

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام رضا عليه السلام:

أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ.

برترین خرد، خودشناسی است.

(بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۵۲)



دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دهم/ شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳
(ویژه نامه یکصدمین سال بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم)

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی ارشد ریاحی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

عین الله خادمی

استاد گروه الهیات دانشگاه شهید رجایی

حسن رضانی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن سعیدی

استاد گروه عرفان دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

روح الله سوری

استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

علی شیروانی هرندی

دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

یار علی کرد فیروزجایی

استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی

سیددالله یزدان پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدبیر: روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: سیدمغیث مسترحمی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: سیدمغیث مسترحمی

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ادی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۷۰.۰۰۰ تومان

رایانامه: nasimekherad@chmail.ir

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۴۳۰۲-۲۴۷۶

این مجله در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: (www.isc.ac)

۲. پرتال جامع علوم انسانی: (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور: (www.noormags.ir)

۴. پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا): (www.civilica.com)

۵. پایگاه اطلاعات نشریات کشور: (www.magiran.com)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و در مصوبه ۵۶۹ جلسه ۱۲۹ مورخ ۱۴۰۲/۳/۲۳ کمیسیون نشریات علمی حوزه، درجه «علمی - پژوهشی» رتبه (ب) دریافت نمود.

راهنمای نویسندگان

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده/ نویسندگان باشد و در سامانه مجله به آدرس زیر بارگذاری شود:
(nasim-e-kherad.ismc.ir).
- هرگونه ارتباط با مجله تنها از راه های اعلام شده در بخش «تماس با ما» مقدور است. همچنین صدور گواهی پذیرش برای نویسنده(گان) و گواهی داوری برای داوران، تنها به گونه خودکار در سامانه انجام می پذیرد. لطفا از تماس با سردبیر و... پرهیز کنید.
- نویسندگان محترم برای ثبت مقاله، نخست باید در سامانه نام نویسی کنند. در این مرحله درج دقیق نام نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی آنها برابر الگوی ذیل، ضروری است:
 - اعضای هیات علمی: رتبه علمی (استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.
 - طلاب حوزه علمیه: مقطع علمی (دانش پژوه یا دانش آموخته)، (سطح ۴ یا سطح ۳)، رشته...، شهر، کشور، پست الکترونیک.
 - دانشجویان: مقطع علمی (دانشجو یا دانش آموخته)، (دکتری یا ارشد) رشته...، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.
- نویسندگان گرامی از ارسال همزمان دو مقاله پرهیز کنند؛ زیرا تا سرنوشت یک مقاله به طور کامل روشن نشود، مقاله بعدی از دستورکار خارج می شود.
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- برابر قوانین ابلاغی، نویسنده مقاله پژوهشی باید دارای مدرک سطح چهار حوزه یا دکتری تخصصی (PH.D) باشد. در غیر این صورت می تواند با مشارکت شخصی با شرایط یادشده، مقاله را منتشر نماید.
- هزینه‌های داوری، ویراستاری و صفحه‌آرایی ۷۵۰/۰۰۰ تومان است که نویسندگان گرامی آن را به شماره شبای (IR680600520101105555551093) به نام «مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه» واریز کرده و تصویر فیش واریزی را به رایانامه مجله ارسال نمایند.
- مقاله‌های دریافتی بازگردانده نخواهند شد و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ شوند.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله آزاد است.
- اگر مقاله مستخرج از پایان‌نامه است باید اطلاعات اثر وابسته ذکر گردد؛ (عنوان کامل، استاد راهنما،

تاریخ دفاع، دانشگاه یا حوزه محل تحصیل).

- رعایت اصول اخلاقی مجله در همه مراحل تدوین، ارائه و نشر مقاله ضروری است.
 - کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ مقاله در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) است. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف بازگردانده می‌شوند و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهند رسید.
 - هر مقاله را دست‌کم دو داور ناشناس ارزیابی می‌کنند.
 - شیوه نگارش و دستور خط مقالات باید مبتنی بر آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
 - مقاله باید شامل ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.
 - اگر موضوع پژوهش شما در مقالات گذشته مجله «نسیم خرد» پیشینه‌ای دارد، حتما در متن به آن اشاره نموده و در بخش منابع آن را ذکر نمایید.
۲. اجزای مقاله

- عنوان:** نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده:** نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی و رایانامه.
- چکیده:** شرح جامعی از مقاله (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- کلیدواژه‌ها:** پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آن‌ها در مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.
- مقدمه:** تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله (به اجمال).
- پیکره اصلی:** متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، استنباط و استنتاج، نقد (در صورت نیاز)، تقسیم‌بندی‌های محتوایی و ...
- نتیجه:** نتایج منطقی و مفید مقاله.
- پانویس:** توضیحات ضروری در پایین صفحات.
- منابع:** فهرست منابع مقاله.

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله داخل صفحه A4، به قلم (IRIlotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز word نوشته شده باشد.
- ابتدای هر بند، به جز اولین بند زیر هر عنوان، با نیم سانتی متر تورفتگی شروع شود.
- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی متر تورفتگی از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.

- عنوان بخش‌های اصلی و زیربخش‌های مقاله شماره‌گذاری و سیاه (بولد) شوند و قبل از آن‌ها یک سطر سفید باشد.

- آیات، روایات و نقل قول‌های غیرفارسی در پانویشت ترجمه شوند.

۴. شیوه‌ارجاع

۴-۱. درون متن

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، تاریخ نشر اثر: جلد/ صفحه یا صفحات؛ نمونه: (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰/۱-۱۵)؛ (ملاصدرا، ۱۳۵۶: ۹۱).

نکته: اگر در متن به دو یا چند اثر از یک مؤلف ارجاع داده‌اید که همه در یک سال چاپ شده‌اند، با نوشتن «الف»، «ب» و... در کنار سال چاپ، از هم متمایز شوند؛ مثال: (بهشتی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).

۴-۲. فهرست منابع

- کتاب

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانیکی)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، شماره جلد، محل نشر: نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»؛ مثال:

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹)، *انسان در قرآن*، قم: صدرا.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

- مقاله

نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا مجله (ایرانیکی و بدون ذکر واژه مجله و...)، شماره انتشار: صفحاتی که مقاله در آن آمده است؛ نمونه:

میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

یادآوری: در بخش منابع اگر نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود. همچنین، ابتدا منابع فارسی و عربی می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و... ذکر می‌شود.

فهرست مطالب

- ۷.....سر مقاله
- ۹.....نقد نسبی‌گرایی معرفتی در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ با توجه به زمینه معرفت دینی
- حسن پناهی‌آزاد
فرشته منانی
- ۲۷ تحلیل کاربست روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی
- علی‌نجات رایزن
محمد کرمی
ام‌الله اندرزیان
- ۴۵.....تأملی در ادله عقلی حکیم محمدتقی آملی در عینیت ذات و صفات
- سید اباذر نبویان
- ۵۷.....جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت‌الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی
- سید محمدحسن حاجی‌ناجی
علیرضا فاضلی
- اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه
- ۷۷.....قم
- مجید ابوالقاسم‌زاده
- ۱۱۱.....وحدت اطلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، چیستی، مبانی و پیامدها
- حامده راستایی



نسیم خرد

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

سر مقاله

حوزه‌های علمیه از پیش‌گامان علوم انسانی هستند. پیش از آنکه دانشگاه با مفهوم امروزی‌اش سامان یابد، علوم انسانی، حتی ریاضی، بلکه تجربی از سوی عالمان دینی بررسی و پیش برده می‌شدند. دانشمندانی چون فارابی، ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی، ملاصدرا، خوارزمی، ذکریای رازی، ابوریحان بیرونی و... همگی از عالمان دینی و محصول حوزه‌های علمی بودند. حتی شاعران برجسته‌ای چون حافظ و مولوی نیز در این جرگه قرار داشتند.

اکنون صد سال از بازتأسیس حوزه علمیه قم می‌گذرد و مسئولان امر تصمیم گرفته‌اند تا در همایشی، دستاوردهای این روند صدساله را بررسی و واکاوی نمایند. مجله «نسیم خرد» نیز ویژه‌نامه‌ای برای این منظور تدراک دیده است. مقالات این ویژه‌نامه به بررسی نوآوری‌ها و برجستگی‌های فلسفی حوزه علمیه در سده اخیر خواهند پرداخت.

زیست‌شناسی سال دهم/شماره اول /بهار و تابستان ۱۴۰۳ / (ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

زیبیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازنه‌اسیس حوزه علمیه قم)

نقد نسبی‌گرایی معرفتی در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ با توجه به زمینه معرفت دینی^۱

حسن پناهی‌آزاد^۲
فرشته منانی^۳

چکیده

نسبی‌گرایی معرفتی، مدعی عدم ثبات در معرفت بوده و بر مبانی مختلف، از جمله «تحول انسان» و «جدانگاری بودها از نمودها» بنا شده است. دامنه این‌گرایش، معرفت دینی را نیز در بر گرفته و نسبی‌انگاری معرفت دینی را نتیجه داده است. این ادعا که در چند دهه اخیر توسط برخی سخن‌پردازان، وارد ادبیات دین‌پژوهی ایران شده، از سوی شخصیت‌های حکمت اسلامی دوران حاضر، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این پژوهش با بیان ادعا و مبانی نسبی‌انگاری معرفت با رویکرد به زمینه معرفت دینی، نقدهای وارد بر این دیدگاه را تحلیل و تبیین کرده و به ناتوانی این‌گرایش از اثبات ادعای خود در حوزه معرفت‌های بشری، از جمله معرفت دینی اشاره کرده و سپس بخشی از ابعاد و بنیان‌های ثبات و حقانیت معرفت دینی در فرهنگ قرآنی را تبیین کرده است.

کلیدواژه: تحول معرفت؛ نسبی‌گرایی معرفتی؛ پدیدارشناسی؛ معرفت دینی؛ حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازنه‌اسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳

۲. دانشیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول). hasan.panahiazad@yahoo.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان، خوراسگان. fereshtemannani@yahoo.com

۱. طرح مسئله

معرفت دینی، یکی از اقسام معرفت، به معنای «مطلق آگاهی» بوده و دستیابی به صدق و حقیقت آن، همانند دیگر اقسام معرفت، نیازمند معیار و فرآیند اثبات صدق است. حکمای مسلمان، از میان نظریه‌های تعریف صدق، نظریه «مطابقت با واقع» و از میان نظریه‌های اثبات صدق، «مبنای عقل‌گرایانه» را پذیرفته و به کار بسته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۴: ۸۹؛ همو، ۱۳۶۲: ۵۹؛ سبزواری، ۱۳۸۷: ۱/۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱/۲۰۳). نسبی‌گرایی معرفتی که هم در تعریف معرفت صادق و هم اثبات صدق معرفت، ارائه شده، علاوه بر پیشینه قابل توجه در تاریخ معرفت‌شناسی، تأثیراتی در معرفت‌شناسی دینی و دین‌پژوهی مسیحی و اسلامی داشته است. معرفت‌شناسان اسلامی در مقام تبیین و اثبات صدق معرفت دینی و نیز مواجهه با مکاتب و دیدگاه‌های دیگر، آثار مختلفی را ارائه کرده‌اند؛ این امر در دوره‌های معاصر و حاضر ایران، کمیت و کیفیت متمایزی به خود دیده است. تبیین مبانی و ارائه دلایل به صورت مبسوط، در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه چشمگیر بوده و علاوه بر آن، استقلال تدوینی معرفت‌شناسی، عمق و گستره کاربست مبانی، دلایل، رهاوردها و الگوهای معرفت‌شناختی، چهره ممتازی دارد. علامه طباطبایی (ره)، نظام معرفت‌شناسی را با تکیه بر قرآن و سنت، سازمان داده و این دانش را از دانشی مندرج در آثار علوم عقلی اسلامی، به دانشی راهگشا در معرفت دینی و دستیابی به مقاصد معرفتی قرآن و سنت بدل ساخت؛ پس از ایشان نیز این راه ادامه یافت و شاگردان ممتاز ایشان، با تاسی به روش استاد خویش، طی گام‌هایی، به عمق و گستره معرفت‌شناسی دینی افزودند. مقابله با نسبی‌گرایی معرفتی، به عنوان نظریه معرفت‌شناختی و یکی از آفات تحصیل معرفت دینی، وجه همت اندیشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم، به ویژه علامه طباطبایی و پیروان ایشان بوده است.

۲. پیشینه پژوهش

نقد نسبی‌گرایی معرفتی، نه تنها از موضع واقع‌گرایی معرفتی در حکمت اسلامی، که در آثار برخی اندیشمندان غربی از یونان باستان (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶ و ۱۴۷) تا کنون و علاوه بر دانش معرفت‌شناسی، در زمینه معرفت‌شناسی دینی نیز دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱/۹۸ و ۱۱۴-۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۲۴؛ همو، ۱۳۷۹ الف: ۱۰۶؛ سبحانی، ۱۳۷۵: ۸۴؛ حسین‌زاده، ۱۴۰۱: ۳۹؛ همو، ۱۳۹۶: ۱۶۹ و ۲۱۶ و ۲۵۰ و ۲۹۱ و...). بررسی و نقد آراء نوپدید در عرصه فهم دین و مباحث



نقد نسبی‌گرایی معرفتی در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ با توجه به زمینه معرفت دینی

پیرامونی آن، از جمله تقریرهای مختلف از مقوله تجربه دینی، هرمنوتیک و... که مبتنی بر نسبی‌گرایی معرفتی شکل گرفته‌اند، در آثاری در دو حوزه یادشده ارائه شده است (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۱۵ و ۱۴۱؛ فعالی، ۱۳۷۷: ۱۱۶ و ۱۱۷؛ عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۱۰۷، ۱۱۴ و ۱۲۱؛ و...؛ اما نقد نسبی‌گرایی معرفتی معطوف به معرفت‌شناسی دینی، متمرکز بر آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم، که در متن آثار این اندیشمندان مندرج بوده، تا کنون در قالب پژوهشی مستقل ارائه و یا گزارش نشده است.

۳. نسبی‌گرایی معرفتی

نسبت، یعنی ارتباط و وابستگی (معین، ۱۳۷۶: ۴/۴۷۱۴) و نسبت، به معنای ارتباط و وابستگی امری به امور یا عواملی خارج از حقیقت آن است که تغییر و تبدل آن امر یا عامل خارجی، منشأ تغییر و تبدل در حقیقت این امر می‌باشد.

نسبی‌گرایی در نگاه به هستی و انسان، مدعی است که همه امور، از جمله انسان، در تغییر و تبدل هستند. این معنا از نسبی‌گرایی، می‌تواند منشأ نسخه‌هایی از نسبی‌گرایی، مانند نسبی‌گرایی در اخلاق، تربیت، فرهنگ و... و همچنین نسبی‌گرایی معرفتی قلم‌داد شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶؛ کیرک، ۱۳۸۱: ۸۹؛ محمدزاده، ۱۳۹۸: ۲۷).

نسبی‌گرایی معرفتی (Epistemological Relativism)، مدعی است: راه احراز صدق هر معرفتی برای هر شخص، وابسته به دستگاه ادراکی او، قوم، گرایش، زمان و مکان، زمینه فکری و فرهنگی و... متغیر بوده و در داوری میان آگاهی‌ها، نمی‌توان به ملاکی ثابت تکیه کرد. در این دیدگاه، صور ادراکی که حاصل ارتباط ذهن با خارجند، از عوامل مختلفی، مانند مزاج، شرایط محیط، علایق، نفرت‌ها و... تأثیر می‌پذیرند و هرگز آگاهی خالصی در دسترس انسان نیست. ممکن است یک یا چند آگاهی برای یک شخص، یا برای اقوام یا گروه‌های مختلف، در شرایط و تحت تأثیر عواملی، صادق و گاهی نیز کاذب باشد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶؛ کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/۱۰۴، ۱۰۸ و ۱۰۹). یک شیء، در یک ظرف زمانی و تحت تأثیر عواملی، زیبا و در زمانی دیگر و تحت تأثیر عوامل دیگر، فاقد زیبایی نمایان می‌شود؛ در نتیجه، صور ادراکی، کشفی از واقع برای مدرک به ارمغان نمی‌آورند؛ در نتیجه: عاملی برای ترجیح یک صورت ادراکی از صور ادراکی دیگر در صدق یا کذب، وجود ندارد. در گزارش افلاطون از پروتاگوراس، نسبی‌بودن معرفت یعنی این که:

«آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه هست و آنچه نیست و چگونه

نیست... هر چیزی برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و همچنین برای تو... پس آنچه من ادراک می‌کنم، برای من حقیقت است و آنچه تو درک می‌کنی برای تو» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/۱۳۲).

بنابراین، معرفت صادق، آنست که از طرف اشخاص، فرهنگ، زمانه، تعلقات و... صادق تلقی شود و چون خود این عوامل نیز متغیرند، صدق و کذب معرفتی که از سوی این عوامل ارزیابی می‌شوند، همواره در تغییر خواهد بود. این معنای نسبی‌گرایی که می‌توان نام نسبی‌انگاری معرفت نیز بر آن نهاد، مصب چالش و مواجهه آراء بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹۸/۱، ۱۱۱ و ۱۱۴).

