر عبارات صدرالمتألهین مشهود است، غیریت و دوگانگی تقدم و تأخر بالحقیقه و بالحق می‌باشد، اما با توجه به تفاسیر مختلف کلام ایشان در مورد اعتباریت ماهیت، و مطابق تفسیری که ماهیت معدوم محض نیست و با وجود متحد، به عین وجود، موجود می‌باشد، و هم چنین با توجه به اینکه رابطه بین کثرات و حق تعالی به واسطه حیثیت تقییدی شأنی تفسیرمی شود که طبق آن موجودات توهم محض نیستند و به واسطه وجود حق موجودند، در این صورت تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه برمی گردد و یکی از مصادیق آن خواهد بود، به این معنی که همانطور که رتبه وجود مقدم بر ماهیت و ماهیت به عین وجود موجود است، رتبه ذات حق مقدم بر رتبه شئون و تجلیات است و اصل و اصالت با ذات است و شئون و تجلیات همه به عین ذات حق موجودند و در نتیجه نسبت بین وجود و ماهیت و ذات حق تعالی و تجلیات آن، مثالی برای تقدم بالحقیقه خواهند بود.نوشته پیش روی به روش تحلیلی، توصیفی وبا استناد به منابع کتابخانه‌ای و رایانه ای، به گردآوری پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تقدم بالحقیقه، صدرالمتألهین، تقدم بالحق، حیثیت تقییدیه.

---

* سطح ۴ حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم. (gomgashteh1989@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۹/ ۱۴۰۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

مقدمه

یکی از مباحث مطرح در فلسفه، تقسیم موجود به متقدم و متأخر است. مباحث تقدم و تأخر و معیت به این دلیل از مباحث فلسفی شمرده می‌شوند که به نوع خاصی از موجودات اختصاص ندارند و به حیث خاصی همچون حیث کمی(ریاضی) یا طبیعی، و یا ... مقید نیستند و لذا از احوال موجود بما هو موجود به حساب می‌آیند.

صدرالمتألهین بحث تقدم و تأخر را در کتاب‌های گوناگون خود مطرح نموده است. ایشان در کتاب اسفار ضمن بیان فلسفی بودن این بحث، اقسامی را نسبت به تقدم و تأخر بیان نموده است؛ اقسامی همچون تقدم و تأخر به زمان، بالشرف، بالطبع، بالرتبه، بالعلیه. که در کلمات حکماء دیگر نیز مطرح بوده است؛ اما ایشان از دو نوع از تقدم و تأخر نام می‌برد که در کتب دیگر حکماء مشهود نیست و حکماء دیگر نامی از آن نبرده اند. این دو قسم عبارتند از تقدم و تأخر بالحقیقه و تقدم و تأخر بالحق.

در کتب مختلف فلسفی متأخر، نسبت به مفهوم و معنی تقدم و تأخر، ملاک تقدم و تأخر و مشکک بودن تقدم و تأخر و توضیح اکثر اقسام تقدم و تأخر، مباحث مفصلی صورت گرفته است که ما نیز اجمالا به آن خواهیم پرداخت. اما نکته‌ای که در مباحث تقدم و تأخر به آن توجه کمتری صورت گرفته است، توضیح و تبیین دو قسمی است که در کلام ایشان مطرح شده که عبارت از تقدم و تأخر بالحق و تقدم و تأخر بالحقیقه می‌باشد.

لذا تحقیق پیش رو در نظر دارد با تحلیلی دقیق از معنای تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که آیا تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه دو نوع

متباین، از انواع تقدم و تأخر هستند، یا اینکه امکان ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه وجود دارد؟ و اگر این امکان وجود دارد در چه صورتی و با چه تفسیری می‌توان تقدم بالحق را به تقدم بالحقیقه ارجاع داد؟

پاسخ به پرسش فوق علاوه بر اینکه در فهم عمیقتر نسبت به این دو نوع تقدم تأثیر گذار است، همانگونه که بیان خواهد شد، می‌تواند موجب تأمل، جهت تبیین هرچه بهتر معنای مجازیت و اعتباریت ماهیت نیز باشد.

شایان ذکر است، تحقیق یا مقاله‌ای در مورد موضوع مورد بحث نوشته نشده است، از اینرو این تحقیق فاقد پیشینه‌ای قابل ذکر می‌باشد.

اما قبل از ورود به بحث اصلی شایسته است نگاهی کوتاه به تعریف تقدم و تأخر و ذکر اقسام آن داشته باشیم:

تعریف تقدم و تأخر

حکماء در تعریف تقدم و تأخر گفته اند: دو چیزی که در امری اشتراک دارند و همه آنچه شیء دوم از آن امر مشترک دارد شیء اول نیز دارد ولی شیء اول از آن امر مشترک سهمی دارد که شیء دوم ندارد، در این صورت حالتی که برای شیء اول ثابت است «تقدم» و حالت ثابت برای شیء دوم «تأخر» نامیده می‌شود. به عنوان مثال نسبت به قرب به محراب مسجد، هم صف اول و هم صف نماز اشتراک دارند؛ اما صف اول از این نسبت (قرب مکانی) سهم بیشتری نسبت به صف دوم دارد و لذا صف اول متصف به صفت تقدم و صف دوم متصف به صفت تأخر می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۴-۲۲۵)

اقسام تقدم و تأخر

مشهور قدما تقدم و تأخر را در پنج قسم مطرح نموده‌اند، که عبارت از اقسام ذیل می‌باشد:

۱) تقدم و تأخر زمانی: روشن ترین مصداق تقدم و تأخر آن است که در میان اجزاء زمان و پدیده‌های واقع در زمان وجود دارد دیروز بر امروز و امروز بر فردا تقدم دارد و همچنین حوادثی که امروز واقع شده بر حوادثی که فردا واقع می‌شود تقدم دارد. در این نوع تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم وجود نمی‌یابند؛ بلکه وجود متأخر پس از معدوم شدن متقدم امکان پذیر است.

۲) تقدم و تأخر بالرتبه: به معنی تقدم و تأخر به ترتیب است، اعم از آن‌که ترتیب به مقتضای طبع و نظم طبیعی بوده باشد، یا بر حسب وضع و قرار داد. قسم اول مانند: اجناس و انواع مترتب، که اگر از سرسلسله اجناس شروع شود، جنس‌الاجناس، مقدم و پیش از دیگر جنس‌ها خواهد بود و اجناس دیگر به ترتیب متأخر از آن هستند. و قسم دوم مانند: امام و مأموم، که اگر مبدأ را محراب در نظر بگیرید امام، سابق و مقدم بر همه خواهد بود و در مرتبه بعد مأموم پشت سر او و در مرتبه بعد از آن مأمومین ردیف بعدی قرار می‌گیرند و اگر مبدأ را درب مسجد قرار دهیم، امر پیشی و پسی به عکس خواهد بود.

۳) تقدم و تأخر بالشرف: تقدم بالشرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می‌پذیرند مطرح می‌شود به تعبیر شهید مطهری هر جا که یك افعل تفضیل را بتوان به کار برد و بتوان گفت که این یکی مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، این نوع از تقدم و تأخر هم برقرار خواهد بود؛ مانند: اعلم، اشجع، اتقی و اورع.

۴) تقدم و تأخر بالطبع: تقدم و تأخر طبعی بین علت ناقصه و معلول برقرار

می‌باشد به این معنی که علت ناقصه که عدمش عدم و امتناع معلول را در پی دارد، ولی وجودش وجود و وجوب معلول را به دنبال ندارد متقدم است بر معلول، بالتقدم بالطبع و معلول از آن تأخر بالطبع دارد.

۵) تقدم و تأخر بالعلیه: عبارت از تقدم علت تامه بر معلول خود می‌باشد چرا که هرچند هم علت تامه و هم معلول در وجوب وجود با یکدیگر دارند؛ اما معلول وجوب وجود خود را از علت گرفته است و لذا انتساب علت تامه وجوب وجود بر انتساب معلول بر آن تقدم داشته و علت تامه بر معلول تقدم بالعلیه خواهد داشت. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۱۰، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۵، مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ٤٦٣-٤٧٥)

تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق

علاوه بر اقسام مذکور، صدر المتألهین دو قسم دیگر را نیز افزوده است که عبارت از تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق می‌باشند. ذکر این دو قسم به عنوان اقسام تقدم و تأخر جزء مبتکرات ایشان می‌باشد و قبل از ایشان در کلمات فلاسفه مسبوق به ذکر نبوده است.توضیح اجمالی این دو قسم عبارت است از:

تقدم بالحقیقه

طبق نظر ایشان وجود بر ماهیت- در اتصاف به موجود- تقدم به حقیقت دارد، زیرا بنابراصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آن‌چه حقیقتاً و اوّلًا و بالذات موجود، و دارای تحقق عینی و منشأ آثار عینی و طارد عدم است، همان وجود است و اتصاف انسان و درخت و سنگ و چوب به موجود، مجازی و بالعرض است.

صدرالمتألهین در توضیح این نوع تقدم در کتاب اسفار می‌فرماید:

«کتقدم الوجود علی الماهیة الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا فی

الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثانی ...»(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۳: ۲۵۷)

ایشان همچنین در کتاب مشاعر می‌فرماید تقدم وجود بر ماهیت همانند تقدم علت بر معلول یا تقدم قابل برمقبول نیست بلکه مثل تقدم ما بالذات بر مابالعرض و ما بالحقیقه بر ما بالمجاز است به این معنی که اصل در صدور، وجود، و ماهیت به تبع وجود قابل حمل بر امر متحقق خارجی است:

«و ما قال بعض المحققین من أن الوجود متقدم علی الماهیة، أراد به أن الأصل فی الصدور و التحقق هو الوجود، و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعانی الکلیة المسماة بالماهیة و الذاتیات علیه، کما أنه بواسطة وجود آخر عارض علیه مصداق لمعان أخر تسمی بالعرضیات.و لیس تقدم الوجود علی الماهیة کتقدم العلة علی المعلول، و تقدم القابل علی المقبول، بل کتقدم ما بالذات علی ما بالعرض، و ما بالحقیقة علی ما بالمجاز»(صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۴)

تقدم بالحق

صدرالمتألهین در مورد این نوع از تقدم می‌گوید: این تقدم از اموری است که ادراک آن بسیار دشوار است و تنها عارفان بالله و راسخون در علم، حقیقت آنرا درمی یابند و آن هم به خاطر اختصاصاتی است که به آنها افاضه شده است.

ایشان در کتاب شواهد الربوبیه در تبیین این نوع از تقدم می‌فرماید:

«نحن نشیر إلی الأول(تقدم بالحق) بأن الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه و تنزله فی مراتب شئونه التی هی أنحاء وجودات الأشیاء یتقدم و یتأخر بذاته لا بشیء آخر فلا یتقدم متقدم و لا یتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم.»(صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ : ۶۱)

طبق عبارات فوق حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسمای خویش و همچنین به اعتبار تنزل وی در مراتب شؤون وجودیه خود (که عبارتند از وجودات ممکنات) هم

متصف به تقدم و هم متصف به تاخر است و اتصاف او به تقدم و تاخر به نفس ذات او است نه به واسطه امری زاید بر ذات. زیرا حق است که در نخستین مراتب کثرت در اسما و صفات خویش از قبیل عالم و قادر و مرید تجلی می‌کند و وجود در مقام ذات، تقدم بر وجود و ظهور و تجلی در مقام اسما و صفات دارد و نیز اوست که در سایر مراتب وجود از عقول تا به اجرام و عناصر که همگی شؤون وجودیه او هستند تنزل می‌کند و وجودش در اصل مرتبه ذات تقدم بر شؤون وجودیه او دارد. پس او است که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متاخر. پس هیچ متقدمی، متقدم و هیچ متاخری متاخر نمی‌شود مگر به حق لازم و قضای حتمی؛ یعنی به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه‌ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و تشان او به هر شان و نام و نشانی، امری لازم، ضروری و غیر قابل تغییر و تبدیل است و لایق و شایسته او است.(مصلح، ۱۳۶۶: ۱۰۲)

هم چنین در کتاب اسفار در مورد حقیقت این تقدم می‌فرماید:

«و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعليه فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية بل حكمها حكم شىء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاك التقدم فى هذا القسم هو الشأن الإلهى»(صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۷)

طبق این عبارت نیز ایشان تقدم بالحق را غیر از تقدم علی، در مقابل آن می‌داند؛ زیرا باتوجه به آن میان وجود علت و وجود معلول تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیتی در کار نخواهد بود، بلکه حکم آن دو حکم شیء واحدی است که دارای شئون و اطوار گوناگون است و از یك شأن به شأن دیگر تطوّر می‌یابد.

شارحین حکمت متعالیه هم در برداشت فوق از کلمات ایشان در تقدم بالحق، هم نظر بوده‌اند و از آن تفسیری عرفانی و مطابق با وحدت شخصی وجود مطرح در کلمات عرفاء نموده‌اند:

مدرس آشتیانی در تعلیقه خود بر غررالفوائد، در توضیح تقدم بالحق می‌نویسد:

> تقدم بالحق جزء اصطلاحاتی است که صدرا آن را ابداع نموده است و نه تنها او بلکه قبل از او تمام اهل الله از عرفای شامخ آن را قبول داشته‌اند، و معنی آن، این است که برای متأخر وجود جدا از وجود متقدم نیست، بلکه متأخر از اطوار و شئون متقدم است و خلاصه چیزی جز یك وجود و ظهوراتش نیست. (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۴۸۲)

هم‌چنین محقق سبزواری در تعلیقه خود بر این قسمت اسفار می‌فرماید: «حتّی أنّ المبادیء المقارنة فضلا عن المفارقة شؤونه تعالی الذاتیّة، و فاعلیّتها درجات فاعلیّته، و بالجملة المعیار فی کون هذا التقدّم ضربا آخر، کون المتقدّم و المتأخّر فیه فی حکم شیء واحد، بخلافهما فی الضروب الباقیة»(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج۳: ۲۵۷)

همانطور که ظاهر است، عبارات ایشان نیز به صورت واضح دلالت می‌کند بر اینکه معیار در اینکه این تقدم نوع دیگری از تقدم غیر از اقسام قبل باشد این است که متقدم و متأخر در حکم شیئ واحد می‌باشند.

شهید مطهری نیز در توضیح این نوع تقدم می‌نویسد:

> در «تقدم بالحق» می‌خواهیم بگوییم: دو امر که هر دو بالذات واقعی هستند و هردو از مراتب حقیقت‌اند، یکی از این دو از شئون و اطوار دیگری است. در این معنای تقدم و تأخر حتی تعبیر به علیت و معلولیت هم نمی‌خواهیم بکنیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم یکی از این دو از شئون و حیثیات و اطوار دیگری است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج۱۲: ۷۵۸-۷۵۹)

ایشان نیز در تقدم و تأخر بالحق، تعبیر به علیت را روا نمی‌دارند، که حاکی از اعتقاد ایشان به برداشت عرفانی از تقدم بالحق می‌باشد.

استاد فیاضی در اشاره به توضیح تقدم بالحق در کتاب نهایة الحکمه می‌فرماید:

«أمّا ما یظهر من کلمات صدر المتألّهین قدّس سرّه المنقول بعضها فی المتن– و هو الّذی یستفاد من کلمات الحکیم السبزواری و المحقّق الآشتیانی و غیرهما– فهو أنّ المعلول لا یکون إلّا من شؤون علّته و أطوار وجودها. فلیس هناك تعدّد فی وجود السابق و اللاحق، بل لیس هناك إلّا وجود واحد هو الواجب تعالی و ظهوراته، فلا تأثیر و لا تأثّر. إنّما المتقدّم هو وجود الواجب تعالی و المتأخّر هو ظهوره. و ظهوره نفسه، و لیس شیئا وراءه»(طباطبایی، ۱۳۸۲، ج۳: ۸۷۷)

ایشان نیز در توضیح تقدم بالحق، معلول را از شئون علت به شمار آورده و تقدم بالحق را تقدم وجود حق تعالی از ظهوراتش تفسیر می‌کنند.

خلاصه مطلب آنکه، آنچه از ظهور کلمات صدرالمتألهین و شارحان آن قابل برداشت است، این است که تقدم بالحق، مطرح شده در کلام ایشان، اشاره به مبنای وحدت شخصی وجود در عرفان نظری، و رابطه حق تعالی با مخلوقات در آن علم دارد، که می‌تواند دلیلی محکم بر گرایش نهایی ایشان در بحث وحدت وجود نیز باشد که البته فعلا محل بحث نمی‌باشد.

اما آنچه محل بحث می‌باشد این مطلب است که تفاوت تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه، به چه صورت قابل تبیین است، آیا بین این دو تقدم همانگونه که ظاهر کلمات صدرالمتألهین گویای آن است، تفاوتی وجود دارد؟ یا اینکه مقصود ایشان یک چیز بوده، و در مقام مثال، بر تقدم بالحق تأکید بیشتری نموده است؟ به عبارت دیگر سوال این است که آیا امکان ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه وجود دارد و می‌توان این دو را با مقصودی واحد، تبیین نمود؟ جهت تبیین بحث و چگونگی

ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه، باید به دو نکته زیر توجه نمود:

اشاره‌ای به تفاسیر مختلف در مورد اعتباریت ماهیت

از مباحث مهم در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نحوه تحقق ماهیت یا به تعبیری تفسیر اعتباریت ماهیت است، که به نظر می‌رسد در قالب سه تفسیر می‌گنجد:

تفسیر اول

طبق این تفسیر ماهیت در خارج عین وجود است، بدین معنا که امر واقعی واحد هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. مثلا در کوزه‌ای که پر از آب است هم می‌توانیم بگوییم محتوای کوزه وجود است و هم می‌توانیم بگوییم محتوای کوزه آب است، بنابراین در خارج هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت ولی واقعیت داشتن هر دو به معنی دو واقعیت متمایز از هم که قولی باطل است نیست؛ بلکه به این معناست که این دو عین همند و به یک مصداق موجودند.

توضیح مطلب آنکه با توجه به این تفسیر، رابطه وجود و ماهیت همچون رابطه ذات و صفات الهی پنداشته می‌شود و کما اینکه در مورد ذات و صفات الهی صفات خدا عین ذات اوست و صفات خدا به خودی خود موجود نیستند بلکه من حیث الحقیقه الاحدیه و به تبع آن موجودند در مورد وجود و ماهیت هم وجود و ماهیت مفهوما متغایر و مصداقا واحد هستند و ماهیت به تبع وجود موجود است و این عقل است که واقعیت خارجی واحد را به امور مختلف تحلیل می‌کند و در آن واقعیت واحد حقائق متعدد تشخیص می‌دهد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و سرانجام بر هریک از آنها حکم خاصش را بار می‌کند، در واقع عقل پس از این کندوکاو تحلیل گرانه در می‌یابد که وجود بذات موجود است و برای موجود شدن به ضمیمه شدن

چیزی(حیثیت تقییدیه) نیاز ندارد اما ماهیت به خودی خود موجود نیست بلکه به واسطه وجود موجود است و وجود حیثیت تقییدیه برای ماهیت است. هرچند حیثیت تقییدیه‌ای که در این تفسیر مطرح است، حیثیت تقییدیه اندماجی می‌باشد به این معنی که همچون صفات حق که عین ذات او و مندمج در ذات اویند ماهیت هم عین وجود و مندمج در آن می‌باشد[1].(فیاضی، ۱۳۸۸: ۲۶-۳۴، معلمی، ۸۳: ۸۹-۱۰۶)

عبارتی که در بخش قبل در توضیح تقدم بالحق از کتاب مشاعر نقل شد، اشاره به این تفسیر دارد و تقدم بالحقیقه را بر اساس آن تفسیر کرده است.

«و الحاصل أن کونهما معا فی الواقع عبارة عن کون الوجود بذاته موجودا، و الماهیةمتحدة به و موجودة بنفسه لا بغیره....»(صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴)

تفسیر دوم

طبق این تفسیر ماهیت عبارت است از حد وجود و نهایت آن، می‌باشد، پیداست که حد وجود امری است عدمی و حقیقتا موجود و متحقق نیست زیرا حد هر چیز جایی است که آن چیز پایان می‌پذیرد و آنجا که وجود پایان می‌پذیرد البته جز عدم وجود چیزی نیست، کما اینکه حد خط جایی است که خط تمام می‌شود و دیگر امتداد نمی‌یابد و لذا حد خط نقطه جزیی از خط نمی‌تواند باشد و دارای امتداد نیست.

با توجه به این تفسیر ماهیت وجودی انتزاعی دارد که منشأ انتزاعش وجود، وجود دارد ولی خودش حقیقتا معدوم است لیکن چون وجود موجود است و ماهیت هم

۱. شایان ذکر است، در مورد کیفیت حیث تقییدی اندماجی بودن وجود نسبت به ماهیت دو تفسیر وجود دارد که در مقاله «اعتباریت ماهیت از عرض عینیت تا فرش سرابیت» توضیح آن آمده و فعلا محل بحث نمی‌باشد.

حد آن است عقلا حکم وجود را به ماهیت هم نسبت می‌دهند و مجازا می‌گویند انسان موجود است.

تفسیر سوم

طبق این تفسیر ماهیات ظهور ذهنی وجود می‌باشند و ماهیت نه عین وجود است و نه حد وجود؛ بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است یعنی واقع خارجی نوعی انعکاس در ظرف علم حصولی ما دارد که آن انعکاس ماهیت است و ماهیات ظهور وجود محدود در ذهن می‌باشند که حد آنها باعث می‌شود که ذهن در انتزاع ماهیت موجه باشد؛ اما به خلاف تفسیر دوم چنین نیست که خود آن حد محکی ماهیت باشد.(فیاضی، ۱۳۸۸: ۳۷-۴۳)

تفسیر دوم و سوم با وجود تفاوت‌های ظریفی موجود بین آنها که به یکی از آنها اشاره شد، در این جهت مشترک هستند که، موجودیت ماهیت خارجی به خلاف تفسیر اول در آنها نفی می‌شود، زیرا بر اساس این تفسیرها ماهیت موجوده یا حد است که امری عدمی است و یا ظهور است که در حقیقت وجود ندارد.در نتیجه هر چند در هر سه تفسیر اصالت با وجود است به این معنی که تحقق عینی و منشأ آثار عینی وجود است، و وجود حیثیت تقییدیه در اتصاف ماهیت به وجود می‌باشد، اما بنابر تفسیر اول وجود همچون ذات حق که حیث تقییدی اندماجی صفات اوست، حیث تقییدی اندماجی ماهیت می‌باشد، به این معنی که همچون صفات حق که عین ذات او و مندمج در ذات اویند و وجودی زائد بر ذات ندارند، ماهیت عین وجود است و موجود به وجود خاص خود و مندمج در آن می‌باشد و لذا مجازی بودن و اعتباری بودن ماهیت موجود در این تفسیر مثل جریان ناودان نیست، بلکه ماهیت در

سایه وجود و بواسطه آن حقیقتا متصف به موجودیت می‌شود.

اشاره‌ای به تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود

در تحلیل دقیق نظریه وحدت شخصی وجود که بواسطه محققان عرفان نظری ارائه شده است، مصداق بالذات وجود تنها ذات مقدس الهی است و مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است و از آنجا که این ذات ویژگی اطلاق و عدم تناهی دارد، نفس این ویژگی اطلاقی سبب می‌شود که تمام کثرات امکانی به وجود حق موجود باشند. به عبارت بهتر هرچند کثرات اولا و بالذات مصداق مفهوم عدم می‌باشند و مصداق بالذات وجود نیستند؛ اما این به معنی نفی کثرات در خارج و معدوم بودن آنها نیست؛ چراکه این امور نیز به نوعی تحقق بالعرض دارند و این تحقق بالعرض همان تحقق به واسطه حیثیت تقییدی شأنی وجود حق تعالی می‌باشد و بدین ترتیب همه کثرات امکانی همسان تطورات و شئون آن ذات یگانه و مطلق خواهد بود.

مقصود از شأن در حیثیت تقییدی شأنی آن است که یک حقیقت واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق و نحوه وجود سعی بتواند خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش در هر مرتبه عین همان مرتبه باشد.

در نتیجه ذات حق بسیط واحد، نا متناهی است و از اینرو جایی برای تحقق غیر باقی نمی‌گذارد و لذا باید کثرات را نه در عرض وجود حق بلکه در نفس آن حقیقت اطلاقی یافت البته نه در مقام اطلاقی ذات، که ذات در آن مقام غیر از همه کثرات و فراتر از آنهاست؛ بلکه در مقام تنزلات تعینی که آن حقیقت اطلاقی در مواطن تقییدی شأنی دارد. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۸۷–۲۰۰)

صائن الدین ترکه در در تقریب نظریه وحدت شخصی وجود و نحوه تحقق کثرات می‌گوید وحدت ذاتی خداوند متعال می‌باشد و کثرات لواحقی هستند که بر حسب صفاتی که بالذات معدوم و بالعرض موجود هستند، بر او عارض می‌شوند

فان الوحدة هی الذاتیَّة له و الکثرة انّما هی لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض، فیکون المتَّصف بالإمکان لیس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة علی الذات، فیقرَّر من هذا التحقیق انّه لا یمکن للوجود المطلق من حیث انَّه وجود مطلق، افراد ذاتیَّة مختلفة بحسب الوجوب و الإمکان و الامتناع، ضرورة ان الوحدة الحقیقیَّة هی الذاتیَّة له.(ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۸)

مطابق عبارت ایشان همه هستی ملک طلق و خالص خداست و کسی سهمی در آن ندارد الا این که این وجود واحد به وحدت ذاتی حقیقی یک کثرت اضافی نسبی اعتباری می‌یابد و ممکنات در این کثرت و اعتبار و در این محدوده تعینات و ماهیات پیدا می‌شوند و با توجه به این که وحدت ذاتی، وجود است معنا ندارد تا یک وجود چند فرد داشته باشد که یکی واجب و یکی ممکن و دیگری ممتنع باشد.

ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه

حال با توجه به دو نکته مذکور، اگر از طرفی رابطه بین موجودات و حق تعالی به واسطه حیثیت تقییدی شأنی تفسیر شود که طبق آن موجودات توهم محض نیستند و به واسطه وجود حق موجودند و از سوی دیگر نسبت به رابطه بین وجود و ماهیت هم از سه تفسیر یاد شده، تفسیر اول پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت عدم محض نیست و با وجود متحد و به عین وجود، حقیقتا موجود است،

هر چند سنخ حیثیت تقییدی در این دو مورد متفاوت است؛ اما هم ماهیت و هم

موجودات غیر حق تعالی در این جهت اشتراک دارند که به تبع حیث تقییدی خود موجود بوده و توهم محض نیستند و به عبارت دیگر حیث تقییدی سرابی در هر دو منتفی است، و لذا با این توضیحات می‌توان گفت تقدم بالحقی که در کلام صدرالمتألهین مطرح است، یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه خواهد بود و به آن برمی گردد.

به عبارت بهتر صدرالمتألهین در تبیین تقدم بالحقیقه فرمود (کتقدم الوجود علی الماهیه)حال اگر مراد ایشان از رابطه وجود و ماهیت همان تفسیر اول باشد، که مطابق آن ماهیت توهم و عدم محض نیست، ایشان به نوعی مثالی جهت تبیین تقدم بالحقیقه آورده اند، که در آن تحقق عینی برای وجود و تحقق ماهیت به واسطه وجود می‌باشد، و این منافات ندارد با اینکه امثله دیگری هم وجود داشته باشد که در آنها ضمن اینکه اصالت و تقدم با موجودی است، موجود دیگر هم بواسطه آن متصف به وجود شود کما اینکه نسبت به رابطه خداوند متعال با مخلوقات در کلمات عرفاء امر بدین گونه است. که در آن ذات حق گرچه با شئون و تجلیات حق عین یکدیگرند ولی در یک تحلیل دقیق عقلی رتبه ذات مقدم بر رتبه شئون و تجلیات است و اصل و اصالت با ذات است و شئون و تجلیات همه به عین ذات حق موجودند. در نتیجه تقدم بالحق مذکور در کلام صدر المتألهین که با توجه به ظهور عبارات خود ایشان و همچنین تفسیری که شارحان کلام صدرا از آن گذشت، تبیینی عرفانی یافته، یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه خواهد بود.

اما اگر تفسیر دوم یا سوم پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت امری عدمی است، طبیعتا مقصود از تقدم بالحق با تقدم بالحقیقه متفاوت خواهد بود، چرا که در این صورت اسناد وجود به ماهیت که در تقدم بالحقیقه مطرح است، با اسناد موجودیت

به غیر خداوند متعال، که در تقدم بالحق مطرح است، دو نوع از اسناد خواهد بود، که در امر اول وجود مجازا به امری موهوم نسبت داده می‌شود و در امر دوم ظهورات حق به عین وجود حق موجود هستند و توهم محض نیستند.

در پایان ذکر این نکته نیز بی فایده نیست که اگر برداشتی صوفیانه از وحدت شخصی وجود داشته باشیم که مطابق آن مخلوقات توهم محضند، و کثرات معدوم محض تلقی می‌شوند، در این صورت نیز اگر تفسیر دوم یا سوم در اعتباریت ماهیت پذیرفته شود، باز تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه برمی گردد و یکی از امثله آن خواهد بود ولی پر واضح است که نظریه محقق در عرفان نظری این نیست و عباراتی از کلمات عرفاء هم که ظهور در چنین تبیین داشته است، توسط شارحین آن توجیه و تفسیر شده است.

اشکال در ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه

با توجه به نکاتی که در بخش قبل بیان شد، که اگر این تبیین مورد قبول واقع شود که تقدم بالحق یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه می‌باشد، باید از ظهور عبارات ایشان در دو نوع بودن تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه رفع ید کرد، و بیان تقدم بالحق را حمل بر مثالیت نمود در حالی علاوه بر اینکه ظهور تقسیم در مباینت بین اقسام، کالصراحه می‌باشد، این حمل و ارتکاب خلاف ظاهر، منافی با صراحت عبارات ایشان در کتاب مجموعه رسائل فلسفی است که فرموده این دو نوع تقدم غیر هم می‌باشند.

الاول: ان اثر الفاعل بالذات فی کل موجود هو نحو وجوده الخاص به، و الماهیة تتبعه اتباع الظل لذی الظل من غیر تخلل جعل بینهما اصلا؛ و الوجود تقدم علیها ضربا من التقدم سمّیناه «التقدم بالحقیقة» و هو غیر التقدم بالحقّ المکشوف فی طریقتنا و

هما جمیعا غیر اثنین المشهورین عند الجمهور من اقسام التقدم بالذات اعنی ما بالطبع و ما بالعلیة(صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۳۶۶)

و لذا به نظر می‌رسد، قائلین به تفسیر اول از رابطه بین وجود و ماهیت، که آنرا احتمالی اظهر نسبت به احتمالات دیگر معرفی می‌کنند، باید به این سوال پاسخ دهند، که اگر مراد از اعتباری بودن ماهیت، این است که وجود دارای تحقق عینی و منشأ آثار و ماهیت به تبع آن موجود است، در این صورت تقدم وجود نسبت به ماهیت، با تقدم ذات حق نسبت به کثرات تفاوتی از جهت سنخ تقدم نخواهد داشت، و لذا دوئیت بین تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق چگونه تفسیر می‌شود؟ و چگونه می‌توان تفسیری از تقدم بالحق ارائه نمود که با تقدم بالحقیقه مباینت داشته باشد؟

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه صدرالمتألهین هرچند با توجه به ظاهر عباراتش دو قسم بر اقسام تقدم و تأخر افزوده است، اما اگراز طرفی از تفاسیر سه گانه‌ای که راجع به اعتباریت ماهیت شده است تفسیر اول پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت معدوم محض نیست، بلکه به عین وجود، موجود است، و رابطه وجود و ماهیت بسان رابطه ذات و صفات الهی است، و از سوی دیگر رابطه بین موجودات و حق تعالی به واسطه حیثیت تقییدی شأنی تفسیر شود که طبق آن کثرات توهم محض نیستند و به واسطه وجود حق موجودند و همه کثرات امکانی همسان تطورات و شئون آن ذات یگانه و مطلق می‌باشند. در این صورت هر چند سنخ حیثیت تقییدی در این دو مورد متفاوت است اما هم ماهیت و هم موجودات غیر حق تعالی در این جهت اشتراک دارند که به تبع حیث تقییدی خود موجود بوده و توهم محض نیستند و به عبارت دیگر حیث تقییدی سرابی در هر دو منتفی است، و لذا با این توضیحات می‌توان گفت تقدم بالحقی که در کلام صدرالمتألهین مطرح است، یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه خواهد بود و به آن برمی گردد.

اما اگر تفسیر دوم یا سوم پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت امری عدمی است، طبیعتا مقصود از تقدم بالحق با تقدم بالحقیقه متفاوت خواهد بود، چرا که در این صورت اسناد وجود به ماهیت که در تقدم بالحقیقه مطرح است، با اسناد موجودیت به غیر خداوند متعال، که در تقدم بالحق مطرح است، دو نوع از اسناد خواهد بود، که

در امر اول وجود مجازا به امری موهوم نسبت داده می‌شود و در امر دوم کثرات به عین وجود حق موجود هستند و توهم محض نیستند.

هرچند تفسیر اول طبق برداشت قائلین آن برداشتی اظهر از سائر تفاسیر می‌باشد، اما قائلین به این تفسیر باید عبارات صدرالمتألهین را که کالصریح و بلکه صریح در دوگانگی تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه می‌باشد توجیه نمایند، تا بتوانند از تفسیر ارائه شده از جانب خود دفاع بنمایند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیهات** (شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات)، شرح: نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه.

۲. آشتیانی، مهدی، (۱۳۹۰)، **شرح تعلیقه منظومه حکمت سبزواری**، المؤتمر العلامة الآشتیانی (ره)، قم، زهیر.

۳. ترکه، صائن الدین، (۱۳۶۰)، **تمهید القواعد**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۴. صدرالمتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۳)، **المشاعر**، به اهتمام هانری کربن، تهران، طهوری

۵. _____، (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، بیروت، داراحیاءالتراث العربی.

۶. _____، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، مشهد، المرکز الجامعی النشر

۷. _____، (۱۳۷۵)، **مجموعه رسائل فلسفی**، تصحیح و تعلیق حامد ناجی، تهران، حکمت.

۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۲)، **نهایة الحکمه**، صححها و علق علیها: غلام رضا الفیاضی، ج ۱-۴، قم، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی(ره).

۹. _____، (۱۴۱۶)، **نهایة الحکمه**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه.

۱۰. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۸)، **هستی و چیستی درمکتب صدرایی**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

۱۱. مصلح، جواد، (۱۳۶۶)، **ترجمه و تفسیرشواهد الربوبیه**، تهران، سروش.

۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، **مجموعه آثار**،جلد ۱تا۲۲،تهران،صدرا.

۱۳. معلمی، حسن، (۱۳۸۳)، «**اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت**»، مجله معرفت فلسفی، ش۳، ص۸۹-۱۰۶.

۱۴. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، **مبانی و اصول عرفان نظری**، قم، موسسه آموزشی امام خمینی(ره).

دوفصلنامه اسراء حکمت
سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
Isra Hikmat Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

تبیین وحدت وجود در اندیشه حکیم سهروردی

سمیه ضیا علی نسب پور*
محمد ملکی(جلال الدین)**
میثم زنجیرزن حسینی***

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل معرفتی، شناخت حق‌تعالی است که در مکتب عرفان نظری، وجود حق تعالی، وجود بسیطی معرفی شده است که جای برای غیر نگذاشته است و ماسوای او، اطوار و شئون وی محسوب می‌شوند که اصطلاحاً بدین نظریه، نظریه وحدت شخصی وجود می‌گویند.

بیشتر اندیشمندان حوزه فلسفه و عرفان معتقدند نخستین کسی که نظریه وحدت شخصی وجود را در یک نظام‌واره علمی مطرح نمود، ابن عربی است. اما ما در این مقاله ثابت کردیم که شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، نخستین شخصی است که مبانی این نظریه را در حکمت خویش، تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: حکمت اشراق؛ وحدت شخصی وجود؛ عرفان و اشراق؛ سهروردی؛ شیخ اشراق..

---

* دانشجوی مقطع دکترا دانشکده فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب.
** دکترای فلسفه، استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). (maleki.ghalam@gmail.com)
*** دکترای فلسفه و کلام اسلامی، مدرس سطح عالی حوزه.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

مقدمه

نظریه وحدت شخصی یکی از مهمترین نظریاتی است که در نگاه هستی شناسی بین اندیشمندان عرفان و فلسفه مطرح شده است که اکثر حکما و عرفا قائلند نخستین کسی که این نظریه را تبیین علمی نموده است، جناب ابن عربی و شاگردان ایشان اند. ولیکن نگارنده قائل است که قبل از ابن عربی، جناب شیخ اشراق نظریه وحدت شخصی را با مبانی متعددی در حکمت اشراق بیان نموده است و با ژرف اندیشی درحکمت اشراق و مطالعه دقیق مبانی این حکیم بزرگ به مطالبی دست می‌یابیم که رگه‌های وحدت شخصی را در حکمت ایشان نمایان می‌کند. قاعدتاً ضروری است قبل از ورود به تبیین نظریه وحدت شخصی در نظام فلسفی شیخ اشراق، اجمالاً نظریه وحدت شخصی بیان گردد و سپس به طرح این نظریه در حکمت اشراق بپردازیم.

معنای وحدت شخصی و تشکیک خاص الخاصی

نخست باید توجه داشت که بین دیدگاه وحدت شخصی و بین دیدگاه وحدت تشکیکی تفاوت است. نظریه وحدت تشکیکی بدین معناست که حقیقت وجود، واقعیتی ذو مراتب است و دارای مراتب شدید و ضعیف می‌شود. به دیگر سخن، حقیقت وجود، حقیقتی است که از وجود بی نهایت شدید که همان وجود واجب است، آغاز شده و تا ضعیف ترین وجود، یعنی هیولا و ماده نخستین امتداد دارد. این نوع تشکیک را، تشکیک خاصی می‌گویند.

و اما وحدت شخصی وجود که یکی از مهمترین و سخت ترین مباحث عرفانی است وجود را تنها منحصر در وجود حضرت حق می‌داند و هر چه درعالم هست،

تجلیات و ظهورات این وجود تلقی می‌گردد. نوری که منحصر شمس حقیقت است و انعکاس آن نور در همه موجودات روانه شده است و سراسر هستی را پر کرده است. در واقع اینگونه به نظر می‌رسد که هر یک از موجودات آینه‌ای شده اند، برای انعکاس حقیقتی که در دسترس هیچ سالک و عارفی نیست. بلکه در نایابی است که در صید هر کس نیفتد. در وحدت تشکیکی با وجودی ذو مراتب روبرو هستیم که دارای مراتب شدید و ضعیف می‌باشد. فلذا ممکنات نیز بهره‌ای از وجود را ولو به نحو ضعیف دارا هستند. ولیکن در وحدت شخصی، با وجودی ذو مظاهر مواجه هستیم که هرگز ممکنات از آن وجود حقیقی بهره‌ای نبردند. بلکه تنها وجود آنها مجازی و مرآتی است. و اگر بحثی از تشکیک در این دیگاه مطرح است در واقع این تشکیک مربوط به مظاهر وجود می‌شود نه مراتب وجود.

نظریهٔ وحدت شخصی وجود، طی سالهای متمادی مورد نقدهای مختلفی قرار گرفته است که شاید بسیاری از این نقدها به شیوه نادرست تبیین آن بر می‌گردد. چرا که گاهی با بیان نادرست، منجر به همه خدایی شده و تیرهای انکار روانه آن گشته است. در حالیکه اگر وحدت شخصیه وجود به خوبی و درستی و با پشتوانه‌های علمی ناظر به مباحث عمیق فلسفی مطرح گردد؛ رهایی از این دام پهن شده سهل و آسان به نظر می‌رسد.

در واقع می‌توان گفت رابطه شأن وتشأنی که در دیدگاه وحدت وجود مطرح است از پیامدهای بحث علیت محسوب می‌شود. و تبیین فلسفی آن همچون وحدت تشکیکی و امکان فقری بر پایه علیت استوار است. (نصر، ۱۳۸۲، ۱۴۴/۱)

در مبحث علیّت نیاز ذاتی و احتیاج معلولها به علت ثابت می‌شود. نتیجه مستقیم

نیاز ذاتی معلول به علت، نخست، ضرورت وجود علت و دوم، ضرورت ذاتی بودن علیّت برای علت را ثابت می‌کند؛ یعنی به همان دلیل که وجود علت، برای تحقق ممکنات ضروری است، ذاتی بودن علیّت برای آن علت نیز ضروری است. زیرا برای پرهیز از استحاله دور و تسلسل می‌توان گفت: سلسله علت‌ها به علت العللی ختم می‌شود که در علیّتش محتاج علتی دیگر نیست و علیتّش عین ذات اوست. از سوی دیگر، معلولیّت ممکنات نیز همچون علیّت علت، وصفی زائد بر ذات آنها نیست، بلکه عین گوهر ذاتشان است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۴۹۱/۲)

بنابراین معلول، هویت استقلالی خود را در مقایسه با علت از دست داده و تمام حقیقت آن، به علت استوار می‌گردد، بلکه افاضه ی علت محسوب می‌گردد. و بی شک، افاضه ی علت هویت جدایی از معلول ندارد. بلکه همیشه وابسته به علت است. و افاضه علتی که علیّت، عین ذات وی است، عبارت از تجلی و شأن اوست. پس روشن می‌شود که تمام موجودات را یک اصل بیش نیست که آن حقیقت است و باقی، شئون وتجلیات اوست. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰، ۳۲۲/۲)

به بیان دیگر می‌توان گفت؛ قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در زمره شئون علت در می‌آورد و بدین ترتیب تمام عالم شأن حضرت باری می‌گردد. و آنچه در خارج واقعیت دارد، یک واحد شخصی خواهد بود که دارای شئون، تجلیات و اوصاف کثیر است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۴۹۴/۲)

بنابراین پس از اثبات امکان فقری معالیل، می‌توان وجودعلت و معلول را به صورت وجود ربطی و مستقل بیان کرد؛ وبه این بیان، معلول همان وجود ربطی است و علت، وجود مستقل می‌شود. و در مبنای وحدت وجود، معلول، مصداق وجود

نیست، بلکه شأن آن می‌گردد. یعنی اصل علیت از تثلیث (علت، معلول، رابطه) به سمت تثنیه؛ (علت و رابط) و سپس به سوی وحدت حق و شئونات او میل می‌نماید. در مبنای وحدت شخصی وجود نه تنها وجود رابطی یعنی وجود فی نفسه لغیره مطرود است بلکه وجود رابط یعنی وجود فی غیره نیز نفی می‌شود.چراکه اعتقاد به وجود رابط برای ممکنات، مبتنی بر نظریه تشکیک وجود است؛ ولی در مبنای وحدت وجود، رابط نیز در برابر واجب، به طور مستقل مطرح نمی‌باشد. بلکه هرچه هست، وجود واجب است و هرچه غیر اوست، تطورات و شئونات وی محسوب می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۵۰۰/۲)

آری! وجود حق را ظهوری به ذات خود در ذات خویش است که غیب الغیوب نام دارد و ظهوری به ذات خویش برای فعلش است که به واسطه آن آسمان و زمین را تابناک می‌کند و آن عبارت از تجلی وجودی اوست که به نام نور نامیده می‌شود که بدان احکام و اعیان ظاهر و آشکار می‌شود. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰، ۳۵۷/۲) (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۱۳۹/۲)

پیوند حکمت اشراق و عرفان

با ژرف اندیشی درحکمت اشراق و مطالعه دقیق مبانی این حکیم بزرگ به مطالبی دست می‌یابیم که در طول سالهای متمادی از دیده محققین پنهان مانده است که از جمله این موارد، مبحث مهمی چون وحدت شخصی وجود است. چه شیخ اشراق، صوفی‌ای است که تمایلات بسیار زیادی به مباحث عرفانی دارد.

باید اعتراف کرد که بین عرفان اسلامی و فلسفهٔ سهروردی یک نوع هـماهنگی عمیق وجـود دارد، با نگاه دقیق به حکمت اشراق، قرابت این دو مقوله معلوم می‌شود.

بلکه در واقع فلسفهٔ اشراق یـک فـلسفه شهودی و عرفانی است. شیخ اشراق در بسیاری از آثار خود و به ویژه در حکمت اشراق بـه ایـن مطلب تصریح می‌کند

استاد مطهری در کتاب کلیات فلسفه می‌گوید:

«به عقیده ما شیخ اشراق تحت تـأثیر عـرفا و متصوّفهٔ اسلامی، روش اشراقی را انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوسـت». (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۴۳/۵)

ایشان در واقع حکمت را به طریق عرفان بیان نموده تا جایی که شروع فلسفه را به انسلاخ از دنیا و اواسط آنرا به مشاهده انوار الهی می‌داند و برای آن نهایتی قائل نیست. وی در مشارعات چنین می‌گوید:

«نخستین گام در فلسفه، جدایی از دنیاست و مرتبه میانی آن شهود انوار الهی است و آخرین مرتبه آن را نهایتی نیست.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۹۵/۱)

وی در حکمت اشراق می‌گوید: آنچه می‌گویم حـقایقی اسـت که فقط از راه فکر و استدلال به‌دست نیامده است، بلکه حصول آنها وابسته به امر دیگری است، یعنی ابتدا از راه مکاشفه به آنها پی بردم و آنگاه استدلال بر آنها اقامه کرده ام، به نحوی کـه اگـر از این دلایل صرف نظر کنم، هیچ شکاکی نتواند مرا به شک افکند». (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۰/۲)

انصراف شیخ اشراق نیز از حکمت مشّاء که تنها فلسفه‌ای عقلی محض است دلیل دیگری بر تـمایل وی بـه عرفان محسوب می‌شود. بر همین اساس، وی فیلسوف کامل را کسی می‌داند که دارای تجربهٔ ذوقی و در عین حال، شناخت کاملی نیز از حکمتِ بحثی داشته بـاشد. عـرفان و امور ذوقی چنان با جان و دل سهروردی آمیخته

است که بـا اندک تأملی در آثار او به ویژه حکمت اشراق، رسالهٔ هیاکل النور، مونس العشاق، رسالهٔ کلمة التصوف، و دیگر رسائل وی درستی این مطلب واضح و روشن می‌گردد. (ملکی، ۳۸۷۱، ۳۹)

ایشان در کتب مختلف **خویش**، چنان در معارف و علم توحید قلم می‌زند که عبارت ایشان را جز در مبنای رصین وحدت شخصی وجود نمی‌توان معنا نمود. به طور مثال ایشان در رساله صفیر در مراتب توحید می‌گوید:

«مرتبت توحید پنج است؛ یکی «لا اله الّا الله» و این توحید عوام است که نفی الهیت می‌کند از ما سوی الله و ایشان اعمّ عوامند و ورای این طائفه گروهی دیگرند که به نسبت با ایشان خواصند و با طائفه دیگر عوام و به اضافت با آن کسانی دیگر که مقام ایشان بلندتر است از عوام و توحید ایشان «لا هو الّا هو» است و این عالی‌تر از آن اول باشد و مقام ایشان عالی‌تر است. از بهر آنکه گروه اول نفی الوهیت کردند از غیر حق، پس گروه دیگر بر نفی حق از غیر اقتصار نکردند. بلکه جمله هویتها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی، و گفتند که اوئی او راست. کس دیگر را نتوان او گفت که اوئی‌ها از اوئی اوست. پس اوئی مطلق او راست. و ورای ایشان گروهی دیگرند که توحید ایشان آن است که «لا انت الّا انت» و این عالی‌تر از آن است که ایشان حق را هو گفتند و هو غایب را گویند. و ایشان همه توئی‌ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند. و اشارت ایشان به حضور است و گروهی دیگرند بالای ایشان و ایشان عالی ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته باشد. و اثبات اثنانیت می‌کند. و توئی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدائی حق، «لا انا الّا انا» گفتند. محقق‌ترین ایشان گفتند اثنانیت و انّیت و هویّت، همه اعتباراتی زائد بود بر ذات قیّومیت را، و هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند و طاحت العبارات و غیبت الاشارات

«کلُ شیء هالک الّا وجهه» و ایشان را مقام رفیع‌تر است و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد به مقام لاهوت نرسد بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایتی ندارد.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۳۲۴/۳)

وی در حکمت اشراق خویش همواره از لمعات و جلوات نور الانوار سخن می‌گوید و جمله نظام عالم را لمعه‌ای از لمعات نور الانوار می‌داند و امتیاز این لمعات از یکدیگر را تنها در شدت و ضعف بیان می‌کند.

خلاصه کلام اینکه شیخ اشراق با حکمت اشراقی خویش پیوندی وثیق بین فلسفه و عرفان ایجاد نمود. او بالاترین مقام انسانی را که مقام خلیفه اللهی است برای کسی می‌داند که بین حکمت عقلی صرف و ذوق عرفانی را جمع کرده باشد. ایشان در حکمت اشراق در مراتب ده گانه‌ای که برای فلاسفه مطرح می‌کند، می‌گوید:

«مراتب حکماء زیاد است و ایشان بر طبقاتی هستنداز جمله حکیم الهی که متوغل در تأله است ولیکن دارای حکمت بحثیه نیست، حکیم بحاثی که دارای تأله نیست، حکیم الهی‌ای که متوغل در تأله و بحث است، حکیم الهی‌ای که در تأله دارد ولیکن در بحث متوسط یا ضعیف است، حکییم بحاثی که در تأله متوسط یا ضعیف است، طالب تأله و بحث باشد، فقط طالب تأله باشد، فقط طالب بحث باشد، پس اگر اتفاق افتاد که در زمانی کسی متوغل در تأله و بحث بود ریاست برای اوست و او خلیفة الله است.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۱/۲)

ایشان در مکاشفه‌ای که با ارسطو داشته، سئوالات متعددی از ارسطو نموده است. از جمله این پرسش که بین فلاسفه اسلامی آیا کسی به مقام افلاطون نائل شده است؟ در الهاماتی که ارسطو به وی داشته است فلاسفه واقعی را عرفایی مانند بایزید بسطامی و سهل تستری و امثال ایشان معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۷۵، ۷۴/۱)

بیان ادله بر وحدت شخصی وجود در نظام اشراقی

اکنون که به نحو اجمال ادعای ایشان در خصوص وحدت شخصی وجودبیان شد، به برخی از ادله ایشان در این خصوص پرداخته می‌شود. شیخ اشراق برای تبیین این مسأله به صورت پراکنده از مبادی متعددی در کتابهای فلسفی خویش استفاده نموده است که مهمترین آن مبانی شامل موارد ذیل می‌شود.

۱. امکان وجودی و نوری
۲. بساطت وجود حق
۳. صرافت وجود حق
۴. احاطه نوریه نورالانوار بر نظام نوری
۵. مقهوریت دانی در هیمان قاهریت عالی

۱) امکان وجودی و نوری

مشهور قائلند که تا قبل از صدرالمتألهین فلاسفه مناط احتیاج معلول به علت را امکان ماهوی می‌دانستند و از ابتکارات صدرا در حکمت متعالیه امکان فقری است که مناط احتیاج معلول به علت را امکان وجودی می‌داند.

طرح امکان فقری در نظام فلسفی صدرا به جهت تبیین وحدت شخصی است که صدرا یکی از ادله خود را بر وحدت شخصی، وجود ربطی مطرح می‌نماید. و حال آنکه نگارنده قائل است که قبل از صدرا، شیخ اشراق نیز امکان فقری را در نظام فلسفی خویش مطرح نموده است.

شیخ اشراق در فلسفه خویش به طور مکرر، فقر نوری ممکنات را مطرح می‌نماید که همان امکان فقری است. ایشان در ابتدای کتاب حکمت اشراق به جای مباحث

مرسوم امکان و وجوب، مساله غنا و فقر را مطرح می‌نماید و بنای فلسفه خویش را بر وجود غنی و وجود فقیر معماری می‌کند. و چنین می‌گوید:

«غنی کسی است که ذاتش و کمالاتش متوقف بر غیر نباشد و فقیر کسی است که ذاتش و کمالاتش متوقف بر غیر باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ۱۰۷/۲)

چنانکه از عبارت فوق مشهود است ایشان وجود فقیر را، متوقف بر غیر تلقی می‌نماید بدین معنا که فقیر در ذات خویش، عین فقر به غیر می‌باشد و این خود مشیر به وحدت شخصی است.

وی در نظام اشراقی، مناط احتیاج معالیل به علت را هرگز امکان ماهوی ندانسته بلکه مناط احتیاج معالیل را فقر نوری معرفی می‌نماید که از باب نمونه به پاره‌ای از عبارات شیخ در حکمت اشراق بدون توضیح اشاره می‌کنیم.

«نور اقرب (صادر اول) ناگزیر از این است که از آن برزخ محیط (جرم فلک اطلس) و نور مجرد (عقل ثانی) صادر گردد. زیرا از جهتی فی نفسه فقر محض است (فلذا جرم فلکیه از آن صادر می‌شود) و از جهتی به واسطه باری تعالی غنی است (فلذا عقل ثانی از وی صادر می‌شود)» (همان، ۱۳۷۵، ۱۳۳/۲)

«پس نور اقرب (صادر اول) در ذات خویش فقیر است و به واسطه اول تعالی غنی است. و وجود نور از نورالانوار هرگز منفصل نمی‌شود. زیرا شناختی که انفصال و اتصال از خواص اجرام است و نورالانوار از آن بری است.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۲۸/۲)

«در قواهر (عقول) دو جهت تاریکی فقر و روشنایی غنا است و در معلولات این ترکب موجود است فلذا به قهر(از جهت غنا) و محبت (از جهت فقر) بروز می‌نماید.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۴۷/۲)

«از آنجایی که برای انوار قاهر (عقول) بهجت به نور واحد و نورالانوار است فقر مشترکی نیز هست که از آن فقر مشترک برزخ (جرم فلکی) حاصل می‌شود.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۷۷/۲)

بدون شک چون به درستی در امکان نوری و امکان فقری نظر شود این مسأله جز به وحدت شخصی وجود نمی‌انجامد چنانکه صدرالمتألهین برای اثبات وحدت وجود در اسفار دو برهان اقامه نموده است که یکی از آن براهین کنکاش در وجود ربطی و تعلقی است. در اسفار چنین می‌گوید:

«همانا این چیزی که مسما به معلول است حقیقتی مباین از حقیقت علت نیست تا اینکه عقل بتواند بدون قطع نظر از هویت علت به هویت معلول اشاره نماید تا اینکه دو هویت مستقل باشند که یکی مفیض باشد و دیگری مفاض. زیرا اگر اینگونه ایشان باشد لازم می‌آید که ذات معلول معلول نباشد زیرا بدون تعقل علت درک می‌شود در حال که معلول درک نمی‌شود مگر به اضافه اشراقی علت.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ۲۹۹/۲)

۲) بساطت وجود حق

آری یکی از براهین وحدت وجود، برهان بساطت واجب است. چه بساطت واجب الوجود، منجر بدین می‌شود که کل اشیاء شئون و اطوار واجب تلقی شوند. زیرا واجب الوجودی که ابسط البسائط است و هیچ حیث ترکبی ولو ترکب تحلیلی وجود و ماهیت در آن لحاظ نشود، وجود بحت و لایتناهایی خواهد شد که جایی برای وجود غیر نمی‌گذارد و همه ممکنات اطوار وی محسوب خواهند شد. صدرا در اسفار چنین می‌گوید:

«چون ثابت شد که سلسله وجودات از علل و معلولات به ذات بسیط الحقیقه منتهی می‌شود که که مبرای از شائبه کثرت و نقصان و امکان و قصور و خفاء است و بری از حالّت و محلّت است و همچنین ثابت شد که ذات وی فیاض است و به حقیقت خویش ساطع انوار است و به هویت خویش منور آسمانها و زمین است و به وجود خویش منشأ علم خلق و امر است، روشن می‌شود که برای جمیع موجودات اصل واحدی است و سنخ فردی است که او حقیقت

است و مابقی شئون وی است و او ذات است و غیر او اسماء و نعوت وی است و او اصل است و ماسوای او اطوار و شئون وی انذ و او موجود است و ماوای او جهات و اطوار وی است.» (همان)

و چو به دقت در آثار شیخ اشراق نظر شود، در می‌یابیم که قبل از صدرا، شیخ اشراق به واسطه بساطت وجود باری تعالی، وحدت وجود را بیان نموده است. وی چنین می‌گوید:

«واجب الوجود در جزئی از اشیاء مشارک نیست تا اینکه در جزء دیگر مفارق از اشیاء باشد زیرا واجب تعالی دارای بساطت است و ابو طالب مکی (که از عرفای به نام است) در کتاب قوت القلوب می‌گوید: همانا کینونت واجب، ماهیت اوست و در حدیث و بعض از ادعیه وارد شده است یا کان یا کینان.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۱۵/۴)

توضیح: شیخ اشراق در این عبارات می‌گوید که وجود واجب تعالی هرگز در جزئی مشترک با اشیاء واقع نمی‌شود. چرا که مستلزم آن است که در جزء آخر، مفارق از جزء اخیر باشد و این منافی با بساطت واجب الوجود است و سپس این مطلب را تنظیر به قول عارف نامدار ابوطالب مکی می‌نماید که ماهیت (ماهیت بالمعنی الاعم) باری تعالی را مساوق با کینونت و وجود می‌داند که تنها او وجود است. فلذا در ادعیه به طور خاص «کینان» و «وجود» را حضرت باری خطاب می‌کنند.

باید توجه داشت که مراد ابوطالب مکی از «کینونته ماهیته» همان قاعده فلسفی «ماهیته انیته» است که فلاسفه آن را نیز بیان کرده‌اند. ولیکن نکته قابل ملاحظه اینجاست که اگر به دقت در این قاعده، بنگریم؛ این قاعده نیز مثبت وحدت وجود خواهد شد. زیرا این قاعده، ماهیت بالمعنی الاعم باری را تنها وجود می‌داند و ماهیت بالمعنی الاخص را از وی سلب می‌کند. فلذا با نفی ترکب اعتباری وجود و ماهیت،

وجود باری تعالی، وجود بحت و بسیطی خواهد شد که جایی برای دیگری باقی نمی‌گذارد.

خلاصه کلام اینکه جناب سهروردی در این عبارت به واسطه بساطت واجب، وجود را منحصر در حضرت حق می‌داند و التزام خویش را به قول عرفا که قائل به وحدت شخصی وجود هستند در این فراز ابراز می‌دارد.

تا کنون دو برهانی را که صدرا در اسفار برای وحدت شخصی وجود مطرح کرده است، شیخ اشراق نیز آن براهین را در صحف خویش به نحو تلویحی مطرح نموده است. بنابر این فلسفه ایشان تا این جا در تبیین وحدت شخصی وجود چیزی از حکمت متعالیه کم ندارد. چنانچه از ظاهر بیانات این دوفیلسوف برمی آید شیخ اشراق معارف الهیه را به نحو لفّ و صدرا به نحو نشر در دستگاه فلسفی خویش مطرح نموده است.

۳) صرافت وجود حق

دلیل دیگری که شیخ اشراق برای وحدت وجود اقامه نموده است، برهان صرافت وجود واجب الوجود است که در مقابل آن وجودی فرض نخواهد شد. از این رو ماسوای حق را به عنوان لمعات وی تلقی نموده است. وی در کتاب تلویحات چنین می‌گوید:

> «پس او وجود صرف بحتی است که هیچ شیئی از جهت خصوص و عموم مشوب به وی نیست و ماسوای او لمعه و نوری از اوست یا نوری از انوار اوست که از غیر امتیاز نمی‌یابد مگر به کمال خویش. زیرا کل او وجود است (ماهیته انیته). و کل وجود است (وحدت شخصی).» (همو، ۱۳۷۵، ۳۵/۱)

۴) احاطه نوریه نورالانوار بر نظام نوری

دیدگاه نویسنده این است که حکمت ایران باستان که قبل از حکمت یونان بر اساس نظام نوری تبیین شده است و شیخ اشراق به بازنگری آن پرداخته است، می‌تواند شیواتر از هر فلسفه‌ای بیان کننده وحدت شخصی وجود باشد. زیرا در نظام نوری فهلویون، حکمای اشراقی قائل به نور الانواری هستند که هر چیزی در پرتو نورانیت وی مستنیر می‌باشد. زیرا نور مساوق ظهور است و درسلسله نظام اشراقی، نور محیط در سراسر نظام هستی ظهور نموده است و در حقیقت، انوار مجرده، مثال و ظهوری از خورشید حقیقت نور الانوار، می‌باشند که شیخ اشراق در کتاب لغت موران حکایتی از حضرت ادریس ﷺ نقل می‌کند که نص در این مدعاست. وی می‌گوید:

« ادریس صلّی الله علیه جمله نجوم و کواکب با او در سخن آمدند، از ماه پرسید که ترا چرا وقتی نور کم شود و گاه زیادت؟ گفت بدان که جرم من سیاهست و صیقل و صافی و مرا هیچ نوری نیست، و لیکن وقتی که در مقابله آفتاب باشم بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آئینه جرم من همچو صورتهای دیگر اجسام در آئینه ظاهر شود. چون به غایت تقابل رسم، از حضیض هلالیّت به اوج بدریّت ترقی کنم. ادریس از او پرسید که دوستی او با تو تا چه حدّیست؟ گفت تا بحدّی که هرگاه که در خود نگرم در هنگام تقابل خورشید را بینم. زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است، چنانکه همه ملاست، سطح و صقالت روی من مستقرّست بقبول نور او، پس در هر نظری که بذات خود کنم همه خورشید را بینم. نبینی که اگر آئینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید در آن ظاهر گردد، اگر تقدیرا آئینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید را دیدی اگر چه آهنست. «انا الشمس» گفتی زیرا که در خود الّا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحانی ما أعظم شأنی» گوید عذر او را قبول واجب باشد حتی توّهمت مما دنوت انّك انّی.» (همو، ۱۳۷۵، ۳۰۸/۳)

شیخ اشراق در جای دیگر، احتجاب نور الانوار از ممکنات را به جهت شدت نورانیت وی و ضعف قوای امکانی معرفی می‌کند و اذعان دارد نوری ماوراء نور الانوار فرض نمی‌شود. ایشان در حکمت اشراق این چنین می‌گوید:

«و احتجاب او از ما تنها به جهت کمال نوریت و ضعف قوای ادراکی ما است و شدت نوریت او در حدی محدود نیست تا ممکن باشد که وراء نور وی نوری توهم گردد پس برای او حد و تخصصی باشد تا مستدعی و محتاج به مخصِصی گردد که قاهر بر وی باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ۱۶۸/۲)

دفع شبهه

ممکن است کسی توهم کند که در نظام اشراقی از آنجایی که برازخ غاسقه و عالم جسمانی، اموری ظلمانی هستند، احاطه نورالانوار را در این عالم، متصور نیست. زیرا ظلمت در فلسفه شیخ اشراق نقیض نور است و نسبت بین نور و ظلمت نسبت بین وجود و عدم است. چنانکه صدرا در تعلیقه حکمت اشراق می‌گوید:

«همانا نور نزد شیخ اشراق حقیقت بسیط است و ظلمت عدم نور است از باب عدم مطلق نه عدم ملکه چنانکه به زودی بدان تصریح می‌کند. پس بنا بر مذهب ایشان لازم می‌آید که جمله ماسوای نور اعدام صرف باشند از جمله اجسام بسیط و مرکب و اعراض لازم و مفارق غیر از نور محسوس رویت شده.» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ۱۰/۴)

درپاسخ شبهه باید چنین گفت؛ که گرچه ظلمت در دستگاه فلسفی شیخ اشراق، معدوم است، ولیکن این بدان معنا نیست که عالم اجسام نیز معدوم باشد. زیرا ظلمت محض، مساوق عدم است و عالم جسمانی در نگاه شیخ اشراق، ظلمت محض نیست بلکه عالم اجسام، ظل عالم نور تلقی می‌شود و شیخ اشراق به اعتبار همین ظلیّت، کمالاتی را که در عالم جسمانی موجود است به طریق اولویت در عالم نور موجود

می‌داند. ایشان در حکمت اشراق چنین می‌گوید:

«پس همانا عقل صریح (نه عقل مشوب به وهم) حکم می‌کند به اینکه حکمت و لطائف ترتیب و عجائب در عالم نور بیش از عجایب و لطایف در عالم ظلمات باشد. زیرا عالم ظلمات ظل و رقیقه عالم نور است.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۵۵/۲)

تسمیه اجسام به برازخ غاسقه در حکمت سهروردی نیز مؤید دیگری است که عالم اجسام، ظلمت محض نیست تا اینکه تلقی به عدم شود. بلکه غسق در لغت به معنای سیاهی اول شب و غیبوبت شفق استعمال شده است.