نخستین ادعای نسبی‌گرایی معرفتی در تاریخ مضبوط از پروتاگوراس گزارش شده است. او مدعی است: ادراک حسی، انفعال جسم است و به علت تفاوت جسم و حواس در هر شخصی نسبت به شخص دیگر، ممکن است شخصی چیزی را شیرین و دیگری، همان را تلخ بیابد؛ همچنین شیء واحد بر شخص واحد نیز همیشه یکسان نیست و در عین حال، حقیقت بودن هیچکدام از این یافته‌ها بر ما معلوم نیست و هیچکدام از آنها بر دیگری ترجیح ندارد؛ علاوه بر آن، با تغییر احوال انسان، آگاهی‌های او نیز تغییر می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۶). پس هستی، انسان و آگاهی، ثباتی ندارند. او مدعی است «انسان معیار همه چیز است»؛ از جمله تعیین صدق یا کذب آگاهی‌ها. هر چیز برای «من»، همان است که برایم جلوه می‌کند و برای دیگری، همان است که به نظر او برسد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵/۳). در دوره‌های متأخر، مؤثرترین شخصیت در این زمینه، کانت است که تحت تأثیر نظریه پدیدارشناسی هوسرل، ذهن انسان را به تمام معنا از دستیابی به واقعیت‌ها (نومن‌ها) محروم و آگاهی انسان را به نموده‌ها (فنومن‌ها) محدود دانست که در نتیجه آن، پرداختن به صدق یا کذب، به معنای مطابقت یا عدم مطابقت آگاهی انسان با واقع، امری منتفی است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۶/۲۷۹).

گفتنی است نسبت در عرصه معرفت‌شناسی، به معنای تناسب میان نتیجه و مقدمات استدلال، یا تناسب پاسخ با پرسش، معنایی پذیرفته‌شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۷-۶۲). همچنین در مصادیقی از رخدادهای طبیعی و مورد توجه علوم تجربی، مانند تفاوت وزن یک جسم (مثلاً یک سنگ) در دو محیط (مثلاً کره زمین و کره ماه)، یا تفاوت سرعت حرکت یک قطار برای دو ناظر که یکی ساکن و دیگری متحرک باشد و... به دلیل تکیه بر معیار ارزیابی، معقول و با ثبات معرفت، سازگار و معنایی مغایر با نسبی‌انگاری معرفت دارد. باید افزود نسبی‌گرایی در عرصه فلسفه علم نیز جریان داشته و برخی از دانشمندان علوم تجربی، در مقام تحلیل و نگاه درجه دوم به علم و فرایندهای پیدایش نظریات علمی، به نام عدم امکان حکم قطعی در قلمرو علوم تجربی، به تناوب دچار نسبی‌انگاری

معرفتی شده‌اند (گیلیس، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

حکم به نسبت امور و نیز نسبی‌گرایی معرفتی، در اثر دخالت و تأثیر عوامل مختلفی چون اشخاص، گروه‌ها، گرایش‌ها، علایق، عادات، شرایط اجتماعی و... بروز می‌کند؛ در حالی که حقانیت و صدق حکم صادره از این مبادی، خود نیازمند بررسی و احراز اعتبار با ضوابط منطقی است. نسبی‌گرایی معرفتی، تحت تأثیر یک یا چند عامل از عوامل و علل یادشده، در سازمان فکر و آگاهی شخص یا گروه ظاهر شده و منشأ آراء دیگر نسبی‌گرایانه می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۱۸۶-۱۸۸). مدعای کلی و نهایی نسبی‌گرایی معرفتی، یعنی نبود معرفت ثابت و قابل اعتماد، از عصر یونان باستان تا کنون مورد نقد بوده است. ارسطو با این بیان به مصاف نسبی‌انگاری معرفت می‌رود که:

اگر طبق این ادعا، هرچه بر هر کس نمودار می‌شود، حقیقت باشد، باید گفت احکام منتخب انسان‌ها، در آن واحد، هم حقیقت و هم خلاف حقیقت هستند؛ زیرا چه بسا اشخاصی که با رأی و حکم دیگری مخالفند؛ اما بدیهی است که هیچ صاحب اندیشه‌ای زیر بار این تناقض‌گویی نمی‌رود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۴، ۱۵۱ و ۱۵۲).

علاوه بر این، مدعیان نسبی‌گرایی، همواره مخالف ادعای خود رفتار می‌کنند؛ مثلاً هنگام بیماری، نزد پزشک می‌روند. این انتخاب و رفتار، نقض ادعای نسبت معرفت، یعنی نفی حقیقت و صدق است (همان: ۱۵۲)؛ ضمن این که وقتی نسبی‌گرا، مدعی ترجیح ادعای خود بر آراء دیگر است، عملاً یک رأی را برگزیده و به صحت آن حکم کرده است و اگر دقیقاً و به تمام معنا به ادعای خود پایبند باشد، حتی نباید ادعای خود را به دیگری عرضه کند؛ زیرا خود به عدم ترجیح یک آگاهی و اندیشه بر دیگری حکم رانده است. به گفته سقراط:

«اگر بنا است هر پندار و عقیده‌ای، درست شمرده شود، آیا ابلهی نیست که مردمان درباره آراء و عقاید یکدیگر گفت‌وگو و درستی و نادرستی آنها را بررسی کنند و نظری برخلاف نظر دیگران به میان آورند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲/۳؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۸۰ و ۴۲۸).

با این وجود، باید گفت مبانی و دلایل طرفداران نسبی‌گرایی معرفتی، اشکال و گستره نسبتاً وسیعی دارد که نقد عمیق و جامع هر کدام، مجال عمیق و تام می‌طلبد. در ادامه، سه دلیل مورد اتکای نسبی‌گرایی معرفتی بیان و نقدهای چند تن از حکمای صاحب آثار مبسوط یا مستقل در حوزه معرفت‌شناسی در سده اخیر حوزه علمیه قم بر آنها، با عطف توجه به معرفت دینی، نقل و تبیین می‌شود.

۴. دلایل نسبی‌گرایی معرفتی و نقد آن

نسبی‌انگاری معرفتی، به ادعا محدود نماند و طرفدارانش، دلایلی برگرفته از نگاه خود به انسان و ساختار و کارکرد دستگاه ادراکی او ارائه کرده‌اند. دلایلی که امتداد آن در نسبی‌انگاری معرفت دینی ظاهر شده است. این ادعاها و دلایل، از سوی حکمای شیعه قرن اخیر، به ویژه پس از استقلال معرفت‌شناسی به دست علامه طباطبایی و در امتداد آن در معرفت‌شناسی دینی، ملاحظه و نقد شده است.

۴-۱. تحول معرفت، به تبع تحول انسان

مادی‌انگاری انسان، چه به معنای تماماً مادی بودن یا اصیل دانستن بخش مادی او، در دوران‌های مختلف، به تصریح یا ضمنی بیان و مورد تکیه مکاتب مختلف، از جمله جریان نسبی‌گرایی معرفتی قرار گرفته و زیربنای تحول مستمر انسان و آگاهی‌های او قلمداد شده است. پروتاگوراس، از نخستین شخصیت‌های طرفدار نسبی‌گرایی معرفتی، با ادعای محدودیت و انحصار آگاهی‌های انسان به مدرکات حواس ظاهری، بر آنست که نمی‌توان گفت کدام‌یک از این نمودهای حاصل برای حواس، موافق و کدام مخالف حقیقت است و هیچ‌یک حقیقی‌تر از دیگری نیست؛ پس، یا حقیقتی وجود ندارد تا معیار ارزیابی نمودهای اشیاء بر حواس باشد، یا دستیابی انسان به آن ممکن نیست (افلاطون، همان: ۱۴۵).

انسان موجودی مادی و در معرض تغییر و زوال بوده و آنچه در انسان می‌اندیشد، اجزائی از جسم او هستند. از این‌رو، دگرگونی جسم انسان، همان دگرگونی اندیشه‌های اوست و همچنان که جسم انسان ثباتی ندارد، اندیشه و آگاهی او نیز ثباتی ندارد تا قابل ارزیابی و حکم به صدق یا کذب باشد (همان). این تفکر، در دوره‌های متأخر فلسفه‌های غربی نیز ابراز شده است. جریان پوزیتیویسم کنتی، پوزیتیویسم منطقی و پوزیتیویسم نو، نسخه‌های افراطی و تعدیل‌شده از مادی‌انگاری هستی، انسان و معرفت هستند (پناهی‌آزاد، ۱۳۹۸: ۲/۴۲۸). در دوره‌های معاصر، جریان فیزیکالیسم در فلسفه ذهن، همت اصلی خود را در تفسیر انسان (نفس) و آگاهی‌های او به امور تماماً مادی یا عمدتاً متکی و وابسته به ماده نهاده‌اند (سرل، ۱۳۸۸: ۴۸؛ مسلین، ۱۳۸۸: ۶۱؛ چرچلند، ۱۳۸۶: ۷۸). امروزه به موازات و در امتداد این دیدگاه، برخی سخن‌پردازان معاصر مشهور به دین‌پژوهی، در ادعای تحول معرفت دینی، با تعبیر «تکامل‌پذیری» و با یاری جستن از عبارت «تحول فهم ما نسبت به همه چیز»، به این سمت و سو رفته‌اند (سروش، ۱۳۸۸: ۱۱۶ و ۱۱۷). این دیدگاه مدعی است: به حکم تغییر و

تحول مستمر در وجود انسان، معرفت دینی او نیز همچون سایر معرفت‌هایش، سیلان، دگرگونی، تغییر و تحول می‌پذیرد (سروش، همان: ۲۴۵، ۲۷۵ و ۳۶۰). معرفت دینی، همانند دیگر معرفت‌های انسان که در عبارات این نظریه‌پرداز به فهم دینی تعبیر شده، بلاموضوع، عصری و تاریخمند است (همان: ۱۰۶، ۲۴۷ و ۲۶۱). در خصوص معرفت دینی، با تکیه بر ایده تجربه دینی، نه تنها فهم اشخاص از دین را دستخوش نسبت و تغییر و تحول شمرده، بلکه حقیقت وحی نازل بر پیامبر را به «تجربه نبوی» تفسیر کرده است (سروش، ۱۳۷۸: ۳).

نسخه دیگر این ادعا در قالب «تأثیرپذیری معرفت از زمان، مکان و دستگاه ادراکی» ارائه شده است. برخی بر آنند که معرفت‌های انسان، از اموری خارج از ذات معرفت، از قبیل زمان، مکان، مزاج و شاکله دستگاه ادراکی او تأثیر می‌پذیرد، در نتیجه، معرفت خالص و نابی در اختیار آدمی قرار نمی‌گیرد. پل فولکیه پس از بیان این ادعا، کوشیده این ادعا را از دایره نسبی‌انگاری و شکاکیت دور کند؛ لذا می‌گوید:

نسبیت، اگر باری از شکاکیت را هم حمل کند؛ اما مذهب شکاکیت مطلق نیست؛ زیرا به نفی همه معرفت‌ها حکم نمی‌دهد، بلکه معتقد است ما ظواهری از واقعیت‌ها را می‌شناسیم و می‌توانیم علمی بسازیم که اجزای آن هرچه بهتر با هم ربط و نظم داشته باشد. طرفداران این سخن، با این مطلب که می‌توان در اموری به حالت یقین و اطمینان نسبت رسید، موافقتند (فولکیه، ۱۳۷۷: ۵۴ و ۵۵).

۴-۱-۱. نقد

حکم به تغییر و تحول در انسان و آگاهی‌های او، مبتنی و منتهی به مادی‌انگاری اوست؛ زیرا این ماده و امور مادی است که در معرض تغییر و تحول مستمر قرار دارد. حکمای مسلمان، چه در دوره‌های متقدم و چه در سده اخیر حوزه علمیه قم، این دیدگاه و دلیل را با این گزاره‌ها نقد و رد کرده‌اند:

۱. تغییر و تحول، در ماده و موجودات مادی جریان دارد؛ در حالی که نفس انسان که حقیقت و جنبه اصیل او و مدیر و سرپرست آگاهی‌ها و مدرکات اوست، امری فرامادی و مصون از تغییر و تحول بوده و آگاهی‌های انسان نیز همانند نفس، مجرد و مصون از تحول و تغییرند (ر.ک: صدرالمতالیهین، ۱۴۱۴: ۳/۲۹۷ - ۳۰۰ و ۳۷/۷ و ۹۹/۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱/۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۲/۲۲۴ و ۳۲۲).

تجرد نفس در آثار حکمای مسلمان، از جمله حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم، مبتنی بر تجرد ادراک و براهینی مانند توان نفس بر ادراک معانی کلی (کلیات و معقولات)، ثبات شخصیت انسان در

سالیان متمادی عمر، تقسیم‌ناپذیری صور ادراکی، امتناع انطباع کبیر بر صغیر و...، بیان و اثبات شده است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱/ ۹۴-۹۶). اصالت دادن به بُعد مادی و حس ظاهر و محدود کردن ادراکات انسان به ابزار حسی و قلمرو محسوسات، هرچند در ابتدای امر و ظاهر سخن، انکار معرفت نیست؛ اما در نهایت، همان انکار اصل معرفت بوده و جز قرار گرفتن در شمار شکاکان و سوفسطائیان، پیامدی ندارد. این ادعا که چیزی در جهان خارج هست، اما به حکم زوال‌پذیری و تحول در انسان، قابل شناسایی و ارزیابی معرفت‌ها نیست، پایانی جز انکار جهان خارج محسوس ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۳۰). قرآن کریم، به این مطلب عنایت دارد که مادی‌گرایی که هستی و انسان را محدود و محصور به ماده و حیات دنیوی ترسیم می‌کند، نه تنها حیات دنیوی توأم با معنویت را، بلکه بنیان‌های اعتقادی، یعنی وحی، نبوت و معاد را نیز نفی می‌کند. این گروه ناچارند وحی را به پدیده‌ای محدود به تجربه شخصی، یا امری اساطیری و افسانه‌ای و یا یک واقعیت اجتماعی بزرگ بدانند (همان: ۲۳۴) و یا در صورت عجز، دست به دامان اتهام جنون به انبیاء الهی شوند (همان: ۲۳۷). در تکمیل بحث، باید گفت: اگر مقصود از تحول نفس انسان و مدرکات او، از جمله معرفت به حقایق دینی، استکمال و تعالی در مراتب هستی و معرفت باشد، به حکم هم‌سنخی معرفت با وجود و جریان اصل تشکیک بر همه مصادیق وجود، از جمله نفس و معرفت، این مقصود امری ممکن و پذیرفته است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۷۳ و ۷۵)؛ اما از ادعای یادشده، چنین مفادی برنمی‌آید.

۲. معرفت دینی، به عنوان قسمی از معرفت‌های انسان، همانند دیگر اقسام معرفت، مجرد، ثابت و مصون از تغییر و تحول ادعایی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۰۷-۲۰۹). حکمت اسلامی، مجرد علم را در کنار سخن از مجرد نفس تبیین و براهینی بر آن ارائه کرده است. محرومیت ماده از حضور، تقسیم‌ناپذیری صور ادراکی، عدم تراحم میان صور ادراکی برخلاف صور مادی، اشاره‌ناپذیری صور ادراکی به اشاره حسی و...، از جمله براهین مجرد علم (معرفت) هستند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۹۹-۲۰۴) که در آثار حکمای اسلامی متقدم تا حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم، ارائه شده و به کار رفته است. طبق تبیین و تحلیل فلسفی حکمای معاصر از علم، حیثیت علم، غیر از حیثیت سیلان و تغیر است و بر این اساس، سنخ علم، غیر از سنخ ماده بوده و تغیر با علم ناسازگار است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۰۶/۲ و ۱۰۷)؛ چنان که صور ادراکی، از جمله صور مستقر در حافظه، به دلیل ثبات، قابل تداعی یا بازخوانی هستند (همان: ۱۰۷). معرفت، در همه اقسام حسی، خیالی، قلبی و عقلی، حاصل کاربست ابزارهای ادراکی توسط نفس، منسوب به نفس مجرد انسان و مجرد می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۹

الف: ۳۰۰ و ۳۰۱). معرفت دینی، همانند دیگر اقسام معرفت، از تجرد و ثبات برخوردار و از تغییر و تحول جسمانی و مادی مصون است. اگر معرفت دینی، به معرفت متعلق به حقایق دینی، که در مراتب برتر از ماده و محسوسات قرار دارند، معنا شود، می‌توان برای آن مراتبی منطبق بر نظام ترتب عوالم در حکمت اسلامی ترسیم کرد. در این بیان، تحول معرفت دینی، نه به معنای تحول جسمانی، بلکه به معنای استکمال و تعالی در مراتب و درجات هستی، منطبق بر مراتب محقق برای حقایق عوالم شهود و غیب و کشف مراتب باطنی حقایق دینی، پذیرفتنی است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۴: ۳/ ۳۶۲ و ۵۰۰ و ۵۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۱۳۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۴۶ و ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۲).

۳. تحول انسان و معرفت‌های او به معنای تحول جسمانی و مادی، سخنی مردود است؛ اما حکمای معاصر حوزه علمیه قم، معنا و تفسیر دیگری از این مفهوم ارائه کرده‌اند که نه تنها به نسبی‌انگاری معرفت منتهی نیست، بلکه ملاک تمایز معرفت‌شناسی دینی این اندیشمندان، با اشخاص و آراء مبتلا به نسبی‌انگاری معرفت دینی است. علامه طباطبایی و شهید مطهری، تصریح دارند که مدرکات انسان، از هرگونه تحول و تغییر مصون است؛ اما با تقسیم مدرکات انسان به دو گروه حقیقی و اعتباری، تبیینی مضاعف ارائه می‌کنند. در دیدگاه ایشان، ادراکات حقیقی انسان، انکشاف حاصل برای ذهن از نفس الامر است؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌ها و وضع‌هایی است که ذهن و نفس آدمی برای رفع نیازهای مختلف خود، با کاربست قوه وهم و خیال، ایجاد می‌کند و ارتباط مستقیمی با نفس الامر ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۲ - ۴۴). ادراکات حقیقی، ارزش منطقی دارند؛ اما ارزش ادراکات اعتباری به معتبر آنها و موارد نیاز انسان بدان‌ها است؛ از این رو می‌توان برای مدرکات اعتباری، تغییر و تحولی وابسته به تغییر و تبدل نیازهای متنوع انسان را پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۴۳ و ۱۴۴). از این‌رو علامه طباطبایی مدرکات انسان را به دو گروه حقیقی و اعتباری تقسیم کرده و بر آنست که تحول در امور و معرفت‌های حقیقی که از آن با نام «ثابتات» یاد می‌کند، ناممکن است؛ اما تحول در معرفت‌های اعتباری را که در حکم اعراض و عوارض ملحق به ثابتات هستند، پذیرفته است (همان: ۳۴ و ۵۲ و ۹۹).

۴. اما ادعای تأثیر‌پذیری معرفت از زمان، مکان و دستگاه ادراکی که توسط برخی افراد توجیه و ترمیم شده، با دو نقد روبروست؛ نخست این که: سخن در امکان یا امتناع حالت یقینی نسبت به چیزی برای انسان نیست؛ بلکه بحث بر سر این است که آیا پس از پیدایش حالت یقین، می‌توان گفت جهان خارج، همان‌طور که در واقع خارجی هست، بر ما منعکس می‌شود؟ پاسخ نسبی‌انگاران منفی

است (صدر، بی‌تا: ۱۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۹۸/۱ و ۱۱۱ و ۱۱۴) و این همان سقوط در شکاکیت و نفی امکان معرفت است (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۱۴؛ جعفری، ۱۳۷۹: ۱۹۰ و ۱۹۴).

۴-۲. جداانگاری نموده‌ها از بوده‌ها (پدیدارشناسی کانتی)

نظریه پدیدارشناسی (فنونولوژی) کانت، یکی دیگر از دلایل نسبی‌انگاری معرفت است. او تلاش دامنه‌داری در ترسیم ابعاد و کارکرد دستگاه ادراکی انسان در شناخت واقعیت‌ها و ساخت و پرداخت انواع مفاهیم و گزاره‌ها به عمل آورد. اما بر اساس محدود بودن درک واقعیت‌ها توسط ذهن به پدیدارها (فنون‌ها)، شناخت واقعیت‌ها (نومن‌ها) را ناممکن شمرد. او برای ارائه راهی برای عبور از این چالش، قضایای حاصل برای ذهن را ابتدا به تحلیلی (Analytic) و ترکیبی (Synthetic) و سپس هر کدام را به پیشینی و پسینی تقسیم (ر.ک: هاملین، ۱۳۸۱: ۳۱؛ عبدی، ۱۳۸۲: ۲۳۳) و مدعی شد که ذهن هنگام ساخت قضایا، در یافته‌های خود از اشیاء، تغییراتی اعمال می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۳۶/۶؛ کانت، ۱۳۷۰: ۹۶ و ۱۱۱؛ هارتناک، ۱۳۷۶: ۱۷-۲۵؛ نیز ر.ک: کانت، ۱۱۱). از نظر او، قضایای پیشینی محض، معرفتی نیستند و برای حصول معرفت، راه و چاره‌ای جز آغاز معرفت از قضایای تجربی که حاصل تأثر حواس از اشیاء است، وجود ندارد. ذهن پس از دریافت این مصالح و مواد خام (تأثر از اشیاء)، شروع به دخالت در یافته‌ها کرده و عناصری از پیش خود، که لزوماً پیشینی نیستند، به آنها می‌افزاید. بنابراین، ذهن به مدرکات خالص برگرفته از واقعیت‌ها دسترسی ندارد و آنچه دریافت می‌کند، از گذرگاه معقولات دوازده‌گانه که خود کانت طراحی کرده، عبور و تحت تأثیر آن معقولات که در حکم قالب‌های ذهنی و البته تحت سلطه دو عنصر زمان و مکان هستند (کاپلستون، همان: ۲۱۱/۶ و ۲۱۲ و ۲۱۷)، وارد دستگاه ادراکی انسان می‌شود. به بیان دیگر، ذهن انسان همواره مبتلا به خطای سیستماتیک است و نتیجه آن، مخدوش یا نامعتبر بودن مدرکات او است (ر.ک: هارتناک، همان: ۱۶). ناگفته پیداست که در این طرح، نه تنها مفاهیم و معانی فرازمانی و فرامکانی دینی، که حتی معانی ریاضی و بسیاری از مفاهیم، معانی و گزاره‌های انتزاعی برای ذهن انسان غیرقابل درک خواهند بود. در همین موضع و موقعیت است که ادعای نسبی‌گرایی معرفتی پدیدار گشته و حکم به فقدان معرفت ثابت و صادق؛ اعم از معرفت‌های عادی بشری یا معرفت دینی، می‌دهد؛ یعنی اگر ذهن انسان در شناسایی واقعیت‌ها ناتوان و خطاکار است، معرفت دینی نیز مبتلا به خطا خواهد بود.

برخی شخصیت‌ها بدون تصریح به کاربرد نظریه پدیدارشناسی کانت، معرفت دینی را همانند معرفت‌های دیگر بشری مبتلا به خطا و نقصان دانسته و از آن در دریافت پیام دین، سلب صلاحیت

کرده‌اند. این دیدگاه با توجه به پسینی بودن معرفت‌شناسی کانت (سروش، ۱۳۸۸: ۴۳۰)، این ادعا را ارائه کرده است که معرفت دینی، معرفت بشری، تاریخ‌مند، دارای هویت جمعی، غیرخالص، ناقص و متضمن خطاها است (همان: ۱۰۶). معرفتی که عصری و نسبی است (همان: ۳۶۱) و به طور کامل در فهم جهان، در تحول است. از سوی دیگر همه دانش‌های بشری در ارتباط متقابلند (همان: ۳۶۰) در نتیجه، خطاهای هر شاخه در شاخه دیگر تأثیر و دخالت دارد. در این دیدگاه، همانند آنچه کانت تأثیر قالب‌های ذهن در مدرکات خود از واقعیت‌ها عنوان کرد، معرفت بشری و به تبع آن معرفت دینی، بسیاری از اوصاف بشری را با خود دارد؛ یعنی اوصاف بشری، مانند منفعت‌طلبی، حسادت، رقیب‌شکنی و... در علم ریزش می‌کند (همان: ۱۰۷ و ۱۱۱) و در نتیجه، معرفت دینی نه تنها به واقعیت‌های دینی راه ندارد، بلکه برآیند اوصاف و حالات شخص است؛ پس به ناچار باید غیرخالص، عصری، ناقص و خطا باشد (همان، ۱۶۷ و ۱۶۹ و ۳۶۱ و ۴۳۰).

۴-۲-۱. نقد

دیدگاه کانت، بیش از آن که نظریه‌ای معرفت‌شناختی باشد، راهی به سوی شک و نفی امکان معرفت است. دستگاه ادراکی یا ذهنی که راهی برای شناخت واقعیت‌ها ندارد، چگونه می‌تواند وجود داشتن آنها را بپذیرد؟ ادعای شکاکان یونان باستان نیز چیزی جز همین نبود که اساساً چیزی وجود ندارد؛ اگر باشد، قابل شناختن نیست و اگر راهی برای شناخت آن یافت شود، شناساندن آنها ممکن نیست (کاپلستون، ۱۳۹۱: ۱/۱۰۶ و ۶۱۱؛ افلاطون، ۱۳۸۰، ۲/ ۵۷۴-۶۰۲). اگر ذهن همانند شیشه رنگی عینکی مقابل چشمان ماست، چگونه می‌توان گفت آنچه دیده می‌شود، همان است که واقعیت دارد؟ اگر مدرکات ما همان است که ذهن ما می‌سازد و به هیچ واقعیتی دسترسی نداریم، پیر و مدعای پیرهون هستیم (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

دیدگاه کانت، با اشکالات جدی مواجه است:

۱. برخلاف آنچه کانت ادعای می‌کند، حقایق ریاضی، نه مخلوق و برساخته ذهن، که اموری مستقل از ذهن در عالم واقع هستند و درک آنها امری ضروری، فطری و ثابت است.
۲. نتیجه این ادعای کانت که معلومات و احکام عقلی، قوانین فکر هستند نه قوانین حاکی از جهان خارج و آن‌ها فقط روابط و تنظیم‌کننده ادراکات حسی‌اند، نه تنها نسبی‌انگاری آگاهی‌ها، بلکه نسبی‌انگاری حقایق عالم طبیعت و نفی ارتباط علیت میان آنها است و این جز به سفسطه یا شکاکیت منتهی نمی‌شود (صدر، همان: ۱۴۴-۱۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱/۱۹۸).

۳. کانت مدعی است ذهن انسان تنها به نمودها دسترسی دارد و از دسترسی به بودها و واقعیت اشیاء ناتوان است. بر همین اساس باید از او پرسید: اولاً: اگر ذهن انسان از درک نومنها ناتوان است، خود کانت، وجود داشتن آنها را از کجا و چگونه به دست آورده است؟! ثانیاً با چه معیاری می‌توان گفت کدام نمود (فنومن) متعلق به کدام بود (نومن) است؟ (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۸۵/۶ و ۱۸۸ و ۱۹۰ و ۱۳/۴۰۹-۴۰۷)

پیشتر نیز گذشت که ادعای تحول معرفت دینی، نتیجه سرایت دادن نسبی‌انگاری معرفت به معرفت دینی است. معرفت‌شناسی طرفدار نسبی‌انگاری فهم، معرفت دینی را که همانند دیگر معرفت‌های بشری در ظرف ادراک بشری تحقق می‌یابند، دگرگونی‌پذیر می‌شمارد و اگر هم وحی را ثابت بداند، فهم آن را در میانه علوم بشری، محکوم به تحول و تغیر خواهد دانست؛ زیرا حکم به تکامل علوم و همچنین ادعای ارتباط متقابل همه شاخه‌های علوم با همدیگر، معارف دینی را نیز متحول و متغیر معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۲۳)؛ غافل از آن که، خود مبتلا به نقض خویش می‌شود؛ چون بر اساس نسبیت معرفت و فهم، به عدم دوام و ثبات معرفت‌ها، تغیر و دگرگونی همه آگاهی‌ها، از جمله معارف دینی حکم می‌راند، بنابراین خود نیز مشمول همین حکم بوده و تغیر، تحول و تبدل را در درون خود راه داده است؛ از این رو هر حکمی، از جمله زوال اعتبار در زمان‌های دیگر به حکم عصری بودن، دامان همین نظریه را نیز می‌گیرد و ادعای بی‌اعتباری معرفت‌های بشری، همین ادعا و دلیل و حکم را نیز بی‌اعتبار می‌کند (همان: ۳۲۴ و ۳۲۵). مدعیان تغیر و تحول علوم، چاره‌ای جز پذیرش این فرضیه ندارند که هیچ اندیشه‌ای کاشف از واقع وجود ندارد و همه علوم بر فرض و احتمال استوارند (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۱۶۵).

معرفت‌شناسی دینی اگر از نسبیت فهم یاری جوید، اولاً به نفی ضرورت‌های دینی، یعنی نفی ضروری بودن تمام ضروریات دینی، یعنی نفی عقلانیت و وحیانیت دین، مبتلا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۳۲)؛ ثانیاً نیل به حقیقت را محال دانسته و یا مشروط به احاطه بر همه علوم که ارتباط متقابل دارند، خواهد انگاشت. نتیجه این امر، یا نفی امکان معرفت دینی است یا انکار تقدس آن که به معنای تجرد و ثبات معرفت دینی به دلیل نشأت‌یافتگی از حقایق دینی است (همان: ۳۴۱).

۵. معرفت دینی در فرهنگ قرآن

در پایان، مناسب به نظر می‌رسد موضع فرهنگ اسلام و قرآن کریم در خصوص امکان معرفت به معنای آگاهی از حقایق هستی و نیز دستیابی به معرفت دینی به اختصار اشاره شود.

فرهنگ قرآن، شناخت اشیاء را ممکن دانسته و در عین پذیرش بروز خطا در شناخت‌های انسان (بقره: ۸۱ و ۲۸۶؛ نساء: ۹۲؛ یوسف: ۹۷؛ شعرا: ۵۱ و ...) هرگز نسبی‌گرایی معرفتی را با وجود ابزار و معیار کسب و ارزیابی معرفت صحیح، بر نمی‌تابد. از منظر قرآن، دستگاه ادراکی انسان، گاه به عللی مانند تکبر، گناه، هوی‌پرستی، غرور و ... به انحراف از حق و سوءفهم دچار می‌شود (غافر: ۳۵ و ۵۶؛ روم: ۱۰؛ اعراف: ۱۰۰؛ محمد ﷺ: ۲۲ و ۲۳؛ مطففین: ۱۱ تا ۱۴؛ جائیه: ۲۳؛ مانده: ۷۰ و ۷۱ و محمد ﷺ: ۱۶)؛ فصلت: ۴۴؛ روم: ۵۹ و یس ۶ و ۹ و ؛ بقره: ۹ و ۱۰؛ انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲ و ...؛ اما انسان امکان کشف و جبران خطا را با تکیه بر تعقل و تفکر و تدبیر دارد (غافر: ۳۵ و ۵۶؛ روم: ۱۰؛ اعراف: ۱۰۰؛ محمد ﷺ: ۲۲ و ۲۳؛ مطففین: ۱۱ تا ۱۴؛ جائیه: ۲۳؛ مانده: ۷۰ و ۷۱ و محمد ﷺ: ۱۶)؛ فصلت: ۴۴؛ روم: ۵۹ و یس ۶ و ۹ و ؛ بقره: ۹ و ۱۰؛ انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲ و ...). حق و باطل، در اشیاء همیشه بین نیستند و همین امر گاه منشأ خطا می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۲۶۱)؛ اما تعقل و تفکر است که عامل تمایز سره از ناسره و حق از باطل است. آنچه انسان می‌شناسد، همیشه پدیدار اشیاء نیست و انسان علاوه بر ظاهر اشیاء، راهی به حقیقت اشیاء و واقعیات نیز دارد. گاه ظاهر یک واقعیت، معبری برای شناخت باطن و منشأ آن است. معرفتی که در عرف قرآن، معرفت آیه‌ای نام دارد: «و سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت: ۵۳). محدود دانستن ادراک انسان به ظاهر اشیاء، به معنای محدودیت شناخت به ادراکات حسی است؛ اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا انسان، علاوه بر ظاهر اشیاء و ادراک حسی محسوسات، توان درک عقلی اشیاء و پی بردن به عمق حقیقت اشیاء را دارد. معرفت دارای مراتب و مراحل برتر از حس و طبیعت است. سعه وجودی نفس انسان، او را بر تنزل و ترقی در مراتب مختلف ادراک توانا می‌کند و حواس، درجات و اسباب این ارتقاء هستند که نفس آدمی با آنها به مرتبه معرفت امور عقلی ارتقاء می‌یابد (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۳۷۸ و همو، ۱۴۱۴: ۳/ ۴۸۹ و ۶/ ۳۷۷ و ۷/ ۱۶۸). حصول علم، تکامل نفس است و وجود نفس با معلوماتش، از جمله معلومات ملکوتی، متحد می‌گردد. در نتیجه این اتحاد است که متکامل‌تر می‌گردد. انسان در پی تفتن به باطن حقایق حسی و شناخت عقلی آیات الهی، مشمول تحسین قرآن قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف: ۳۳۸). معرفت دینی، برای انسان‌های عادی، در دامنه معارف و حیانی حاصل می‌شود؛ اما وحی، کلام الهی نازل بر انبیاء و سرچشمه آن، لوح محفوظ و مرتبه علم و اراده الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/ ۸۴). دین که منبعث از وحی است، مجموعه‌ای از معارف ناشی از حقایق ثابت هستی‌شناختی است

(صدرالمতلهین، ۱۴۱۹: ۴/۱۹۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۷۳ . ۵/۲۷۱ و ۷/۲۱۸) که علاوه بر ارائه واقعیت‌ها، از هرگونه نقش و تأثیر و آسیب احتمالی بشری در مصونیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ب: ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۱۵ و ۱۱۶).