استعمال برزخیت اجسام، نیز موید دیگری بر مطلب است. زیرا استعمال برزخیت بر اجسام، بدین جهت است که اجسام حائل بین انوار قاهره و انوار مدبره هستند و بدیهی است که حائل هرگز نمی‌تواند ظلمت محض و امری معدوم باشد. صاحب انواریه در معنای برزخیت در شرح حکمت اشراق چنین می‌گوید:

«برزخ در اصل لغت حائل را می‌گویند؛ و چون اجسام حائل‌اند میان انوار مدبّره و انوار قاهره بنا بر آن جسم را برزخ گفته است.» (نظام الدین، ۱۳۶۳، ۲۲/۱)

بنابراین باید توجه داشت که اگر شیخ اشراق عالم اجسام را عالم ظلمات معرفی می‌کند، این بدان معنا نیست که عالم اجسام، ظلمت محض است و هرگز نورالانوار در آن حضور ندارد. بلکه ظلمت عالم اجسام به اعتبار عالم نور، ظلمت نسبی است. چنانکه شیخ اشراق این ظلمت نسبی را به عالم تجرد نسبت به نور الانوار نیز نسبت می‌دهد. ایشان در حکمت اشراق می‌گوید:

«هیچ جهتی و بعدی برای نورالانوار و انوار مجرد نیست. پس انوار مجرد به جهت آنکه نورالنور را مشاهده می‌کنند در نفس خویش تاریکی و ظلمتی به قیاس با نورالانوار می‌یابند. زیرانور اتم بر نور انقص قاهر است. و به جهت

ضهور فقر و تاریکی‌ای که به واسطه مشاهده جلال نورالانوار برای وی ظاهر شده است ظل و برزخ اعلی که برزخی اعظم از آن نیست و آن همان محیط مذکور است (فلک اطلس) از او حاصل می‌شود و به اعتبار غنا و وجوب به نورالانوار و مشاهده جلال و عظمت نورالانوار نور مجرد دیگر (عقل ثانی) از او حاصل می‌شود. پس برزخ (فلک اطلس) سایه عقل اول است و نوری که قائم بوست نوری از اوست و سایه او فقط به جهت تاریکی فقر اوست.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۳۳/۲)

در کلمات شارحین نیز عبارات متعددی دلالت بر این دارد که عالم جسمانی ظلمت محض نیست بلکه رشحه‌ای از عالم انوار است که به جهت پرهیز از اطاله کلام از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

۵) مقهوریّت دانی در هیمان قاهریّت عالی

یکی از مهمترین مبادی برای اثبات وحدت شخصی در نظام اشراقی، رابطه قاهریت و مقهوریتی است که شیخ اشراق در سلسله انوار تبیین می‌نماید. ایشان حضرت نور الانوار را «نور قهّار» نامیده و عقول را به انوار قاهره نامیده است.

در نظام فلسفی وی، وجود عالی؛ قاهر، و وجود دانی؛ مقهور، است. قهاریت وجود عالی، فروغی برای وجود دانی باقی نمی‌گذارد و مقهوریت وجود دانی منجر به فنای وجودی آن در وجود عالی می‌گردد. زیرا انوار لمعات وجودات سفلی در سلسله نوریه، شعاعی از خورشید وجودات علوی محسوب می‌شود که با ظهور شمس حقیقت، همه رقائق، در آن فانی می‌گردند.

مقهوریت دانی در هیمان قاهریت عالی، بهترین تبیین فلسفی‌ای است که می‌توان در ساحت وحدت شخصی از آن بهره برد. در نظام قرآنی نیز قهاریت، ملازم با وحدانیت باری تعالی تلقی شده است. زیرا با ظهور قهر الهی، تمام کثرتهای

وجود، مقهور در ذات باری گشته و وجودات وهمی‌ای که تا قبل از این پنداشته می‌شدند، رشحه‌ای از وجود حق تعالی تلقی می‌گردند و در سراسر هستی یک وجود ذو اطوار مشاهده می‌شود که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. «لمن الملک الیوم لله الواحد القهار.» (غافر/۱۶)

شیخ اشراق در کتاب تلویحات برای تبیین وحدت شخصی وجود به واسطه رابطه قهریه‌ای که در نظام فلسفی خویش مطرح می‌کند اینگونه مسأله را تبیین می‌نماید.

«ببین نسبت بدنت با عالم عناصر چگونه است و نسبت عنصریات با جرم کل (فلک اطلس) چگونه است و نسبت جرم کل با نفس کل چگونه است و نسبت نفس کل با عقول چگونه است و نسبت عقول با عنصر اعلی (عقل اول) چگونه است و او عرش الهی است و نسبتی برای برای او نسبت به جناب کبریاء نیست. پس عناصر در اجرام سماوی منطوی شده‌اند و اجرام سماوی در قهر نفوس‌اند و نفوس در قهر عقول‌اند و عقول در حیّز قهر معلول اول‌اند در حالی که حق تعالی محیط بر همه است «وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ» «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ» پس منزه‌ای تو ای پروردگار و حمد تورا می‌گویم. شهادت می‌دهم که به تحقیق هر معبودی غیر تو از عرش تا فرش باطل است غیر از وجه کریم تو. تو نیستی جز تو.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۷۷/۱)

چنانکه در عبارات بالا مشخص است، شیخ اشرق تمام نظام هستی را اعم از عالم عناصر و افلاک و نفوس و عقل را چنان مقهور باری تلقی می‌کند که در ساحت جبروتی حق تعالی، کل هستی فرو می‌پاشد و تنها وجه کریم او باقی می‌ماند.

نکته‌ای که شایان ذکر است این است که شیخ اشراق در این عبارت، نسبتی بین عقل اول و حق تعالی قائل نیست و این اشاره بدان دارد که حق تعالی سر سلسله طولیه وجود نیست تا با مادون خود سنجیده شود چنانکه هر مادونی در

این سلسله با مافوق خود سنجیده می‌شود. بلکه حق متعال فوق سلسله طولیه است و این خود مثبت وحدت شخصی است. از این رو گفت: «و لا نسبة له (عقل اول) الی جناب الکبریاء.»

عبارات شیخ در وحدت وجود به نحوی صراحت دارد که مجال تصور غیر از وحدت وجود را برای خواننده باقی نمی‌گذارد و هرگز نمی‌تواند کسی ادعا کند که شیخ، ناظر به وحدت شهود این کلمات را انشاء نموده است. زیرا ایشان قهاریت حق سبحان را در متن واقع و در عالم ثبوت تبیین می‌کند و این امر سبب۶ می‌شود که در عالم خارج، تمام کثرات ما دون، فانی در وجود حق گردند.

ایشان در موضع دیگری از حکمت اشراق، قهاریت نور الانوار را به نحوی ترسیم می‌نماید که حضرت حق در نظام هستی غیر خویش را عاشق نباشد زیرا اساساً غیر او در دار وجود چیزی نیست که حضرت سبحان بدان عشق ورزد. بلکه همه هستی، اطوار وجودی وی است.شیخ چنین می‌گوید:

> «پس برای نورالانوار نسبت به ماسوای خویش قهری است که باعث شده غیر خویش را عاشق نباشد و عاشق وی به ذات خویش باشد. زیرا کمال وی برای وی ظاهر است و او زیباترین و کامل‌ترین اشیاء است و ظهور وی برای ذاتش شدیدترین ظهور نسبت به غیر و نسبت به وی می‌باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ۱۳۶/۲)

در عبارت دیگر، شیخ قهاریت باری را نافی شیئیت اشیاء تلقی کرده و در مقابلِ قهاریت وی، شیئی را پایدار نمی‌داند.

> «پس برای او ضد و مثلی نیست و او بر هر شیئی قاهر است و شیئی قاهر بر او نیست و شیئی مقاوم وی نیست. زیرا هر قهر و قوه و کمالی، مستفاد از اوست.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۲۲/۲)

کسی که با فلسفه اشراق آشنا باشد به خوبی در می‌یابد که نظام فلسفی ایشان آکنده به رابطه قاهریت و مقهوریت بین وجودات عالی و دانی است و این خود مشیر به وحدت شخصی است تا با نظام قهری، بساط کثرت حقیقی را از عالم هستی برچیند.

نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه شد، شیخ اشراق قائل به وحدت شخصی وجود است. زیرا ایشان در وهله اول یک عارف است و سپس یک فیلسوف و یکی از اساسی ترین مذهب عرفا به ویژه صوفیه، اقرار به وحدت شخصی وجود است و در راستای تبیین این مسأله به صورت پراکنده از مبانی متعددی در نظام اشراقی استفاده نموده است که مهمترین آن مبانی: امکان وجودی و نوری؛ بساطت وجود حق؛ صرافت وجود حق؛ احاطه نوریه نور الانوار بر نظام نوری و در نهایت مقهوریت دانی در هیمان قاهریت عالی است.

منابع

۱. **قرآن کریم**.

۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸) **شرح حکمت متعالیه**، تهران: انتشارات الزهرا.

۳. سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴. _____ (۱۳۷۹). **هیاکل النور**، تهران: نشر نقطه.

۵. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰) **اسفار اربعه**، ترجمه محمد خواجوی.

۶. _____ (۱۳۹۲)، **تعلیقه بر حکمت اشراق**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲ش

۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) **مجموعه آثار**، ناشر صدرا.

۸. ملکی، محمد(جلال الدین)، (۱۳۸۷) «فلسفه و رویکرد وحیانی_عرفانی شیخ اشراق»، **مجله هفت آسمان**، فصل پاییز، شماره ۳۹، صص ۱۸۳ – ۲۱۶.

۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲) **صدرالمتالهین شیرازی و حکمت متعالیه**؛ ترجمه حسین سوزنچی، تهران: انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۱۰. محمد شریف نظام الدین، احمد بن هروی (۱۳۶۳) **انواریه، ترجمه و شرح حکمت الاشراق سهروردی**، مصحح: حسین ضیائی، تهران، امیر کبیر.

دوفصلنامه اسراء حکمت
سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
Isra Hikmat Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

علم حضوری، به مثابه معیار بداهت گزاره‌های بدیهی از نگاه صدرا و دکارت

علی کرباسی‌زاده*
مهدی دهباشی**
سید محمد داود علوی***

چکیده

دست‌یابی به معرفتِ خطاناپذیر، دغدغه‌ی همیشگی فیلسوفان است، بر این اساس مبناگرایان گزاره‌ها را به نظری و بدیهی تقسیم و دلیل صدق گزاره‌های نظری را ارجاع آن‌ها به گزاره‌های بدیهی می‌دانند. امّا چرا گزاره‌هایی بدیهی خطاناپذیرند؟ پرسشی است که این مقاله سعی نموده‌است با اشاره به نگاه متفاوت صدرا و دکارت در باره‌ی شهود (صدرا شهود را مترادف حضور می‌داند، ولی دکارت ذوات بسیط را متعلق شهود می‌شمارد) و یقین (صدرا معتقد است یقین به مثابه رخدادی وجودی افاضه‌ی واهب الصور است، ولی مقصود دکارت از یقین، یقین معرفت‌شناسی است.) این واقعیت را آشکار سازد که علم حضوری معیار و سرّ بداهت گزاره‌های بدیهی است. با این تفاوت که دکارت علم حضوری را محدود به گزاره‌های وجدانی دانسته و اولیّات را به جهت وضوح مفهومی خطاناپذیر می‌داند. در حالی‌که به نظر می‌رسد ملاصدرا نه تنها گزاره–هایی وجدانی و اوّلی که هر علمی حصولی را مبتنی بر علم حضوری می‌داند. روش به کار رفته در این نوشته جمع آوری، دسته بندی، تحلیل و تبیین و در نتیجه نشان دادن اشتراک‌ها و تفاوتهای این دو فیلسوف است.

کلیدواژه‌ها: شهود، یقین، بداهت، علم حضوری، صدرا و دکارت.

---

* دانشیار دانشگاه اصفهان. (karbasi@ltr.ui.ac.ir)
** استاد دانشگاه اصفهان.
*** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

۱. مقدمه

از چالش‌های مهم معرفت‌شناسان مبناگرا، سرّ بداهت و قطعی‌بودن برخی از گزاره‌هاست. مبناگرایان براین باورند که گزاره‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، گزاره‌های بدیهی و گزاره‌های نظری، گزاره‌های بدیهی بیّن و خود پیدا است، برخلاف گزاره‌های نظری که نیازمند استدلال‌اند. مبناگرایان می‌گویند مقدمات استدلال یا بدیهی است یا نظری، و برای عدم انتها به دور یا تسلسل باطل، سرانجام مقدمات استدلال باید بدیهی باشند. پرسش که بعدها در حوزه معرفت‌شناسی پدید آمد، این بود که معیار و ملاک بداهت گزاره‌های بدیهی چیست؟ معرفت‌شناسان معاصر برای یافتن معیار بداهت تلاش‌های انجام داده‌اند، (عارفی، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۶۹. حسین زاده، ۱۳۹۳: ۵۴۶-۵۸۳. و حسین زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۳-۲۱۱.) شهید مطهری بساطت تصورات بدیهی را دلیل بداهت آن می‌دانند (مطهری ۱۳۸۱: ۹/ ۳۴). آیت الله مصباح یزدی بداهت علوم حصولی را انعکاس از علوم حضوری دانسته‌اند(مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۴۹/۱). در این مقاله سعی خواهیم کرد، دیدگاه ملاصدرا و دکارت را (به عنوان دو فیلسوف معاصر که دغدغه رسیدن به معرفت خطاناپذیر را دارند و قهرا یافتن معیار خطاناپذیری برای شان از اولویت برخوردار است.) در مورد پرسش فوق بررسی کنیم. در مقاله‌ای از همین نویسندگان دیدگاه صدرا و دکارت درمورد تعداد گزاره‌های بدیهی و معیار بداهت آن‌ها مورد بحث قرارگرفته است (کرباسی زاده اصفهانی، ۱۳۹۷: ۷۵-۸۳). مقاله‌ی پیش‌گفته، معیار بداهت اولیّات را به نظر صدرا ویژگی مفهومی و به نظر دکارت بساطت گزاره‌ها می‌داند. این مقاله در تعداد گزاره‌بدیهی، با مقاله یادشده، هماهنگ است، ولی در معیار بداهت گزاره‌های‌های بدیهی بر این باور است که از نظام فلسفی صدرا و دکارت می‌توان استنباط کرد که

بداهت گزاره‌های بدیهی اعم از وجدانیات و اوّلیات به جهت انعکاس علوم حضوری است. برای وصول به این هدف، شناخت علوم حضوری، شهود و یقین راه‌گشا خواهد بود. با توضیح مفاهیم مزبور، پاسخ ملاصدرا و دکارت در باره‌ی ملاک‌بودن علم حضوری برای خطاناپذیری گزاره‌های وجدانی و اوّلی ارزیابی خواهدشد.

۱/۱. علم حضوری

معمولا علم حضوری را به علمی تعریف می‌کنند که بدون واسطه صورت ذهنی برای عالم حاصل می‌شود و علم حصولی را علمی می‌دانند که با واسطه صورت ذهنی حاصل می‌شود. این تعریف با رویکرد معرفت شناختی است. ملاصدرا علم حضوری را با رویکرد هستی شناسانه چنین تعریف می‌کند که «وجود علمی آن عین وجود عینی است»، چنانچه علم حصولی را این‌گونه تعریف می‌کند که «وجود علمی آن غیر از وجود عینی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸ و ۱۴۲۲: ۴۳).

تعریف صدرا با پذیرش اتحاد عاقل به معقول این واقعیت را روشن می‌سازد که در علم حضوری باید بین علم و معلوم یگانگی باشد؛ یعنی همان واقعیت معلوم خود علم باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم حضوری علمی است که در آن، علم و معلوم یکی هستند، برخلاف علم حصولی که در آن علم و معلوم مغایرند (صدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۵۵). تعریف معمول علم حضوری و حصولی به وساطت و عدم وساطت با رویکرد معرفت شناختی در صورت عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول امر پسندیده است، اما درصورت پذیرش اتحاد عاقل و معقول بهتر است بگوییم علم حضوری علمی است که تنها مناط انکشاف خود برای عالم است، ولی علم حصولی به علمی اطلاق می‌شود که علاوه بر مناط انکشاف خود، مناط انکشاف شئ دیگری نیز هست؛

زیرا در علم حضوری صورتی در بین نیست تا آن را واسطه میان نفس و معلوم قرار دهیم. تنها نفس است که قبل از حرکت جوهری فاقد علم است و بعد از حرکت جوهری واجد آن.

تعبیرات ملاصدرا می‌تواند مؤید این نگرش باشد که «علم گاهی عین معلول است حتی وجود معلول عیناً علم علت است» (صدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۷۳).

بر اساس معیار یگانگیِ علم و معلوم، معلوم بالذات که متعلق علم است در علم حضوری، خود علم نیز هست. به عبارت دیگر وجود علمی آن عین وجود عینی آن است؛ زیرا از یک سو خود برای عالم معلوم است و از سویی دیگر، چون بی‌واسطه، معلوم عالم است، پس علم عالم است؛ یعنی وجود علمی و عینی آن یکی است.

در فلسفه‌ی دکارت، تعریف خاصی از علم حضوری دیده نمی‌شود، امّا می‌توان از مجموعه مباحث دکارت به این نتیجه دست یافت که وی علم درونی، خطاناپذیر و بی‌واسطه‌ای که منشأ دیگر علوم می‌شود را می‌پذیرد. به عبارت دیگر دکارت نیز به علمی معتقد است که وجود علمی و وجود عینی آن یکی است، مانند علم به نفس، اوصاف و حالات نفس. دکارت در پاسخ به اعتراضات می‌نویسد: «آنچه برای انسان کاملاً کافی است، آن است که به وسیله‌ی آن شناخت درونی، که همواره مقدم بر شناخت فکری است، از آن شناخت فکری آگاه باشد و هنگامی که متعلق شناخت ما فکر یا وجود است، این شناخت در همه‌ی انسان ها، شناخت درونی است (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۸۷، کاپلستون، ۱۳۹۷: ۸۵).

پس غرض ما از طرح علم حضوری از نظر دکارت و مقایسه آن با صدرا نخست پذیرش این واقعیت است که دکارت نفس و حالات نفس را بی‌هیچ واسطه‌ای ادراک

می‌کند (معلوم حضوری) و ثانیا این معلوم بی‌واسطه را معیار و ملاک صحت دیگر معلومات (معلوم حصولی) می‌داند، گرچه از نظر صدرا در علم حضوری واسطه درکار نیست (عینیت وجود علمی و وجود عینی).

۱ـ۲. شهود

صدرالمتألهین شهود و مشاهده را به معنای حضور به کار برده است. وی می‌نویسد: «تصور ذوات وجود جز با حضور وجود و شهود اشراقی ممکن نیست» (صدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۲/۱). در این عبارت «حضور» و «شهود» قرین هم قرار گرفته است. موارد دیگر که شهود به معنای حضور به کار رفته است. (صدرا، ۱۳۶۰: ۲۵. ۲۱۱. و ۱۳۵۴: ۴۰)، «امّا تصور وجود امکان ندارد جز به مشاهده‌ی صریح و عین، نه به اشاره حد و برهان» (صدرا، ۱۳۶۰: ۶). «علم به وجود یا با مشاهده‌ی حضوری است یا با استدلال به‌واسطه‌ی آثار و لوازم وجود، معرفت از راه استدلال، معرفت ضعیف است» (صدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۵۳). براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا شهود و مشاهده را به معنای حضور به کار می‌برد.

اندیشمندان غربی اصطلاح «intuition » یا «intuitive Knowledge » را در فلسفه و معرفت‌شناسی، به کاربرده‌اند، واژه‌ی‌که در زبان فارسی به «شهود» یا «معرفت شهودی» برگردان می‌شود. کاربرد واژه‌ی «intuition» در فلسفه‌ی غرب از زمان دکارت تاکنون فراز و نشیب‌هایی داشته است. مقصود دکارت از شهود، ساده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین نوع شناخت عقلی است. چنانچه از دید دکارت می‌نگارند: «آنچه در عالم معتبر است «شهودعقل» است نه ادراک حسی و وهمی» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۳۹–۱۴۰).

تقسیم علم به حصولی و حضوری به گونه‌ای که در فلسفه اسلامی مطرح است

نه تنها در فلسفه دکارت که در فلسفه غرب دیده نمی‌شود. با این همه می‌توان از مجموعه مباحث مطرح در فلسفه دکارت شاهد بر چنین ذهنیت برای وی بدست داد. دکارت در قواعد دو قوه‌ی ذهنی (شهود و استقرا) را نام می‌برد که بر اساس آن می‌توانیم – بدون ترس از اغوا و ابهام – به شناخت اشیای نایل شویم (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۶–۹۷). «انسان تنها دو راه برای حصول یقین دارد: نخست شهود یا وجدان نسبت به بسایط مطلق، و قضایایی که نزدیک به آن‌ها باشد؛ دوم، استنتاج نسبت به امور و قضایای مرکب بعید» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۴۲).

دکارت در پاسخ به یکی از اعتراضات می‌گوید: « آنچه برای انسان کاملا کافی است، آن است که به وسیلهٔ آن شناخت درونی، که همواره مقدم بر شناخت فکری است، از آن شناخت فکری آگاه باشد و هنگامی که متعلق شناخت ما فکر یا وجود است، این شناخت در همهٔ انسان ها، شناخت درونی است.» (دکارت، ۱۳۸۴: ۴۸۷–۴۸۸). از طرح بحث دکارت در تأملات روشن می‌شود که علم به نفس مبنای تمام معرفت شناسی اوست و این علم بی‌واسطه و حضوری است. وی در تأمل سوم در بارهٔ اثبات وجود خدا بر محتوای خود آگاهی خویش تکیه می‌کند.

عبارات پیشگفته دال بر وجود نوع علم بی‌واسطه است یعنی علم حضوری است. دکارت بر این باور است که تحلیل ما را به شهود «ذوات بسیط» قادر می‌سازد. وی ذوات بسیط را به ذوات بسیط مادی، چون شکل، امتداد و حرکت، ذوات بسیط روحی یاعقلی، مانند: اراده، اندیشه و شک، و ذوات بسیط مشترک مادی و روحی، چون وجود، وحدت و دیمومت تقسیم کرده است (کاپلستون، ۱۳۹۷: ۴۶). دقت در بسایط مورد نظر دکارت نشان می‌دهد که ذوات بسیط روحی (همان علم درونی،

خطاناپذیر بی‌واسطه است که منشأ دیگر علوم می‌شود و در نتیجه) معلوم به علم حضوری است ولی به نظر می‌رسد دکارت بسایط مشترک و ذوات بسیط مادی را به جهت بساطت و عدم ترکیب بدیهی می‌داند و در نتیجه معلوم به علم حصولی است. مقایسه‌ی شهود در فلسفه‌ی ملاصدرا با نظام فلسفی دکارت نشان از تفاوت اساسی دارد، گرچه هردو از شهود همان دریافت بی‌واسطه و حضوری را قصد می‌کنند، امّا با این تفاوت که: الف) مقصود از شهود صدرا دریافت و کشف وجود است؛ زیرا به نظر وی هرچه غیر از وجود است اعتباری است. البته به تبع وجود به مفاهیم و ماهیات نیز دسترسی پیدا می‌کنیم. ولی مقصود دکارت از شهود دریافت عقلی و وضوح مفهومی است (کاپلستون، ۱۳۹۷: ۴۸). ب) مقصود صدرا از شهود، حضور موجود است و در نتیجه هرجا وجود حاضر است معلوم به علم حضوری است، در حالی‌که دکارت شهود را بر هر کشف بی‌واسطه اعم از کشف وجود به علم حضوری یا کشف مفهوم بسیط اطلاق می‌کند.

۱ـ۳. یقین

دکارت معتقد است: یک قضیه برای شخص در جایی یقینی است که او برای باور به آن دارای توجیه باشد و مطلقاً هیچ دلیلی برای شك‌ورزی در آن قضیه وجود نداشته باشد. (ر.ک: Klein, 2010, P, 237)

ملاصدرا یقین را بر آمده از مؤلفه‌های سه‌گانه، اعتقاد، مطابقت با واقع و زوال‌ناپذیری می‌داند. بر مبنای همین تلقی از یقین، ایمان حقیقی و علم حقیقی را اعتقاد یقینی برآمده از برهان می‌داند (صدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۶/۲).

مقایسه‌ی دو تعریف ملاصدرا و دکارت نشان از هم‌سویی و ناهم‌سویی آن‌ها در

تبیین چیستی یقین دارد. هر دو فیلسوف در مورد قید «باور» و «موجّه» هم‌نظرند یعنی هردو می‌پذیرند که صاحب یقین باید برای باورش توجیه داشته و هیچ دلیلی برای شک نداشته باشد، ولی ملاصدرا رکن دیگری (مطابقت با واقع) را برای یقین لازم می‌داند که دکارت چندان توجّه به آن ندارد.

شاید تفاوت این دو نگاه ناشی از تفاوت نگاه آنان در معرفت است. از نظر ملاصدرا وجود و معرفت دو امر متمایز نیستند، بلکه در هم تنیده‌اند، وجود با ظهور خویش معرفت را ممکن می‌سازد (صدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۱) ولذا وی سه‌گونه یقین (علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین) را به مثابه‌ی سه‌مرتبه از حقیقت واحد تفسیر می‌کند.

یقینی‌که دکارت از مسیر شک می‌خواهد به آن برسد، متفاوت از یقین صدرایی است، شک دکارتی نه در موجودات، بلکه در علم به موجودات است. شک وی در هستی امور، در واقع روشی است برای رسیدن به یقین در معرفت. التزام دکارت به بداهت براهین ریاضی و وجود یقین در مفاهیم ریاضی از آن جهت است که ریاضیات فقط با مفاهیم سروکار دارد، نه اشیای خارجی. التزام دکارت به یقین (cogito) از آن جهت است که وی از مفاهیم ذهنی به اشیای خارجی راه یابد، نه بالعکس و این درست در خلاف جهتی است که ملاصدرا طی می‌کند. از نظر ریاضی‌دان دایره‌ی واقعی همان تعریف دایره‌ای است که امری ذهنی است نه دایره‌ی خارجی. حال چرا مفاهیم ریاضی یقینی است؟ چون دارای وضوح و تمایز است و (cogito) نیز از آن رو یقینی است که متصف به صفات وضوح و تمایز است. با این توضیح روشن است که سعی دکارت برای رسیدن به یقین است، نه به واقع و نفس الامر (پازوکی، ۱۳۷۱:

فرهنگ، شماره ۱۱)؛ چیزی که تلاش صدرا مصروف آن است.

دکارت و صدرا از جهت پذیرش انواع مختلف از یقین نیز متفاوتند. ملاصدرا بر خلاف دکارت به طیف مختلف از یقین نظر دارد.

در معرفت‌شناسی غرب سه‌گونه یقین مطرح است: یقین معرفت‌شناختی/ گزاره‌ای؛ یقین روان‌شناختی، و یقین اخلاقی. یقین نسبتی با گزاره و نسبتی با فاعل شناسا و نسبتی با زندگی دارد. در صورت که یقین با گزاره نسبت داده شود یقین معرفت‌شناختی و در مواضعی که یقین به شخص اسناد داده شود یقین روان‌شناختی و در موارد که یقین مرتبط با زندگی و مدیریت آن شود یقین اخلاقی خواهد بود. (Klein, 1998, Certainty, ", In: p.64)

دکارت میان دو نوع یقین تمایز قایل می‌شود یقین اخلاقی (یقین عملی) و یقین معرفت‌شناسی (یقین مطلق) یقین عملی یقینی است که برای جریان زندگی کافی است و احتمال خلاف آن ضعیف است (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۱.) یقین معرفت‌شناسی یا نظری به نظر دکارت وقتی حاصل می‌شود که «معتقد باشیم محال محض است که چیزی غیر از آن طوری باشد که ماحکم می‌کنیم که هست» (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۱۱. کاتینگم، ۱۳۹۰: ۵۵) دکارت یقین نظری را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) یقین مطلق: یقین بسیط و غیر مشکوک که به نحو بی‌واسطه به شهود دریافت می‌شود، مانند یقین به کوژیتو، (می‌اندیشم پس هستم). ب) یقین غیر مطلق: یقینی که نه به نحو شهودی، بلکه به استناد به ورای خود و از مسیر استنتاج به‌دست می‌آید. (دکارت، ۱۳۷۶: ۱۰۹– ۱۱۴) بررسی یقین کوژیتو نشان می‌دهد که دکارت غیر از یقین به گزاره بسیط و بی‌واسطه، (قضایای بدیهی از علم حصولی) به نوع دیگری از یقین نیز دست

یافته است. یقین کوژیتو دکارت نه یقین گزاره‌ای بلکه یقین شهودی است که ملاصدرا از آن به عین الیقین اصطلاح می‌کند.

به نظر ملاصدرا با توجّه به تنوع وجود و هستی، یقین نیز به یقین علمی، عینی و حقی (علم الیقینی، عین الیقینی، و حق الیقینی) تنوع می‌یابد. به اعتقاد وی حق الیقین، دارا شدن حقایق الهی و کونی و لوازم آنها در ذات الهی بنحو ذوق و وجدان است؛ عین الیقین شهود حقایق الهی و کونی با عین بصیرت است؛ علم الیقین، تصور و ادراک حقایق الهی و کونی مطابق با نفس الامر است. **بنابراین، علم الیقین برای علمای راسخ و عین الیقین برای اولیای کامل و حق الیقین از آن پیامبران و اولیای کاملِ مکمل است (صدرا، بی‌تا: ۵۸)**

از سخنان ملاصدرا فهمیده می‌شود که حق الیقین به سیر وجودی سالک برمی‌گردد و بنابر اتحاد عاقل و معقول، عین الیقین و علم الیقین هم جدا از سیر وجودی نیست. بر این اساس علم الیقین در دائرهٔ علم حصولی و عین الیقین و حق الیقین در گسترهٔ علم حضوری جاری‌اند. اما از آنجاکه علم حضوری مدام به علم حصولی ترجمه می‌شود. بنابراین، یقین سه‌گانه برای یقینی بودن در محور علم حصولی باید واجد ثبات و زوال‌ناپذیری باشند.

در آثار ملاصدا طیف از یقین به موازات وجود طرح شده است. این طیف از یقین اخلاقی و روان‌شناختی تا یقین معرفت‌شناسی مبتنی بر استدلال و برهان، یقین برخواسته از گزاره‌های اولی تاگزاره‌های شهودی و در نهایت یقین افاضه‌ای را در برمی‌گیرد.

از نظر وی تأثیر یقین اخلاقی و روان‌شناختی، مانند خطابات متألهان در ترغیب

به فعل اخلاقی و تقرب به خدا، بیش از برخی براهین است. (صدرا، بی‌تا: ۵۵)

چنانکه در یقین معرفت‌شناسی ضرورت انتاج شکل اول نتیجهٔ به‌دست آمده از دو مقدمه است، به گونه‌ای که بدون یقین به مقدمه یقین درکار نخواهد بود و بدون یقین، علمی وجود نخواهد داشت و با فقدان علم، اعتماد و اطمینانی وجود نخواهد داشت (صدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۱/۷)

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: علم الیقین تصدیق به اموری نظری کلی بر آمده از برهان است، عین الیقین، مشاهده با بصیرت باطنی است، و حق الیقین، اتحاد با مفارق عقلی است که کل معقولات است. (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۰)

ملاصدرا یقین شهودی را که منطبق بر مرحلهٔ عالی عین الیقین است برتر از علوم نظری می‌داند (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۰) و معرفت به حقیقت صراط و معارف مرتبط به آن را مختص اهل مکاشفه و مشاهده دانسته که برای دیگران تنها تصدیق و تسلیم می‌یاورد نه بصیرت بر آمده از نور یقین (صدرا، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۰۱)

به نظر صدرا مبدأ یقین، واهب الصور است نه برهان و برهان درفرایند دستیابی به یقین صرفاً معد است. به همین دلیل، او همان‌طوری که ادلهٔ اصحاب برهان را معد و گزاره‌ساز یقین میداند خطابات متألهان و عارفان را زمینه ساز دسترسی به یقین معرفی می‌کند (صدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۴. و ۱۴۲۲: ۲۵۱)

بر اساس موضع یاد شده می‌توان گفت: مفهوم، گزاره، برهان، و مؤلفه‌های دیگر در علم حصولی نقش مقومّی در پیدایش یقین ندارند به همین دلیل، یقین به مثابه رخدادی وجودی(= فیض واهب الصور) مقدم بر گزاره است و از سنخ گزاره نیست. بالاتر از آن، می‌توان گفت: مبدأ یقین واهب الصور است و شهود نیز نقش مقوّمی در

پیدایش یقین ندارد. این گونه از یقین به مثابه بنیان همهٔ گونه‌های یقین در فلسفهٔ ملاصدرا است.