۶. نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، تنها نقد دو دلیل از دلایل و مدعیات نسبی‌گرایی معرفتی به کار رفته در زمینه معرفت دینی بود. نسبی‌انگاری معرفت، بیش از آن که مکتبی فکری یا نظریه‌ای علمی باشد، یک جریان معلول علل روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و... به نظر می‌آید و بیش از نقد علمی، نیازمند شناسایی سرآغاز و ریشه‌های بروز آن و ابتلای اشخاص و گروه‌ها به آن است؛ زیرا نمی‌توان اشخاصی را که دانش و مهارت ارائه و سازماندهی مبانی و دلایل به نفع ادعای خود را دارند، غافل از بدیهیات و مخالف اصل استحاله اجتماع نقیضین دانست. نسبی‌گرایی معرفتی، با خروج از قلمرو معرفت‌شناسی و ورود به عرصه معرفت دینی، نه تنها با مبانی و دلایل دین‌شناختی، بلکه با تمام مبانی و دلایل و روش‌های نظام‌های معرفت دینی به مبارزه آمده و برای اثبات خود، باید در مقابل همه اجزاء و ارکان این نظام‌ها مقاومت کند. البته این فرضی ناممکن است؛ زیرا این دیدگاه، جز پوسته‌ای نوپدید بر قامت شکاکیت یا سفسطه‌گرایی نیست. حکمای قرن اخیر حوزه علمیه قم، با تکیه بر ذخایر عقلی و وحیانی حکمت اسلامی، از عصر نزول قرآن کریم تا امروز، با توجه به دریافت مقاصد و نقد مبانی، دلایل و مدعیات جریان‌های مشابه نسبی‌انگاری معرفت، از حریم معارف وحیانی قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) دفاع و در تثبیت این نظام تعالی، همه توان خود را نثار کرده‌اند. مبدأ این امر در دوره حاضر، استقلال معرفت‌شناسی اسلامی به دست حکیم والا مقام، علامه طباطبایی و امتداد و کاربرد امکانات قویم آن در عرصه معرفت دینی، توسط شاگردان و پیروان آن بزرگوار بوده است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، *الاهیات شفا*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. افلاطون، (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*؛ ج ۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. پناهی آزاد، حسن، (۱۳۹۸) *دانشنامه کلام اسلامی*، ج ۲، مقاله «پوزیتیویسم»، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۵. جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۹) *تحقیقی در فلسفه علم*، تهران: بنیاد نشر آثار علامه جعفری.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹ الف) *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسرا.
۷. _____، (۱۳۷۹ ب) *وحی و نبوت در قرآن*، قم: اسرا.
۸. _____، (۱۳۸۳) *دین‌شناسی*، قم: اسرا.
۹. _____، (۱۳۸۸) *وحی و نبوت*، قم: اسرا.
۱۰. _____، (۱۳۷۸) *شریعت در آینه معرفت*، قم: اسراء.
۱۱. چرچلند، پاول، (۱۳۸۶) *ماده و آگاهی*، ترجمه امیر غلامی، تهران: مرکز.
۱۲. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۶) *معرفت‌چیستی امکان و عقلانیت*، قم: موسسه امام خمینی.
۱۳. _____، (۱۴۰۱) *جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳) *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
۱۵. _____، (۱۳۸۹) *هستی‌شناسی معرفت*، تهران: امیرکبیر.
۱۶. _____، (۱۳۹۶) *فلسفه شناخت*، قم: معارف.
۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۵) *شناخت در فلسفه اسلامی*، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۸. _____، (۱۴۱۱) *نظریه المعرفة*، قم: موسسه امام صادق (ع).
۱۹. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۸۷)، *شرح منظومه*، ج ۱: قسم المنطق، قم: ناب.
۲۰. سرل، جان، (۱۳۸۸) *ذهن مغز و علم*، ترجمه امیر دیوانی، قم: بوستان کتاب.
۲۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸) *بسط تجربه نبوی*، تهران: صراط.

۲۲. _____، (۱۳۸۸) قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط.
۲۳. صدر، سید محمد باقر، (بی‌تا)، فلسفتنا، بیروت، دار الكتاب الاسلامی.
۲۴. صدرالمتهلین، (۱۳۶۲)، منطق نوین، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: آگه.
۲۵. _____، (۱۳۸۰) المبدء والمعاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۶. _____، (۱۴۱۴) الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۷. _____، (۱۴۱۹) تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۹. _____، (۱۳۸۱) انسان از آغاز تا انجام، تهران: الزهرا.
۳۰. _____، (۱۳۸۸) قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۳۱. _____، (۱۴۱۶) نه‌ایة الحکمة، قم: موسسه نشر اسلامی.
۳۲. _____، (۱۴۱۷) تفسیر المیزان، ج ۱، ۵، ۷، ۱۳ و ۱۸، قم: جامعه مدرسین.
۳۳. عبدی، حسن، (۱۳۸۲) «تقسیم تحلیلی و ترکیبی قضایا»، معرفت فلسفی، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، شماره ۱ و ۲، ص ۲۳۳-۲۵۰.
۳۴. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۱) تاریخی نگری و دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأیی الحکیمین، تهران: الزهرا.
۳۶. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۷) درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، قم: نشر معارف.
۳۷. فولکیه، پل، (۱۳۷۷) فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۱) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۳۹. کانت، امانوئل، (۱۳۷۰) تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. کیرک، رابرت، (تابستان ۱۳۸۱)، «تاملی در باب نسبی‌گرایی»، ترجمه پیروز فطوریچی، مجله ذهن، شماره ۱۰، ص ۸۹ تا ۱۲۰.
۴۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۴۲. گیلیس، دانالد، (۱۳۸۱) فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میان‌داری، تهران: سمت.
۴۳. محمدزاده، رضا و مهدی دوستان، (بهار ۱۳۹۸)، «تحلیلی بر مفهوم نسبی‌گرایی معرفتی»

نقد نسبی‌گرایی معرفتی در آثار حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ با توجه به زمینه معرفت دینی

- چیستی، اقسام و محل نزاع»، مجله ذهن، شماره ۷۷، ص ۲۷ تا ۵۰.
۴۴. مسلین، کیت، (۱۳۸۸) *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳) *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵) *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۴۷. معین، محمد، (۱۳۷۶) *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.
۴۸. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۶) *نظریه شناخت کانت*، ترجمه علی حقی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۹. هاملین، دیوید. و، (۱۳۸۱) *«فضایای تحلیلی و ترکیبی»*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، مجله معرفت، دی ۱۳۸۱، ش ۶۱، ص ۳۱-۳۶.

زیبیر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم)

تحلیل کاربست روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی^۱

علی نجات رایزن^۲ - محمد کرمی^۳ - امرالله اندرزیان^۴

چکیده

هدف این پژوهش، بررسی و تحلیل کاربست روش شهودی در معرفت نفس (به خود و خدا) با تکیه بر آراء علامه جوادی آملی به عنوان یکی از حکمای سده اخیر حوزه‌های علمیه است. ایشان، هیچ یک از انواع راه‌های شناخت را برای نیل به شناخت حقیقی نفس و خداوند، مفید یقین نمی‌دانند. در این نوشتار تحقیقی، به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر و مراجعه به آثار مکتوب ایشان و به شیوه کتابخانه‌ای، کاربست روش شهودی به عنوان بهترین، کامل‌ترین و متقن‌ترین روش رسیدن به شناخت حقیقی خود و خداوند به اثبات رسیده است. یافته‌ها بیانگر آنست که اصولی مانند خلیفه بودن انسان، جامعیت انسان، مثال پروردگار بودن انسان و وجود رابط بودن تمام موجودات، در تبیین بحث دخیل هستند. به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، شناخت انسان یا از طریق شناخت علت هستی‌بخش، یا خود انسان و یا آثار و لوازم اوست. معرفت انسان از طریق علت هستی‌بخش، کامل‌ترین و بهترین شناخت، ولی دشوار و دور از دسترس همگان است. معرفت از راه آثار و لوازم هم، شناختی ناقص و غیر عمیق است. بنابراین، معرفت از راه خود (شهودی)، بهترین معبر برای ورود به وادی معرفت رب است. از آن‌جا که کلیه آگاهی‌های انسان و معارف او، به حس، عقل، دل و معارف منقول از معصومین علیهم‌السلام بازگشت می‌کند و تمامی این شناخت‌ها یا در دایره علم حصولی واقع می‌شوند، یا در دایره علم حضوری، با بررسی و ارزیابی هر کدام از این روش‌ها، معلوم می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها به شناخت حقیقی نفس و خداوند راه ندارند.

کلیدواژه: انواع معرفت، امکان معرفت نفس، روش شهودی، علت هستی‌بخش، جوادی آملی، سده اخیر حوزه‌های علمیه.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازنه‌تاسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول). ali.raizan@yahoo.com

۳. دانشیار، گروه دروس عمومی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. mohammad.karami@kums.ac.ir

۴. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. andarzian@mail.yu.ac.ir

مقدمه

بدیهی است که جهان طبیعت، واقعیتی است که نظم و قانون در آن حکم‌فرماست و با نظر به این که خود طبیعت و ماده، عامل نظم را در ذات خود دارد، استناد جهان طبیعت به عنوان آیات الهی به خداوند کاملاً روشن است. هم‌چنین، استعدادها و فعالیت‌ها و نیروهایی در درون انسان‌ها دیده می‌شود که با وجود خودشان، آیات الهی را نشان می‌دهند؛ به همین جهت است که شناخت خویشتن، در حقیقت، شناخت آیات الهی است. یک طبیعت ناآگاه و پدیده‌های کورکورانه ماشینی نمی‌تواند نمودی به عنوان خودهشیاری (علم حضوری) را توضیح دهد و اگر بتواند از عهده توضیح و تفسیر آن برآید، خود به عنوان آیاتی است که می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، نه به معنای طبیعت ناآگاه و پدیده‌های ماشینی که دارای مختصات خود است (علامه جعفری، ۱۳۹۳: ۵۷۵/۴). آدمی از استعدادی بسیار باارزش برخوردار است که می‌تواند بینایی کامل درباره خویشتن به دست آورد. انسان می‌تواند موجودیت درونی خود را ببیند، چنان‌که می‌تواند اعضای مادی خود را ببیند. بنابراین، اگر به انسان گفته شود: خود را در راه رشد و تکامل بساز، نمی‌تواند پوزش بیاورد که من نمی‌توانم خود را بشناسم و خود را ببینم؛ پس چگونه در ساختن خویشتن بکوشم؟ لذا، به فراموشی سپردن خالق هستی، مستلزم فراموشی واقعیت و بی‌اعتنایی به جدی بودن جهان هستی است و فراموش کردن واقعیت و جدی بودن جهان هستی، مستلزم «خودفراموشی» است که بیماری «از خودبیگانگی» هم نامیده می‌شود که تباہ‌کننده‌ترین بیماری قرن ماست.

قران کریم در آیات متعدد، انسان را ملزم به معرفت نفس «یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم»^۱ و عواقب بس زیان‌بار نسیان و خودفراموشی «نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ»^۲ نموده است. رستگاری را در پاک‌ی نفس «قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا»^۳ و شقاوت را در آلودگی «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»^۴ قرار داده است. در لسان روایات نیز تعابیر گوناگونی در ضرورت و اهمیت معرفت نفس به کار رفته است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۵. از منظر فلسفه، نفس انسانی از لحاظ حرکت در مسیر اکتساب فضایل و کمالات

۱. مانده: ۱۰۵ (ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب خود باشید)

۲. حشر: ۱۹ (خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی» گرفتار کرد)

۳. شمس: ۹ (هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده)

۴. شمس: ۱۰ (و آن کس که نفس خویش را با گناه آلوده ساخته، نومید و محروم گشته است)

۵. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵) عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، چاپ اول، قم: دار سیدالشهداء.

انسانی، حد یقینی نداشته و به اصطلاح از مقام فوق مجرد برخوردار است. به باور اهل عرفان نیز، انسان تنها موجودیست که می‌تواند تجلی‌گاه کلیه اسماء و صفات حق تعالی باشد. این توصیفات گوناگون، دلالت قطعی بر ارزش فوق‌العاده نفس انسانی داشته و این‌که اهم واجبات انسان، معرفت و شناخت چنین موجودی است؛ چرا که شناخت رب متعال را در پی دارد و رستگاری عظیم همین است.

خودشناسی را برای دو مقصود گفته‌اند؛ یکی این‌که اگر خود را بشناسی، به مهم‌ترین مسأله مطرح برای بشریت، یعنی خدا پی می‌بری، دوم اینکه خود را بشناس تا چگونه زندگی کردن را بدانی، یعنی آموختن زندگی اخلاق‌مدارانه و عمل‌گرایانه (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۸۴/۲). آن‌چه در این‌جا مورد نظر است، خودشناسی به معنای اول است. در ابتناء معرفت رب بر نفس و نحوه و چگونگی آن، مکتوبات و مقالات زیادی از نگاه متفکران متعدد و با زوایای گوناگون موجود است.

در این نوشتار سعی بر آن است تا رابطه روش شهودی با معرفت نفس با تکیه بر آراء علامه جوادی آملی و از نگاهی متفاوت و در ارتباط با مسأله فلسفی «وجود رابط» بررسی گردد. توضیح این‌که؛ شناخت انسان یا از طریق شناخت علت هستی‌بخش، یا از راه خود انسان و یا به وسیله آثار و لوازم او می‌تواند تحقق پیدا کند. در جای خود ثابت شده است که علت بر معلول، محیط و مشرف است و معرفت معلول از راه علت هستی‌بخش، کامل‌ترین و بهترین نوع شناخت است؛ این نوع معرفت، آگاهی و شناخت حقیقی است، اما دشوار و دور از دسترس همگان می‌باشد. آن‌چه توده مردم نیز توسط آن، خود را می‌شناسند، معرفت از راه آثار و لوازم است که؛ اولاً متأخر از اثبات اصل وجود خود است و ثانیاً محصول آن، از این‌رو معرفتی ناقص و ضعیف بوده که منجر به معرفت حق تعالی به‌نحو شایسته نمی‌گردد. به‌نظر می‌رسد این نوع شناخت، مصداق «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»^۱ باشد. طریق دیگر، تأمل در خویشتن خویش است که آن، بهترین معبر برای ورود به وادی معرفت رب است؛ حتی در «إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ...»^۲ هم، روش شهودی نقش اول را ایفا می‌کند.

در پرتو مسأله فلسفی وجود رابط، ثابت می‌شود همه موجودات از جمله انسان، عین فقر و ربط هستند؛ پس اگر وجود معلول، عین ربط و وابستگی به علت است، علم معلول به علتش، علم حضوری است؛ لذا اگر کسی ذات خود را - که عین ربط به خداوند است - بشناسد، حق تعالی را شناخته است؛ زیرا شناخت نفس، عین وجود نفس است و وجود نفس، عین ربط به خداوند؛ بنابراین

۱. زمر: ۶۷ (آنها خدا را آن گونه که شایسته است، نشناختند)

۲. ضیایی، سجاد (۱۴۰۳)، تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات معرفه‌الله‌بالله، نسیم خرد (انتشار آنلاین، فروردین)

شهود نفس، عین شهود ربط به حق تعالی است؛ این که آیا چنین معرفتی (شهودی) به نفس، ممکن است یا ممتنع؟ و در صورت امکان، با کدام یک از شیوه‌های شناخت، حاصل می‌شود؟ و اساساً ابتناء معرفت نفس و رب، بر چه مبانی و اصولی استوار است؟ مشترکات معرفت نفس و رب چه هستند؟ و در نهایت، راه معرفت نفس، مقام ذات است یا اسماء و صفات حق؟ و دلیل عقلی بر پیوند وجود رابط با معرفت نفس، چیست؟ این‌ها، پرسش‌هایی است که در این نوشتار تحقیقی به دنبال پاسخ آن‌ها هستیم.

۲. امکان معرفت نفس

بعد از روشن شدن اهمیت و ضرورت معرفت نفس، سؤال از امکان یا امتناع حصول این نوع معرفت به میان می‌آید که آیا اصولاً شناخت حقیقت انسان (نفس) میسر است یا خیر؟ ممکن است کسی مضمون حدیث معروف (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ) را تعلیق بر محال بدانند و به نفی هرگونه ارتباط بین نفس و رب حکم کند و از ابتناء معرفت رب بر نفس، امتناع شناخت هر دو را نتیجه بگیرد. مثلاً بگوید: همان‌طور که نمی‌توان به کنه ذات حق تعالی پی برد، به همان‌وزان، نمی‌توان به کنه ذات نفس نیز پی برد، یا برعکس. انسانی که قادر به شناخت حقیقت خود نیست، چگونه بر شناخت رب خویش توانا باشد؛ هم‌چنان‌که بعضی از محققین با استناد به آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۱ معتقد هستند کسی توان شناخت حقیقت و ذات روح یا نفس را ندارد و روح چیزی است در علم خدا و عبارت‌کردن از آن، جایز نیست (مستملی، ۱۳۷۳: ۱۷۵/۲).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که خداوند متعال در قرآن کریم، ارائه آیاتی که طریق شناخت و شناسایی می‌باشد را در دو چیز قرار داده است؛ یکی، آیات آفاقی و دیگری، آیات انفسی؛ «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ».^۲ از آن‌جا که شأن آیه بودن، شأن نمایان‌گری است، بنابراین در صورت باور به عدم شناخت نفس و روشن نشدن آیات نهفته در آن، آیه بودن نفس بی‌معنا خواهد شد. هم‌چنین با توجه به اینکه در آیه مذکور، امر به تفکر در آفاق شده و تفکر، شأن نفس

۱. اسرا: ۸۵ (و از تو درباره «روح» سؤال می‌کنند، بگو: «روح از فرمان پروردگار من است؛ و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است!»)

۲. فصلت: ۵۳ (ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً روشن می‌گردانیم تا آشکار شود که خدا - و آیات حکمت و قیامت و رسالتش، همه - بر حق است)

است و به واسطه آن صورت می‌گیرد، روشن می‌شود که نفس، باب‌الابواب شناخت و معرفت است که اگر بسته شود، تمام درهای معرفت به روی انسان بسته می‌شود؛ به علاوه، با توجه به حدیث «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (حر عاملی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)، امتناع معرفت رب، نفی می‌شود؛ در نتیجه، معرفت نفس که مقدمه معرفت رب است، ثابت می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۵۲/۰)؛ البته امکان شناخت انسان به معنای ساده بودن شناخت او نیست و چنان هم آسان به نظر نمی‌رسد، بلکه ادراک حقیقت او نیازمند غایت ظرافت و نهایت ظرفیت است و به رغم سابقه دیرینه و تلاش‌های گسترده در این راه، برخی از انسان به عنوان موجود ناشناخته تعبیر می‌کنند. در تعلیل سختی و صعوبت شناخت نفس، دلایلی وجود دارد؛ برخی گفته‌اند که وجود انسان، منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه عوالم و نشأت خاصی قبل و بعد از این جهان دارد، لذا، بدیهی است که معرفت چنین موجودی، بسیار سخت و دشوار باشد و همین صعوبت شناخت است که سبب ظهور دیدگاه‌های متفاوت در این باب شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۸/۳۹۸). امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید: «تمام عقول فلاسفه بزرگ عالم در هر جزئی از ساختمان همین بشر ... متحیرند و به درستی و راستی به حقیقت آن پی نبرده‌اند» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). ایشان پیچیدگی و ذومراتب بودن حقیقت انسان، عدم ظرفیت دنیا و وجود جنبه طبیعی در انسان را از جمله دلایل این صعوبت و دشواری عنوان می‌کنند (همو، ۱۳۷۸: ۸/۱۴). بر اساس آنچه گفته شد، شناخت نفس، هرچند امری دشوار، ولی ممکن و قابل حصول است و بر پایه آن، شناخت رب نیز مقدور است؛ یعنی معرفت نفس، منجر به معرفت رب متعال خواهد شد.

۳. اقسام معرفت بشری

تاکنون بیان شد شناخت و معرفت نفس در عین صعوبت و دشواری، امری ممکن است و نفس انسانی دارای مختصات ویژه‌ایست که شناخت آن‌ها، منتهی به شناخت واجب‌تعالی خواهد شد؛ به بیان دیگر، ملازمه معرفتی بین آن دو وجود دارد. اکنون سؤال اینست که چگونه و با چه روشی، این مهم فعلیت پیدا می‌کند؟ یعنی راه دستیابی و تحقق بالفعل معرفت نفس چگونه و از چه طریقی است؟ به تعبیر دیگر، با توجه به حصر عقلی تقسیم علم به حصولی و حضوری، آیا شناخت نفس از طریق علم حصولی محقق می‌شود یا از طریق علم حضوری و یا هر دو؟ پاسخ دقیق به این سؤال در گرو بیان اقسام روش‌های شناخت و بررسی ویژگی‌های هر کدام از آن‌ها و چگونگی ایفای نقش این روش‌ها در زمینه معرفت می‌باشد. به طور کلی، بشر از چهار راه می‌تواند کسب شناخت و آگاهی کند که به ترتیب وسعت شناخت، عبارتند از:

۱-۳. روش حسی

اولین منبع شناخت برای انسان، حواس پنج‌گانه است. معرفتی که درباره جهان محسوس بیرون از ذهن و از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود، ادراک حسی نام دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۲۴). یعنی هر کدام از حواس پنج‌گانه، شناختی ویژه از محسوسات به ما می‌دهند که با فقدان آن حس، آن شناخت امکان‌پذیر نخواهد بود. جمله معروف «من فقد حساً فقد فقد علماً»^۱ اشاره به همین معنا دارد. از منظر معرفت‌شناسی، از آن‌جا که حواس پنج‌گانه، صرفاً به ظواهر اشیاء راه دارند نه حقایق آن‌ها، بنابراین، معرفت حاصل از آن‌ها، معرفتی محدود و غیرعمیق است که تنها دربرگیرنده اعراض است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۷/۳)، بنابراین ضعیف‌ترین روش در میان اقسام روش‌های شناخت است. علاوه بر این، تحقق این نوع از شناخت، مبتنی بر تماس و ارتباط اندام‌های حسی با اعیان خارجی است و این نوع شناخت در مسئله معرفت نفس که امر غیر محسوس و غیرمادی می‌باشد، تحقق پیدا نمی‌کند.

۲-۳. روش عقلی

دومین منبع شناخت، عقل است. انسان از طریق عقل، ادراکاتی گسترده‌تر و عمیق‌تر از دریافت‌های حسی کسب می‌کند. از ویژگی‌های عقل که مرکز فکر و اندیشه است، ترکیب، تجزیه، تجرید و تعمیم مفاهیمی است که توسط حواس کسب می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۱-۳۹). از دیدگاه علامه جوادی آملی، عرصه حضور علوم عقلی ناب، بحث از مبدأ جهان آفرینش وجود و تجرد فرشتگان، بحث در مورد آغاز و انجام جهان و ... است، ولی این‌که چه اندازه بتواند به مقصد برسد، مطلب دیگریست (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۹). محصول عقل، معرفت‌یست حصولی که به وساطت مفاهیم و صور ذهنی اشیاء به دست می‌آید، هر چند معرفت عقلی از نظر رتبه ارزشی، مقدم بر شناخت حسی است، ولی از آن‌جا که با معرفت حصولی نیز نمی‌توان به درون اشیاء نفوذ کرد و فعل تجلی الهی که در درون اشیاء ساری می‌باشد را تجربه کرد؛ لذا در شناخت حصولی، ما مفهوم‌شناسی می‌کنیم نه مصداق‌شناسی (همان: ۱۱۹). در بحث معرفت نفس، خود واقعی باید شناخته شود، نه مفهوم خود. اگرچه مفهوم‌شناسی هم خوب و مطلوب است، لکن هرگز معرفت نفس نیست، بلکه معرفت مفاهیم ذهنی و سیر آفاقی است، نه انفسی (همان).

۱. ر.ک: طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس: ۳۷۵



تحلیل کاربری روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی

۳-۳. روش شهودی

شهود، مشاهده، شهادت و دیگر مشتقات این ماده، معنایی مترادف با «رؤیت» دارند. همان‌گونه که رؤیت در دیدن‌های حسی طبیعی و بینایی‌های درونی به‌کار می‌رود، شهود و مشاهده و شهادت نیز در هر دو نوع دیدن، به کار برده می‌شود.^۱ (علامه جعفری، ۱۳۹۳: ۴/۴۷۸). آیاتی که این شناخت را ذکر کرده، متعدد است.^۲

به اعتقاد عرفا، شهود و مکاشفه، یکی دیگر از راه‌های شناخت است. شهود، معرفتی است فراتر از ادراک عقلی و حسی که توسط ابزار قلب یا دل حاصل می‌شود و از طریق آن می‌توان به واقعیات و حقایق اشیاء دست پیدا کرد (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۱۰). به تعبیر دیگر، معرفت شهودی، طوری ورای طور عقل است که بدون واسطه مفاهیم و صورت‌های ذهنی، واقعیت معلوم، نزد عالم حضور پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۲۳)؛ پس شناخت قلبی، وجدان کردن و یافتن است، برخلاف معرفت عقلی که فهمیدن و دانستن است. چنان‌چه قرآن کریم فرموده «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»^۳. از نظر علامه طباطبایی، ظاهر این آیه، مشاهده دوزخ قبل از وقوع قیامت است؛ مشاهده‌ای با چشم دل که از آثار ایمان و یقین است. این شناخت عبارت است از: ارتباط مستقیم درون با واقعیات که معلول بینایی و روشنایی فراتر از بینایی‌های حسی و عقلی و قوی‌تر از آن‌ها می‌باشد. این شناخت، در اکتشافات و حدس‌های عالی و در ارتباط با ارزش‌ها و حقایق ماورای نمودهای کئی و هم‌چنین در زیبایی‌های محسوس و معقول به وجود می‌آید. شهود، مانند موجی از روح انسانی است که توسط آدمی کشف می‌شود و به همین خاطر، کرونمایی موضوع به‌وسیله شهود، خیلی عالی‌تر از روشنایی حاصل از حواس و منطق است^۴ (علامه جعفری، ۱۳۹۱: ۱/۳۵۴).

۳.۴. روش وحیانی

این روش، خاص انسان‌های برگزیده‌ای است که پیام‌آور هدایت الهی برای بشریت هستند. هرچند روش وحیانی بهترین روش شناخت و سلطان همه انواع معرفت است و در انسان‌شناسی، روش وحیانی، بهترین، کامل‌ترین و مطمئن‌ترین روش می‌باشد، اما مراتب عالی آن مخصوص معصومین علیهم‌السلام بوده و

۱. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۳)، مجموعه آثار، ج ۴ (معرفت‌شناسی)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۲. بقره: ۸۴ (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ)

۳. تکوین: ۵-۶ (چنان نیست که شما خیال می‌کنید؛ اگر شما علم یقین (به آخرت) داشتید، قطعاً شما جهت‌م را خواهید دید)

۴. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۱)، مجموعه آثار ۱ (عرفان اسلامی)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

انسان‌های معمولی به‌طور مستقیم و بی‌واسطه نمی‌توانند از آن بهره‌مند گردند. نقل کردن از انسان معصوم و استفاده از معارف ناب آن‌ها در صورتی که سند، جهت و دلالت صدور آن ثابت شود، حجت است؛ ولی به هر حال، انتقال این معارف به وساطت صور و مفاهیم می‌باشد و هم‌چنان، نواقص و نارسایی‌های علم حصولی در مسئله مورد بحث، وجود دارند.

۴. مبانی و اصول پیوند معرفتی نفس و رب

سؤال مطرح در این جا این است که ارتباط و پیوند معرفتی بین نفس و رب، بر چه اصول و مبانی استوار است؟ به تعبیر دیگر، تمایزات خلقتی انسان بر دیگر موجودات چیست که درباره آن‌ها مثلاً نمی‌توان گفت «من عرف الحجر عرف الله»؟ مواردی را به عنوان اصول و مبانی بحث ذکر می‌کنیم که به تبیین و تحلیل مطلب، انسجام بیشتری خواهد داد:

۴-۱. خلیفه بودن انسان

خلافت از نظر لغوی به معنای پشت سر آمدن و جانشین شدن و از پی چیزی در آمدن است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۸۳). بر اساس آیه سی‌ام سوره بقره، خداوند انسان را به جانشینی خود انتخاب کرد؛ این امر به معنای بر خوداری انسان از مختصات الهی، آفرینش او بر صورت خدا (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۰) موجودی برگزیده و کدخدای انتخاب شده دهکده زمین است (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۸۳/۲). به حکم قواعد فلسفی، خلافت از جانب خداوند، فقط در صورتی که صفات مستخلف‌عنه در انسان تحقق پیدا کرده باشد، برای او امکان‌پذیر است. همان‌گونه که یک قائم‌مقام نیز، بایستی ویژگی‌ها و شایستگی‌های اصلی مدیر را که در امر مدیریت دخیل هستند، دارا باشد تا بتواند در مقام جانشینی وی عمل نماید. بنابراین، جانشینی از سوی خداوند، زمانی معنای واقعی خود را پیدا می‌کند که متخلق به صفات الهی باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۶۰۲)؛ پس در جریان خلافت، وجود سنخیت بین خلیفه و مستخلف‌عنه ضرورت دارد؛ یعنی اگر انسان خلیفه خداست، صبغه خلافت الهی، همان واقعیت اوست و معرفت خلیفه از آن حیث که خلیفه است، به شناخت مستخلف‌عنه می‌انجامد و چنین ویژگی‌ای، جز در انسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۳).

۴-۲. جامعیت انسان

انسان در بین موجودات جهان از موقعیتی ویژه و استثنایی برخوردار است. انسان به‌صورت تکوینی، کامل‌ترین مظهر هستی است. کون جامع، اکمل مجالی حق، مقصود اول در ایجاد و مسجود ملائک

بودن، حقیقتی است که در عالم ناسوت و وادی شهادت در قالب انسان ظاهر می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۳۸). این بدان معناست که حقیقت انسان، تمام حقایق عالم را در خود داشته و جامع جمیع جهات حقانی و الهی نیز هست؛ یعنی حق و خلق را در خود جمع کرده است (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۵۷۴)؛ به تعبیر دیگر، هر یک از موجودات جهان، مظهر اسمی از اسماء الهی هستند و نهایتاً یک یا چند صفت از صفات کمالیه حق را نشان می‌دهند و حتی ملانکه نیز واجد مظهریت و ظرفیت بازتاب برخی از اسماء و صفات الهی هستند، در حالی که انسان، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است؛ بنابراین، انسان بسان آینه‌ای تمام‌نما، نشان‌دهنده تمامی اسماء و صفات حق تعالی به نحو جامع می‌باشد؛ یعنی مانند شعاع آفتابی است که از خود نوری ندارد و نورش از خورشید است؛ پس در میان موجودات عالم، تنها انسان است که با داشتن چنین جایگاهی در عالم هستی، معرفتش، قطعاً معرفت رب را به دنبال خواهد داشت.

۴-۳. مثال پروردگار بودن انسان

به باور بعضی حکما، نفس انسان، مثال ذات حق تعالی است. یعنی نفس، خصوصیات الهی دارد، به‌گونه‌ای که شناخت آن‌ها، می‌تواند نردبان معرفت رب باشد. ملاصدرا می‌گوید: حقیقتاً شناخت نفس از نظر ذات، صفات و افعال، وسیله ترقی به سوی معرفت ذات، صفات و افعال خالق نفس است؛ زیرا نفس بر مثال پروردگار، خلق شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷). از جمله توصیفات الهی نفس اینست که نفس در مقام ذات، هویتی مجرد و بسیط است، هم‌چنان‌که واجب تعالی نیز چنین است. نفس در متن ذات خود «حی»، «قادر» و «عالم» است و اوصاف کمالی‌اش به حسب وجود خارجی، عین وجود او هستند، اوصاف کمالی واجب تعالی نیز، عین ذات او هستند؛ یعنی هرچند از لحاظ مفهومی، مغایر، ولی به لحاظ مصداقی و وجود خارجی، عین یکدیگرند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۵/۶).

وحدت حقه که در بر گیرنده تمامی کثرات است و همه کائنات با کثرتی که دارند، جلوه‌های مختلف او هستند، از اوصاف کمالی واجب تعالی است؛ به همین سیاق، نفس آدمی نیز در عین وحدت، تمامی قوای آن، جلوه‌های کثیر او هستند؛ یعنی در واقع، نفس است که متخیل، متوهم، مدرک، متحرک و حساس است، نه قوای او. اصل محفوظ در قوا نفس است و قوام تمامی قوا، به نفس است (سبزواری، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۵)؛ دیگر این که افعال نفس همچون خلقت واجب تعالی، از حاق وجود او و مکمن غیب او به‌ظهور می‌رسند؛ به‌علاوه، نفس انسان با در نظر گرفتن او با منشئاتش، به مشیت و اذن الهی، دارای قدرت ایجاد و خلق در مملکت خویش است، هم‌چون صور و مفاهیم ذهنی و خیالی که با انشای نفس پدید می‌آیند و با صرف عدم توجه، از بین می‌روند و یا در صُقع نفس، به‌ظاهر ناپدید می‌شوند. به‌عنوان

مثال، اگر نفس اراده کند، درخت بیافریند، صرف اراده او کافی است که صورت درخت در حوزه جان وی پدید آید. نفس برای انجام این کار به چیزی جز اراده نیاز ندارد، همان‌گونه که واجب‌تعالی، فعال ما یشاء بوده و هر آن‌چه را که اراده نماید، انجام می‌شود؛ به تعبیر دیگر، اراده‌اش همان و تحقق شیء، همان (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۸/۱). شایان ذکر است که عدم قدرت نفس بر ایجاد و خلق در عالم خارج، به سبب همراهی او با جسم است، لذا در عالم آخرت که این مانع برطرف شود، این قدرت نمایان شده و به اذن الهی، نفس می‌تواند خالق ما یشاء باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۶۸).