پس آنچه در فلسفهٔ ملاصدرا به عنوان یقین مطرح است یقین افاضه‌ای از واهب الصور است امّا یقین‌های اخلاقی و روانشناختی زمینه‌ساز و یقین معرفت شناختی برآمده از استدلال گزاره‌ساز است و تمام جهت‌گیری‌های معرفتی ما مسبوق به یقین افاضه‌ای از واهب الصور است. بنابراین، می‌توان به حسب دوره‌های مختلف فکری ملاصدرا از طیف‌های مختلف یقین در فلسفهٔ ملاصدرا سخن گفت. اما به لحاظ اصل قراردادن سخن او در یقین افاضه‌ای می‌توان از گونه‌ی یقینی واحد در فلسفهٔ ملاصدرا سخن گفت که طیف‌های مختلف زمینه‌ساز و معد برای شکل گیری این یقین است.

در مقایسه یقین دکارت و صدرا می‌توان گفت که یقین معرفت‌شناسی دکارت اعم از مطلق (بسیط) و غیر مطلق مقوّم یقین صدرایی نیست بلکه تنها معدّ و زمینه‌ساز پیدایش یقین اصلی صدرا است؛ زیرا یقین اصلی صدرا پس از طی مراحل از سوی واهب الصور افاضه می‌شود. به عبارت دیگر یقین دکارت مطابق با مرحله اول یقین صدرایی است که از آن به علم الیقین تعبیر می‌کند. یقین صدرایی از مرحله علم الیقین به مرحله عین الیقین رسیده و از آن به مرحله حق الیقین صعود می‌کند. در این مراحل است که تفاوت دکارت با صدرا آشکار می‌شود؛ زیرا یقین دکارت مفاهیم و بدیل واقعیت را یافته و با هم‌آغوشی آن مسرور است در حالی‌که یقین صدرا بدیل را پس زده و با یافتن حقیقت و دمسازی با آن آرام گرفته است.

۲. علم حضوری معیار خطاناپذیری وجدانیات

طرفداران دیدگاه خطاناپذیری وجدانیات به سبب علم حضوری بر این باورند که راه حل مشکل انطباق صورت‌های ذهنی با متعلقات خارجی این است که ما باید راهی برای اشراف بر صورت‌های ذهنی و متعلق خارجی آن بیابیم تا از این طریق تطابق آن را حضورا بدون صورت دیگری درک کنیم. قضایا و گزاره‌های وجدانی واجد این واقعیت است؛ زیرا هم متعلق ادراک را که حالت‌های درونی فاعل شناسا است (ترس، خوش‌حالی شک و یقین) با علم حضوری می‌یابیم و هم صورت‌ها ذهنی حاکی از این حالات را بی‌واسطه درک می‌کنیم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۴۹/۱. فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۸۸.) لذا گزاره‌ای که حاکی از تطابق آن دو واقعیت درونی است نمی‌تواند قابل تردید باشد، بر این اساس معیار بداهت و خطاناپذیری گزارهٔ «من هستم»، «من می‌ترسم»، «من خوش‌حالم» و «من شک داردم» ارجاع و برگشت این گزاره‌ها به علم حضوری است؛ یعنی این گزاره‌ها از واقعیت‌هایی حکایت می‌کنند که معلوم به علم حضوریند.

ملاصدرا وجدانیات را مفاهیم موجود در ذهن برگرفته از واقعیات موجود در نفس و آنچه مرتبط با نفس است، می‌داند، به این صورت که نفس هر وقت به خود و احوالات خود می‌اندیشد واقعیات را در خود می‌یابد؛ واقعیات مانند «هستی من»، «ترس من»، «شادی من»، «اندیشه من» «یقین من» و «شک من» بدون شک این واقعیت‌ها معلوم به علم حضوریند. (صدرا، ۱۴۲۲: ۴۳. و ۱۹۸۱، ۶/ ۱۶۳ و ۱۲۵. و ۱۳۵۴: ۸۱)

بعد از آن‌که نفس واقعیت‌هایی موجود در خویش را یافت، عقل انسان از این واقعیت‌ها مفهوم گیری می‌کند تا بتواند از آن واقعیت‌هایی موجود گزارش دهد، مانند

«من هستم»، «من شادم»، «من می‌اندیشم» و ملاصدرا معتقد است، صورت‌های ذهنی و مفاهیم برگرفته از واقعیت‌های نفسانی معلوم به علم حضوریند؛ زیرا این مفاهیم بی‌واسطه مدرک فاعل شناساست. گزاره‌های حاکی از تطابق آن دو واقعیت درونی نیز معلوم به علم حضوریند.

افزون برآن، بر اساس باور ملاصدرا به اتحاد علم، عالم و معلوم، فاعل شناسا معلوم و علم را با علم حضوری در یافته و در نتیجه مطابقت آن را نیز با علم حضوری درک می‌کند. بحث از مطابقت علم با معلوم در این موارد واقعیت ندارد و تنها پس از اعتبار عقل است که معلوم جدا از علم طرح می‌شود. به عبارت دیگر در وجدانیات وجود علمی و عینی یکی است. عقل پس از ادراک وجدانیات به علم حضوری صورت از واقعیت‌هایی حضوری را می‌آفریند؛ و جدایی بین علم و معلوم را اعتبار می‌کند و در ضمن جمله از آن خبر می‌دهد، «من هستم»، «من می‌دانم» و «من می‌ترسم». به نظر صدرا حتی در علم حصولی نیز معلوم واقعی، صورت موجود مادی نیست، تا با انفعال و تأثر نفسانی به‌دست آید بلکه ابداع و آفرینش نفس است. (صدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۲۷)

برای فهم نظر دکارت در مورد ادراک وجدانیات به علم حضوری اشاره به دو نکته ضروری است. یکم) ادراک حطاناپذیر نفس و احوالات آن به علم حضوری، «و بگذار هرچه می‌خواهد (فریب‌کار) در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۳۷) یافتن اولین معلوم وجدانی خطاناپذیر با علم حضوری، امید دکارت به یافتن معرفت بیشتر را تقویت کرد. آیا معرفت‌های وجدانی دیگر وجود دارد؟ دکارت در

وارسی‌هایی خویش متوجه دو نوع شناخت می‌گردد شناخت که متعلق به خود «من» است و شناخت‌هایی که متعلق «من» نیست. شناخت‌های اوّل بی‌واسطه و خطاناپذیرند و شناخت‌های دوم با واسطه و خطاپذیرند. دکارت می‌نویسد: «تفکر چطور؟ در اینجا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است». (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۰) دکارت معلومات حضوری را توسعه می‌دهد: «اما در این صورت هم من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد؛ چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی که شک می‌کند، می‌فهمد، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد و نمی‌خواهد، هم چنین تخیل و احساس می‌کند.» (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۲) دکارت هیچ تفاوت بین «من» و صفات یاد شده نمی‌بیند: «آیا هیچ صفتی از این صفات هست که بتوان آن را از فکر من تفکیک کرد یا از خود من جدا دانست؟ زیرا این موضوع که «منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و اراده می‌کنم» به خودی خود آنقدر بدیهی است که در اینجا هیچ دلیلی برای تبیین بیشتر آن وجود ندارد.» (همان) تا اینجا روشن شد که معرفت‌های مربوط به نفس و متعلقات آن از نگاه دکارت واضح و خطاناپذیرند. دکارت دلیل و ضوح این واقعیت‌ها را توضیح نمی‌دهد ولی روشن است که حضور بی‌واسطه معلوم نزد عالم و در نتیجه معلوم به علم حضوری آنرا خطا ناپذیر ساخته است. در چنین ادراک علم که از صفات «من اندیشنده» است نیز معلوم به علم حضوری است، چه علم عین معلوم باشد آنگونه که ملاصدرا معتقد است و چه غیر از معلوم (صورت معلوم) آنگونه که در علم حصولی است. به هر صورت، علم یا همان صورت معلوم خود معلوم به علم حضوریند.

دوم) چگونگی نسبت عالم و معلوم یا انطباق علم بر معلوم در وجدانیات است. آیا انطباق صورت‌ها (ی برگرفته از درک وجدانی نفس و متعلقات آن) بر متعلقات نفسانی بی‌واسطه است؟ به نظر می‌رسد دکارت بعد از پذیرش بی‌واسطه علم و معلوم و یا ادراک حضوری علم و معلوم در نفس و حالات آن، در انطباق علم بر واقعیت‌های درونی یا ادراک بی‌واسطه نسبت، نمی‌تواند شک کند. به عبارت دیگر بعد از پذیرش ادراک نفس، حالات و ادراک صورت‌های برگرفته از نفس و متعلقاتش به علم حضوری، ادراک انطباق به علم حضوری نیز قطعی خواهد بود؛ زیرا این موضوع که «منم که شک می‌کنم، می‌فهمم واراده می‌کنم» به خودی خود واضح و بی‌نیاز از دلیل است (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۲). مشکل در جای است که گرچه علم و صورت‌های ذهنی نزد فاعل شناسا حاضر است ولی معلوم خارج از دسترس فاعل شناست. امّا در مورد که علم و معلوم بی‌واسطه نزد فاعل حضور دارد، انطباق آن، نیز حضوری خواهد بود؛ به عبارت دیگر در این صورت دیگر انطباق بی‌معنا خواهدبود.

در تأیید همین تفسیر دکارت می‌گوید: «من هستم، وجود دارم امری یقینی است اما تاکی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم؛ زیرا هرگاه تفکر من یکسره متوقف شود شاید در همان وقت هستی یا وجودم هم بکلی متوقف شود» (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۱)

از بررسی سخنان صدرا و دکارت نتایج ذیل به‌دست می‌آید.

۲-۱. هر دو اندیشمند بر این باورند که مجموعه گزاره‌های وجدانی، با علم حضوری برای انسان معلوم است؛ یعنی علم (صورت‌های برگرفته از واقعیت‌های درونی)، متعلقات علم (نفس و حالات آن) و انطباق علم بر معلوم، معلوم به علم حضوری هستند. با این تفاوت که ملاصدرا به عینیت وجود علمی و وجود عینی

تصریح کرده است، اما در فضای مباحث دکارت گرچه علم حضوری مصطلح نیست ولی از تعبیرات وی چنین استنباطی معقول است.

۲-۲. مطابقت علم با معلوم در صورتی مطرح می‌شود که علم غیر از معلوم و خارج از ذات عالم باشد، در مورد علم حضوری وجدانی، علم حقیقت خارج از معلوم نیست و برفرض دو گانگی، حقیقت معلوم جدا از ذات عالم نیست. بنا براین، پرسش از مطابقت در مورد معلوم وجدانی بدون توجّه به مغایرت اعتباری عقلی، بی‌معنا خواهدبود.

۲-۳. بر اساس گفته‌های ملاصدرا و دکارت راز و معیار بداهت گزاره‌های وجدانی در ارجاع آن‌ها به علوم حضوری است؛ یعنی گزاره‌های وجدانی از آن رو نیاز به تفکر و استدلال ندارند که معلوم به علم حضوری می‌باشند.

۲-۴. دلیل این‌که دکارت، وضوح و تمایز را معیار و راز بداهت معرفت مطرح می‌کند (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۱) حضور بی‌واسطه‌ی گوژیتو و دیگر گزاره‌های وجدانی است. افزون بر این، دکارت در فضایی این مباحث را مطرح می‌کند که خبری از طرح علوم حضوری نیست. و البته واقعیت این است که وضوح و تمایز که از سوی وی مطرح شده است، خود چندان واضح و متمایز نیست؛ زیرا اگر وضوح به جهت حضور معلوم نباشد، معلوم نیست چه ذهنی دقیق نامیده می‌شود، و چه مفاهیم (ایده‌ها) را باید واضح و متمایز بدانیم. زمانی می‌توانیم وضوح و تمایز را ملاک حقیقت بدانیم که ملاکی برای تشخیص خود وضوح و تمایز داشته باشیم. اما دکارت ملاکی جز ادراک بی‌واسطه و درونی (علم حضوری) ارایه نمی‌دهد.

۳. علم حضوری معیار خطاناپذیری اوّلیات

پاسخ صدرا و دکارت در مورد معیار خطاناپذیری اوّلیات مبتنی بر فهم نظر آنان در مورد پیدایش مفاهیم اوّلیه و ادراک بی‌واسطه حکم به اتحاد موضوع و محمول در گزاره‌های اوّلیه است.

با توجه به مباحث طرح شده از سوی صدرا می‌توان مدعی شد که مفاهیم گزاره‌های اولیّه با درک حضوری و یافتن وجودی این مفاهیم در نزد فاعل شناسا پیدا می‌شود؛ زیرا مفاهیم اوّلیه چون وجود، عدم، وجوب، امکان، علت، معلول، احتیاج، استقلال، وحدت و کثرت و علم مفاهیمی است که ذهن آن را با مقایسه‌ی حقایق موجود در نفس، با علم حضوری درک می‌کند. (صدرا،۱۹۸۱: ۳/ ۴۴۳. و ۱/ ۲۷. و ۸۳ و ۱۹۸۱: ۳/ ۲۷۸. و ۱۳۶۳: ۲۶۱) پس می‌توان گفت ملاصدرا پیدایش مفاهیم اولی را به یافت حضوری و در یافت بی‌واسطه می‌داند.

پاسخ ملاصدرا در مورد کیفیّت حکم به اتحاد موضوع و محمول، در یافت آن با علم حضوری است؛ زیرا بسیار از این گزاره‌ها گزاره‌ی تحلیلی است که مفهوم محمول‌شان از تحلیل مفهوم موضوع به‌دست می‌آید به همین لحاظ ملاصدرا بسیاری از این مفاهیم را تعریف‌ناپذیر می‌داند. (صدرا، ۱۳۹۲: ۳۹۴ و ۱۳۶۰: ۶-۷) به نظر وی گزاره‌های به‌دست آمده از این مفاهیم نیز استدلال‌ناپذیر است؛ زیرا با دقت در موضوع، حکم به اتحاد روشن می‌شود. مانند: «موجود یا ممکن است یا واجب»؛ حکم به اتحاد موضوع و محمول از تحلیل خود موضوع «موجود» به‌دست می‌آید یا مثلاً «النفی و الإثبات لا یجتمعان»؛ محمول عدم اجتماع از تحلیل نفی و اثبات به‌دست می‌آید. یعنی با ادراک نفی و اثبات با علم حضوری، حکم به عدم اجتماع نیز ادراک خواهد شد.

از مجموعه نکات مطرح شده به روشنی می‌توان استنباط کرد که نه تنها مفاهیم گزاره‌های بدیهی اوّلی که همه مفاهیم عقلی با علم حضوری قابل ادراک است؛ زیرا این مفاهیم در نفس ما موجود است و حالی از حالات نفس ماست و ما می‌توانیم هریک از این مفاهیم را بدون توجه به مصادیق بیرونی آن ادراک کنیم. مثلاً وقتی می‌خواهیم عملی را که قصد انجام آن را داریم با عمل که قصد انجام آن را نداریم، مقایسه کنیم، می‌یابیم که خواستن و نخواستن در آن واحد قابل جمع نیست. در نتیجه مفاهیم عدم اجتماع را با علم حضوری می‌یابیم.

به نظر می‌رسد دیدگاه دکارت در مورد پیدایش مفاهیم گزاره‌هایی اوّلیه این است که این مفاهیم از ابتدا در ذهن بشر وجود دارد، یا حداقل ذهن انسان با توجّه به نفس و ذات خویش به درک این مفاهیم می‌رسد. دکارت معتقد است برخی از مفاهیم فطری مانند مفاهیم خدا، وجود، وحدت، تساوی و علیت و ... با شهود و بدون استنتاج درک می‌شود. با توجّه به عدم پذیرش مفاهیم عرضی و اختراعی و تنها پذیرش مفاهیم فطری از سوی دکارت (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۶) روشن است که ادراک این مفاهیم با شهود عقلی بدون کمک ابزار حسی است. بنابر این دکارت راهی برای ادراک مفاهیم جز از طریق شهود عقلی ندارد. به عبارت دیگر دکارت این مفاهیم را بدون هیچ واسطه‌ای شهود می‌کند، امّا مقصود دکارت از شهود اعم از علم حضوری و بداهت بی‌واسطه است. به نظر می‌رسد اثبات حضوری بودن گزاره‌های اولی بر اساس نظام معرفت شناختی دکارت کار آسانی نباشد؛ زیرا علم حضوری ادراک واقعیت عینی است در حالی‌که تلاش دکارت در دایره‌ی شناخت مفهوم می‌چرخد.

بر فرض اثبات علم حضوری نسبت به مفاهیم فطری، حکم به اتحاد موضوع با محمول بر چه اساس صورت می‌گیرد ؟ آیا حکم به اتحاد با علم حضوری صورت می‌گیرد؟

برای روشن شدن نظر دکارت در مورد پرسش فوق، ذکر مصادیق گزاره‌های اولی راه‌گشا است. دکارت برای گزاره‌های اولی مصادیقی را نام می‌برد، مانند: «علت دست کم باید به اندازه معلول مشتمل بر واقعیت باشد»، «معلول واقعیت خود را از علت می‌گیرد»، «محال است چیزی از عدم پدید آید» (دکارت،۱۳۸۱: ۵۸). خدا به عنوان موجود کامل وجود دارد، محال است خدا فریب‌کار باشد. (همان: ۷۱) «از هیچ، هیچ به وجود نمی‌آید»، «محال است که شئ واحد در زمان واحد هم باشد و هم نباشد» یا «کسی‌که می‌اندیشد نمی‌تواند در حال اندیشیدن وجود نداشته باشد» (دکارت،۱۳۷۶: ۲۵۷). هم‌چنین «محال است چیزی که یک‌بار انجام گرفته است انجام نگرفته باشد» (همان: ۱۰۴)

بررسی گزاره‌های فوق نشان می‌دهد که حکم به اتحاد موضوع با محمول در ذات خود گزاره نهفته است، یعنی برای صدق این گزاره هیچ لزومی ندارد، ما از بیرون خود قضیه یاری طلبیم؛ زیرا همه‌ی این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آن‌ها از تحلیل مفهوم موضوع‌شان به‌دست می‌آید. مثلاً صدق این گزاره که علت واقعیتی بیش از معلول خود دارد، مبتنی بر تحلیل خود محمول است، یعنی تحلیل محمول و این‌که محمول واقعیت خود را از علت گرفته، برای حکم به این‌که علت باید دست‌کم به اندازه‌ی معلول از واقعیت برخوردار باشد، کافی است. یا مثلاً گزاره «معلول واقعیت خود را از علت می‌گیرد»، گزاره تحلیلی است که صدق

قضیه از تحلیل موضوع به‌دست می‌آید. مثلاً با تحلیل معلول و این‌که معلول چیزی است که هیچ واقعیت فی‌نفسه ندارد و هر چه دارد از ناحیه‌ی علت به او عطا شده است، کافی است که به صدق قضیه‌ی فوق اذعان کنیم. پس روشن است که در چنین قضایای حکم به اتحاد موضوع و محمول یقینی و خطاناپذیر است. بر این اساس اگر در علم حضوری، حضور بی‌واسطه ذات معلوم (اعم از مثالی و عقلی) شرط باشد به نظر نمی‌رسد اوّلیات از نظر دکارت واجد آن باشد، امّا اگر حضور مفهوم در ذهن برای صدق علم حضوری کافی باشد اوّلیات را نیز می‌توان معلوم به علوم حضوری دانست.

در نتیجه، می‌توان گفت: ۱. ملاصدرا و دکارت در مورد معیار خطاناپذیری گزاره‌های وجدانی هم‌نظرند، ولی ملاصدرا گزاره‌های اوّلی را نیز معلوم به علم حضوری می‌داند، درحالی‌که معلوم حضوری بودن اوّلیات از نگاه دکارت مشروط به صدق علم حضوری بر مفاهیم خود ساخته ذهنی است.

۲. صدرا و دکارت معتقدند گزاره‌های وجدانی با علم حضوری ادراک می‌شود؛ زیرا مشکل این است که برای تطابق قضایا با واقعیت خارجی باید بر صورت‌های ذهنی و متعلق خارجی آن اشراف پیدا کنیم تا از این طریق تطابق آن را حضوراً بدون صورت دیگری درک کنیم. به نظر می‌رسد گزاره‌های وجدانی واجد این واقعیت است؛ زیرا هم متعلق ادراک را که حالت‌های درونی فاعل شناسا است (ترس، خوش‌حالی شک و یقین) با علم حضوری می‌یابیم و هم صورت‌های ذهنی حاکی از این حالات را بی‌واسطه درک می‌کنیم. بر این اساس گزاره‌ای که حاکی از تطابق آن دو واقعیت درونی است نمی‌تواند قابل تردید باشد. پس گزارهٔ «من هستم»، «من

می‌ترسم»، «من شک دارم» و «من یقین دارم» نخستین گزاره‌های بدیهی هستند که نمی‌توانند قابل تردید باشند. راز بداهت و خطاناپذیری این قضایا نیز ارجاع و برگشت این گزاره‌ها به علم حضوری است؛ یعنی این گزاره‌ها از واقعیت‌هایی حکایت می‌کنند که معلوم به علم حضوریند.

۳. نظام بحثی صدر المتألهین به وی اجازه می‌دهد که معیار و سرّ بداهت اوّلیات یا خطاناپذیری آن را در ارجاع آنها به علم حضوری بداند؛ زیرا به نظر وی هم مفاهیم سازنده و تشکیل دهنده گزاره‌های اوّلی با شهود عقلی و کشف حضوری ادراک می‌گردد و هم حکم به اتحاد بین موضوع و محمول با تجربه درون ذهنی و شهود عقلی انجام می‌گیرد. ولی احتمالا از گفته‌های دکارت نتوانیم برگشت اوّلیّات را به علم حضوری اثبات کنیم؛ زیرا حضور مفهوم در ذهن برای صدق علم حضوری کافی نیست در علم حضوری، حضور واقعیت شئ نزد عالم لازم است.

۴. ملاصدرا و برگشت علوم حصولی به حضوری

بررسی‌هایی گذشته حاکی از هم نظری ملاصدرا و دکارت در مورد معیار و راز خطاناپذیری گزاره‌ی وجدانی و به احتمال ضعیف تا حدودی گزاره‌های اوّلی است، ولی مبانی ملاصدرا به علم حضوری بسی بیشتر از دکارت نظر داشته و قادر بر تبیین برگشت مطلق علوم حصولی به حضوری است.

فیلسوفان مسلمان بر آنند که ماهیت اشیا همان‌طورکه در بیرون از ذهن موجود است با تفاوت نحوه‌ی وجود در ذهن هم موجود است، و همین انتقال ماهیت به ذهن است که مطابقت علم ما را به جهان خارج توجیه می‌کند، لکن براساس اعتباری بودن ماهیات، ماهیت از واقعیت بی‌بهره است پس انتقال امری که واقعیت خارج از

ذهن را تشکیل نمی‌دهد به چه معناست؟ افزون براین ماهیت حدّ وجود است و برای هر مرتبه از مراتب طولی و عرضی حدی است متفاوت با دیگر حدود، پس هرموجودی در ماهیت و حدّ خویش متفاوت از موجود دیگر است، اگر وجود خارجی و وجود ذهنی دو مرتبه از وجود است چگونه می‌توانند حدّ و ماهیت یکسان داشته باشند؟ (دادجو، ۱۳۹۳: ۱۱۲– ۱۱۳)

ملاصدرا تفسیر دیگری از نوع ارتباط ذهن و خارج ارائه می‌کند که تعریف مرسوم علم حصولی را (علم حصولی ماهیت ذهنی معلوم است) بر نمی‌تابد؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، ماهیت نمی‌تواند بازگوکننده واقعیت باشد. بنابر این می‌توان علم حصولی را به گونه‌ای تعریف کرد که با مبانی و نظام فکری صدرا خصوصا مقصود وی از یقین و شهود سازگار باشد؛ براین اساس «علم حصولی عبارت از وجود برتر ماهیت معلوم یا نحوه‌ی چنین وجودی است» (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۷۷/۸) قید برتر: اولا، به حصولی بودن علم مورد تعریف اشاره دارد؛ چون هیچ واقعیتی وجود برتر ماهیت خویش نیست. پس مقصود از ماهیت معلوم، واقعیتی غیر از خود واقعیت علم است که مستلزم مغایرت علم و معلوم است؛ ثانیا، به تجرد آن اشاره دارد؛ زیرا در نظام تشکیکی وجود، عالم مادی پایین‌ترین عالم ممکن است، پس ممکن نیست وجود مادی، وجود برتر هیچ ماهیتی باشد، و از این رو، وجود برتر هر ماهیتی ضرورتا مجرد است و به سبب تجردش، خود معلوم حضوری و علم حضوری برای خود یا برای دیگر است، و به موجب برتر بودنش، نسبت به ماهیت مزبور و وجود خاص آن، علم حصولی است. (عبودیت، ۱۳۹۰: ۱۴۲)

به نظر صدرا نفی آثار واقعیت‌هایی مادی بیرون از ذهن از صورت‌های علمی، نه

با تبدیل وجود خارجی به وجود ذهنی یک ماهیت، آن‌گونه که دیگران معتقد بودند؛ بلکه از آن‌رو است که صورت‌های علمی اشیأ، صورت‌هایی متعلق به واقعیت‌هایی مادی خارج نیست (صورتی که با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار خارج را واگذاشته و آثار وجود ذهنی پیداکرده باشند؛) صدرا از اساس آثار مادی را متعلق به معلوم نمی‌داند تا بحث از ترتب آثار و عدم آن طرح شود. به نظر وی معلوم اصلی موجودات مجرد است که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی و دارنده کمالات آنها است؛ از این‌رو بدون توجه به واقعیت‌هایی مادی موجودند. (دادجو،۱۳۹۳: ۱۱۷)

ملاصدرا می‌گوید: «این قسم از وجود صوری که کاستی‌های مادی از آن سلب شده است، وجودی به شکل برتر و شریف‌تردارند، بنابر این اثبات این معانی مادی جسمانی برای صورت‌های علمی از جهت تحقق مبدأ و اصل آن معانی در صورت‌های ادراکی است؛ پس در واقع صورت‌های مادی، بت‌ها و قالب‌هایی برای صورت‌های مجرد هستند و اما سلب صورت‌های ادراکی از معانی مادی جسمانی، به این جهت است که این صورت‌ها، شریف‌تر و برتر از آن هستند که به هستی‌های پست یافت شوند. پس این حیوان گوشتی مرکب از اضداد و صورت آن، مثال و سایهٔ آن حیوان نفسانی بسیط است. اگر چه بالاتر از وجود مثالی او، حیوان واحدی عقلی بسیط است که با وجود بساطتش، شامل تمام اشخاص و اصناف مادی نفسانی است.» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۳– ۳۰۴)

بنابر این وجود خارجی مجرد صورت‌های علمی، پیش انسان حاضر شده و علم حصولی پدید می‌آید و در نتیجه انسان به ماهیت اشیأ و آثار خارجی اشیأ توجه می‌کند. این نوع نگرش متفاوت از نگرش فیلسوفان است که صورت ادراکی به‌دست

آمده از حصول صورت آن را حضوری می‌دانند. به نظر ملاصدرا معلوم با وجود خارجی خویش برای مدرک حاضر می‌شود و بدین لحاظ علم به آن علم حضوری است که علم حصولی به تعقیب آن پدید می‌آید. با این نوع نگاه تفاوت در حضوری بودن صورت‌های علمی میان صدرا و دیگر فیلسوفان آشکار می‌گردد؛ زیرا آنان حضور صورت را مبتنی و متوقف بر حصول صورت می‌دانند و لی مرحوم صدرا حصول صورت را متوقف بر حضور معلوم نزد عالم می‌داند.

فیلسوفان اسلامی بر این باورند که معلوم نزد عالم درحقیقت، صورت و ماهیت شئ مادی خارجی است که بالعرض ماده خارجی را از طریق ماهیت برای ما معلوم می‌سازد. اما به نظر ملاصدرا اشیأ خارجی نفس را آماده می‌سازد تا معلوم مثالی جسم خارجی را بیافریند. به عبارت روشن‌تر فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند که علوم حضوری نقش اساسی در معرفت‌شناسی دارند. اما تبیین نحوه‌ی برگشت علوم حصولی به حضوری است که می‌تواند کارایی معرفت‌شناختی علوم حضوری را روشن سازد. به تعبیر دیگر پیروان حکمت متعالیه معترف به نقش و کارکرد علوم حضوری در مجموعه علوم بشری است، امّا نحوه‌ی تبیین برگشت علوم حصولی به حضوری می‌تواند کارایی معرفتی علوم حضوری را نشان دهد.

بر این اساس می‌توان گفت انطباق حقیقتا و بالذات وصف خارجی است و به نحوه‌ی وجود و واقعیت منطبق شونده باز می‌گردد و وحدت ماهوی صرفا حکایتی از آن است. پس این‌که می‌بینیم انسان مثلاً به واقعیتی، مانند واقعیت درخت، علم دارد، از آن روست که واقعیت علم (به درخت) واقعیتی مجرد است و در نظام تشکیکی وجود در مرتبه‌ای بالاتر از واقعیت معلوم، که همان درخت مادی است،

جای دارد، و در نتیجه بر آن منطبق است. بازتاب انطباق، در ذهن، به این صورت است که ماهیت درخت به هردو واقعیت قابل حمل است و از این‌رو هردوی آن‌ها وجود درخت‌اند، اما به این نحو که واقعیت مادی وجود عینی خاص آن است و واقعیت مجرد وجود عینی برتر آن و در مقایسه با وجود مادی مزبور، یا حتی در مقایسه با وجود مادی مفروض آن، وجود ذهنی‌اش است. (ر. ک. عبودیت، ۱۳۹۰: ۱۴۰-۱۴۲. طباطبایی، بی‌تا: ۲۴۵. ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۸۴)

با روشن شدن مقصود ملاصدرا از انطباق، ادراک حضوری معلوم نیز روشن می‌شود؛ زیرا مقصود صدرا از علم حصولی، ادراک واقعیت‌های مثالی یا موجود مجرد است. روشن است که علم به صورت مجرد مثالی علم حضوری است.

به‌نظر می‌رسد نگاه ملاصدرا در استوار سازی بنای معرفت بر علم حضوری از قدرت خوبی برخوردار است، اما به شرطی که بتواند اثبات کند:

الف) هر امر مادی در مرحله برتر از خود دارای وجود مثالی یا عقلی است.

تمام صورذهنی پدیدآمده از واقعیات مثالی یا عقلی اشیأ مادی است که در مرتبه اشرف و اعلی از مرتبه مادی وجود دارد.

ج) انسان هنگام مواجهه با امور مادی می‌تواند وجود مثالی یا عقلی امر مادی را با علم حضوری درک کند.

صور ذهنی انتزاع یافته از واقعیات مثالی یا عقلی است نه این‌که از امور مادی تجرید یافته باشد.

۵. دکارت و مشکل برگشت علوم حصولی به حضوری

بررسی نظام معرفت‌شناسی دکارت و شک وی در حقایق موجودِ بیرون از ذات عالم،

نشان می‌دهد که دکارت نمی‌تواند اعتماد بر علوم حصولی پیداکند، اما هرجا از واقعیت علوم حضوری بحث پیش می‌آید به نظر دکارت به علت وضوح و تمایز آن، هیچ نوع شک نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند.

دکارت بعد از یافتن نقطه قابل اتکا و شک‌ناپذیر معرفت در جستجوی موارد از علوم حصولی بر می‌آید که به جهت برگشت آن به علوم حضوری از بداهت برخوردار می‌گردد. به‌نظر دکارت گزاره‌های اولی از گزاره‌های است که صدق آن با همان نوری فطری موجود نزد عالم روشن است. مثلاً این‌که «علت تامه دست کم باید به‌اندازه‌ی معلولش مشتمل بر واقعیت است» از چنان وضوح برخوردار است که نمی‌توان در صدق آن شک کرد؛ زیرا با درک مفهوم علت تامه و این‌که هرچه از هستی و کمال در معلول است از ناحیه علت است و درک معلول و این‌که هرآنچه از هستی و کمال در معلول است از علت دریافت کرده است، نمی‌توان گزاره‌ی فوق را نپذیرفت. (دکارت، ۱۳۸۱: ۵۸)

به نظر می‌رسد تلاش برای برگرداندن مطلق علم حصولی به حضوری از نظر دکارت کاربیهوده است؛ زیرا نظام فلسفی وی ممکن است به ما اجازه دهد که خطاناپذیری گزاره‌های وجدانی را در برگشت این گزاره‌ها به علم حضوری بدانیم، و در خوشبینانه‌ترین حال خطاناپذیری گزاره‌های اوّلیات را نیز مبتنی بر برگشت آنها به علم حضوری بدانیم؛ زیرا ذوات بسیط را می‌توان از دوجنبه مورد بحث قرار داد. یکی حیث وجودی و دیگری حیث شناسایی، از نظر دکارت ذوات از حیث شناخت‌شناسی، بطور بی‌واسطه و از راه شهود، معلوم می‌شوند. امّا از جنبهٔ وجودی، این ذوات، مقوّم واقعیت‌اند. (کاپلستون، همان: ۸۴–۸۵) امّا در مورد مطلق علم حصولی نه تنها سخن

دکارت با صدرا قرابت ندارد، بلکه حتی با سخنان فلاسفه اسلامی که صورت موجود در ذهن را ماهیت شئ مادی خارجی می‌داند (تطابق ماهوی ذهن و عین) نیز همخوانی ندارد. بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی گرچه واقعیت شئ معلوم بیرون از ذات فاعل است امّا فاعل شناسا با داشتن ماهیت شئ معلوم به درگ حقیقت معلوم عینی رسیده است. امّا دکارت صورت‌های برگرفته از موجودات مادی در ذهن را از قبیل نور، رنگها، صداها، بوها، مزه‌ها،گرما، سرما، و کیفیات ملموس دیگر، آنچنان تیره و درهم می‌یابد که حتی نمی‌داند حقیقت دارد یا باطل؛ یعنی نمود بیش نیست. (دکارت، ۱۳۸۱: ۶۲) دکارت معتقد است صور ذهنی با واقعیت متناظر خود، نه همسانی ماهوی، بلکه صرفا نوعی شباهت و مماثلت دارند.

نتیجه‌گیری

بررسی نظام فلسفی و معرفت‌شناسی صدرا و دکارت نشان می‌دهد که صورت‌های موجود در ذهن به لحاظ وجود خود، معلوم به علوم حضوری است، امّا از آن جهت که این صورت‌ها حاکی از خارج‌اند تفاوت دیده می‌شود. ملاصدرا صور ذهنیه را نه برگرفته از حقایق مادی موجود در خارج، بلکه صور صادر از فاعل شناسا می‌داند؛ یعنی هرموجودی علاوه بر وجود مادی دارای وجود مثالی و عقلی است و فاعل شناسا با دریافت حقیقت مثالی یا عقلی به درک برتر از موجود مادی دست می‌یابد. اما دکارت بر این باور است که دیوار بلند بین ذهن و عین وجود دارد و صورت‌های ذهنی در حکایت از موجود مادی طبیعی نمی‌تواند صادق باشد.

هردو فیلسوف گزاره‌های وجدانی را معلوم به علوم حضوری می‌دانند. ملاصدرا بدین جهت که وجود علمی آن‌ها عین وجود عینی آن‌ها است، دکارت به جهت وضوح و تمایز ناشی از حضور ذاتی گزاره‌ها نزد فاعل شناسا.

ملاصدرا گزاره‌های اوّلی را از آن‌رو معلوم به علم حضوری می‌دانند که هم چگونگی پیدایش و هم ارتباط موضوع آن‌ها با محمول معلوم به علم حضوری است. ولی دکارت گزاره‌های فطری وجدانیات (واقعیت‌های حاضر نزد فاعل شناسا) را برگرفته از خود آگاهی فاعل شناسا دانسته که نیاز به معلوم بالعرض ندارد بلکه علم و معلوم هردو در ذهن فاعل شناسا موجودند و در نتیجه انطباق آن نیز به علم حضوری خواهد بود. امّا گزاره‌های اوّلی را از آن رو که خود واقعیتی موجود در ذهن است معلوم به علم حضوری می‌داند ولی از آن جهت که حاکی از مفاهیم ذهنی است، حکم به حضوری بودن شان مشکل است.

منابع

۱. ابراهیمی دینایی، غلام‌حسین، (۱۳۸۳) **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، انتشارات حکمت، تهران.

۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۹) **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، انتشارات دانشگاه تهران، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، تهران.

۳. پازوکی، شهرام، (۱۳۷۱) «**تأملی در معنای یقین در فلسفه دکارت، فرهنگ**» (ویژه فلسفه) شماره ۱۱، فصل پاییز.

۴. پایا، علی، (۱۳۸۲) **فلسفهٔ تحلیلی، مسائل و چشم اندازها**، طرح نو، تهران.

۵. حجازی، سیدمحمد رضا، (۱۳۷۲) «**مفهوم شهود در فلسفه اسلامی**»، مجلهٔ معرفت، ش۴.

۶. دادجو، ابراهیم، (۱۳۹۳) **علم حضوری و شهود**، تصحیح بهمن شریف زاده، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.

۷. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۸) **معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها**، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

۸. _____، (۱۳۹۳) **مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا**، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

۹. دکارت، رنه، (۱۳۸۱) **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمهٔ دکتر احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

۱۰. _____، (۱۳۷۶) ***فلسفه دکارت؛ ترجمه سه رساله***، منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.

۱۱. _____، (۱۳۸۴) **اعتراضات و پاسخها**، ترجمهٔ علی موسائی افضلی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

۱۲. سهروردی، یحی بن حبش، (۱۳۷۲) **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق**، مصحح هانری کربن،

وزارت فرهنگ و آموزش عالی موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد، (بی‌تا) **ایقاظ النائمین**، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۴. _____، (۱۳۶۶) **تفسیر القرآن الکریم**، انتشارات بیدار، بی‌جا.
۱۵. _____، (۱۹۸۱) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. _____، (۱۳۹۲) **حکمت الاشراق (تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق)**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۱۷. _____، (۱۴۲۲) **شرح الهدایة الأثیریة**، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۱۸. _____، (۱۳۶۰) **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، مرکز دانشگاهی.
۱۹. _____، (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران.
۲۰. _____، (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، (بی‌تا) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، انتشارات صدرا، تهران.
۲۲. عارفی، عباس، (۱۳۸۹) **بدیهی و نقش آن در معرفت شناسی**، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۳) **در آمد به نظام حکمت صدرایی**، انتشارات سمت، تهران.
۲۴. _____، (۱۳۹۰) **خطوط کلی حکمت متعالیه**، انتشارات سمت، تهران.
۲۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، **در آمد بر معرفت شناسی**، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۶. فروغی، محمد علی، (۱۳۴۴) **سیر حکمت در اروپا**، انتشارات زوّار، تهران.
۲۷. کاتینگم، جان، (۱۳۹۰) **فرهنگ فلسفهٔ دکارت**، ترجمهٔ علی افضلی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ایران، تهران.
۲۸. کاتینگم، جان، (۱۳۹۳) **دکارت**، ترجمهٔ سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران.
۲۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۷) **فرهنگ وتاریخ فلسفه غرب دکارت**، ترجمهٔ علی کرباسی‌زاده اصفهانی، مؤسسه انتشارات مدینه، تهران.

۳۰. کرباسی زاده اصفهانی، علی و دیگران، (۱۳۹۷) «**گستره و راز بداهت تصدیقات از نظر صدرا و دکارت**»، نشریه حکمت اسرا، شماره ۳۱.

۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹) **آموزش فلسفه**، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.

۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱) **مجموعه آثار**، انتشارات صدرا، تهران.

33. Klein, Peter,(۱۹۹۳) "Certainty", In**: A Companion to Epistemology**, Edited by jonathan Dancy & Ernest Sosa, London: Blackwell.

دوفصلنامه اسراء حکمت
سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
Isra Hikmat Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

امکان‌سنجی معرفت‌شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی آیت‌الله جوادی آملی

زهرا خانی*
وحید سهرابی‌فر **

چکیده

جریان فمینیسم در غرب به دنبال ایجاد برابری و رفع ستم از زنان در نظام حقوقی و سیاسی به وجود آمد، اما با مرور زمان، دغدغه این جریان به حوزه معرفت شناختی نیز امتداد یافت. به اعتقاد معرفت شناسی فمینیستی، علوم بشری تحت سلطه مردان و متناسب با منافع آن‌ها ایجادشده است؛ بنابراین با شالوده شکنی معرفت‌شناسی متداول غرب، تجربیات سرشتی و اجتماعی انسان‌ها در معرفت اهمیت می‌یابد و این تجربیات در قالب تأثیر جنس(بدن) و جنسیت تفاوت‌های معرفتی زنان و مردان را رقم می‌زند. به علت پویایی و اهتمام فلسفه اسلامی به مسائل روز، معرفت شناسی فمینیستی نمی‌تواند نزد فیلسوف مسلمان مغفول واقع شود به خصوص متفکری همچون آیت الله جوادی آملی که ضمن جامعیت در علوم مختلف به مسائل روز نیز توجه دارد.

هدف از نگارش این مقاله، بررسی امکان تحقق معرفت شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی علامه جوادی آملی است که به این منظور کلیه اسناد و آثار ایشان در حوزه معرفت شناسی و زنان، با روش تحلیل مطالعات اسنادی مورد مطالعه قرار گرفته است.

نتایج این تحقیق نشان می‌دهد با پذیرش جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا بودن ارکان معرفت؛ حرکت جوهری و تمایز بین ادراکات در معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی و باور به تفکیک

---

* دانشجوی دکترای دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب. (zah.khani20@gmail.com).
** استاد راهنما، استادیار گروه فلسفه دین دانشگاه ادیان و مذاهب.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

بین جنس و جنسیت در مطالعات زنان از سوی ایشان، می‌توان از تأثیرگذاری جنس و جنسیت بر علوم اعتباری و کارکردگرایانه سخن گفت بدون آنکه چنین تأثیری منجر به نسبیت معرفتی شود. بر همین اساس کلیت ادعای معرفت شناسی فمینیستی در معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی قابل تحقق بیان می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی فمینیستی، جنسیت، جوادی آملی، جسمانیت الحدوث، تمایز علوم.

مقدمه

فمینیسم، جنبشی اجتماعی است که با هدف رفع ستم از زنان و ایجاد برابری‌های حقوقی تحت عنوان حق رای زنان به وجود آمد؛ اما به مرور زمان این هدف بر سایر عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی نیز تاثیر گذاشت. در عرصه علمی، معرفت‌شناسی چالشی‌ترین ساحتی است که به دنبال رفع سلطه مردانه و احقاق حقوق زنان در حوزه شناخت، مورد توجه برخی از فیلسوفان فمینیستی قرار گرفت. به این منظور ایشان با ساختار شکنی معرفت شناسی رایج غرب، به ارائه دیدگاه‌های بدیل در معرفت شناسی فمینیستی پرداختند.

اصطلاح «معرفت‌شناسی فمینیستی» اولین بار توسط نظریه‌پردازان موج دوم فمینیسم ناظر به مجموعه‌ای از مسائل نظری و سیاسی در تبیین معرفت به‌کاربرده شد و مسئله با این پرسش موردبررسی قرار گرفت که آیا دیدگاه‌های فمینیستی متمایز درباره معرفت‌شناسی، متافیزیک، روش‌شناسی و فلسفه علم وجود دارد. البته چنین سؤالی به دنبال بررسی پیامدهای معرفت‌شناسانه فمینیستی است، نه بحث از معرفت‌شناسی به‌عنوان گزارش‌هایی از واقعیت. به‌عبارت‌دیگر آنچه به معرفت‌شناسی فمینیستی این متفکران مربوط می‌شود، روابط بین قدرت و معرفت و تفاوتی است که فمینیسم در مدل‌های شناخت ایجاد می‌کند (Campbell, 2004: 7-10).

اگرچه استعمال معرفت‌شناسی فمینیستی در ابتدا ترکیبی دارای تضاد بوده، اما با گذشت زمان، این اصطلاح به رسمیت شناخته می‌شود. از آن‌جاکه قلمرو این معرفت شناسی با تبعیت از گستردگی نظریه‌های فمینیستی وسیع است، اختصاصی به یک‌رشته علمی همچون فلسفه، علوم اجتماعی یا سیاسی و... ندارد؛ در نتیجه

موضوعات مختلفی را در برمی‌گیرد و به معرفت‌شناسی‌های فمینیستی منجر می‌شود نه یک معرفت‌شناسی فمینیستی (Alcoof, 1993: 1). بی‌تردید نقطه اشتراک همه آن‌ها، تأثیر جنسیت در زمینه مطالعات علمی است؛ از این رو معرفت شناسان فمینیست، ابتدا معرفت‌شناسی‌های پیشین را مورد انتقاد قرار داده و آن‌ها را از جهت روش‌شناسی ناکارآمد معرفی می‌کنند؛ سپس به تنسیق و تنقیح اصول معرفت‌شناسانه فمینیستی می‌پردازند. ایشان روش عینی، انتزاعی و فراگیر معرفت شناسان پیشین در تعریف شناخت را، سبب بی‌توجهی به جنسیت و طبقات اجتماعی و ... می‌دانند که نتیجه‌ای غیر از مذکرمحوری ندارد(ام مارتین،۱۳۹۴: ۲۳۲)؛ بنابراین با تفکیک میان جنس (sex) و جنسیت (gender)، جنسیت را برساختی از اجتماع معرفی کرده و استقلال معرفت از ساختارهای اجتماعی و جنسیت را رد می‌کنند.

با وجود آن‌که معرفت شناسی فمینیستی، در واکنش به معرفت شناسی‌های غربی به وجود آمد؛ اما چون یکی از راه‌های پویایی فلسفه اسلامی، مواجه آن با مسائل و چالش‌های روز است، معرفت شناسی فمینیستی به عنوان چالشی نوین به فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی عرضه می‌شود تا امکان تحقق پذیری آن مورد ارزیابی قرار گیرد. در میان فیلسوفان مسلمان، این مسئله در آثار علامه جوادی آملی به دلیل جامعیت وی در علوم مختلف و اهتمام به مسائل روز بیشتر بازتاب یافته است؛ بر همین اساس، این پژوهش به دنبال بررسی امکان تحقق معرفت شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی آیت‌الله جوادی آملی، به مطالعه و تحلیل دو حوزه معرفت شناسی و زنان در آثار ایشان می‌پردازد.

پیشینه

به علت گستردگی دامنه معرفت‌شناسی‌های فمینیستی، نویسندگان متعددی به ادعای مشترک معرفت شناسان فمینیست مبنی بر تأثیرگذاری جنسیت بر معرفت پرداخته اند. برخی از این نویسندگان با توجه به اهتمام متفکرین وفلاسفه مسلمان به مباحث معرفت‌شناسی و هم‌زمان با اوج‌گیری نگرش‌های معرفت‌شناسانه فمینیستی این ادعا را از منظر اندیشه اسلامی مورد نقد و ارزیابی قرارداده ورویکردی سلبی اخذ کرده‌اند.

چراغی کوتیانی در «بررسی انتقادی روش‌شناسی فمینیستی از منظر رئالیسم صدرایی» (۱۳۹۰) تاثیر جنسیت در معرفت را به معنای ملاک صدق بودن جنسیت در معرفتهای بشری بیان کرده و از آن جهت که چنین ملاکی به نسبیت معرفتی می‌انجامد آن رامورد نقد قرار می‌دهد.

رودگر نیز در «بررسی ارتباط معرفت و جنسیت در معرفت‌شناسی فمینیستی» (۱۳۹۷) تأثیر جنسیت در معرفت را از منظر فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار داده و پس از تبیین ادعای معرفت شناسان فمینیستی، نتیجه پذیرش ادعای آنان را نسبیت گرایی معرفتی بیان می‌کند؛ از همین رو در جهت رد معرفت شناسی فمینیستی استدلال‌هایی ارائه می‌دهد. رودگر با تعریف معرفت به امری وجودی و غیرمادی هرگونه تأثیرپذیری تام معرفت از امور دیگر ازجمله جنسیت را نفی کرده و صرفاً برای آن امور نقش اعدادی قائل می‌شود.

نبویان در مقاله «معرفت‌شناسی فمینیسم» (۱۳۸۴) با تبیین ویژگی‌های معرفت شناسی معاصر، معرفت شناسی فمینیستی را دارای مغالطه تکوینی معرفی می‌کند که

جنسیت در آن ملاک صدق و کذب در قضایا است و وجود چنین مغالطه‌ای در استدلال، ادعای معرفت شناسی فمینیستی را به علت ایجاد آنارشیسم معرفتی با چالش مواجه می‌سازد. از این رو تاثیرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت و جهت‌گیری معرفت‌شناسی معاصر را خلاف واقع بیان می‌کند. حال آنکه زمانی می‌توان انتقاد این نویسندگان از معرفت شناسی فمینیستی را وارد دانست که بین علوم تمایزی وجود نداشته باشد و همه معارف از سنخ معرفت‌های حقیقی به شمار آیند اما با توجه به وجود تمایز بین علوم مختلف و تمرکز معرفت‌شناسان فمینیستی از تاثیرپذیری معرفت بر علوم اعتباری همچون جامعه شناسی، این انتقاد پذیرفتنی نیست مضاف آن‌که معرفت شناسان فمینیستی در آثار خود جنسیت را ملاک صدق قضایا معرفی نمی‌کنند.

در مقابل این آثار شجریان در «تأثیر جنسیت در معرفت؛تحلیل دیدگاه فمینیستی با تأکید بر نظریه‌ی اعتباریات علامه طباطبایی» با اتخاذ رویکردی متفاوت، آثار نگاشته شده در رد ادعای معرفت شناسان فمینیستی را مورد نقد قرار داده و مبتنی بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و باور به معلومات معرفتی پایه، شکل‌گیری معلومات اعتباری تحت تاثیر عواملی مانند جنسیت را ضروری بیان می‌کند(شجریان، ۱۳۹۸). نویسنده تفکیک جنس و جنسیت را مفروض گرفته و بر پایه این تفکیک، جنسیت را جزء عوامل خارجی به شمار می‌آورد؛ حال آنکه برخی از منتقدین معرفت شناسی فمینیستی، بر مبنای عدم تفکیک جنس و جنسیت ادعای معرفت شناسان فمینیستی را رد می‌کنند. بنابراین در بررسی ادعای معرفت شناسان فمینیستی، استفاده صرف از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی کفایت نمی‌کند و تبیین مسئله تفکیک

جنسیت از جنس یا عدم تفکیک آن نیز بایسته است.

توجه به آثار ارائه شده نشان می‌دهد، هدف این آثار نقد و ارزیابی معرفت شناسی فمینیستی است و هیچ یک به بررسی امکانِ وجود معرفت شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی اسلامی نمی‌پردازد. به علاوه، نظام معرفت شناسی علامه جوادی آملی در پژوهش‌ها مورد مطالعه قرار نگرفته است. در حالی‌که معرفت شناسی ایشان، با تبیین تمایز بین علوم و معارف بشری و تفکیک جنس و جنسیت، زمینه را برای بررسی امکان وجود معرفت شناسی فمینیستی فراهم می‌سازد. از همین رو، بررسی «امکان‌سنجی معرفت شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی» ضرورت می‌یابد و این مقاله درصدد است با مطالعه تحلیلی آثار علامه جوادی آملی در زمینه زنان و معرفت شناسی، رویکرد ایشان در برابر معرفت شناسی فمینیستی را تبیین نماید.

به این منظور ابتدا تبیینی از معرفت فمینیستی در اندیشه فمینیسم ارائه می‌گردد تا در پرتو تحلیل معرفت شناسی آیت‌الله جوادی آملی و رابطه جنسیت با معرفت در نظام معرفتی ایشان، بتوان به امکان‌سنجی معرفت‌شناسی فمینیستی در نگرش معرفت شناسی علامه جوادی آملی دست یافت.

۱. معرفت‌شناسی فمینیستی

برای آشنایی با معرفت فمینیستی لازم است، نقطه شروع این بحث را از میان مباحث تاریخ فمینیسم موردمطالعه قرار داد.

جنبش فمینیسم با دغدغه رفع ستم از زنان و برابری زن و مرد ایجاد شد اما این دغدغه در هر برهه‌ای به شکلی خاص و در مسئله‌ای متفاوت خود را نشان می‌دهد.

موج اول فمینیسم تحت تأثیر عقاید و ارزش‌های لیبرالی معتقد به برابری جنسیت بوده و معتقد است زنان بر اساس استعداد ذاتی انسان در عاملیت اخلاقی با مردان برابر هستند و قوانینی که حق خوشبختی را از زنان دریغ می‌کند مخالف حرمت بزرگ طبیعت و... به شمار می‌آیند (ریتزر،۱۳۹۲: ۱۰۳۹).

در موج دوم، دو جریان لیبرال- اصلاح‌طلب و رادیکال شکل گرفت که هریک برداشت متفاوتی از مشکلات زنان داشتند و حوزه‌های مبارزاتی متفاوتی را شکل دادند(بیسلی،۱۳۸۵: ۸٦).

یکی از این حوزه‌هایی که فمینیسم رادیکال بدان می‌پردازد، فلسفه است. از این منظر فلسفه بر پایه پیش‌فرض‌های ایدئولوژیکی ایجادشده است که از فرهنگ پدرسالارانه برمی‌خیزد بدین روی تجارب، روش‌ها و نقطه نظرات زنان در آن نادیده گرفته‌شده و بی‌ارزش می‌گردد. در مقابل تجربه‌ها، آرمان‌ها و دیدگاه‌های مردان نسبت به جهان به‌عنوان معیاری برای کل بشریت تلقی می‌شود(مشیرزاده،۱۳۸۱: ۲۷۸-۲۸۰)، بنابراین در رویکرد فمینیسم رادیکال به مباحث معرفت‌شناسی و سلطه نظام مردسالار بر زنان در حوزه‌های علم و شناخت به‌صورت جدی توجه می‌شود. این اهتمام در موج سوم تحت تأثیر جریان‌های اجتماعی پسامدرن، همچون پساساختارگرایان و پساتجددگرایان در نقد فلسفه و معرفت‌شناسی مدرن قرار می‌گیرد و با نظریه‌پردازی‌های نوین در عرصه معرفت‌شناسی به اوج خود می‌رسد (ساراپ، ۱۳۸۲: ۲۹٦).

بیشترین واکنش فمینیسم به ساختار و گفتار مردانه علوم به‌صورت انتقاد از نظریه‌ها و روش‌های حاکم بر این علوم صورت گرفته است. معرفت‌شناسی فمینیستی آشکارسازی نفوذ ساختارهای مردانه و پدرسالاری را در مفهوم رایج از

دانش وظیفه خود می‌داند(کهون،۱۳۹۴: ۱۴۵۳) و اساسی‌ترین نقد فمینیست‌ها به جریان معرفتی غرب، مذکر بودن فاعل شناسا است؛ یعنی مذکر بودن کسی که به شناخت دست می‌یابد. از همین رو معرفت فمینیستی، به‌جای پرداختن به چیستی معرفت یا سؤال‌هایی که در معرفت‌شناسی پیشین موردتوجه بود، با تمرکز بر فاعل شناسا آغاز می‌گردد. در این راستا دیگر سؤال از چیستی معرفت و شرایط آن، مسئله اولیه نیست بلکه معرفت‌شناسی با سؤال از اینکه "چه کسی" می‌تواند بشناسد، آغاز می‌گردد. آیا زنان نیز می‌توانند فاعل معرفت باشند؟ از منظر معرفت شناسان فمینیستی، معرفت‌شناسی سنتی، امکان شناخت زنان را به‌طور نظام‌مند حذف می‌کند و فاعل شناسای سنتی همواره مرد فرض شده است لذا صدای علم، صدایی مردانه است (Harding, 2015: 3).

در این نگرش، معرفت هر شناسنده به شمار زیادی از ویژگی‌هایی بستگی دارد که در تمام افراد به‌خصوص بین زنان و مردان متفاوت است. این ویژگی‌ها نه‌تنها شامل احساسات، نگرش‌ها، علایق، و ارزش‌ها هستند بلکه تجربه‌های مختلفی را نیز دربرمی‌گیرند که به سرشت بدنی و موقعیت آن بستگی دارد. زیرا تجربه جهان مادی به‌واسطه بدن افراد صورت می‌پذیرد؛ بنابراین سرشت بدنی و موقعیت‌های مختلف آن در تجربه شناسنده از جهان مؤثر است و تمایز بدنی تمایز در شناخت و معرفت را رقم می‌زند. از همین‌رو برخی فمینیست‌ها همچون هاراوی تحت عنوان معرفت وضعیتی، قائل به تأثیر بدن در فرایند معرفت هستند؛ یعنی بین علم و بدن و وضعیت درک کننده پیوند وجود دارد(کنوبلاخ،۱۳۹۰:۳۹۳). البته این تأثیرپذیری منحصر به تمایزات بدنی نمی‌شود و متغیرهایی چون دانش شخصی هر فرد از دیگری،

سبک‌های شناختی افراد و باورهای زمینه‌ای و جهان‌بینی هر فرد علت ایجاد معرفت‌هایی متفاوت از دیگری می‌گردد و در فاعل شناسا و معرفت او مؤثر هستند (ام مارتین، ۲۳۵:۱۳۹۴)

بر همین مبنا؛ معرفت شناسان فمینیستی در نظریات خود از تمایز بین جنس و جنسیت سخن می‌گویند. جنس به عوامل زیست‌شناختی‌ای اشاره دارد که مردان را از زنان متمایز ساخته و تغییرناپذیر است. اما جنسیت یک واژه فرهنگی است و نقش‌های متفاوتی را در برمی‌گیرد که یک جامعه بر عهده مردان و زنان قرار می‌دهد(هی‌وود،۴۲۲:۱۳۷۹). جنسیت، برساخته‌ای از اجتماع تعریف می‌شود که معنایی جوهری ندارد و معنای آن در ارتباط با مجموعه‌ای پیچیده از سایر روابط اجتماعی ایجاد می‌شود. بنابراین هویت جنسیتی در همه جوامع به یک‌شکل نیست(مشیرزاده،۴۵۲:۱۳۸۱). جوامع مختلف با توجه به تفاوت‌های زیست‌شناختی؛ نقش‌ها، ارزش‌ها و نمودهای رفتاری زنانه و مردانه را برای افراد تعریف می‌کنند که این امور در هر جامعه‌ای نسبت به جامعه دیگر می‌تواند متغیر باشد. اگر مردان و زنان به‌گونه‌ای متفاوت می‌اندیشند ازآن‌جهت است که جنس‌ها به گونه‌های متفاوتی تربیت‌شده‌اند و توانایی‌های اجتماعی متفاوتی را بروز می‌دهند(کهون،۱۳۱۴:۱۳۹۴).

جنسیت به معنای امری اجتماعی، همانند متغیرهای دیگر در ایجاد معرفت و شکل‌گیری آن تأثیر می‌گذارد. این تاثیرگذاری، به تفاوت‌های معرفتی زنان با مردان می‌انجامد. از این‌رو برای گذر از تک صدایی علم، بازتفسیر علوم و مشارکت زنان با همه طبقات اجتماعی در نظریه‌پردازی‌ها ضروری است.

۲. معرفت‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی

هر معرفتی دارای سه رکن اساسی فاعل (سوژه)، متعلق (ابژه) و حقیقت شناخت (علم) است که در معرفت شناسی‌ها، تبیین هر سه رکن ضرورت دارد. علامه جوادی آملی نیز در معرفت‌شناسی خود، بیان این سه رکن را بر اساس اصول حکمت متعالیه همچون جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا بودن نفس و عالم امکان و علم، اتحاد علم و عالم و معلوم و... صورت می‌دهد. از منظر وی، هر سه رکن معرفت؛ یعنی سوژه، ابژه و شناخت دارای مراتب هستند. این مراتب در تعامل با یکدیگر، نحوه تاثیرپذیری اعدادی یا تام معرفت از تجربیات سرشتی و مادیات و عوامل اجتماعی را تعیین می‌کند.

ازآن‌رو که در نگرش ایشان، جنس اعم از تذکیر و تانیث، بُعد طبیعی انسان به شمار می‌آید، همانند عوامل مادی دیگر در مراحل ضعیف‌تر علم که آن‌هم جسمانیت الحدوث است، تأثیر می‌گذارد(جوادی آملی، ۱۳۸۶ :۲۸۱). جنسیت نیز امری برآمده از اجتماع معرفی‌شده(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۶) که متناسب با عوامل اجتماعی بر شناخت و معرفت موثر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۲و ۳۷۶). درنتیجه با توجه به آراء معرفت‌شناختی آیت الله جوادی آملی و اندیشه‌های ایشان در حوزه زنان، می‌توان نتیجه گرفت، معرفت به بخشی از علوم از جنس و جنسیت تأثیر می‌پذیرد. این آراء در چند گفتار ارائه می‌گردد:

۲ـ۱. متعلق شناخت (ابژه)

منظور از متعلق شناخت(ابژه) حقایقی است که علم به آن‌ها تعلق می‌گیرد. وجود معلوم اولین رکنی به شمار می‌آید که حقیقت شناخت متکی بر آن است. استاد جوادی

آملی، جهان ممکن را دارای عوالم سه‌گانه بیان می‌کند که از پایین‌ترین حدّ آن؛ یعنی عالم طبیعت آغاز می‌گردد. طبیعت، جهانی است که متعلق شناخت حسی انسان قرار می‌گیرد. برای اثبات این عالم، کافی است وجود یک موجود طبیعی اثبات شود. بعد از این عالمی که با ابزارهای حسی، معرفت به آن ایجاد می‌گردد، عالم مثال وجود دارد که در ورای جهان طبیعت مشاهده می‌شود و موجودات این عالم هرچند مادی نیستند اما آثار موجود مادی را دارند. رؤیاهای صادقه و مشاهداتی که در حالت خواب برای انسان اتفاق می‌افتد، متعلق عالم مثال است. عالم دیگری که متعلق معرفت آدمی قرار می‌گیرد عالم عقل است و موجودهای این عالم حقایق کلیه‌ای هستند که نه مادی بوده و نه آثار مادیات را دارند(جوادی آملی، ۳۱۸:۱۳۸۴). این عوالم ممکن، در مرتبه‌ای قرار دارد که هر مرتبه با علم خاص خود همراه است.

۲ـ۲. فاعل شناسای معرفت

فاعل شناسا (ذهن یا سوژه) به عنوان رکن اصلی شناخت، نفس آدمی است که با همه قوا به شناخت می‌پردازد. نفس نزد علامه جوادی آملی دارای ویژگی جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا است؛ به این معنا که در آغاز آفرینشش، خالی از هرگونه فعلیت و صورتی است اما استعداد و قوه کمالات را دارد. نفس با استفاده از حرکت جوهری و به علت حدوث جسمانی‌اش، سیر خود را از عالم طبیعت آغاز می‌کند. نفس تا زمانی که به تجرد کامل خود نرسیده و با ماده در ارتباط است، حرکت خود را ادامه می‌دهد. این حرکت مستمر نفس که تحت تأثیر عوامل و شرایط مختلف؛ اعم از محرکات بیرونی و تأثیر افراد و اجتماع ایجادشده، در اشکال و صورت‌های گوناگونی ظاهر می‌شود و زمینه ایجاد کمالات علمی می‌گردد(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۱؛ ۱۳۸۹: ۳۲۲).

بر این مبنا، برای دست‌یابی انسان به هر علمی، حرکت متناسب با همان علم ضرورت دارد. هم چنان‌که حرکات و شرایط مختلف مادّی انسان، زمینه تحصیل علوم گوناگون می‌شود؛ مثلاً هر یک از حرکات باصره یا سامعه، امکان دست‌یابی به علوم خاص متناسب با خود را فراهم می‌سازند. همچنین نیازهای مختلف فردی و اجتماعی و انگیزه‌های متناسب با آن نیازها؛ شرایط و زمینه‌های مختلفی را برای تحصیل علوم گوناگون به وجود می‌آورند(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۰-۲۸۶).