از جمله توصیفات الهی دیگر نفس اینست که در طول شبانه‌روز، بدون چرت و خواب، مشغول اداره و تدبیر بدن و اجزای آن است که مصداق آیه شریفه «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»^۱ بوده که وصفی است برای جهان‌داری واجب‌تعالی؛ یعنی همان‌طوری که حق تعالی، هیچ‌گاه از اداره و تدبیر امور هستی، غافل نیست، نفس نیز لحظه‌ای از تدبیر بدن که در حکم مملکت خویش است، غافل نمی‌شود، خواب شبانه، چیزی است که عارض جسم می‌شود، نه نفس، در حالی که آن هم، تحت تدبیر نفس است. موارد مذکور که می‌توان به عنوان تناظرات معرفتی بین نفس و رب، از آن‌ها تعبیر کرد، فقط در انسان نمود دارند، نه موجودات دیگر؛ لذا، تنها معرفت نفس انسان است که می‌تواند به نحو جامع، مقدمه عرفان رب متعال گردد.

۴-۴. وجود رابط بودن تمام مخلوقات

به اعتقاد برخی از متفکران سده اخیر حوزه علمیه قم، «نظریه وجود رابط معلول، نسبت به علت هستی‌بخش»، عالی‌ترین ثمره فکری بشر و دستاورد عظیم و گران‌سنگ تاریخ چند هزار ساله تفکر فلسفی و یکی از والاترین و نفیس‌ترین ثمرات تاریخ فلسفه اسلامی است. ارزش این نظریه چنان است که اگر محصول سیر مباحث و تطورات فلسفی، تنها همین قاعده باشد، ارزش آن را دارد که انسان با ده‌ها سال تلاش علمی و تمرین عقلی، موفق به درک آن شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۰). به اعتقاد آیت الله جوادی آملی، به منظور شناخت حقیقی نفس، چاره‌ای جز رفتن به حضور او در عین و نفوذ در درون او نیست و این امر، جز با کاربرست معرفت شهودی امکان‌پذیر نمی‌باشد. ایشان برای اثبات این مدعا، از یک استدلال عقلی استفاده می‌کند. از آن‌جا که استدلال وی در پرتو نظریه «وجود رابط» شکل گرفته است، قبل از ارائه آن، نگاهی مختصر به این نظریه، ضروری به نظر می‌رسد.

۱. بقره: ۲۵۵ (هیچ‌گاه خواب سبک و سنگینی او را فراموش نمی‌گیرد؛ (و لحظه‌ای از تدبیر جهان هستی، غافل نمی‌ماند)



تحلیل کاربرست روش شهودی در معرفت نفس به خود و خدا با تکیه بر دیدگاه استاد جوادی آملی

در توضیح نظریه باید گفت: به اقتضای اصل علیت، هر ممکن الوجود بالذاتی در هستی خود، به علتی نیاز دارد. مطابق نظریه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی بخش، وجود معلول، به تمامه، مرتبط با علت است؛ یعنی ذهن نمی تواند برای معلول، یک حیثیت مستقل و برای ارتباط آن با علت هستی بخش نیز حیثیت دیگری در نظر بگیرد؛ بلکه معلول، با تمام حیثیات، مرتبط با علت خود است؛ به عبارت دیگر، وجود معلول، همان حیثیت ارتباط با علت می باشد. معلول بودن، یعنی انتساب و اضافه و ربط به علت بودن؛ بنابراین، معلول، مرتبط نیست، بلکه عین الربط است. مضاف به علت نیست، بلکه اضافه به علت است. این نحو وجود که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد را وجود رابط یا اضافه اشراقیه یا وجود فقری نام نهاده اند. در مقابل این، وجود علت است که حیثیت آن، حیثیت ربط به غیر نیست؛ لذا آن را وجود مستقل گویند. دلیل بر مطلب اینست که اگر معلول، حیثیتی به جز حیثیت ربط به علت می داشت، بایستی موجود بودن معلول، آن هم مستقل از علت فاعلی خود، ممکن می بود، در حالی که چنین امری مستلزم تبدل ذات آن و خلف در وابستگی وجودی معلول به علت فاعلی است؛ بنابراین، حیثیت وابستگی معلول به علت، مقوم ذات معلول بوده و هرگز از آن منفک نمی شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۶/۱).

بنابر آنچه گفته شد، انسان و دیگر مخلوقات عالم، فقیر محض اند و هیچ کدام استقلال وجودی ندارند، بلکه همه پرتویی از وجود علت هستی بخش خود، یعنی خداوند متعال هستند. البته بین «وجود رابط» با «وجود رابطی» تفاوت هست؛ وجود رابط، عین وابستگی و تعلق به غیر است، ولی وجود رابطی، چیزی است که جنبه «فی نفسه» را داراست (محسنی و حسینی کریمی، ۱۴۰۲: ۱۰۲). آیت الله جوادی آملی در این باره می گویند: موجودات ممکن، دارای فقر نیستند، بلکه خود فقرند؛ زیرا اگر فقر و نیاز، وصف ممکن بود نه عین ذات او، دیگر نیاز به درون ممکن راه نمی یافت، در حالی که ذات ممکن، عین نیاز و ربط به واجب تعالی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۸) و هیچ نحو استقلالی و در هیچ بُعدی از خود ندارد. از دیدگاه ایشان، ذات ممکن، امری ماهوی نیست که امکان شناخت آن با علم حصولی ممکن باشد، بلکه امری وجودی است و لذا از آن جا که انسان موجودی ممکن است، ادراک حقیقت وی با علم حصولی مفهومی، ممکن نیست؛ به تعبیر دیگر، حقیقت انسان به وجود اوست؛ وجود و خارجیت و منشأ اثر بودن، عین هویت اوست و چیزی که عینی بودن، متن هویت اوست، به ذهن نمی آید. نتیجه این که امکان شناخت نفس که امری عینی و وجودی است، جز با شهود، ممکن نیست (همان)؛ از طرف دیگر، بنابر نظریه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی بخش، وجود

انسان، عین ربط به حق تعالی است؛ بنابراین، اگر کسی موفق به تحصیل معرفت شهودی نفس خود بشود، از آن‌جا که شناخت شهودی نفس، عین وجود نفس است و وجود نفس، عین ربط به خداوند متعال است، پس شهود نفس، عین ربط به شهود حق تعالی است؛ به عبارت دیگر، اگر انسان به معرفت شهودی، خود را شناخت، عین‌الربط، فقر و وابستگی محض خود به حق تعالی را شهود خواهد کرد و «معرفت ربط، بدون شناخت مربوط‌الیه ممکن نیست و حتی مقدم بر شناخت موجود مستقل یا همتای او و معیت با وی نیست، بلکه از لحاظ رتبه، حتماً پس از آن است» (همو: ۱۰۹). بنابراین، قبل از وصول به معرفت خود، تحصیل معرفت رب نموده است؛ زیرا معرفت، وصف است و همواره تابع موصوف؛ و اگر موصوفی، حقیقتش، عین تعلق و وابستگی باشد، در شناخت خود نیز نمی‌تواند مستقل و بی‌نیاز باشد. این در حالی است که با تأمل در دیگر اقسام روش‌های کسب معرفت، چنین نسبتی بین «مُعْرِف» و «مَعْرُوف» وجود ندارد. نتیجه این‌که با توجه به تجرد نفس ناطقه و این‌که حقیقتی واحد، دارای مراتب و لایه‌های گوناگون مادی، مثالی و عقلی است و مراتب مذکور نیز، خود، محفوف به مراتب دیگر هستند و نیز با توجه به این‌که آدمی با اندک تأمل در وجود خویش، حقیقت این مراتب را در خود نمی‌یابد و به نحوه وجود آن‌ها واقف نمی‌شود، بایستی حقایق باطنی و لایه‌های درونی خویش را شهود نماید؛ در این صورت است که به درجه و مرتبه‌ای می‌رسد که فقر ذاتی، نیازمندی و وابستگی محض خود نسبت به واجب تعالی را به علم حضوری درک می‌کند و هم‌نوا با امام عارفان، حضرت علی علیه السلام، حقیقت «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»^۱ را زمزمه می‌کند.

۵. شناخت شهودی؛ روش خودشناسی حقیقی

با تبیین روش‌های شناخت و ارزیابی کاربرد هر یک از آن‌ها در بحث معرفت حقیقی نفس، روشن می‌شود که معرفت حقیقی نفس، یعنی آن شناختی که ملازم با معرفت رب متعال است که این امر جز از راه معرفت شهودی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، روش حسی و تجربی، ضعیف‌ترین روش شناخت است و هر چند که در علوم تجربی بازدهی فراوان دارد، اما اولاً ارزش معرفتی آن وابسته به عقل است و در صورت عدم پیوند با شناخت عقلی، فاقد هرگونه ارزش معرفتی است؛ ثانیاً با توجه به این‌که با اتکاء به قوانین عقلی مانند اصل علیت، سایر قوانین مانند اصل هوهویت و عدم اجتماع نقیضین و ... تحقق پیدا می‌کند، لکن فقط زمینه علم به امور جزئی و حسی را

۱. توحید صدوق: ۳۰۵. (باب ۴۳، حدیث ۱) (من پروردگاری را که ندیده باشم، عبادت نمی‌کنم)

فراهم می‌کند و این در حالیست که نفس انسانی، حقیقتی مجرد و غیر محسوس است؛ لذا در دسترس حواس واقع نمی‌شود و حواس را راهی برای شناخت نفس نیست. عقل نیز تنها قادر به اثبات اصل وجود نفس است، ولی توان نفوذ به درون آن را ندارد. عقل، علم و فهم رسمی معمولی، چون معمولاً متکی بر حواس و دیگر وسایل درک و عقل جزئی است، نمی‌تواند راهی به پشت پرده باز کند و حتی درباره خود همین نمودهای جهان هستی نیز به حکم: «ما در نمایشنامه بزرگ وجود، هم بازیگریم و هم تماشاگر»، واقعیات را آن‌چنان که هستند، نمی‌تواند برای ما توضیح و یا اثبات کند^۱ (علامه جعفری، ۱۳۹۴: ۳۴۲).

روش وحیانی هم که افاضه معارف ناب از مبدأ فیاض متعال است، مختص انسان‌های برگزیده و دور از دسترس افراد معمولی می‌باشد. نتیجه این‌که با پذیرش حصر عقلی، تقسیم علوم به حصولی و حضوری، داده‌های حواس، عقل و معارف منقول از معصومین علیهم‌السلام، همگی در دایره علم حصولی واقع می‌شوند و به دلیل آن‌که نفس، یک امر عینی و وجودی است و امر عینی، هرگز با علم حصولی شناخته نمی‌شود، بنابراین روش‌های دیگر، نفی و روش شهودی ثابت می‌شود. شایان ذکر است که معرفت شهودی نیازمند بستر و زمینه مناسب است، همان‌طوری که بذر در زمین‌های پاک می‌روید، بذر معرفت شهودی نیز در قلوب مهذب و نفوس پاک رشد می‌کند. به‌طور کلی، این نوع شناخت، حاصل ترکیه نفس از غیر خداست. علامه جوادی آملی، مقدمه کسب این نوع شناخت را، ترک دنیا دانسته و می‌گوید زمانی انسان می‌تواند خویشتن خویش را بشناسد که دنیای مذموم را رها کند؛ یعنی با ترک امر عاریه‌ای، آدمی به حقیقت جان ملکوتی خویش مرتبط می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۳). از نظر ایشان، رابطه ترکیه نفس از غیر خدا با تحصیل معرفت شهودی بدین صورت است که به دنبال عمل مطابق دستورالعمل‌های شرع مقدس و تداوم مراقبت‌های لازم، نفس انسان صیقل داده شده و صفایی خاص و جلایی ویژه پیدا می‌کند و در نتیجه، آینه‌وار، مجلای ذات، صفات و اسماء حق متعال می‌گردد (همان).

مولوی در مثنوی معنوی (جلال‌الدین مولوی، ۱۳۸۲: ۲۹۵) این شأن نفس را در قالب داستانی زیبا و آموزنده چنین بیان کرده است که رومیان و چینیان ادعای هنرمندی و نقاشی می‌کنند. پادشاه بین آن‌ها مسابقه‌ای ترتیب می‌دهد تا هر کدام مهارت خود را به نمایش بگذارند. برای این منظور، تالاری را در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد و آن را با پرده‌ای از وسط نصف می‌کند. چینی‌ها بر یکی از دیوارهای تالار،

۱. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۴)، خلوت انس (تحلیل اندیشه‌ها و شخصیت حافظ)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

شروع به نقاشی کردند و رومیان بر دیوار مقابل. چینی‌ها هر آن‌چه از رنگ و ابزار نقاشی نیاز داشتند از پادشاه درخواست کرده و شروع به نقش‌آفرینی بر روی دیوار تالار نمودند. در حالی که رومیان، تنها به صاف و صیقل کردن دیوار مقابل بسنده می‌کنند. پایان مسابقه اعلام می‌شود و شاه برای داوری هنرمندی آن‌ها، به تالار می‌رود. نقش و نگارهای زیبا و فوق‌العاده چینیان بر روی دیوار، تحسین پادشاه را به همراه داشت؛ اما وقتی پرده را کنار می‌زند تا کار رومیان را مشاهده کند، با کمال تعجب می‌بیند همه نقاشی و تصویرگری‌های چینیان، بر روی دیوار صیقل یافته رومیان منعکس شده است. زیبایی کار رومیان چنان بود که پادشاه، مسابقه را به نفع آنان اعلام می‌کند (همان). در این داستان، اگر پادشاه را نماد خداوند متعال بدانیم، و چینیان و رومیان را نماد مدعیان معرفت، برتری ابزار دل و معرفت شهودی برای خودشناسی حقیقی، روشن می‌شود.

آن صفای آینه، وصف دل است صورت بی منتها را قابل است

۶. وجوه اشتراک در بحث معرفت نفس و رب

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، هم قرآن کریم ما را به توجه به نفس و معرفت آن الزام کرده است و هم معصومین علیهم‌السلام در قالب احادیث متعدد. پس از ابطال دیدگاهی که معرفت نفس را محال می‌شمرد و اثبات امکان شناخت آن، به‌ویژه از راه دل و طریق شهود، این سؤال مطرح می‌شود که منتها الیه این راه تا کجاست؟ آیا شناخت مقام ذات نفس یا کنه حقیقت او میسر است یا خیر؟ بالأخره چه سطحی از شناخت نفس و به تبع آن، معرفت رب متعال، عاید سالک این راه می‌شود؟

حقیقت اینست که امکان شناخت نفس انسانی به معنای امکان شناخت همه مراتب و ساحت‌های وجودی او نیست؛ شاهد این امر، اظهار عجز فرشتگان در جریان خلقت انسان، بر اساس آیه سی‌ام سوره بقره است که خداوند متعال با بیان «قَالَ إِنِّي أَنَا اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۱ آن‌ها را به جهل‌شان واقف ساخت. بر اساس مبنای سوم از مبانی و اصول پیوند معرفتی بین نفس و رب، مبنی بر مثال حق بودن انسان در مقام ذات، صفات و افعال، ساحت نخستین نفس، یعنی مقام ذات، همانند مقام ذات الهی، بی‌اسم و رسم بوده و همان‌گونه که شناخت کنه ذات الهی، مقدر احدی نیست، شناخت مقام ذات نفس نیز مقدر کسی نیست، آن‌چنان که برخی عرفا گفته‌اند: علم به نفس، دریایی است بدون ساحل که آن را نهایی نیست؛ پس علم به خداوند نیز که تابع علم به نفس است، همین حکم را دارد؛ بنابراین،

۱. بقره: ۳۰ (پروردگار فرمود: من حقایق را می‌دانم که شما نمی‌دانید)

علم به خداوند نیز پایان نمی‌پذیرد و عارف همواره «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^۱ گوید و خداوند متعال علم او را به نفس و به تبع آن، علم او را به خود می‌افزاید (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۹/۱).

بر اساس این‌که هر مرتبه از مراتب نفس، آینه تمام‌نمای صفات الهی است، صفات و قوای نفس نیز مرآت صفات و اسماء الهی بوده و کنه ذات را خارج از حد معرفتی بشر دانسته‌اند؛ بنابراین، تجلیات وجودی و شهودی حق، جز در کسوت اسماء و صفات، محال است (امام‌خمینی، ۱۳۷۹: ۷۱۹). به همین سیاق، عرفان نفس نیز در مرتبه صفات و قوا، ممکن است نه در مرتبه ذات. ابن عربی، تناظری در بُعد معرفتی میان ذات غیب‌الغیوبی حق و مرتبه غیب‌الغیوبی نفس قائل است و می‌گوید:

ساحت غیب‌الغیوبی حق، کنه حقیقت حق تعالی است و مصداق وجود صرف و غیر متعین است که مقید به هیچ قیدی نیست، بدون اسم و رسم بوده و هیچ سنخیتی با مراتب ظهور ندارد و مقامی است مجهول مطلق و بیان هیچ‌گونه کیفیتی برای آن نیست (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۱۲۳).