۲ـ۳. چیستی شناخت (معرفت)

ادراک انسان (عقل نظری و عملی) به علت آن‌که جزء قوای نفس انسان به شمار می‌آید، همانند نفس جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء است. بر همین اساس، ادارکات نیز دارای حرکتی جوهری هستند که در حرکت خویش از عالم طبیعت به‌سوی عالم تجرد، به دلیل ارتباط با ماده، از اطراف و عوامل دیگر تأثیر می‌پذیرند؛ تا حدی که لقمه حلال تأثیر مثبت بر ادراک گذاشته و علم را سودمند می‌کند و لقمه حرام زمینه علم گمراه‌کننده می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰۰).

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، هم‌چنان‌که نفس و روح انسان با سیر جوهری خود تغییر می‌یابد، اندیشه و علم او نیز در مسیر حرکت و تبدل نفس، دچار تحول می‌گردد. البته خود علم به علت تجردش حرکت ندارد؛ اما زمانی که با شناسنده متحد می‌گردد، احکام نفس همانند حرکت جوهری، به علم و اندیشه او نیز سرایت می‌کند. تحولی که در نفس واقع می‌شود، تنها تحول در حقیقت نفس نیست؛ بلکه تحول در اندیشه و اوصاف عملی نفس نیز محسوب می‌گردد(همان).

از مطالب ارائه شده به دست می‌آید؛ مبتنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا

بودن ارکان شناخت و به دلیل آن‌که هر قسمی از هستی علم خاص خود را می‌طلبد؛ پس حرکت جوهری انسان برای دست‌یابی به هر قسم، متناسب با علم همان قسم صورت می‌پذیرد. مثلاً برای علم به موجودات مادی، نیاز به اجزای طبیعی و حسی انسان است و برای مشاهده درخت در خارج، انسان باید با قوه بینایی به درخت علم پیدا کند؛ درحالی‌که برای علم به موجودات وهمی، وجود قوه بینایی ضرورتی ندارد(جوادی آملی، ١٣٨٦: ٢٨٤).

۲ـ۴. تمایز معارف (ادراکات)

از منظر آیت‌الله جوادی آملی قول به تمایز بین علوم، امری ضروری است. این تمایز ناظر به هدف و موضوع علوم قابل بررسی است. زیرا همه علوم در پی واقع‌نمایی نیستند؛ بلکه برخی از رویکردها و علوم به دنبال کاشفیت از واقع بوده و برخی دیگر کارکرد، فایده و غایت علم را مورد ملاحظه خود دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹/ ۳۰۵). هم چنین در انواع معرفت‌های حصولی، معرفت عقلی که همان معرفت قطعی و برهانی است و با هست و بودها سروکار دارد با معرفت جزئی تفاوت دارد. حیطه معرفت جزئی، ادراکات اعتباری به شمار می‌آید (جوادی آملی،۱۳۸۴: ۲۸۴) که برخلاف معرفت برهانی از واقعیت خارجی، بی‌بهره است و صرفاً برای رفع نیازهای گوناگون توسط انسان ساخته‌وپرداخته می‌شود. از همین رو وجود انسان و اعتبار او، سازنده این معارف است. در اصطلاح، معرفت عقلی را حکمت نظری و معرفت اعتباری را حکمت عملی می‌نامند.

آن بخش از ادراکات انسان که علوم برهانی و کلی را دربردارد و از مسائل مربوط به بود و نبودِ جهان بحث می‌کند، دارای ویژگی واقع‌نمایی است. مسائلی همچون

خداوند، اوصاف او، فرشتگان، عقل و روح و دیگر حقایق ملکوتی و حقایق مربوط به زمین، دریا، صحرا و آب و ... از موضوعات این بخش از ادراکات است. از آن‌جا که حکایت و ارائه خارج، خصیصه ذاتی علم در این نوع از ادراکات انسان است، چنانچه این دسته از علوم فاقد خصوصیت کاشفیت باشد، جهل خواهد بود(جوادی آملی،۱۳۸۶: ۲۸۷).

برخلاف ادراکات حقیقی، علومی که یا کارکرد، غایت و فایده علم را مدنظر دارند؛ مانند علم هندسه که جهت ساخت بنا از آن استفاده می‌شود(جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۹/ ۳۰۵) و یا جزء ادراکات اعتباری و علوم جزئی به شمار می‌آیند؛ مانند علم اخلاق، اجتماع، اقتصاد و سیاست؛ دارای ویژگی کاشفیت از واقع نیستند. این ادراکات، صرفاً برای رفع نیازهای گوناگون، توسط انسان‌ها ایجادشده است؛ از این رو در حوزه اعتبار انسان و فاقد واقعیت خارجی است(جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳/ ۱۳۸۶؛۵۶۴ الف: ۲۱۵).

۲ـ۵. تأثیرپذیری معرفت از اجتماع

در نگرش آیت الله جوادی آملی، عواملی که باعث ایجاد ادراک می‌شوند در آثار و نتایج ادراک مؤثر هستند. با توجه به شروع حرکت نفس از ماده و وجود کثرات در طبیعت و ماده، تفاوت‌های افراد تحت یک نوع از عوامل بسیاری تأثیر می‌پذیرد. تفاوت مسیر حرکت جوهری و غیر جوهری، مسافت در مسیر، قرب و بعدها، تندی و کندی متحرک‌ها، همه در اختلاف درجات افراد و ادراکات مؤثر هستند. حرکت‌های علمی نیز که دارای ویژگی جسمانیت الحدوث بیان می‌شوند، بر همین مقیاس دارای درجات متفاوتی هستند. همچنین اختلاف انسان‌ها در قوت، ضعف و

هوشمندی سبب اختلاف در حرکت‌های علمی می‌گردد؛ بنابراین درجات متفاوت فهم و حتی اختلافات معرفتی در یک موضوع واحد امری طبیعی به شمار می‌آید(جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۶۹/۱۸).

یکی از عوامل مؤثر بر ادراک آدمی، محیط و اجتماع افراد است. ازآن‌جاکه اسلام دینی اجتماعی به شمار می‌آید، از طریق تدبّر در متون دینی یعنی قرآن، سنت و تبادل افکار، ساخت اجتماع سالم را دنبال می‌کند؛ زیرا عوامل محیطی همانند خصوصیت‌های روانی و روحی، در استنباط و برداشت مختلف افراد از یک موضوع واحد تأثیر می‌گذارد؛ یعنی در صورتی‌که اجتماع سالم باشد ادراکات و معرفت‌های آدمی نیز سالم است؛ اما اگر اجتماعی مریض باشد، ادراکات انسان را دچار نقص خواهد کرد(جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۷۶).

با توجه به تمایز بین علوم، نمی‌توان شکل تأثیرپذیری معرفت‌ها از عوامل خارجی را به یک اندازه دانست. به بیان آیت الله جوادی آملی، در ادراکاتی که خصلت ذاتی آن‌ها واقع‌نمایی و ارائه خارج است، علم نمی‌تواند با حفظ خصوصیت واقع نمایی، نسبت به شرایط گوناگون، فرهنگ‌ها و اجتماعات متفاوت تغییری پیدا کند؛ زیرا هرگونه تغییری که در این جهت پیدا شود موجب نابودی و از بین رفتن علم می‌گردد. علم در این معنا، به سبب واقع‌نمایی، نسبت بردار یا زمان بردار نیست؛ به عبارت دیگر یک واقعیت خاص نمی‌تواند نسبت به یک شرایط و فرهنگی به یک‌گونه‌ای متفاوت از شرایط و فرهنگی دیگر باشد مگر آن‌که واقعیت دارای ابعاد مختلفی باشد و ایجاد علم جدید نسبت به‌مراتب دیگر همان واقعیت باشد. در این نگرش، چنانچه معارف بشری منفعل از قالب‌هایی باشند که توسط آن‌ها

شکل‌گرفته‌اند و اجتماع و فرهنگ مبدع و سازنده آن معارف باشد، در این صورت نباید اندیشه جدیدی متضاد و مخالف با قالب‌ها و فرهنگ اجتماع به وجود آید، حال‌آن‌که این ادعا، خلاف وجدان است و اندیشمندان بسیاری هستند که زمینه دست‌یابی به معارف جدیدی را بدون آن‌که تأثیری از اصول و فرهنگ قبلی بپذیرند فراهم آورده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷۸).

از نگاه آیت الله جوادی آملی، معرفت در این نوع ادراکات، از ساختارهای اجتماعی‌ای که افراد در آن زندگی می‌کنند، تأثیر می‌پذیرند؛ اما این تأثیرپذیری به‌منزله شرایط قابل برای حصول اندیشه و فهم است؛ یعنی این شرایط، علت تامه برای ایجاد معرفت و دانش نیستند تا اینکه معرفت به این سنخ از علوم، نتیجه فرهنگ و اجتماع بیان شود، بلکه فقط زمینه را برای حصول معرفت مهیا می‌سازد. تفکری که معرفت را فاقد هویت فردی دانسته و آن را یک حقیقت و واقعیت جمعی بیان می‌کند که در جریان اجتماع به وجود آمده است، پذیرفتنی نیست. لازمه قبول چنین نگرشی، فهم و شناخت بشری را دچار نسبیت می‌کند. در این صورت، واقعیت و اسرار طبیعت آن طوری که وجود دارد، آشکار نمی‌شود. هم چنین تفهیم و تفاهم بین انسان‌ها دشوار و ناممکن می‌گردد که نتیجه‌ای جز شکاکیت و انکار وجود شناخت در برندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۸-۲۸۱).

ناظر به مطالب ارائه شده، می‌توان نتیجه گرفت؛ ادراکات و علومی که به دنبال ارائه وبیان واقع نیستند، متأثر از عوامل و شرایط اجتماعی انسان به وجود می‌آیند. به دلیل آن‌که این علوم یا برای رفع نیازهای گوناگون، توسط انسان‌ها ایجاد شده و با انسان و اعتبار او سروکار دارند مانند علوم اعتباری(جوادی آملی،۱۳۸۶الف: ۲۱۶)؛

و یا کارکرد، غایت و فایده علوم مورد توجه واقع می‌شود؛ مانند علم هندسه که در آن کشف حقیقت و وجود حقایقی به‌عنوان مثلث، مربع، کره و یا دایره دنبال نمی‌گردد؛ بلکه با نگاه کاربردی و عملی به هندسه؛ بدون توجه به جنبه کاشفیت آن، از قواعد هندسی برای ساختن ساختمان و مانند آن استفاده می‌شود(جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج۱۹: ۳۰۵). در این دسته از ادراکات، ساختارهای اجتماعی و شرایط زیستی– فرهنگی که افراد در آن زندگی می‌کنند، نیازها و احتیاجاتی که انسان‌ها در طول زمان پیدا می‌کنند و همچنین خصایص روحی و جسمی انسان‌ها، با ادراکات و فعالیت‌های انسان، ارتباطی تنگاتنگ پیدا کرده و در اعتبارهای انسان در این سنخ از علوم تأثیر می‌گذارند. البته این ادراکات و معارف، کاملاً منقطع از هرگونه علوم عقلی نیستند و مبادی آن‌ها توسط علوم برهانی فراهم می‌شود(جوادی آملی،۱۳۸۹: ۵۶۴).

۶/۲. تأثیرپذیری معرفت از جنس(بدن) و جنسیت

آیت‌الله جوادی آملی با ایجاد تفکیک بین جنس و جنسیت، تاثیر هریک از این دو مقوله را بر معرفت، متفاوت از دیگری بیان می‌کند. جنس، به تفاوت‌های زیست شناختی بین زن و مرد اشاره دارد؛ اما جنسیت تفاوت‌های غیر زیستی ناظر بر کیفیت تربیت و محیط اجتماعی را بیان می‌کند(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۶).

در نگرش ایشان، اختلافات زیست‌شناختی و تکوینی که با گذشت زمان، تفاوتی در آن‌ها رخ نمی‌دهد، از خواص ماده به شمار می‌آید. آنچه در حرکت استکمالی انسان متحول می‌گردد، صورت اوست نه مادّه؛ بدین رو تفاوتی که در جنس مذکر و مؤنث وجود دارد مرتبط با بخش ماده متحرک است نه صورت آن، که نقش اساسی در تعیین حقیقت انسان دارد(جوادی آملی،۱۳۹۶: ۴۴/ ۵۶۶). با تمسک به حدوث

جسمانی نفس انسان و آغاز حرکت انسان باوجود جسمانی اش، بُعد طبیعی انسان همانند دیگر عوامل مادی، در مراحل ضعیف‌تر علم که آن‌هم جسمانیت الحدوث است، تأثیر می‌گذارد؛ زیرا حرکت جوهری انسان، برای دست‌یابی به هر قسم از هستی، باید متناسب با علم همان قسم صورت پذیرد. به عبارت دیگر، با توجه به جسمانیت الحدوث بودن نفس و ادارکات آدمی، جنسیت فقط در مراتب ضعیف نفس و در ارتباط با طبیعت یافت می‌شود. در مراحل بعد، زمانی که نفس انسان از ماده فاصله گرفت و حرکتی متناسب با قسم دیگر هستی پیدا کرد؛ مثلاً در علوم حضوری که مجرد از ماده است، دیگر نمی‌توان از تأثیر جنبه مادی همچون فیزیولوژی انسان بر علم سخن گفت. بلکه این عوامل در مراتب دیگر هستی، فقط به نحو اعداد می‌توانند تأثیر بگذارند.

از منظر علامه جوادی آملی، جنسیت که ناظر به تفاوت‌های غیر ذاتی بین زن و مرد است، تحت تأثیر نگرش جامعه، محیط و تربیت‌های مختلف ایجاد می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۶). بر این مبنا جنسیت، در قلمرو فرهنگ قرارگرفته و فرهنگ نیز فعل و کار انسانی است نه هویت و ذات او(صادقی،۱۳۹۱: ۱۱۲)؛ بنابراین همان‌گونه که اجتماع و ساختارهای فرهنگی بر معرفت تأثیر می‌گذارد؛ جنسیت نیز به‌عنوان یکی از برساخته‌های اجتماعی، می‌تواند باعث ایجاد ادراک شده و در آثار و نتایج ادراک مؤثر باشد.

از ترکیب دو بحث تمایز بین علوم و تاثیرپذیری معرفت از جنس و جنسیت، می‌توان نتیجه گرفت؛ جنس و جنسیت در علوم حقیقی و کاشف از واقع، صرفا به صورت زمینه‌ای تاثیر می‌گذارند؛ اما در علوم اعتباری یا علوم کارکردگرایانه و... تاثیری فراتر از اِعداد دارند.

۳. امکان‌سنجی معرفت‌شناسی فمینیستی در معرفت شناسی آیت‌الله جوادی آملی

پس از ارائه معرفت‌شناسی علامه جوادی آملی، ضروری است برای ارزیابی امکان وجود معرفت‌شناسی فمینیستی در معرفت شناسی ایشان، علوم موردنظر معرفت شناسان فمینیستی را مورد بررسی قرار داد، زیرا با توجه به تمایزی که در معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی بین علوم وجود دارد، تاثیر عواملی همچون جنس و جنسیت بر علوم گوناگون، متفاوت است.

در صورتی‌که مراد فمینیست‌ها از علوم، ادراکات برهانی و حقیقی باشد، ادعای آنان در معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی صرفاً به نحو زمینه ای، قابل پذیرش است؛ اما اگر مقصود آنان از علوم، ادراکات واقع‌نما نبوده و علوم اعتباری‌ای همچون علوم اجتماعی، اقتصاد، سیاست و... را دربرگیرد، با توجه به معرفت‌شناسی علامه جوادی آملی، ادعای آنان صحیح و قابل دفاع است.

آثار موجود در حوزه معرفت شناسی فمینیستی، به تبیین انواع علوم و وجود تمایز بین ادراکات تصریح ندارد؛ اما با مطالعه تاریخ جنبش فمینیسم می‌توان دریافت که هدف اصلی معرفت شناسان فمینیست در نقد معرفت‌شناسی مدرن، مربوط به صدق قضایا و نفی حقیقت نبوده است، بلکه آنان در پی ایجاد دگرگونی اجتماعی و سیاسی هستند. این معرفت‌شناسان درصددند با شالوده شکنی گفتارهای مرد محور، روابط قدرت و سلسله مراتبی موجود در این گفتارها یا و متون را نشان دهند (مشیرزاده، ۱۳۸۱:۴۴۰).

بررسی دیدگاه فمینیست‌ها، بیان‌گر دغدغه‌های حقوقی- اجتماعی زنان است و بحث از تأثیر جنسیت در علوم حقیقی و واقع‌نما، در اظهارات آنان یافت نمی‌شود.

این جریان، ادراکاتی را مدنظر قرار می‌دهد که فقط مردان، سازنده آن ادراکات به شمار می‌روند و زنان و تجربیات آنان در این نظریه‌پردازی‌ها به حاشیه رانده شده است.

آنچه آنان در نظریه‌پردازی‌های خود موردتوجه قرار می‌دهند، علومی است که پیوسته به محک تجربه سنجیده شده و بازسازی می‌شود. هدف گروه‌های فمینیستی، تولید دانش عملی است که زنان نیز با تجارب خود در آن مشارکت داشته باشند. دغدغه فمینیست‌ها، توصیف، تحلیل و تغییر جهان از دید زنان است (ریتزر، ۱۳۹۲، ص۴۵۴). این دغدغه، علومی را شامل می‌شود که ذیل ادراکات اعتباری به شمار می‌آیند؛ پس با توجه به معرفت‌شناسی علامه جوادی آملی، می‌توان کلیت ادعای آنان را صحیح و قابل دفاع دانست.

البته ممکن است برخی لازمه پذیرش سخن فمینیست‌ها، در زمینه تأثیر بدن یا جنسیت بر معرفت را نسبیت معرفتی عنوان کنند و ازاین‌جهت آن را قابل نقد بدانند. درصورتی‌که با توجه به تقسیم ادراکات انسان در معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی، تأثیر عوامل مادی و ساختارهای اجتماعی بر علوم برهانی به نسبیت می‌انجامد نه تأثیرپذیری علوم اعتباری. هرچند مبانی علوم اعتباری از علوم برهانی تأمین می‌گردد، اما تأثیرپذیری ادراکات اعتباری از عوامل مادی و اجتماعی، موجب نمی‌شود معرفت‌های ثابت، قطعی و مشترک وجود نداشته باشد.

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی فمینیستی مفهوم رایج از دانش را همچون ابعاد دیگر حیات زنان، تحت سلطه مردان معرفی می‌کند و به همین دلیل به انتقاد از معرفت‌شناسی و روش‌های علمی متداول غرب که بستر چنین سلطه‌ای را فراهم کرده است، می‌پردازد. این معرفت‌شناسی انتقادی، در مسیر حرکت خود با نگرش‌های منتقدانه دیگری همچون پسامدرنیسم و پساساختارگرایی همراه می‌شود، اما در حوزه عمل از رویکرد افراطی و پوچ‌گرایانه آن‌ها فاصله می‌گیرد. به طور کلی دغدغه معرفت‌شناسی فمینیستی همان دغدغه اصل جنبش فمینیسم است، منتهی به‌مرورزمان این دغدغه فراگیرتر شده و علاوه بر حوزه‌های حقوقی و سیاسی، شالوده شکنی سلطه مردان بر نظام‌های معرفتی و ایجاد برابری بین زنان و مردان در میزان توجه به تجربیات و مشارکت زنان در نظریه‌پردازی‌ها را نیز در برمی‌گیرد. این جریان صرفاً به‌نقد معرفت‌شناسی‌های پیشین نمی‌پردازد، بلکه روش‌ها و نظرات معرفتی بدیلی را در مقابل آن معرفت‌شناسی‌ها ارائه می‌دهد. به‌وسیله این روش‌ها و نظریات جدیدی همچون تأثیر تجربیات سرشتی و اجتماعی متفاوت در معرفت، می‌توان ساختار ظلم معرفتی به زنان را از بین برد و زنان را در تولید علم و نظریه‌پردازی‌ها مشارکت داد.

بر اساس معرفت‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی مبنی بر جسمانیت الحدوث و روحانیت البقا بودن ارکان معرفت؛ یعنی شناسنده، متعلق شناخت و شناخت (معرفت)، حرکت جوهری آن‌ها و همچنین با استفاده از تمایز بین علوم، می‌توان امکان تأثیر جنس و جنسیت بر معرفت را اثبات کرد. نکته قابل‌توجه در میان آرای

ایشان تفکیکی است که وی بین جنس و جنسیت قائل می‌شود. علامه جوادی آملی جنس را ناظر بر تفاوت‌های فیزیولوژیکی زن و مرد؛ و تفاوت‌های جنسیتی و غیر زیست‌شناختی را ناظر بر کیفیت تربیت و اجتماع بیان می‌کند.

تأثیر جنس بر معرفت به علت شروع حرکت نفس از ماده است. ازآنجاکه نفس انسان جسمانیت الحدوث است، حرکت جوهری خویش را از ماده‌ای آغاز می‌کند که دربردارنده تفاوت‌های زیستی جنس مذکر و مؤنث است. با توجه به حدوث جسمانی ادراکات معرفتی، بُعد مادی انسان همانند عوامل مادی دیگر در مراحل مادی این ادراکات تأثیر می‌گذارد. اثرگذاری عوامل مادی همچون تفاوت‌های جنسی، در علوم مادی تأثیری تام است. نفس و ادراکات معرفتی هراندازه از ماده فاصله گرفت و حرکتی متناسب با قسم دیگر هستی پیدا کرد، تأثیرگذاری ضعیف گشته و صرفاً به نحو معدّه صورت می‌پذیرد.

تأثیر جنسیت بر معرفت به علت ویژگی برساخت گرایانه آن است. ازآن‌رو که جنسیت تفاوت‌های غیر ذاتی بین زن و مرد را در برگرفته و تحت تأثیر نگرش جامعه، محیط و تربیت‌های مختلف ایجاد می‌گردد، این بخش از تفاوت‌ها جزء عوامل اجتماعی و برساختی به شمار می‌رود. با عنایت به تمایز علوم در هدف و اقسام علم، چنانچه هدف از علم، کشف واقع نباشد؛ یعنی یا به جنبه کارکردگرایانه آن نظر شود و یا علوم اعتباری مدنظر باشد، عوامل اجتماعی و برساختی همچون جنسیت در ایجاد ادراک و معرفت تأثیر می‌گذارد.

درصورتی‌که مقصود معرفت شناسان فمینیستی از علوم و تأثیرپذیری معرفت از

جنس و جنسیت، علوم اعتباری و کارکردگرایانه باشد، سخن آن‌ها در معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی قابل دفاع است؛ اما چنان‌چه آنان، علوم کلی و حقیقی را متاثر از تجربیات سرشتی و اجتماعی انسان بیان کنند، این ادعا بر خطا خواهد بود. بررسی اظهارات و دغدغه فمینیست‌ها، تمرکز آنان را بر علوم اعتباری‌ای همچون جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و... می‌رساند؛ بنابراین معرفت شناسی فمینیستی در نظام معرفت شناسی آیت الله جوادی آملی امکان تحقق دارد.

منابع

۱. رابرت.ام. مارتین، (۱۳۹۴).**معرفت‌شناسی**. ترجمه نسترن ظهیری. تهران: ققنوس.

۲. بیسلی، کریس،(۱۳۸۵). **چیستی فمینیسم**. ترجمه محمدرضا زمردی. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، **تفسیر موضوعی قرآن (معرفت‌شناسی در قرآن)**، حمید پارسانیا، قم: اسراء.

۴. _____ (۱۳۸۶). **شریعت در آینه معرفت**. حمید پارسانیا. قم: اسراء.

۵. _____ (۱۳۸۶ الف). **صورت و سیرت انسان در قرآن**. قم: اسرا.

۶. _____ (۱۳۸۸). **زن در آیینه جلال و جمال**. محمود لطیفی. قم: اسراء.

۷. _____ (۱۳۸۹). **تسنیم**. جلد ده. سعید بندعلی. قم: اسراء.

۸. _____ (۱۳۸۹). **تسنیم**. جلد سیزده. عبدالکریم عابدینی. قم: اسراء.

۹. _____ (۱۳۸۹). **تفسیر موضوعی(جامعه در قرآن)**، مصطفی خلیلی.قم: اسراء.

۱۰. _____ (۱۳۹۳). **رحیق مختوم**.جلد یازده. حمید پارسانیا. قم: اسراء.

۱۱. _____ (۱۳۹۶)، **رحیق مختوم**. جلد هجده. حمید پارسانیا. قم: اسراء.

۱۲. _____ (۱۳۹۶)، **رحیق مختوم**. جلد نوزده. حمید پارسانیا. قم: اسراء.

۱۳. _____ (۱۳۹۶). **تسنیم**. جلد چهل‌وچهار. حسین اشرفی. قم: اسراء.

۱۴. چراغی کوتیانی، اسماعیل، (۱۳۹۰).**بررسی انتقادی روش‌شناسی فمینیستی از منظر رئالیسم صدرایی**. معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۳(سال ۲)، از۳۳ تا ۶۲.

۱۵. رودگر، نرجس(۱۳۹۷). **بررسی ارتباط معرفت و جنسیت در معرفت‌شناسی فمینیستی**. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، شماره ۹(سال ۵)، از ۴۷ تا ۷۲.

۱۶. ریتزر، جورج، (۱۳۹۲). **نظریه جامعه‌شناسی**. ترجمه هوشنگ نایبی. تهران: نی

۱۷. ساراپ، مادن(۱۳۸۲). **راهنمایی مقدماتی بر پساختارگرایی و پسامدرنیسم**. ترجمه محمدرضا

تاجیک. تهران: نشر نی.
۱۸. شجریان،مهدی(۱۳۹۸). **تأثیر جنسیت در معرفت، تحلیل دیدگاه فمینیستی با تأکید بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی**. مطالعات راهبردی زنان، شماره ۸۶، (سال بیست و دوم)، از ۵۹-۷۷.
۱۹. صادقی، هادی (۱۳۹۱). **جنسیت و نفس**. قم: مرکز نشر هاجر.
۲۰. کنوبلاخ، هوبرت(۱۳۹۰). **مبانی جامعه‌شناسی معرفت**. ترجمه کرامت‌اله راسخ. تهران: نشر نی.
۲۱. کهون، لارنس(۱۳۹۴). **از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم**. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۲۲. مشیرزاده، حمیرا(۱۳۸۱). **از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم**. تهران: نشر پژوهش شیرازه.
۲۳. نبویان، محمود (۱۳۸۴). **معرفت‌شناسی فمینیسم**. مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۸، از ۸۳ تا ۱۲۴.
۲۴. هی‌وود، اندرو(۱۳۷۹). **درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی: از لیبرالیسم تا بنیادگرایی دینی**. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
25. Alcoff, Linda (1993). Feminist Epistemologies. New York: Rutledge.
26. Campbell, Kristen (2004). Jacques Lacan and Feminist Epistemology. London and New York: Rutledge.
27. Harding, Sandra (2015). Who's Science Who's Knowledge Thinking from Women's Lives? New York: Cornell University.

کتابشناسی

دوفصلنامه اسراء حکمت
سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
Isra Hikmat Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

تا چه اندازه نظریهٔ شناخت سهروردی، نظریه‌ای سینوی است؟[1]

مؤلف: مهدی امین رضوی*
ترجمهٔ: سعید انواری**

در مقالهٔ پیش‌رو نشان خواهم داد که معرفت‌شناسی سهروردی (یحیی بن حبش سهروردی) اساساً همان معرفت‌شناسی ابن‌سینا (ابوعلی حسین بن سینا) است، اگر چه در ظاهر با یکدیگر متفاوت بوده و به دو مکتب فکری متفاوت تعلق دارند؛ و حتی تئوری «علم حضوری» سهروردی که نظریهٔ منحصر به فرد وی محسوب می‌شود، دست کم از ابن‌سینا الهام گرفته شده است. من استدلال خواهم کرد که جهت‌گیری مشائی – مشرقی ابن‌سینا و منظر اشراقی سهروردی هر دو حافظ یک چهارچوب معرفت‌شناسی بوده و به آن وفادار بوده‌اند، گرچه معرفت‌شناسی ویژهٔ هر یک از ایشان با زبان فلسفی متفاوتی مطرح شده است. آنچه در تحقیق حاضر اهمیت ویژه دارد، این است که نشان داده شود هر دوی این استادان به سلسله مراتب معرفت به صورت زیر وفادار بوده‌اند:

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مقالهٔ «How Ibn Sinian Is Suhrawardi's Theory of Knowledge?» با مشخصات زیر: Philosophy East and West, Volume 53, Number 2, Aprill 2003, pp. 203-214

* استاد دانشگاه مری واشنگتن، ایالت ویرجینیا (maminraz@umw.edu) (با تشکر از ایشان که این ترجمه را پیش از انتشار مطالعه کرده و نکات سودمندی را متذکر شدند).

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامهٔ طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

۱. معرفت حاصل از تعریف

۲. معرفت حاصل از ادراک حسی

۳. معرفت حاصل از مفاهیم اولیه

۴. علم حضوری

۵. معرفت حاصل از تجربهٔ مستقیم: عرفان

در وهلهٔ نخست، به ناچار مسئلهٔ معرفت‌شناسی با طرح هستی‌شناسی‌ای که یک مکتب فلسفی بر اساس آن ساخته می‌شود گره می‌خورد. از این نظر، هم ابن‌سینا و هم سهروردی، اگرچه «تار و پود» هستی‌شناسی‌شان متفاوت است، از نظام هستی‌شناختی یکسانی پیروی می‌کنند. بدین معنا که این بافت از نظر ابن‌سینا وجود و از نظر سهروردی نور است. همین شباهت است که به ما اجازه می‌دهد تا در مورد دیدگاه‌های خاص ایشان در مسئلهٔ معرفت و شناخت به مطالعهٔ تطبیقی بپردازیم.

ابن‌سینا و سهروردی هر دو به هستی‌شناسی تشکیکی (سلسله مراتبی) پایبند هستند که سطوح مختلف آن از منشاء واحدی نشأت گرفته است. از نظر ابن‌سینا این منشاء، واجب الوجود است، که وی او را همان وجود محض می‌داند. از نظر سهروردی این منشاء، نور محضی است که با عنوان نورالانوار بدان اشاره می‌کند. از آنجا که فقط حقیقت مطلق (خدا) است که خود را به طور مطلق می‌شناسد، بنابراین نتیجه می‌شود که دانش همهٔ موجودات دیگر دربارهٔ حقیقت مطلق، نسبی است. در حالی که بدیهی است که شناختی نسبی در مورد خداوند داریم، اینکه چگونه ما به متعلق این شناخت پی می‌بریم امری پیچیده و قابل بحث است.

هر دو استاد بحث خود را با ارائهٔ جایگاه و اهمیت تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی در

کسب معرفت آغاز می‌کنند. از آنجا که امور جزئی تنها از طریق حواس شناخته می‌شوند، در نتیجه معرفت در سطح ملموس و اولیة آن، چیزی است که از ادراک حسی حاصل می‌شود. از منظر هستی‌شناسانه، هرچه از وجود بحت ابن‌سینا و نورالانوار سهروردی دور می‌شویم، تجرد و بساطت کاهش می‌یابد و سلسله مراتب تا جایی پیش می‌رود که بساطت به طور کامل از دست می‌رود؛ این همان حیطهٔ مادیات است که در آن اشیاء جزئی قرار دارند. بنابراین، از آنجا که امور جزئی حاکی از معرفت در نازلترین سطح خود هستند، ادراک حسی که ابزاری است که جزئیات به وسیلهٔ آن شناخته می‌شود، از منظر معرفت‌شناسی اهمیت کمتری دارد.

معرفت حاصل از تعریف

ادراک حسی بخودی خود مبنایی برای معرفت حاصل از تعریف است؛ روشی که هر دو فیلسوف آن را شرح داده‌اند و سهروردی که به محدودیت این ادراک برای حصول معرفت پی برده بود، به شدت آن را مورد انتقاد قرار داده است. بر اساس نظر مشائیان، موجودات هستی از ذات و وجود تشکیل شده‌اند وتمامی اعراض صرفاً عرضی هستند. در فصلی از *حکمة الاشراق* با عنوان «فی هدم قاعدة المشائین فی التعریفات» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۲۰) سهروردی مشائیان را بخاطر تمایز میان جنس (ذاتی عام) و فصل (ذاتی خاص) مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین در *المطارحات* (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۹۹) و در *التلویحات* (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۲) معرفت حاصل از تعریف را شیوهٔ مناسبی برای شناخت ندانسته و مورد نقد قرار داده است. سهروردی این بحث را مطرح می‌کند که تعریف صحیح تعریفی است که علاوه بر ذاتیات شامل عرضیات نیز باشد که سهروردی آنها را «سایر اجزاء تشکیل دهنده» می‌نامد.

این خروج بنیادی از رویکرد ارسطویی حاکی از آن است که چون تمامی اجزاء ذاتی یا اعراض موجودات قابل شناسایی نیستند، بنابراین شیء مورد پرسش نمی‌تواند به درستی تعریف شود. سهروردی در سه بخش از *التلویحات* «التلویح الأوّل: فی الحد»، «التلویح الثانی: فی الرسم» و «التلویح الثالث: ینبّه فیه علی أمثلة من الخطاء» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۸-۲۰) بحثی را در مورد اشکالات شناخت حاصل از تعریف مطرح می‌کند. همچنین سهروردی در *المطارحات* (سهروردی، ۱۳۸۵: ۸۸) عقیده دارد که ابن‌سینا در توصیف بسیاری از کارکردهای معرفتی تعریف دچار اشتباه شده است؛ زیرا بدیهی است که حقایق بسیط مانند رنگ‌ها تعریف‌پذیر نیستند. اصلاح مشکل تعریف توسط سهروردی محدود به آثار عربی وی نمی‌شود، بلکه در برخی از آثار فارسی وی مانند *پرتونامه* و *هیاکل النور* نیز یافت می‌شود. در آنجا او همچنان تاکید می‌کند که تعریف قابل قبول، تعریفی نیست که آنگونه که ارسطو و پیروانش بیان کرده‌اند، محدود به ذاتیات باشد؛ بلکه تعریفی است که به جنس، نوع و فصل به همراه دیگر اعراض موجود اشاره نماید. سهروردی در کتاب اصلی خود *حکمة الاشراق* انتقاد خود از تئوری تعریف مشائیان را به صورت خلاصه بیان کرده است:

> «کسی که آنچه از ذاتیات یک شیء می‌شناسد را بیان می‌کند، نمی‌تواند مطمئن باشد که ذاتی دیگری وجود نداشته است که او از آن غافل بوده است؛ و بر کسی که طالب شرح است یا با وی نزاع می‌کند است که این مطلب را به او گوشزد کند. و کسی که تعریف انجام می‌دهد نمی‌تواند [با اطمینان] بگوید: «اگر صفت دیگری بود، از آن مطلع می‌شدم»، چرا که بسیاری از صفات، ظاهر و شناخته شده نیستند ... حقیقت یک شیء زمانی دانسته می‌شود که تمامی ذاتیات آن شناخته شود و اگر جایز باشد ایراد بگیرند که ممکن است ذاتی دیگری وجود داشته باشد که شناخته نشده است، بنابراین شناخت حقیقت اشیاء به نحو یقینی

نخواهد بود. پس معلوم شد که آوردن حد آنگونه که مشائیان به آن ملزم هستند، برای انسان غیرممکن است. و صاحب ایشان[1] به سختی این کار اعتراف کرده است. پس در نزد ما تعریف‌ها تنها از طریق اموری قابل پذیرش هستند که در مجموع مختص به شیء باشند» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۲۱).[2]

معرفت حاصل از ادراک حسی

سهروردی و ابن‌سینا، هر دو نسبت به نظر ارسطو دربارهٔ ادراک حسی واکنش نشان داده‌اند، اما جالب است که ببینیم چگونه رویکردهای آنها متفاوت است.

ابن‌سینا در نقد خود با نشان دادن اینکه ادراک حسی برای کارآمد بودن مستلزم یک مفهوم پیشینی است، تجربه‌گرایی را به عقل‌گرایی بازمی‌گرداند. پیش از تحلیل کردن نقد ابن‌سینا از ادراک حسی، اجازه دهید ببینیم که معلم اول، ارسطو، چه چیزی در این زمینه می‌گوید:

«پس چنانکه گفتیم، حافظه از حس ناشی می‌شود؛ و از یادآوری مکرر [یک چیز] به تعداد زیاد، تجربه ساخته می‌شود. و این به آن دلیل است که به حافظه سپردن [یک واقعه] به تعداد زیاد یک تجربهٔ واحد را شکل می‌دهد و از تجربه

---

۱. مترجم انگلیسی عبارات سهروردی، صاحب ایشان را ارسطو دانسته است؛ اما می‌توان این مطلب را همزمان به ارسطو و ابن‌سینا نسبت داد (نک: ارسطو، ۱۹۸۰: ج۳: طوبیقا/۷۴۱-۷۴۲؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۴-۲۳۵) (م).

۲. «ثمّ من ذکر ما عرف من الذاتیّات لم یأمن وجود ذاتیّ آخر غفل عنه، و للمستشرح أو المنازع أن یطالبه بذلك. و لیس للمعرّف حینئذ أن یقول: «لو کانت صفة أخری لاطّلعت علیها» اذ کثیر من الصفات غیر ظاهرة ... انّما تکون الحقیقة عرفت اذا عرف جمیع ذاتیّاتها. فاذا انقدح جواز ذاتیّ آخر لم یدرك، لم یکن معرفة الحقیقة متیقّنة. فتبیّن انّ الإتیان علی الحدّ کما التزم به المشّاؤون غیر ممکن للانسان، و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن لیس عندنا الّا تعریفات بامور تخصّ بالاجتماع».

هنگامی که تحقق یابد، در نفس امری کلی حاصل می‌شود که امر واحدی است و قابل صدق بر امور کثیر است. این آن چیزی است که در مجموع یک امر واحد است که مبدأ فن و علم است. و این بدین صورت است که اگر مربوط به امور عملی باشد، مبدأ حرفه و فن است و اگر مربوط به آنچه هست (امور نظری) باشد، مبدأ علم است. پس این امور اکتسابی به صورت منفرد در ما وجود ندارند و همچنین در ما از ملکات دیگری ناشی نشده‌اند که در مرتبهٔ بالاتری از علم قرار داشته باشند، بلکه ناشی از حس هستند. مثال این مطلب در جنگ بدین نحو است که اگر یک نفر در هنگام عقب‌نشینی بایستند، نفر بعدی می‌ایستد و سپس نفر بعدی هم می‌ایستد تا آنکه کل گروهان دوباره جمع شوند؛ و نفس به این نحو موجود است» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۲/۴۸۳-۴۸۴).[۱]

ابن‌سینا مستقیما این پیش فرض استدلال فوق را نقد می‌کند که ادراک حسی ساخته می‌شود، بدین نحو که اگر تکرار مشاهدات منجر به نتیجه‌گیری می‌شود، باید مفاهیم اولیه و اساسی‌تری وجود داشته باشند که امکان مشاهده و استنتاج از ادراک حسی را فراهم کنند. بنابراین، از نظر ابن‌سینا تجربه‌گرایی از درجهٔ پایین‌تری برخوردار است، زیرا باید بر عقل‌گرایی تکیه کند:

«مجربات آن مقدّمات بوند که نه بتنها خرذ بشاید دانستن، و نه بتنها حس؛ و لیکن به هر دو شاید دانستن. چنان که چون حس از چیزی هر باری فعلی بیند یا او را حالی بیند، و همه بارها چنان بیند، داند خود که نه از سبب اتّفاقست و

۱. «فمن الحس یکون حفظ کما قلنا؛ و من تکریر الذکر مرات کثیرة تکون تجربة، و ذلک أنّ الاحفاظ الکثیرة فی العدد هی تجربة واحدة و من التجربة عند ما یثبت، یستقرّ الکلی فی النفس الذی هو واحد فی الکثیر، ذلک الذی هو فی جمیعها واحد بعینه هو مبدأ الصناعة و العلم. و ذلک إنّه إن کان لما فی الکون فهو مبدأ الصناعة و إن کان فیما هو موجود فهو مبدأ للعلم. فلیس إذن هذه القُنیات موجودة فینا منفردة، و لا أیضا إنّما تکون فینا من ملکات أُخر هی أکثر فی باب ما هی عالمة، لکن من الحس – مثال ذلک فی الجهاد، فإنّه إذا وقف واحد عند الرجوع فقد یقف آخر ثم آخر إلی أن یصیر الأمر إلی المبادیء و النفس هی الموجودة بهذه الحال».

الّا همیشه نبودی، و بیشترین حال نبودی. مثال وی چنان که سوختن آتش، و اسهال کردن سقمونیا صفرا را» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

رویکرد سهروردی گرچه به وضوح متفاوت با ابن‌سینا است، مشابهت‌هایی با آن دارد. او در *حکمة الاشراق* نارسایی ادراک حسی را در فصلی با عنوان: «فی بیان أنّ المشائین اوجبوا أن لا یعرف شیء من الأشیاء» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۷۳) تشریح می‌کند. سهروردی با ارائهٔ چند استدلال اینگونه نتیجه می‌گیرد: حقایق بسیط مانند رنگ که تنها می‌توانند از طریق ادراک حسی شناخته شوند، از طریق تحلیل و توصیف شناخته نمی‌شوند. سهروردی از طریق این نتیجه‌گیری، دومین استنتاج خود را علیه تعریف مشائیان مطرح می‌کند که معرفت به این حقایق بسیط، شخصی و فردی است و برای فردی که آنها را تجربه نکرده است غیرقابل بیان است.

معرفت حاصل از مفاهیم اولیه

سهروردی نشان می‌دهد که معرفت حاصل از ادراک حسی کافی نیست. سپس استدلالی ارائه می‌کند که او و ابن‌سینا را به یکدیگر نزدیکتر می‌کند. در حقیقت به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف نیاز به معرفت پیشینی را درک کرده‌اند. معرفت پیشینی بر اساس مفاهیم پیشینی بوده و مبنای بنیادی معرفت است. یکی از چند دلیلی که ابن‌سینا در این خصوص ارائه می‌کند استدلال هستی‌شناختی وی در مورد وجود خداوند است. او تاکید می‌کند که چون خداوند مجرد است، نمی‌توان او را از طریق حس شناخت و بنابراین یا خداوند قابل شناخت نیست، یا تنها از طریق روش‌های دیگر قابل شناخت است. او سپس استدلال می‌کند که چون ما خدا را می‌شناسیم، در نتیجه تجربه‌گرایی غلط است و شاید عقل‌گرایی یا عرفان تنها روش‌های

جایگزین دیگر برای شناخت خداوند باشند. از قضای روزگار، آنگونه که خواهیم دید عقل‌گرایی و عرفان در آنچه ابن‌سینا آن را «حکمة المشرقیة» و سهروردی آن را «حکمة الذوقیّة» می‌نامند متحد شده و به هم پیوسته‌اند. به نظر می‌رسد ابن‌سینا و سهروردی که در خطوط کلی مطرح شده در بالا با هم اتفاق نظر دارند، در ادامه تاکید می‌کنند که اگر بپذیریم که اطلاعات حسی توسط ذهن ترکیب می‌شوند و ساخت مفاهیم تازه و تصورهای عقلانی در ذهن امکان پذیر است، در این صورت باید بپذیریم که مفاهیم بنیادی و اولیهٔ زیادی در ساختار ذهن وجود دارند که توسط حس پدید نیامده‌اند.

لِن ای. گودمن[1] نشان می‌دهد که ابن‌سینا دو نوع استدلال علیه تجربه‌گرایی و در حمایت از عقل‌گرایی دارد (Lenn, 1992: 136). اولی شبیه نقد هیوم از استقراء است و دومی مربوط به جایگاه ادراک مفاهیم در آناتومی بدن ما است. [در مورد نخست] ابن‌سینا استدلال می‌کند که استقراء صرفا کلی‌سازی تجربه‌های محدود است که نه به نتیجه‌گیری‌های صحیح منجر می‌شود و نه حاکی از ضرورت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۱/۱). [در مورد دوم] او در خصوص جایگاه فیزیکی معرفت عقلانی می‌گوید که جایگاه آن نمی‌تواند در بدن باشد، زیرا حقیقتی مجرد، بسیط و غیرقابل مشاهده است. بنابراین دارای جایگاه فیزیکی نیست و در ماده قرار ندارد، زیرا در آن صورت قابل تقسیم می‌بود:

«از جمله چیزهایی که شکی در آن نیست این است که در انسان شیء و جوهری وجود دارد که معقولات را دریافت می‌کند. پس می‌گوییم: جوهری

1. Lenn E. Goodman.

که محل معقولات است جسمانی و قائم به جسم نیست با وجود آنکه در آن به وجهی قوه و به وجهی صورت وجود دارد. زیرا اگر محل معقولات جسم یا مقداری از مقادیر باشد، یا اینگونه است که صورت معقول، حال در یک شیء واحد غیرمنقسم می‌شود و یا حال در شیئی که منقسم است می‌شود و شیئی از اجسام که قابل قسمت نیست، نقطه است ... و نقطه نهایت چیزی است که در وضعیت یا در مقداری که منتها الیه خط است، از خط قابل تمایز نیست، یعنی چنین تمایزی از خط ندارد که بگوییم نقطه شیء است که شیئ دیگری بدون آنکه در خط باشد، در آن قرار می‌گیرد ... پس صورت معقولی را فرض کنید که حال در شیء منقسم باشد، پس اگر فرض کنیم که در شیئی که منقسم است، قسمت‌هایی عارض می‌شود، صورت [نیز به تبع آن] قسمت می‌شود؛ پس در این حالت یا دو جزء [صورت] متشابه هستند و یا نیستند، پس اگر متشابه باشند، چگونه از اجتماع آنها امری که هیچ یک از آنها نیست پدید آمده است؟ چرا که کل از آن جهت که کل است، همان اجزاء نیست؛ مگر آنکه آن کل شیئی باشد که از اجزاء از جهت افزایش در مقدار یا تعداد پدید آمده باشد، نه از جهت افزایش در صورت؛ پس صورت معقول در این حالت دارای شکل یا عدد خواهد بود، در حالی که هیچ صورت معقولی دارای شکل یا عدد نیست، و در این حالت صورت خیالی خواهد بود و صورت عقلی نخواهد بود ... و می‌دانی که نمی‌توان گفت که هر یک از اجزاء، بعینه همان کل هستند، چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که جزء دوم داخل در معنای کل است و خارج از معنای جزء دیگر است ... واضح است که ... هر جزئی از جسم قبول قسمت می‌کند و همچنین بالقوه قابل قسمت غیرمتناهی است، پس اجناس و فصول هم به نحو بالقوه قابل قسمت غیرمتناهی خواهند بود ... و صحیح آن است که اجناس و فصول و اجزاء حد برای یک شیء واحد، از هر جهت متناهی هستند. اگر جایز باشد که

اجناس و فصول به نحو بالفعل غیرمتناهی باشند، جایز نخواهد بود که در جسم چنین اجتماعی صورت گیرد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ب: ۲/۱۸۷-۱۸۹).[۱]

همچنین سهروردی در *حکمة الاشراق* با نشان دادن جایگاه و اهمیت عقلگرایی در میان چهار روش دیگر شناخت، به موضوع معرفت حاصل از مفاهیم فطری می‌پردازد. او استدلال می‌کند که شخص برای شناخت یک چیز، ابتدا دست کم باید دربارهٔ آن چیز شناختی جزئی کسب کند، در غیر این صورت چیزی که کاملا ناشناخته است را هرگز نمی‌توان شناخت. در صورتی که قبل از شناخت یک چیز یا

---

۱. «إن ممّا لا شك فيه أن الإنسان فيه شيء و جوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول. فنقول: إن الجوهر الذى هو محل المعقولات ليس بجسم و لا قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه. فإنه إن كان محل المعقولات جسما أو مقدارا من المقادير، فإما أن تكون الصورة المعقولة تحل منه شيئا وحدانيا غير منقسم، أو تكون إنما تحل منه شيئا منقسما. و الشيء الذى لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطى لا محالة. ... النقطة هى نهاية ما لا تميز لها عن الخط فى الوضع أو عن المقدار الذى هو منته إليها تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير أن يكون فى شيء من ذلك المقدار ... فلنفرض صورة معقولة فى شيء منقسم، فإذا فرضنا فى الشيء المنقسم أقساما عرض للصورة أن تنقسم. فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين، فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما، إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء، إلا أن يكون ذلك الكل شيئا يحصل منهما من جهة الزيادة فى المقدار أو الزيادة فى العدد لا من جهة الصورة، فحينئذ تكون الصورة المعقولة شكلا ما أو عددا ما، و ليس كل صورة معقولة بشكل أو عدد، و تصير حينئذ الصورة خيالية لا معقولة ... و أنت تعلم أنه ليس يمكن أن يقال، إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل، كيف و الثانى داخل فى معنى الكل و خارج عن معنى الجزء الآخر ... الواضح ... أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا فى القوة قبولا غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس و الفصول فى القوة غير متناهية ... و قد صح أن الأجناس و الفصول و أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه. و لو كانت الأجناس و الفصول يجوز لها أن تكون غير متناهية بالفعل، لما كان يجوز أن تجتمع فى الجسم اجتماعا على هذه الصور».

یک موضوع، به دانش جزئی در مورد آن نیاز باشد، این نتیجه به دست می‌آید که چیزی که شناخته شده است، باید از طریق معرفت قبلی به امور شناخته شده، شناخته شود و قس علی هذا. سهروردی عقیده دارد که این روند که می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، غیرممکن است و بنابراین تنها تبیین صحیح این است که مفاهیم فطریی وجود دارند که دانش قبلی‌ای که فرد درصدد یافتن آن است را در اختیار او قرار می‌دهند:

> «معرفت‌های انسان، فطری و غیرفطری است. و امر مجهول اگر برای شناخت آن توجه دادن و یادآوری کافی نباشد و از اموری نباشد که همانند حکمای بزرگ از طریق مشاهدهٔ حقیقت بدان دست می‌یابند، به ناچار باید از معلوماتی برای رسیدن به آن استفاده شود که ترتیب آنها ذاتا به آن مجهول برسد و در تبیین به فطریات منتهی شوند» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ص۱۸).[۱]

اکنون می‌توانیم پس از بحثی مختصر در زمینهٔ نظریه‌های ابن‌سینا و سهروردی در مورد معرفت حاصل از ادراک حسی، تعریف و عقلگرایی، مطالب را به صورت زیر جمع‌بندی کنیم: هر دو فیلسوف به اهمیت معرفت‌شناسانهٔ ادراک حسی و دست‌آوردهای آن و معرفت حاصل از تعریف و نیز مفاهیم فطری پی برده‌اند. علاوه بر آنکه این دو حالت شناخت به یکدیگر وابسته‌اند و هر یک بر دیگری متکی است؛ چنانکه سهروردی می‌گوید: «پس تعریف به ناچار باید به معلوماتی ختم شود که نیازمند تعریف نباشند، وگرنه تا

۱. «هو انّ معارف الانسان فطریّة و غیرفطریّة. و المجهول اذا لم یکفه التنبیه و الاخطار بالبال و لیس ممّا یتوصّل الیه بالمشاهدة الحقّة التی للحکماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة الیه ذات ترتیب موصل الیه منتهیة فی التبیّن الی الفطریّات».

بی‌نهایت تسلسل پیش می‌آید» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۱۰۴).[۱] سهروردی در ادامه بر نقش و جایگاه محدود عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی تأکید می‌کند:

«و همانطور که ما محسوسات را مشاهده می‌کنیم و به برخی از خصوصیات آنها یقین داریم و سپس بر اساس آنها علوم صحیحی مانند علم هیئت و دیگر علوم را بنا می‌کنیم، پس به همین نحو از امور روحانی اشیائی را مشاهده می‌کنیم، سپس بر اساس آنها علوم صحیحی را بنا می‌کنیم. پس کسی که روش او اینگونه نباشد، از حکمت بهره‌ای ندارد و شک و تردید او را به بازی می‌گیرد» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۱۳).[۲]

علم حضوری

اکنون که مشخص کردیم که علم به جهان خارج چگونه حاصل می‌شود، اجازه دهید ادامه دهیم و بررسی کنیم که چگونه شخص به شناخت خود دست می‌یابد، یعنی دانشی که از نظر ابن‌سینا و سهروردی، شرط ضروری دست‌یابی به هر نوع معرفتی به شمار می‌آید. نظریه‌ای که این مفهوم معرفت‌شناسانه را مطرح می‌کند «علم حضوری» نامیده می‌شود که دیدگاهی است که هر دوی ابن‌سینا و سهروردی آن را بسط داده‌اند.

تئوری علم حضوری به نحو سنتی با سهروردی شناخته می‌شود و به عنوان سهم بزرگ وی در فلسفهٔ اسلامی در نظر گرفته می‌شود، به هر حال می‌خواهم بگویم که صورت نخستینِ تئوری علم حضوری در فلسفهٔ ابن‌سینا یافت می‌شود. چنان که در

۱. «فإنّ التعریفات لابدّ و أن تنتهی إلی معلومات لا حاجة فیها إلی التعریف و إلّا تسلسل إلی غیر النهایة».

۲. «و کما انّا شاهدنا المحسوسات و تیقّنّا بعض احوالها ثمّ بنینا علیها علوما صحیحة کالهیئة و غیرها فکذا نشاهد من الروحانیّات اشیاء، ثمّ نبنی علیها. و من لیس هذا سبیله فلیس من الحکمة فی شیء و سیلعب به الشکوك».

ادامه نشان خواهم داد، علم حضوری در ابن‌سینا بدان نحو متمایز و برجسته نیست که در نزد سهروردی به عنوان هستهٔ مرکزی معرفت‌شناسی وی بازسازی شده است.

ابن‌سینا میان دو فرایند معرفت که ناظر به خودآگاهی است، تمایز قائل می‌شود. مورد اول «الشعور بالشعور» و دیگری «الشعور بالذات» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴الف: ۱۶۰–۱۶۱). ابن‌سینا استدلال می‌کند که خودآگاهی فرد امری دائمی است که مختص به وقتی مشخص نیست. ابن‌سینا می‌گوید: «خودآگاهی ما از حصول کیفیتی در ما پدید نیامده است» و تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید: «خودآگاهی ما همان وجود ما است» (همان: ۱۶۱).[1] این ادعای مهمی است، زیرا حاکی از موارد زیر است:

الف) خودآگاهی همان چیزی است که هویت فرد را تشکیل می‌دهد.

ب) آگاهی به خودمان، عین «بودن» ما است.

ابن‌سینا سپس به این پرسش معرفت‌شناختی بنیادی روی می‌آورد که چگونه فرد می‌تواند در همهٔ مکان‌ها و همهٔ زمان‌ها به خودش، آگاهی داشته باشد؟ و بعلاوه به چه طریقی این خودآگاهی، آگاهی از خود است؟ استدلالی که به نحو قابل توجهی استدلال سهروردی است که میان آگاهی به خود و آگاهی به آگاهی تمایز قائل می‌شود. ابن‌سینا می‌گوید که این حقیقت که خود را به عنوان خود درک می‌کنم، نه از سوی دیگران و نه خودم قابل اثبات نیست. از کجا می‌دانم که من همان کسی هستم که فکر می‌کنم هستم؟ برای اینکه خودم را از طریق صورت تشخیص دهم، باید از قبل خودم را بشناسم. در صورتی که خود را از طریق صفات عرضی خود مانند بدن و مانند آن بشناسم، باید بدانم که تشخص من با این بدن سازگار است و

۱. «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا».

این معرفت باید در همه حال برای شخص حاضر باشد.

بنابراین، شناختِ خود ماهیتی اولیه دارد و مفهومی اولیه است که خود را مستقیما از طریق خود و بدون واسطه می‌شناسد و در این ادراک از معرفت است که الشعور بالشعور فرا می‌رسد. ابن‌سینا معتقد است که اینگونه نیست و باید فرض می‌کردیم که من، خودم را از طریق چیز دیگری می‌شناسم که آن را الف می‌نامیم، اما الف که از طریق آن خود را می‌شناسم، تنها از طریق ب قابل شناسایی است و این روند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد (یگانه شایگان، ۱۹۸۶: ۲۴). یگانه شایگان[1] در تحلیل خود از استدلال ابن‌سینا می‌گوید: «می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که «خودآگاهی» مرحلهٔ داوری پیشین در مورد پدید آمدن وجود است و «آگاهیِ به آگاهی» مرحلهٔ داوری در مورد شناخت وجود است» (همان).

در حالی که به وضوح نظریهٔ علم حضوری به شکل اولیهٔ خود در آثار ابن‌سینا وجود دارد که به موجب آن فرد از طریق خودش به خودش آگاه می‌شود، سهروردی است که این نظریه را به ثمر رساند و آن را به نحو مبسوطی پرورش داد. سهروردی سه استدلال برای علم حضوری ارائه می‌کند[2] که از یک نظر شرح و توضیح استدلال‌های ابن‌سینا هستند که خودآگاهی به خود را با حقیقت فرد برابر می‌دانند.

۱. استدلال نخست سهروردی که می‌توان آن را تمایز من/آن نامید به صورت زیر است. اگر شناخت من به خودم غیرمستقیم و بی‌واسطه نباشد (به عنوان مثال آگاهی

۱. یگانه شایگان (۱۳۱۶–۱۳۸۶ش)، استاد فلسفه و خواهر داریوش شایگان (م).

۲. برای مطالعهٔ بیشتر در مورد تئوری علم حضوری سهروردی نک: مهدی حائری یزدی، ۱۳۹۱؛ امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۶۵ (بخش‌هایی از این مقاله با مطالب این کتاب مشابهت دارد)؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۴۷.

من از سردردم)، در این صورت خود را از طریق چیزی غیر از خودم می‌شناسم که آن را x می‌نامیم. از آنجا که بدیهی است که x، من نیستم، بلکه مثال و صورتی از من است، این نتیجه به دست می‌آید که خود را از طریق چیزی که من نیستم شناخته‌ام و لذا به تناقض می‌رسیم. چنان که سهروردی بیان کرده است:

> «شیء قائم بذاتی که ذات خود را درک می‌کند، ذات خود را از طریق تمثّلی از ذاتش که در ذاتش آمده است درک نمی‌کند، پس اگر علمش از تمثّل ناشی شده باشد، از آنجا که تمثّلِ انانیّت، خود آن فرد نیست، بلکه در نسبت با آن فرد [تمثّل] او است، و در این حالت امر ادراک شده همان تمثّل است؛ پس در این حالت ادراک انانیّت، به عینه ادراک آن چیزی خواهد بود که آن فرد هست؛ و ادراک ذات آن، همان ادراک غیر آن خواهد بود که امر محالی است. بخلاف ادراک امور خارجی که تمثّل و آنچه واجد آن است، هر دو یک چیز هستند» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۱۱۱).[۱]

۲. استدلال دوم سهروردی بر اساس ضرورت وجود علم پیشینی از خود است؛ [البته] اگر اصلا «خود» قابل شناخت باشد. اگر خود مستقیما قابل درک نباشد، در این صورت باید به صورت غیرمستقیم درک شود. یعنی از طریق x. این سخن به هر حال این مطلب را در پی دارد که وقتی من x را «مشاهده» می‌کنم، در می‌یابم که این صورتی از خودم است، و این نشانه‌ای آشکار بر این است که باید قبلا خودم را شناخته باشم. در غیر این صورت نباید صورت خودم را تشخیص دهم. اگر کسی در صدد یافتن چیزی باشد که کاملا برای او ناشناخته است، در این صورت حتی اگر با

۱. «هو انّ الشیء القائم بذاته المدرك لذاته لا یعلم ذاته بمثال لذاته فی ذاته، فانّ علمه ان کان بمثال و مثال الأنائیّة لیس هی فهو بالنسبة الیها هو و المدرك هو المثال حینئذ، فیلزم ان یکون ادراك الأنائیّة هو بعینه ادراك ما هو هو، و أن یکون ادراك ذاتها بعینه ادراك غیرها، و هو محال بخلاف الخارجیّات، فانّ المثال و ما له ذلك کلاهما هو».

آن مواجه شود نیز آن را نخواهد شناخت. از این مطلب این امر به دست می‌آید که من یا به طور کامل و یا به نحو جزئی خودم را می‌شناسم:

«آنچه برای تو ناشناخته است اگر شناخته شود، از کجا می‌دانی که این همان مطلوب تو است؟ به ناچار یا جهل تو باقی می‌ماند و یا معرفت پیشینی به آن داشته‌ای که می‌دانی این همان است ... پس اگر آنچه در جستجوی آن هستی به طور کامل ناشناخته باشد، هرگز مورد طلب قرار نمی‌گیرد» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۵۴).[۱]

سهروردی استدلال می‌کند که اگر شخصی خود را از طریق صورت الف بشناسد، این سوال مطرح می‌شود که شخص چگونه می‌داند که الف او را تصویر می‌کند؟ اگر این معرفت مستقیم و بی‌واسطه نباشد، باید از طریق بازنمایی‌های دیگری غیر از الف مانند ب باشد. اما اشکال مشابهی در مورد ب مطرح می‌شود که می‌توان گفت آن را از طریق ج می‌شناسد و این روند که از نظر سهروردی روند محالی است، می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. بنابراین او از استدلال دوم خود نتیجه می‌گیرد که حالت صحیح معرفت، حالتی است که شخص خود را از طریق حضور صرف می‌شناسد.

۳. استدلال سوم و نهایی سهروردی در مورد معرفت حاصل از خودآگاهی (یا علم حضوری)، بر اساس معرفت حاصل از صفات است:

«و همچنین اگر از طریق تمثّل باشد، اگر نداند که آن چیز تمثّلی از نفس او است، پس نفس خود را نمی‌شناسد؛ و اگر بداند که آن چیز تمثّلی از نفس او است، پس نفس خود را از طریق تمثل نمی‌شناسد. و هرگونه که باشد، قابل تصور نیست که شیء خودش را از طریق امری زائد بر نفسش بشناسد که آن چیز

۱. «إنّ مجهولك اذا حصل فيم تعرف انّه مطلوبك؟ فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف انّه هو ... فانّ المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا، لم يطلب».

صفت او باشد. پس اگر حکم می‌شود که هر صفت زائد بر ذاتی چه عَلَم باشد و چه نباشد، امری ذاتی است، پس باید ذاتش را قبل از تمامی صفات و غیرصفات شناخته باشد، پس در این صورت ذاتش را از طریق صفات زائد بر ذات نشناخته است» (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۱۱۱).[۱]

در این استدلال که ویرایش اصطلاح شدهٔ دو استدلال پیشین است، سهروردی بار دیگر ناممکن بودن شناخت خود از طریق صورت را اثبات می‌کند؟ اگر فرد بخواهد خود را از طریق صورت بشناسد، باید خود را شناخته باشد، از طرف دیگر چگونه فرد می‌داند که این صورت با خودش منطبق است؟ بعلاوه شناختن خود از طریق صورت خود، به سلسله‌ای از شناخت منتهی می‌شود که تا بی‌نهایت به صورت وابسته است.

معرفت حاصل از تجربهٔ مستقیم: عرفان

یکی از نتایج آشکار پذیرش علم حضوری آن است که راه عرفان که هر دو استاد به طور جدی درگیر آن شده‌اند هموار می‌شود.[۲] برای ابن‌سینا که چهار نمط از *الاشارات و التنبیهات* (نمط‌های هفت الی ده) خود را به تصوف و عرفان اختصاص داده است (وی این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار می‌برد)، معرفت عرفانی امری محتمل

---

۱. «و أیضا إن کان بمثال، ان لم یعلم انّه مثال لنفسه، فلم یعلم نفسه؛ و ان علم انّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. و کیف ما کان، لا یتصوّر ان یعلم الشیء نفسه بأمر زاید علی نفسه، فانّه یکون صفة له. فاذا حکم انّ کلّ صفة زائدة علی ذاته کانت علما أو غیره فهی لذاته، فیکون قد علم ذاته قبل جمیع الصفات و دونها. فلا یکون قد علم ذاته بالصفات الزائدة».

۲. جهت مطالعهٔ بیشتر در مورد دیدگاه ابن‌سینا در زمینهٔ عرفان، نک: Shams Inati, 1996: 81.