امام‌خمینی در تعلیقه بر فصوص الحکم قیصری در این باره می‌گوید:

ربوبیت سری دارد و آن سر، ذات توست که اگر ظاهر شود، ربوبیت باطل می‌شود. ذات تو، غیبی است که هرگز ظاهر نمی‌شود و اگرچه ذات تو در خارج هست، اما باطنی است که ظاهرشدنی نیست. این در مورد ذات غیبی حق نیز، صادق است، یعنی ذات غیبی حق، وجود است و عین خارجیت و فعلیت است، اما در غیب و بطون است (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۱۳۷).

آیت الله جوادی آملی نیز بر اکتناه و بُن‌جویی مقام ذات نفس انسان و بلکه دیگر موجودات، صحه گذاشته و استدلال می‌نماید که کنه اشیاء، فیض خداوند است؛ فیض خداوند، امری بسیط و بدون امتزاج است؛ این فیض بحت و بسیط، همان وجه باقی خداوند است که در هر چیزی حضور قیومی دارد؛ بنابراین، معرفت آن، به خود ذات اقدس اله و کسی که «وجیه عند الله» باشد، اختصاص دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۲) و گرنه از عهده و توان انسان‌های معمولی خارج است.

۷. نتیجه‌گیری

معرفت به خداوند متعال، اصلی‌ترین عامل فلاح و رستگاری انسان است. همه عالم به عنوان آیات الهی، راهنمای شناخت آدمی به سوی حق متعال است، ولی در این بین، انسان یک آیت استثنایی است؛ چون شأن نفس، مانند آینه‌ای شفاف، دارای شأن نمایان‌گری است. تأکید قرآن کریم و روایات

۱. طه: ۱۱۴ (پروردگارا: علم مرا افزون کن)

معصومین علیهم‌السلام بر مسئله معرفت نفس و عواقب جبران ناپذیر عدم معرفت آن، بسیار تأمل‌برانگیز است. برخلاف برخی متفکران که فتوا به امتناع شناخت نفس انسان داده‌اند، دلایل نقلی و برهان عقلی، امکان آن را ثابت می‌کنند.

با پذیرش امکان شناخت نفس، سؤال از نحوه شناخت نفس مطرح می‌شود. به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، شناخت انسان یا از طریق شناخت علت هستی‌بخش، یا خود انسان و یا آثار و لوازم او می‌تواند باشد. معرفت انسان از طریق علت هستی‌بخش، کامل‌ترین و بهترین شناخت است، ولی دشوار و دور از دسترس همگان. معرفت از راه آثار و لوازم هم، محصولی جز شناخت ناقص و غیر عمیق نخواهد داشت. بنابراین، معرفت از راه خود، بهترین معبر برای ورود به وادی معرفت رب است. از آن‌جا که کلیه آگاهی‌های انسان و معارف او به حس، عقل، دل و معارف منقول از معصومین علیهم‌السلام بازگشت می‌کند و تمامی این شناخت‌ها، یا در دایره علم حصولی واقع می‌شوند، یا در دایره علم حضوری؛ با بررسی و ارزیابی هر کدام از این روش‌ها، معلوم می‌شود که نهایت بُرد روش حسی، أعراض و ظواهر اشیاء است، در حالی که نفس، یک امر غیر مادی و غیر محسوس است.

دست‌آورد عقل نیز، اگرچه ادراکاتی گسترده‌تر و عمیق‌تر از ادراکات حسی است، ولی چون در دایره معرفت حصولی قرار می‌گیرد، توسط مفاهیم و صور ذهنی محقق می‌شود، در حالی که نفس به عنوان یک موجود عینی و خارجی، هرگز به ذهن نمی‌آید، یعنی از طریق معرفت حصولی شناخته نمی‌شود. معرفت و حیانی به‌عنوان سلطان تمامی اشکال معرفت هم مختص معصومین علیهم‌السلام است. معارف ناب منقول از آن‌ها نیز در قالب مفاهیم ذهنی به انسان منتقل می‌شوند.

اما معرفت شهودی، عبارت است از ارتباط مستقیم درون با واقعیاتی که معلول بینایی و روشنایی؛ لکن این نوع از آگاهی، فراتر از بینایی‌های حسی و عقلی و قوی‌تر از آن‌هاست؛ یعنی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، حاصل می‌شود؛ لذا کاربرست آن در جریان معرفت نفس، توصیه آیت‌الله جوادی آملی است. بر اساس این‌که هر مرتبه از مراتب نفس، آینه و مرآت صفات الهی است، ذات، صفات و افعال نفس نیز، مرآت ذات، صفات و اسماء الهی است و همان‌طوری که اهل کشف و شهود، کنه ذات حق تعالی را خارج از حد معرفتی بشر دانسته‌اند و به اعتقاد آن‌ها، تجلیات وجودی و شهودی حق، جز در کسوت اسماء و صفات، محال است، به همین قیاس، کنه ذات نفس نیز در محدوده معرفتی بشر قرار ندارد و معرفت نسبت به آن، جز در کسوت صفات، افعال و قوا، محال است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن ترکه صائن الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح و تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲. ابن عربی (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
۳. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۴)، الجواهرالسنية، نجف اشرف، بی نام.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۳)، مجموعه آثار، ج ۴ (معرفت شناسی)، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۷. _____ (۱۳۹۱)، مجموعه آثار ۱ (عرفان اسلامی)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. _____ (۱۳۹۴)، خلوت اُنس (تحلیل اندیشه‌ها و شخصیت حافظ)، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحی مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۷۸)، عین نضاح، قم: اسراء.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۴)، المفردات فی الفاظ القرآن، تحقیق عدنان داوودی، قم: منشورات ذوالقربی.
۱۳. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
۱۴. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۸)، شرح منظومه، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. ضیایی، سجاد (۱۴۰۳)، «تحلیل و بررسی تفسیر میرداماد از روایات معرفة الله بالله»، نسیم خرد، انتشار آنالین فروردین.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳)، ترجمه تفسیرالمیزان سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۲۰، قم: تبلیغات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳)، نهاية الحکمة، قم: تبلیغات اسلامی.
۱۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مصباح الانس، شارح محمد بن حمزه فناری، مقدمه و ترجمه

محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: مولی.

۱۹. محسنی، حسن، حسینی کریمی، سید باقر (۱۴۰۲)، «وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمآلهین»، نسیم خرد: ش ۱۷: ۹۵-۱۱۰.
۲۰. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۷۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۲، قم: صدرا.
۲۲. _____، (۱۳۸۴)، مسأله شناخت، قم: صدرا.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. ملاصدرا (۱۳۸۲)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، ج ۶- ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. _____، (۱۳۸۰)، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. موسوی الخمینی، سیدروح الله (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۸. _____، (۱۴۰۶)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: پاسداراسلام.
۲۹. _____، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. _____، (۱۳۷۹)، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۳۱. مولوی، جلال الدین (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نکلسون، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: ذهن‌آویز.
۳۲. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

ناملی در ادله عقلی حکیم محمدتقی آملی در عینیت ذات و صفات^۱

سید اباذر نبویان^۲

چکیده

یکی از بحث‌هایی که از دیرباز میان حکما مطرح بوده، نحوه اتصاف ذات الهی به صفات اوست. متکلمان، فلاسفه و عرفا با تأمل در این مسئله و توجه به آیات و روایات به دیدگاه‌های مختلفی رسیده‌اند. در میان فلاسفه سه گرایش عمده در این مسئله به چشم می‌خورد: نخست؛ نفی صفات از ذات خداوند و تأویل آن به نفی نقیض آن از ساحت قدسی ربوبی، یعنی وقتی خداوند به وصف عالم متصف می‌شود، در واقع جهل از خداوند سلب می‌شود. دوم؛ اتحاد مفهومی صفات الهی و ترادف آن‌ها به این معنا که وقتی کمالی مانند علم بر خدا ثابت می‌شود، در واقع سایر کمالات نیز برای خداوند ثابت شده است؛ بر این اساس، در موجوداتی مانند انسان، معنای علم غیر از قدرت است، اما در خداوند متعال علم بر همان معنایی دلالت دارد که قدرت بر آن دلالت دارد. سوم؛ تغایر مفهومی صفات الهی و عینیت مصداقی آن با واجب تعالی. فیلسوف معاصر، مرحوم حکیم محمدتقی آملی با اعتقاد به نظریه سوم، ادله فراوانی را در کتاب ارزشمند درر الفوائد بیان نموده است. مقاله حاضر، با روش عقلی-تحلیلی به بیان و بررسی ادله ایشان پرداخته و چنین نتیجه گرفته که ادله مزبور برای اثبات نظریه عینیت کافی نیست.

کلیدواژه: عینیت، ذات، صفات، حقیقی، صفات اضافی، بساطت، محمدتقی آملی.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^{رحمته‌الله} تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۴

۲. استادیار گروه مبانی نظری، دانشگاه معارف اسلامی، قم. رایانامه: a.nabavian134@gmail.com

تبیین مسئله

صفات الهی در یک تقسیم‌بندی به حقیقی و اضافی تقسیم می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۵). صفات حقیقی صفاتی هستند که دارای ما به ازاء در عالم خارج می‌باشند و از وجودی لغیره در موصوف خود حکایت دارند و از آنجا که حاکی از وجود هستند و کمال برای موصوف خود به شمار می‌آیند، برای اتصاف ذات به این اوصاف، صرف وجود ذات، کافی است و نیاز به وجود خارجی دیگری در کنار ذات و مقایسه میان این دو برای تحقق این صفات حقیقی نیست. از این رو به این اوصاف، اوصاف ذاتی نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا تنها حاکی از حالت‌ها و ویژگی‌های ذات است و نسبت‌های ذات با موجودات دیگر را نشان نمی‌دهد. این اوصاف به دو بخش حقیقی محض و حقیقی ذات اضافه تقسیم می‌شوند. صفات حقیقی محض صفاتی هستند که هیچ نسبتی با وجود خارجی دیگر نداشته و دارای هیچ‌گونه تعلق نیز در معنای خود نیستند؛ مثل وصف حیات که از ذات الهی و بدون در نظر گرفتن افعال وی انتزاع می‌شود و در معنای آن نیز هیچ‌گونه تعلق نسبت به کسی یا چیزی دیده نمی‌شود.

صفات حقیقی ذات اضافه صفاتی هستند که هیچ نسبتی با وجود خارجی دیگر نداشته، اما در معنای خود تعلق به کسی یا چیزی دارند؛ مانند وصف علم و قدرت که حقیقی محض نبوده و همواره علم به چیزی یا قدرت بر چیزی در آن مطرح است؛ به عبارت دیگر کسی نمی‌تواند مدعی علم باشد، اما چیزی نداند، یا آنکه مدعی قدرت باشد، اما بر کاری قادر نبوده و نسبت به هر کاری عاجز باشد؛ لذا در معنای این دسته از صفات تعلق به چیزی مطرح است؛ البته صرف تعلق ذهنی کافیه و لازم نیست که به آن وجود خارجی تعلق داشته باشد تا ذات به این وصف متصف شود؛ از این رو خداوند قبل از خلق مخلوقات به صفاتی مانند علم به مخلوقات و قدرت بر مخلوقات متصف است، هرچند که هنوز مخلوقات به صورت بالفعل خلق نشده‌اند.

در مقابل صفات حقیقی، صفات اضافی قرار دارند که از مقام فعل انتزاع می‌شوند. ویژگی صفات اضافی این است که تا آفرینشی صورت نگیرد، این اوصاف از ذات الهی انتزاع نمی‌شود و تنها پس از خلق و در نظر گرفتن ذات و فعل خداوند قابل برداشت است؛ به عبارت دیگر، حکایت از نسبت میان خداوند و افعال دارد، از این رو صفاتی اعتباری بوده و دارای ما به ازاء خارجی نیست، لذا برای خداوند کمال هم به شمار نمی‌آید؛ مثل وصف خالق و رازق که حاکی از وجود مخلوق و مرزوق برای خداوند است، نه آن که از حالت‌ها و ویژگی‌های کمالی در ذات الهی حکایت داشته باشد؛ به بیان دیگر،

اوصاف اضافی، صفات فعلی هستند که بر وجود موصوف خود چیزی نمی‌افزایند و تنها بیانگر نسبت میان دو چیز هستند؛ مانند آن که وقتی شخصی به قمی یا تهرانی بودن متصف می‌شود، بدین معنا نیست که ذات، دارای کمالی به نام تهران یا قم است، بلکه بدین معناست که نسبتی با این مکان‌های جغرافیایی دارد؛ مثلاً در این مکان‌ها متولد شده و این برخلاف صفات حقیقی است؛ در صفات حقیقی، وقتی موصوفی به عالم یا قادر متصف می‌شود، معنایش اینست که ذات این موصوف، دارای کمالی به نام علم و قدرت است و این کمالات موجب برتری وجودی و شرافت موصوف شده و بیانگر حالات و ویژگی‌های ذاتی اوست.

صفات حقیقی و اضافی، هر کدام به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شوند. اوصاف ثبوتی، خواه حقیقی و خواه اضافی به موصوف حمل می‌شوند و گوینده درصدد بیان این‌همانی مصداقی میان ذات و وصف است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم خدا عالم است، بدین معناست که ذات خدا و وصف علم در عالم خارج اتحاد مصداقی دارند و به یک وجود، موجود هستند؛ اما در اوصاف سلبی، گوینده درصدد بیان این‌همانی میان ذات و وصف نبوده؛ لذا آن وصف را از ذات الهی نفی می‌کند؛ برای نمونه وقتی می‌گوییم خدا عاجز نیست، بدین معناست که در عالم خارج، بین ذات الهی و عجز هیچ‌گونه اتحادی وجود ندارد و لذا این دو از یکدیگر سلب می‌شوند.

از سوی دیگر، هر یک از اوصاف ثبوتی که با موضوع خود دارای اتحاد مصداقی و خارجی هستند، به دو گونه این‌همانی دارند؛ در دسته نخست که مساوی نیز نامیده می‌شود، اتحاد مصداقی وجود دارد، اما حیثیت صدق واحد نیست؛ به عنوان نمونه: هر جسمی دارای طول است و این دو در خارج، اتحاد مصداقی دارند و هیچ جسمی بدون طول در عالم خارج یافت نمی‌شود، اما حیث صدق جسم به مصداقی خارجی مثل درخت، متفاوت از حیث صدق طول برای آن است و معنای جسم اعم از طول است، اما این دو در مصداق خارجی تصادق دارند و به عبارتی مصداق واحد دارند، البته جهات صدق متفاوت است، یکی عام و دیگری خاص است.

دسته دوم از صفات ثبوتی که مساوق نامیده می‌شود، علاوه بر وحدت مصداق خارجی، دارای جهات یکسان نیز هستند، از این‌رو اتحاد کامل‌تری میان این اوصاف وجود دارد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: هر موجودی بالفعل است، وجود و فعلیت، علاوه بر مصداق واحد داشتن، دارای جهت صدق واحدی هم هستند و حیث صدق آنها نیز یکی است؛ به بیان دیگر، هر چیزی از آن جهت که موجود است، بالفعل است و از آن جهت که بالفعل است، موجود است و در این صورت، هیچ‌گونه تکرار و

حیثیت صدق خارجی در موصوف وجود ندارد.

با توجه به تقسیمات فوق، مراد از عینیت ذات و صفات، عینیت ذات با صفات حقیقی ثبوتی و تساوقی است. به عبارت دیگر؛ مدعای اکثر فلاسفه از جمله حکیم محمد تقی آملی اینست که صفاتی مانند علم، قدرت و حیات به‌گونه‌ای حقیقی و تساوقی در ذات خدا تحقق دارند و با وجود اتصاف به صفات مختلف و با توجه به معانی متفاوت آنها، در ذات حق تعالی هیچ‌گونه کثرتی وجود ندارد. به بیان دیگر؛ ذات الهی با اوصاف کمالی خود وحدت دارد و علی‌رغم معنای متفاوت این اوصاف و اختلاف مفهومی آنها با یکدیگر، به وجود واحد بسیط و بدون هیچ کثرتی در حیثیات خارجی، در ذات خداوند قرار دارند، لذا هیچ‌گونه کثرتی از ناحیه اتصاف خداوند به این صفات پدید نمی‌آید. حکیم محمد تقی آملی برای اثبات این ادعا ادله‌ای را مطرح می‌کند که در ادامه به بیان و بررسی آن می‌پردازیم.

مقدمه

انسان به آفریدگار خویش شناخت فطری دارد و میل به آشنایی بیشتر و رسیدن به خالق در ذات بشر نهادینه شده است. دانشمندان در طول تاریخ به این مسئله توجه داشته و خداوند را با ویژگی‌های متفاوتی معرفی کرده‌اند. در این میان، دین اسلام نیز به معرفی خداوند توسط خود خداوند پرداخته است. متکلمین مسلمان در تبیین و تفسیر اوصاف الهی، گرایش‌های مختلفی را بیان کرده‌اند؛ برخی دچار تجسیم شده و صفات الهی را به صفات انسانی تشبیه کرده و خداوند متعال را موجودی دارای دست و پا و قابل رؤیت دانسته‌اند (اشعری، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۲۶۵)؛ در مقابل، معتزله و شیعه به تأویل آیات معتقد شده و صفات الهی را منزله از صفات جسمانی و مادی می‌دانند (عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۲۲۶؛ محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۲). فلاسفه نیز با تحلیل‌های عقلانی، به شناخت اوصاف پرداخته و تقسیم‌های مختلفی از اوصاف الهی را در آثار خود بیان کرده‌اند و با توضیح هر یک از اقسام، جایگاه معنایی آن را مشخص و خداوند را متصف به برخی از اقسام صفات دانسته‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵۰-۵۴۲ و ۱۳۶۱ش، ص ۷۹-۷۷؛ سهروردی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۱؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۲۰-۱۱۸).