نیست، بلکه پیامد ضروری ریاضت است. ابن‌سینا میان زاهد و عابد و عارف تمایز قائل می‌شود:

«کسی که از متاع دنیا و خوشی‌های آن دوری می‌کند اسم «زاهد» به آن اختصاص می‌یابد، و کسی که بر انجام عبادات مانند نماز و روزه و مانند آنها مواظبت می‌کند، اسم «عابد» به آن اختصاص می‌یابد، و کسی که با فکر خود به مقام قدسی جبروت مشغول‌است و همواره از اشراق انوار حق در درون خود بهره‌مند است، اسم «عارف» به او اختصاص می‌یابد».[1] (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶۹/۳).

ابن‌سینا ریاضت‌کشی و زهد را صرفا بخاطر عبادت کردن قبول ندارد و آن را «نوعی معامله» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۷۰/۳) و نیّت و زمینه‌ای که در آن زهد و عبادت رخ می‌دهد را عامل تعیین کنندهٔ نتیجهٔ نهایی این فعالیت‌ها می‌داند. در صورتی که زهد و عبادت معامله‌گرانه انجام شوند، با آنچه ابن‌سینا آن را «یختصّ بإسم العارف» می‌نامد سازگار نیستند. به عقیدهٔ ابن‌سینا این هدفی است که تنها جویندگان واقعی ممکن است آن را دنبال کنند. او همچنین می‌گوید: «عارف حقیقت نخستین را می‌خواهد، نه چیزی بجز آن و هرگز هیچ چیزی بر شناخت و عبادت خداوند متعال در نزد او ترجیح ندارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۷۵/۳).[2]

ابن‌سینا در جدایی آشکار و بنیادی از اصول فلسفهٔ مشائی، از دو مرحله برای دست‌یابی به حقیقت از طریق تجربهٔ مستقیم حمایت می‌کند. مرحلهٔ اول مرحلهٔ اراده یا آنگونه که برخی از صوفیان می‌گویند همّت است که این امر مرحلهٔ دوم را که

۱. «المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم «الزاهد» و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم «العابد» و المتصرف بفکره إلی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سره یخص باسم «العارف».

۲. «العارف یرید الحقّ الأوّل لا لشیء غیره و لا یؤثر شیئاً علی عرفانه و تعبّده له فقط».

تمرین‌های معنوی است در پی دارد. این مرحله از ریاضت و تمرین‌های سنتی صوفیانه به همراه تکرار ذکر (نام الهی)، دعا و نماز و ... تشکیل می‌شود. ابن‌سینا سپس جزئیات مراحل و منازل سلوک معنوی را بیان می‌کند و تلویحاً به انواع مختلف معرفت که از طریق ریاضت به دست می‌آیند و سایر تمرین‌های معنوی اشاره می‌کند. برخی از آنچه ابن‌سینا به نحو علنی بیان می‌کند به نحو سنتی جزو امور رمزی هستند که نباید برای عامّهٔ مردم بر ملا شوند، اما ابن‌سینا در بیست و هفت فصل از «*فی مقامات العارفین*» تعدادی از مراحل و منازل سلوک را بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۹۴/۳). در فصلی با عنوان «فی بیان سرّ ما اشار الیه» (همان: ۳۹۸) او نسخهٔ برطرف کردن بیماری‌های روحی نفس را بیان می‌کند که از امساک از غذا خوردن تا مشاهدهٔ جواهر روحانی را در بر می‌گیرد. برای کسانی که وجود بعد عرفانی یا فلسفهٔ مشرقی در تفکر ابن‌سینا را زیر سوال می‌برند،[1] بخش فی مقامات العارفین، هیچ شکی باقی نمی‌گذارد.

همچنین آن‌گونه که نشان دادیم اکتساب معرفت توسط سهروردی سلسله مراتبی (تشکیکی) است و در برگیرندهٔ حالات مستقیم و بی‌واسطهٔ شناخت است که سطح بسیار مطلوبی به شمار می‌آید. سهروردی در حکایت‌های فارسی مشهور عرفانی خود[2] به نحو مفصل و با جزئیات در مورد سلوک معنوی بحث می‌کند. به عنوان مثال می‌نویسد:

> بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوتست و او را قوّت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هر گه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی، و سلطان

۱. جهت مطالعهٔ بیشتر نک: Gutas, 1994: 222-241.

۲. نک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۳؛ همچنین نک: مقدمهٔ دکتر سیدحسین نصر بر جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، همچنین نک: کاظم تهرانی، ۱۹۷۴م.

قوای بدنی ضعیف شود بسبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند (سهروردی، ۱۳۸۰هـ: ۱۰۷).

سهروردی تمثیلی بودن معرفت خود را در انتخاب عناوین حکایت‌های عرفانی خود نشان داده است که بر مبنای اصطلاحات سنتی صوفیانه انتخاب شده‌اند و با زبانی بسیار سمبلیک بیان شده‌اند. این نظریهٔ معرفت‌شناسانه که در آثار فارسی سهروردی مورد بحث قرار گرفته است، به میزان زیادی با رویکرد تمثیلی ابن‌سینا شباهت دارد، چنان که در متن زیر در *بستان القلوب* مشاهده می‌کنید:

اکنون بدان که نفس ترا دو جهت است، چنانکه بدن را دو جهت است: یك جهت تعلّق به عالم روحانی دارد که از آنجا اقتباس علوم و فواید کند و آن را قوّت علمی و نظری خوانند، و یك جهت به عالم جسمانی تعلّق دارد که از آنجا کمال حاصل کند، و آن را قوّت عملی خوانند، و بدان جهت تصرّف می‌کند در بدن (سهروردی، ۱۳۸۰الف: ۲۷۲-۲۷۳).

سهروردی همچون ابن‌سینا میان معرفت نظری و عملی تفاوت قائل می‌شود که هر یک به حوزه‌ای متفاوت مربوط می‌شوند. از نظر سهروردی علم به مجردات تنها از طریق ریاضت زاهدانه و به ویژه گرسنگی امکان‌پذیر است: «بدان که بنای ریاضت بر گرسنگی است» (همان، ص۳۹۶). توصیه‌های معنوی و عقلانی ابن‌سینا و سهروردی در اذعان به این امر مشترکند که ریاضت کشیدن منجر به شهود می‌شود که شکل اعلای معرفت امکان‌پذیر انسانی است. سهروردی به نحو کنایه‌آمیز دستورالعمل‌های زیر را بیان می‌کند:

شیخ را گفتم: من آن نظر ندارم تدبیر چیست؟ گفت: تو را امتلاست، برو چهل روز احتراز کن بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ کنی مگر دیده باز شود. گفتم:

آن مسهل را نسخت چیست؟ گفت: اخلاط آن هم از پیش تو بدست آید. گفتم: آن اخلاط چه چیز است؟ گفت: هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملك و اسباب و لذّت نفسانی و شهوانی و مثل این اخلاط؛ این مسهلست، برو و چهل روز به اندك غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن ... اگر زود به مستراح حاجت افتد پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود و اگر حاجت نیفتد دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دیگر هم چنان احتراز کن و باز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید. و اگر این بار نیز کارگر نیاید هم برین وجه بار دیگر و بار دیگر بخورد که هم کارگر آید ... شیخ را گفتم: چون دیده گشاده شود، بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیدهٔ اندرونی گشاده شود، دیدهٔ ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر هم بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواسّ باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به چشم باطن بوید ... پس ... خود بیند آنچه بیند و باید دیدن (سهروردی، ۱۳۸۰د: ۲۴۸-۲۴۹).

ابن سینا و سهروردی در عرفان مسیر مشابهی را دنبال می‌کنند و چه دیدگاه مورد قبول ایشان در مورد عرفان حدسی باشد و چه آنها در این زمینه بر متن واحدی متکی باشند، پیش‌بینی می‌کنند که مجموعهٔ مشابهی از ریاضت‌ها می‌توانند منجر به نتیجهٔ واحدی شوند؛ چنان که گوتاس[1] می‌نویسد: «ابن‌طفیل بر مبنای یک پاراگراف از مقدمهٔ کتاب شفای ابن‌سینا، داستان زیر را پدید آورده است ... حقیقت به هر حال امر دیگری است که آن را می‌توان در اثر دیگری از ابن‌سینا یافت» (Gutas, 1994: 231).

حقیقت آن است که عرفان در هر دو جنبهٔ فلسفی و عملی آن، بخشی از نظام

1. Gutas.

ابن‌سینا و سهروردی را تشکیل می‌دهد و از دیدگاه هر دو فیلسوف، معرفتی که از طریق عرفان به دست می‌آید، ناب‌ترین شکل معرفت است که واضح، متمایز و بی‌واسطه و مستقیم است. معرفتی که از نظر ابن‌سینا و سهروردی از طریق عرفان به دست می‌آید نه تنها آموزنده بلکه تحول آفرین است، ویژگی که هر دو فیلسوف به نحو سر بسته با زبانی ساده و مخصوص به خود بیان کرده‌اند. شکی باقی نمی‌ماند که عرفان بخش اصلی و جدایی‌ناپذیر مکاتب فلسفی ابن‌سینا و سهروردی است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی**، تهران: انتشارات حکمت.

۲. ابن‌سینا (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیهات**، مع شرح الخواجه نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغة.

۳. ـــــــ(۱۴۰۴الف)، **التعلیقات**، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

۴. ـــــــ(۱۹۸۹م)، **الحدود**، بخشی از کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب، عبدالأمیر الأعسم، قاهرة: الهیئة المصریّة.

۵. ـــــــ (۱۳۸۳)، **دانشنامهٔ علائی (منطق)**، تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

۶. ـــــــ (۱۴۰۴ب)، **طبیعیات شفا**، ج۲، تصحیح محمود قاسم، قم: مکتبة آیة الله مرعشی نجفی.

۷. ارسطو (۱۹۸۰م)، **منطق ارسطو**، حققه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، الکویت: وکالة المطبوعات، بیروت: دار القلم.

۸. امین رضوی (۱۳۷۷)، **سهروردی و مکتب اشراق**، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

۹. تهرانی، کاظم (۱۹۷۴م)، «Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi»، **رسالهٔ دکترا**، دانشگاه کلمبیا.

۱۰. حائری یزدی (۱۳۹۱)، **علم حضوری** (اصول معرفت شناسی در فلسفهٔ اسلامی)، ترجمهٔ سیدمحسن میری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۱۱. سهروردی (۱۳۸۰الف)، **بستان القلوب**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۲. ـــــــ(۱۳۸۰ب)، **پرتونامه**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۳. ـــــــ(۱۳۸۸)، **التلویحات اللوحیة و العرشیة**، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۴. ـــــــ(۱۳۸۰ج)، **حکمة الاشراق**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد۲، تصحیح هانری

کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. ـــــــــ (۱۳۸۰د)، **روزی با جماعت صوفیان**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. ـــــــــ (۱۳۸۵)، **المشارع و المطارحات (منطق)**، تصحیح: مقصود محمدی و اشرف عالی پور، انتشارات حق یاوران.
۱۷. ـــــــــ (۱۳۸۰هـ)، **هیاکل النور**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. یگانه شایگان (۱۹۸۶م)، «Avicenna on Time»، **رسالهٔ دکتری**، دانشگاه هاروارد.

19. Davidson, Herbert A (1992), Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect, New York: Oxford University Press.
20. Lenn E. Goodman (1992), Avicenna, London: Routledge.
21. Gutas, Dmitri (1988), Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden: Brill.
22. Gutas (1994), "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy", Oriens, 34.
23. Shams Inati (1996), Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four, London: Kegan Paul International.

المستخلفات

دور العقل و التّفكّر العقليّ فی معرفة القرآن بالقرآن

محمدامین الشاهجوئی/ دکتور فی الفلسفة الإسلامیّة، استاذ مساعد من مجموعة بحثیّة فی الفلسفة الإسلامیّة و الحکمة المعاصرة، کلّیّة الفلسفة، معهد الدّراسات الإنسانیّة و الثّقافیّة.

الملخّص

ادّعی العلّامة السّیّد محمّدحسین الطّباطبائی فی تفسیر المیزان أنّه فسّر القرآن بالقرآن، و من أجلّ تلامذته آیةالله عبدالله الجوادیّ الطّبریّ الآملیّ ادّعی نفس الادّعاء بمعنی أنّه سلک مسلک الأستاذ فی تفسیر التّسنیم. و لایخفی أنّ هذا المنهج التّفسیریّ یتفرّع علی معرفة القرآن بالقرآن و یبتنی علیها. و هذا هو الدّلیل علی تسمیة المؤلّف المجلّدَ الأوّلَ من مجلّدات تفسیره الموضوعیّ بالقرآن فی القرآن، و فیه ادُّعِیَ معرفةُ القرآن بنفسه و ابتناءُ تفسیر القرآن بالقرآن علیها. و یظهر لقارئ ذلک المجلّد توفیقاتُ المؤلّفِ الکثیرةُ فی هذه الطّریقة المثلی.

و حیث إنّ التّلمیذ کأستاذه الفقید قد اهتمّ بالتّحقیق و التّدریس فی فنّ الحکمة الإسلامیّة منذ خمسین سنة، کما اهتمّ بعلم التّفسیر، اهتماما بالغا، یبحث هذا المقال عن جواب هذا السّؤال: هل معرفةُ القرآن بالقرآن، کما ادّعاها المفسّر فی ذلک الکتاب و جعلها أسّا لتفسیر القرآن بالقرآن، وقعت فیه مستندة بنصّ الآیات القرآنیّة قطّ، عاریة عن تأثیر التّعالیم الفلسفیّة بأجمعها لتکون دعوی کونها متّکئة علی آیات القرآن فقط مشفوعة بالدّلیل مع غضّ النّظر عن دخالة أیّة نظریّة عقلیّة؛ أم معرفة القرآن بالقرآن، و إن کانت مهما أمکن مبتنیة علی آیات القرآن بأنفسها، لاتخلو أبدا عن تخلیط التّعالیم الحکمیّة فی‌الجملة، و لایمکن کون ادّعاء تجریدها عنها علی نحو السّلب الکلّیّ

مبرهنا، بل للشّكّ على هذا السّنخ من الادّعاء و النّظر فيه سبيلان واضحان؟ و بديهة العقل أنّ الجواب عن هذه المسألة، كائنا ما كان، يكون قابلا للتّعميم على إمكان تفسير القرآن بالقرآن أو استحالته؛ لكون هذا المنهاج التّفسيريّ مشروطا على هذه المعرفة. و بالجملة، هل لنا من محيص من التّفكّر العقليّ فى معرفة القرآن بنفسه؟

الكلمات الرئيسيه: العقل، التّفكّر العقلى، معرفة القرآن بالقرآن، العلّامة السّيّد محمدحسين الطّباطبايى، آيةالله عبدالله الجوادىّ الطّبرىّ الآملى، تفسير القرآن بالقرآن، الفلسفة و الحكمة الإسلاميّة.

التقدم بالحق و انعكاس لامكانيه احالته الى التقدم بالحقيقه من وجهه نظر الصدرالمتالهين

محمدجواد النصر الازادانی/ المستوی الرابع في حوزة العلميه بقم؛ طالب دكتوراه في الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي في جامعة قم.

الملخّص

إن مناقشة التقدم والتاخرمن الموضوعات الفلسفية المهمة ، والتي ترتبط بكل من مناقشة التشكيک ومناقشة الحدوث والقدم ، وقد ذكر الفلاسفة المسلمون أنواعًا مختلفة من التقدم و التاخر، مثل التقدم بالعليه، التقدم بالطبع و... كما أضاف صدر المتالهين نوعين آخرين هما: التقدم و التاخر بالحقيقه، و التقدم و التاخر بالحق ، وما يتجلى من ظهور عبارات صدر المتالهين، هو تغاير هذين النوعين من التقدم و التاخر، ولكن وفقًا لتفسيرات مختلفة من الماهيه، ، ووفقًا للتفسير أن الماهيه ليس معدوما محضا و هى موجود بعين الوجود ، وكذلك بالنظر إلى أن العلاقة بين الكثرات و الحق تعالى يتم تفسيرها بتوسط الحيثيه التقييديه الشانيه و التى بموجبها لا تكون الموجودات اوهام محضه و توجد بسبب وجود الحق، فى هذه الحاله، تعود التقدم بالحق، بتقدم بالحقيقه، و تكون احد امثلتها؛ هذا يعنى كما ان مرتبه الوجود مقدم على الماهيه و الماهيه موجوده بنفس الوجود، ان مرتبه ذات الحق مقدم على رتبه الشئون و التجليات، و الاشياء و المظاهر كلها موجوده بعين ذات الحق و نتيجه لذلک العلاقه بين الوجود و الماهيه و بين ذات الحق و تجلياته يكون مثالا للتقدم بالحقيقه. تم تجميع المقالة بالطريقة التحليلية والوصفية والإشارة إلى موارد المكتبة والحاسوب.

الكلمات الرئيسيه: التقدم بالحقيقه، صدرالمتالهين، التقدم بالحق، الحيثيه التقييديه.

شرح وحدة الوجود في فكر الحكيم سهروردی

سميه ضيا على نسب بور/ طالبة دكتوراه ، كلية الفلسفة ، جامعة الأديان والأديان.
محمد ملكی(جلال الدين)/ دكتوراه في الفلسفة ، أستاذ مساعد في جامعة الأديان والأديان. (مؤلف مسؤول)
ميثم زنجيرزن حسينی/ مدرّس الفلسفة في السطح العالي بحوزة قم العلميّة.

الملخّص

اهم المسائل العرفانيه فی النظامات الفكريه معرفه الله تبارک و تعالی و هی فی مكتبه العرفان تتبين بنحو الوجود البسيط الذی لاسواه موجودات بل ماسواه يتلقی اطواره و شئوناته و هی نظريه الوحده الشخصيه. الجمهور يقولون ان اول شخص الذی يقرر هذه النظريه هو ابن العربی. ولكن فی هذه الوجيزه يثبت ان اول شخص الذی يبين هذه النظريه هو السهروردی المعروف بالشيخ الاشراق.

الكلمات الرئيسيه: حكمه الاشراق، الوحده الشخصيه، العرفان و الاشراق، السهروردی، الشيخ الاشراق.

العلم الحضوري، كمقياس لارتجال الافتراضات البديهية من وجهة نظر صدرا وديكارت

على كرباسى زاده الاصفهانى/ الأستاذ فى فرع الفلسفة بجامعة إصفهان.
مهدى الدهباشى/ الاستاذ فى فرع الفلسفة بجامعة إصفهان.
سيدمحمد داود العلوى/طالب دكتوراه، فرع الفلسفة بجامعة إصفهان.

الملخّص

إن تحقيق المعرفة المعصومة هو الشغل الشاغل للفلاسفة ، بناءً على ذلك ، يقسم الأصوليون الافتراضات إلى نظرية وبديهية ، والسبب في حقيقة الافتراضات النظرية هو مرجعهم إلى الافتراضات البديهية .لكن لماذا الافتراضات البديهية معصومة عن الخطأ؟ هذا سؤال حاولت هذه المقالة الإجابة عنه بالإشارة إلى وجهات نظر صدرا وديكارت المختلفة حول الحدس (يعتبر صدرا الحدس مرادفًا للوجود ، لكن ديكارت يعتبر الكيانات البسيطة تنتمي إلى الحدس) واليقين (يعتقد صدرا أن اليقين هو حدث وجودي. إنه استعارة ، لكن ما قصده ديكارت باليقين هو اليقين في نظرية المعرفة.) وهو يكشف حقيقة أن المعرفة الحالية هي المعيار والارتجال للقضايا البديهية .مع الاختلاف الذي اعتبره ديكارت أن المعرفة الحالية تقتصر على الافتراضات الواعية ويعتبر الأوليات معصومة من الخطأ من أجل الوضوح المفاهيمي .بينما يبدو أن الملا صدرا لا ينظر فقط إلى الافتراضات الضميرية والأولى بأن كل علم للإنجاز يعتمد على المعرفة الحضورية .الطريقة المستخدمة في هذه المقالة هي جمع وتصنيف وتحليل وشرح وبالتالي إظهار القواسم المشتركة والاختلافات بين هذين الفيلسوفين.

الكلمات الرئيسيه: الحدس ، اليقين، الارتجال، المعرفة الحضورية، صدرا، ديكارت.

جدوى نظرية المعرفة النسوية فى نظام المعرفة عند آية الله جوادي آملي

زهرا خانى/ طالبة الدكتوراه فى البحث الدينى، جامعة الأديان والمذاهب.
وحيد سهرابى‌فر/ استاذ مشرف، استاذ مساعدة قسم فلسفة الدين، جامعة الأديان والمذاهب.

الملخّص

ولدت الحركة النسوية في الغرب بعد خلق المساواة وإزالة اضطهاد المرأة في النظام القانوني والسياسي ، ولكن مع مرور الزمن امتد اهتمام هذه الحركة إلى المجال المعرفة أيضًا. وفقًا لنظرية المعرفة النسوية، تخضع العلوم الإنسانية لسيطرة الرجال ويتم إنشاؤها تبعا لمصالحهم؛ لذا من خلال كسر أساس نظرية المعرفة المشتركة للغرب ، تصبح التجارب الطبيعية والاجتماعية للبشر مهمة في المعرفة ، وهذه التجارب في شكل تأثير الجنس (الجسد) والجنسية تحدد الاختلافات المعرفية بين الرجال والنساء.

بسبب ديناميكية واهتمام الفلسفة الإسلامية بقضايا العصرية، لا يمكن للفلاسفة المسلمين تجاهل نظرية المعرفة النسوية، وخاصة المفكر مثل آية الله جوادي آملي، الذي على الرغم من كونه جامعاً في مختلف العلوم، فإنه يهتم أيضًا بقضايا اليوم.

ان الهدف من كتابة هذا المقال، هو التحقيق في إمكانية تحقيق نظرية المعرفة النسوية في النظام المعرفة للعلامة جوادي آملي، ولهذا الغرض تمت دراسة جميع وثائقه وكتبه في مجال نظرية المعرفة والنساء بطريقة دراسة الوثائقية.

تظهر نتائج هذا البحث أنه بقبول جسمانية الحدوث وروحانية البقاء اركان المعرفة؛ الحركة

الجوهرية والتمييز بين الادراكات في نظرية المعرفة لآية الله جوادي آملي وإيمانه بالفصل بين الجنس والجنسية في دراسات المرأة، يمكننا التحدث عن تأثير الجنس والجنسية على علوم الاعتبارية و الوظيفية دون مثل هذا التأثير يؤدي إلى النسبية المعرفية. بناءً على ذلك، يمكن تعبير عن المزاعم لنظرية المعرفة النسوية بجانبه العامة في نظرية المعرفة لآية الله جوادي آملي.

الكلمات الرئيسيه: نظرية المعرفة النسوية ، الجنسية ، جوادي آملي ، جسمانية الحدوث ، تمييز العلوم

Feasibility study of feminist epistemology in Ayatollah Javadi Amoli's epistemological system

Zahra khani [1]

Vahid Sohrabifar [2]

Abstract

The movement of feminism in the West was born after creating equality and removing the oppression of women in the legal and political system, but with the passage of time, the concern of this movement extended to the epistemological field as well. According to feminist epistemology, human sciences are under the domination of men and created according to their interests; Therefore, by breaking the foundation of the common epistemology of the West, the natural and social experiences of humans become important in knowledge, and these experiences in the form of the effect of sex (body) and gender determine the epistemological differences between men and women.

Due to the dynamism and attention of Islamic philosophy to the issues of the day, feminist epistemology cannot be ignored by Muslim philosophers, especially a thinker like Ayatollah Javadi Amoli, who, while being comprehensive in various sciences, also pays attention to the issues of the day.

The purpose of writing this article is to investigate the possibility of realizing feminist epistemology in the epistemological system of Allameh Javadi Amoli, for this

1 . PhD student in study of religion, University of Religions and Denominations. zah.khani20@gmail.com

2. Supervisor, Assistant professor of the department of philosophy of religion at University of Religions and Denominations.

purpose, all his documents and works in the field of epistemology and women have been studied with the method of analysis of documentary studies.

The results of this research show that by by the creation of corporeal and Immortality of spirit the pillars of knowledge, Substantive movement and distinction between cognitions in the epistemology of Ayatollah Javadi Amoli and his belief in the separation between sex and gender in women's studies, we can talk about the influence of sex and gender on credit and functionalist sciences without such influence leading to epistemological relativism. Based on this, the whole claim of feminist epistemology can be expressed in the epistemology of Ayatollah Javadi Amoli.

Keywords: feminist epistemology, gender, Javadi Amoli, the creation of corporeal, distinction of sciences

Knowledge by Presence a Criterion for the Immediacy of Obvious Propositions from the Point of View of Mulla Sadra and Descartes

Ali Karbasizadeh [1]

Mahdi Dehbashi [2]

Seyed Mohammad Davood Alavi [3]

Abstract

The attainment of infallible knowledge is a constant concern of philosophers. Accordingly, fundamentalists divide propositions into theoretical and obvious ones, and the reason for the truth of theoretical propositions is their reference to obvious propositions. But why are obvious propositions infallible? These are the questions that this article has tried to address by referring to Sadra's and Descartes' different views on intuition (Sadra considers intuition synonymous with presence, but Descartes considers simple essences to belong to intuition) and certainty (Sadra believes certainty, as an existential event, is bestowed by the endower of forms (al-Ṣuwar), but Descartes means by certainty the epistemological certainty.) It reveals the fact that knowledge by presence is the criterion and the secret behind the immediacy of the obvious propositions. The difference between the two scholars is that Descartes considers knowledge by presence to be limited to the affective (al-wijdānī) propositions and believes the innate and primary propositions [awwalīyāt]

1. Corresponding author and supervisor: Dr. Ali Karbasizadeh: karbasi@ltr.ui.ac.ir

2. Supervisor: Dr. Mahdi Dehbashi: Dr.Mahdidehbashi@gmail.com

3. Researcher: Alavi Seyed Mohammad Davood: Mohammaddawodalavi@gmail.com

are infallible on account of conceptual clarity. As for Mulla Sadra, it seems that according to him not only the affective and primary propositions but also every acquired knowledge is based on the knowledge by presence. The method of this research is collection, categorize and then analyze and explain the theories of the two philosophers. Finally, inferring ideas of these two philosophers

Keywords: intuition, certainty, conscience, precepts and presence knowledge.

Explanation of the unity of existence in the thought of Hakim Sohravardi

somayeh ziya ali nasab poor [1]
Mohamed Maleki [2]
meysam zanjirzan hosseyni [3]

Abstract

One of the most important cognitive issues is knowing divinitiy that in notional mysticysm doctrine the existence of divinity is known as a simple vojud which doesn't let the others to be bold ،and a part of it are known as its manner and behavior that technically this theory is called as unity vojud theory.

The most believe that the first person who introduced the inner unity vojud is Ebn E Arabi. But in this article it is proved that Sheikh Eshragh is the first man who has expressed the thesis of this theory in his aphorism

Keywords: Eshragh, Erfan, vahdat, vojood.

1. Ph.D. student, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations. (baran.bahari3170@gmail.com).
2. (Responsible author), Ph.D of Philosophy, Assistant Professor at University of Religions and Denominations.
3. Ph.D of Islamic philosophy and theology, lecturer at the highest level of the field.

The precedence of the right and a reflection on the possibility of referring it to the precedence of the truth from the perspective of Sadr al-Mutalahin

Mohammad Javad Nasr Azadani [1]

Abstract

The discussion of precedence and backwardness is one of the important philosophical topics, which is related to both the discussion of creation and the discussion of occurrence and step. Islamic philosophers have mentioned different types of precedence and backwardness, such as precedence, precedence, etc. Sadr al-Mutalahin has also added two other types, namely, precedence and posteriority with truth and precedence and posteriority with truth, what is evident from the appearance of the phrases of Sadr al-Mut'alahin is the duality of precedence and posteriority with truth and right, but according to different interpretations His words about the validity of the essence, and according to the interpretation that the essence is not purely impermanent and exists with a unified existence, as the same existence, and also considering that the relationship between multiples and the Supreme Being is interpreted through the restrictive dignity of dignity, which according to Those beings are not pure illusions and they exist due to the existence of truth, in this case the precedence of the truth goes back to the precedence of the truth and it will be one of its examples, which means that as the rank of existence is prior to the nature and the nature is the same as the existence, the rank of The essence of the right is prior to

1. Level 4 of Qom seminary, PhD student of philosophy and Islamic kalam of Qom University.

the rank of things and manifestations, and the essence is with the essence, and the things and manifestations are all the same as the essence of the right, and as a result, the relationship between and The existence, nature, and essence of God Almighty and its manifestations will be an example of precedence over truth. The text of the passage has been compiled by analytical, descriptive method and citing library and computer sources.

Keywords: Precedence with truth, sadr al-mutalahin, preeminence with right, dignity of taqiidiyyah

Abstracts

The Role of Intellect and Intellectual Thought in Quran-based Quranology

Mohammadamin Shahjouei [1]

'Allamah Mohammadhossein Tabatabaei, the author of al-Mizan fi Tafsir al-Quran, claims that he has interpreted the Quran in a Quran-based style, i.e. the Quran's interpretation by the Quran. Among his pupils, Ayatollah 'Abdullah Jawadi Amuli, the writer of Tasnim, is a pioneer in the field of Quran's exegesis, whose claim is the same. A prerequisite for this manner is the Quran-centered Quranology. So he entitled the first volume of his Thematic Interpretation of the Quran as Quran in Light of the Quran, professing that it includes the Quranology based simply on Quranic versus on which is laid the Quran's interpretation by the Quran. The findings of the work are undoubtedly remarkable. Just as his master, the pupil is, on the other hand, an expert in Islamic philosophy. The problem of this paper is that is the Quranology, which is claimed by him that is a Quran-based one, merely Quran-documented, unaffected completely by the intervention of philosophical doctrines to be absolutely authenticated as a Quran-oriented knowledge, affected by no intellectual ideas? Or, whatever a Quranology is textual and based on the very

1 . PhD of Islamic Philosophy/ Assistant Professor, Research Group of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS). (mshahjouei@yahoo.com).

Quranic versus, might be, to some extent, under the influence of metaphysical theories, and the claim that it is entirely Quran-based, totally abstracted from any philosophical backgrounds, may be explicitly doubtful? It is obvious that the answer to the question, whatever it be, can directly generalized to the contingency or impossibility of Quran's interpretation only by the Quran, beacause this style of exegesis is conditioned to a Quran-centered Quranology.

Keywords: Intellect, Intellectual Thought, Quran-based Quranology, Seyed Mohammad Hossein al-Tabatabaei, 'Abdollah Javadi Amoli, Quran's interpretation by the Quran, Islamic Philosophy and Wisdom.

Table of Contents

The Role of Intellect and Intellectual Thought in Quran-based Quranology..... 189

Mohammadamin Shahjouei

The precedence of the right and a reflection on the possibility of referring it to the precedence of the truth from the perspective of Sadr al-Mutalahin 187

Mohammad Javad Nasr Azadani

Explanation of the unity of existence in the thought of Hakim Sohravardi 186

somayehziya ali nasab poor

MohamedMaleki

meysamzanjirzan hosseyni

Knowledge by Presence a Criterion for the Immediacy of Obvious Propositions from the Point of View of Mulla Sadra and Descartes..... 184

Ali Karbasizadeh

Mahdi Dehbashi

Seyed Mohammad DavoodAlavi

Feasibility study of feminist epistemology in Ayatollah Javadi Amoli's epistemological system 182

Zahra khani

Vahid Sohrabifar

In the name of Allah the compassionate the merciful

Isra Hikmat

A Scholarly-Research bi-quarterly Journal of Philosophy

Affiliated to the Ma‘arij Research, Center for Revelatory Sciences

Fourteenth Yeare , No 40, autumn & winter 2023

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
Mohammad qaravi
Mohammad Taqi chavoshi
Mohsin Qummi
Muhammadriza Mustafapur
Murtaza Waeze Jawádi
Yadullah Yazdanpanah

Isra is a Bi-quarterly Journal of Islamic Sciences which has been granted the “Scholarly-Research Grade” by the Council of Authorizing and Evaluating Scholarly Ranks of Journals of the Higher Council of Islamic Seminaries (*Hawzas*) on January 4, 2011.

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & **Typesetting**: Mahdi Ahmadi

Address: Isra’ Journal, the Third Floor Isra’ International Foundation of Revelatory Sciences
Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351
Tel: +9825-37189231- **Fax:** +9825-37189231
Site Address: http://hikmat.isramags.ir- **Email:** israhikmat@yahoo.com