در چگونگی ثبوت برخی از اوصاف الهی که به اوصاف کمال مشهور است، در میان فلاسفه و متکلمین مسلمان اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی مانند اشاعره این اوصاف را زائد بر ذات می‌دانند (شهرستانی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۵). گروهی مانند قاضی سعید قمی و ملا رجبعلی تبریزی، اساساً اتصاف ذات به این صفات را منکر می‌شوند و اتصاف ذات به این صفات را به معنای سلب نقیض آن

برمی‌شمرند (آشتیانی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۵) و گروهی مانند برخی از معتزله (شهرستانی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۴۴. جوادی آملی، ج ۶، ص ۲۰۱-۲۰۰) و اکثر قریب به اتفاق فلاسفه، از جمله بزرگان فلسفه اسلامی مثل ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، این صفات را عین ذات الهی قلمداد می‌کنند، هرچند در تعداد این اوصاف، اختلافاتی میان ایشان به چشم می‌خورد. برخی صفات مختلف را به یک صفت مانند وجود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷ش، ص ۳۷۰) یا مبدأیت که دیدگاه شیخ اشراق است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۶، ص ۱۲۱) ارجاع می‌دهند، اما در اصل مسئله که عینیت ذات و صفت و عینیت صفات با یکدیگر است، اتفاق نظر دارند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸؛ سهروردی، ۱۳۹۷ق، ص ۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۶، ص ۱۲۲-۱۲۰؛ بهمنیار، ۱۳۹۳ش، ص ۵۷۲). البته در مقابل، برخی مانند فخر رازی در نفی عینیت ذات و صفات، ادله‌ای را مطرح می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۲۵) و صفات واجب را زائد بر ذات می‌دانند که البته در استدلال‌های ایشان خلط میان مفهوم و مصداق صورت گرفته است.

مرحوم حکیم محمدتقی آملی نیز مانند بیشتر فلاسفه اسلامی به عینیت صفات با ذات الهی معتقد است و در این زمینه، حدود یازده دلیل عقلی ارائه کرده است (آملی، ۱۳۷۷ق، ص ۴۶۸-۴۶۳) که دلیل اول و دوم شرح ادله ملاحضاتی سبزواری است، اما دلیل سوم تا یازدهم محصول اندیشه خودشان است که در سایر آثار فلاسفه با این حجم از استدلال مواجه نیستیم. در پیشینه موضوع مقاله حاضر، تحقیقی با عنوان (تأملی نو در نظریه عینیت ذات و صفات الهی) قابل ذکر است که در دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، با نگارش علیرضا رحیمی و محمد بنیانی انتشار یافته که در آن نویسندگان محترم، ادله قائلین به عینیت را در بوته نقد قرار داده و در پایان، اصل اتصاف خداوند به صفات کمال را پذیرفته، اما کیفیت اتصاف را خارج از دانش بشری قلمداد کرده و علم آن را مختص به خداوند متعال ارزیابی کرده‌اند. جنبه نوآوری مقاله حاضر در این است که به طور ویژه در این موضوع، به اندیشه‌های محمدتقی آملی در عینیت ذات و صفات پرداخته و دیدگاه‌های ایشان را مورد ارزیابی قرار داده است.

به هر روی، پرداختن و تأمل در استدلال‌های ایشان موجب دقت نظر بیشتر در هستی‌شناسی اوصاف الهی است که به گونه‌ای غیرمستقیم در کمال‌نهایی انسان تأثیرگذار است؛ زیرا کمال‌نهایی انسان، شناخت پروردگار و حرکت در مسیر اوست و شناخت هرچه بیشتر و دقیق‌تر خداوند، انگیزه بشر را برای تقرب بیشتر به خداوند متعال فراهم می‌آورد و از این رو، ضرورت و اهمیت این بحث بر همگان آشکار می‌گردد.

ادله اثبات عینیت ذات و صفات

دلیل اول

اگر خداوند متعال، معروض کمالی مانند علم باشد، ذات او در مرتبه ذات، خالی از کمال است، در این صورت ذات او یا مصداق جهل است یا ذات او خنثی بوده و متصف به هیچ‌یک از علم و جهل نیست؛ در صورت اول، خداوند متعال مصداق جهل است که محال است؛ در صورت دوم، خدا دارای امکان است؛ مراد از امکان، یا امکان ذاتی است و یا امکان استعدادی که در هر دو صورت، فرع بر وجود ماهیت است و حال آنکه خداوند ماهیت ندارد (آملی، ۱۳۷۷ق، ص ۴۶۳).

نقد

عروض اعم از خارجی و تحلیلی است؛ در عروض خارجی، مثل شیرینی برای آب، می‌توان ذات آب را خالی از حقیقت شیرینی دانست، اما در عروض تحلیلی و در عالم خارج، نمی‌توان ذات را از وصف کمالی آن خارج کرد و آن را مصداق عدم کمال دانست؛ لذا کمالات خداوند که عروض تحلیلی بر ذات دارند، همواره با ذات حق تعالی همراه بوده و این دو قابل تفکیک از یکدیگر نیستند؛ همچنین دلیل فوق، تنها اتحاد مصداقی میان ذات و صفات، یا همان تساوی را اثبات می‌کند، به گونه‌ای که خداوند متعال هیچ‌گاه مصداق عدم کمال، مثل جهل قرار نگیرد، اما وحدت میان ذات و صفت و به بیان دیگر، تساوق میان اوصاف الهی را ثابت نمی‌کند، بنابراین دلیل اعم از مدعاست.

دلیل دوم

اگر خداوند در مرتبه ذات کامل نباشد، محدود خواهد بود؛ هر محدودی ممکن است و امکان با وجوب وجود سازگار نیست (همان، ص ۴۶۴).

نقد

تفکیک میان مرتبه ذات و مرتبه وصف، اعتباری و غیرواقعی است. در عالم خارج، با ذات و صفات واجب مواجه هستیم که هیچ‌گاه امکان زوال صفات از ذات در آن راه ندارد؛ حال سخن در این است که نحوه تحقق اوصاف به گونه تساوی با حیثیات مختلف است یا به گونه تساوق و بدون حیثیت خارجی و همراه با وحدت اوصاف؟ مدعای مستدل، اثبات وحدت صفات به گونه تساوق است، اما دلیل آن را ثابت نمی‌کند.

دلیل سوم

اگر کمالات خداوند عین ذات نباشند، یا خداوند بدان کمالات متصف است و یا خیر. متصف نبودن خداوند به صفات کمال، بالبداهه باطل است؛ اما در صورت اتصاف خدا به صفات کمال، ذات خداوند قابل آن اوصاف خواهد بود، در این صورت، چه کسی این اوصاف را در خداوند پدید آورده است؟ پدیدآور از دو حالت خارج نیست، یا خداست یا غیر خدا؛ در صورت اول، خداوند دارای دو جهت فعل و قبول خواهد بود که این دو جهت تنها در مادیات مرکب از ماده و صورت وجود دارد و خداوند منزله از ماده است و اگر پدیدآور غیر خدا باشد، مستلزم احتیاج واجب به غیر است که با وجوب وجود خدا سازگار نیست (همان، ص ۴۶۶).

نقد

نخست آنکه؛ واژه قبول، مشترک لفظی میان دو معنای قبول خارجی و اتصاف است؛ در قبول خارجی، مقبول محتاج علت و پدیدآور است، مانند آب که قابل شیرینی است که در این صورت، شیرینی معلول بوده و محتاج علت و پدیدآور است؛ اما در معنای اتصاف، مقبول که عبارت از اوصاف کمالی خداوند است، معلول نیست که محتاج پدیدآور و علت باشد، به عبارت دیگر، اتصاف به معنای ثبوت، محمول برای موضوع است و ثبوت، اعم از اتحاد مصداقی یا همان تساوی و وحدت مصداقی یا همان تساوی است.

دلیل چهارم

اگر صفات واجب زائد بر ذات او باشد، بدین معناست که خداوند در مرتبه ذات، خالی از کمال است و خالی از کمال بودن برای خداوند نقص است (همان، ص ۴۶۶).

نقد

دلیل فوق تنها زیادت صفات بر ذات را رفع می‌کند و عینیت ذات و صفات به گونه تساوی صفات را ثابت نمی‌کند، از این رو ممکن است کسی مدعی باشد که صفات زائد بر ذات نیستند، اما عین ذات هم نیستند، بلکه با حیثیت‌های مختلف در ذات الهی تقرر دارند؛ چنانکه در انسان، صفاتی مانند علم و حب با حیثیت‌های گوناگون تقرر دارند. اساساً تفکیک میان مرتبه ذات و مرتبه صفات در مورد خداوند متعال که دارای صفاتی واجب است، موجه نیست؛ چرا که ذات الهی همواره با کمالات بوده است.

دلیل پنجم

اگر صفات خدا زائد بر ذات باشد، یا قدیم است و یا حادث؛ در صورت اول، با توحید ناسازگار است و در صورت دوم، ذات خداوند پذیرنده حوادث خواهد شد؛ پذیرش حادث، فرع بر وجود ماده و قوه است و خداوند از هر قوه‌ای منزّه است (همان، ص ۴۶۶).

نقد

دلیل فوق تنها زیادت ذات بر صفات را نفی می‌کند، اما وحدت تساوقی میان اوصاف الهی را ثابت نمی‌کند و ممکن است ذات الهی متصف به کمالات مختلف باشد که با حیثیت‌های مختلفی در ذات او موجود است.

دلیل ششم

اگر اوصاف الهی زائد بر ذات باشد، از سه حال خارج نیست؛ یا قائم به ذات خداوند است، یا قائم به شخصی غیر خداوند و یا اساساً قائم به چیزی نیست؛ در صورت اول، به تعدد واجب منجر می‌شود که با توحید ناسازگار است. در صورت دوم، خلف فرض پیش می‌آید؛ زیرا معنا ندارد که کمالی صفت برای موصوف بوده، اما قائم به آن نباشد، بلکه به موجود دیگری قائم باشد، مثلاً ممکن نیست علم، صفت و کمال زید باشد، اما قائم به بکر باشد. در صورت سوم نیز محال است که چیزی صفت باشد، اما قائم به موصوفی نباشد (همان، ص ۴۶۶).

نقد

دلیل فوق مانند دلیل پیشین، تنها زیادت صفات بر ذات را نفی می‌کند و این اعم از عینیت ذات و صفات و اتحاد مصداقی صفات با وجود حیثیت‌های مختلف در ذات است.

دلیل هفتم

اگر صفات الهی زائد بر ذات باشد، پدیدآورنده آن یا خود خداست یا غیر اوست. محال است خداوند خالق صفات کمالی خود باشد؛ زیرا بر این فرض، ذات خداوند خالی از صفات کمال است و فاقد کمال، نمی‌تواند معطی آن باشد، اگر خالق صفات غیر خداوند باشد، مستلزم احتیاج واجب به غیر است که با وجوب وجود سازگار نیست (همان، ص ۴۶۷).

نقد

دلیل فوق نیز تنها زیادت صفات بر ذات را نفی می‌کند، اما عینیت آن با صفات به گونه وحدت تساوقی را ثابت نمی‌کند.

دلیل هشتم

اگر صفات زائد بر ذات باشد، خداوند کامل بالغیر و به بیانی دیگر، کامل بالصفات خواهد بود؛ هر کامل بالغیر، ضرورتاً به کامل بالذات منتهی می‌شود، همچنانکه موجود بالغیر به موجود بالذات منتهی می‌شود و الاً به دور یا تسلسل مبتلا می‌شود (همان، ص ۴۶۷).

نقد

دلیل فوق تنها مابه‌ازاء داشتن صفات علاوه بر مابه‌ازاء ذات را نفی می‌کند و در این زمینه تام و صحیح است، اما مدعای مستدل اثبات مابه‌ازاء برای صفات بعین مابه‌ازاء ذات بدون هیچ‌گونه حیثیت متغایر در ذات است و این دلیل، نافی حیثیت‌های متغیر که با یکدیگر در درون ذات تصادق دارند، نیست.

دلیل نهم

اگر صفات زائد بر ذات باشد، معلول ذات الهی خواهد بود و خداوند متعال با اختیار آن وصف را پدید می‌آورد؛ از آنجا که مختار بودن، یکی از اوصاف کمال الهی است و بنا بر فرض؛ صفت، زائد بر ذات و معلول خداوند است، حق تعالی وصف مختار بودن را با اختیار خویش پدید می‌آورد؛ دوباره همین اختیار اخیر، وصف و معلول خداوند است و با اختیار او پدید می‌آید و این به تسلسل می‌انجامد. برای فرار از تسلسل لازم است خداوند، فاعل مجبور در پدید آوردن اوصاف کمالی خود باشد که این فرض نیز باطل است؛ زیرا اختیار، کمال است و خداوند متصف به همه کمالات است (همان، ص ۴۶۷).

نقد

دلیل فوق نیز مانند ادله پیشین، تنها زیادت ذات بر اوصاف را اثبات می‌کند و نافی اتصاف خداوند به صفات کمال به گونه اتحاد مصداقی و تساوی نیست.

دلیل دهم

خداوند، کامل‌ترین موجود است. طبیعتاً هر موجودی که به ذات خود متصف به کمال باشد، اکمل از

موجودیست که به ذات خود کامل نبوده و به واسطه صفاتش اکمل از دیگران باشد؛ بنابراین خداوند متعال به ذات خود متصف به کمال است نه از روی صفات زائد بر ذات (همان، ص ۴۶۷).

نقد

این‌که خداوند کامل‌ترین موجود است، صحیح است؛ همچنین این‌که موجودی که بذاته متصف به کمال است، کامل‌تر از موجودی است که به صفاتش متصف به کمال است، تام و موجه است؛ اما تمام سخن اینجاست که این موجودی که بذاته اکمل است، چگونه به صفات کمالی متصف است؟ آیا صفات کمالی این ذات به گونه تساوقی در ذات مندمج هستند یا به گونه تساوی و با حیثیت‌های مختلف در ذات، تصادق دارند مدعای مستدل تساوق اوصاف الهی است؛ اما دلیل ارائه‌شده تساوق را اثبات نمی‌کند.

ممکن است کسی مدعی باشد که موجودی که دارای صفات مساوق است اکمل از موجودی است که دارای صفات مساوی است در پاسخ باید گفت که این مسئله نیازمند اثبات است و هنوز اثبات نشده است. موجود دارای کمال مساوی همه کمالات کمی و کیفی موجود دارای کمال مساوق را در ذات خود داراست لذا وجهی ندارد که ذات مساوق با صفات را اکمل از ذات مساوی با صفات بدانیم.

دلیل یازدهم

خداوند متعال، صرف نور است. صرف نور از حیث صرف بودن متصف به علم و قدرت است. بنابراین کثرتی در ذات واجب نیست (همان، ص ۴۶۸).

نقد

این‌که خداوند صرف الوجود و صرف النور می‌باشد، صحیح است؛ صرافت وجود واجب بدین معناست که هیچ معنای عدمی، قابل انتزاع از ذات الهی نیست. به بیان دیگر، ذات خداوند به گونه‌ایست که نمی‌توان صفاتی که حکایت از نقص دارند را از آن انتزاع کرد. بنابراین صرافت ذات الهی به معنای تقرر همه صفات کمال بی‌انتهای در ذات بی‌نهایت است؛ وجود کمال بی‌نهایت در ذات الهی، نافی تکثر جهات صدق در ذات نیست. به عبارت دیگر؛ صرافت ذات، تنها حاکی از کمال بی‌انتهاست، هرچند تحقق این کمالات به گونه تساوی و تصادق در ذات باشد.

ممکن است کسی مدعی باشد وجود جهات صدق کثیر در ذات، به معنای ترکیب ذات خواهد بود و هر ترکیبی مستلزم نقص و محدودیت است که با وجوب وجود سازگار نیست؛ در پاسخ می‌گوییم: ترکیب

از اجزاء بالفعل و خارجی، مستلزم نقص و احتیاج به اجزاء است که با غنای بی‌نهایت خداوند تناسب ندارد؛ اما ترکیب از اجزاء تحلیلی، مستلزم نقص و حاجت نیست؛ خداوند مرکب از اجزاء تحلیلی است، لذا این ترکیب با غنای الهی سازگار است؛ زیرا جایگاه این ترکیب، صرفاً ذهن انسان است و در خارج، با وجودی بسیط و بی‌نهایت مواجه هستیم که حتی دارای اجزاء بالقوه هم نیست؛ زیرا اجزاء بالقوه، فرع بر وجود قوه و استعداد در مرکب است و تا امکان تغییر در موجودی نباشد، قوه و استعداد تجزیه هم در آن وجود نخواهد داشت. قوه و استعداد، فرع بر مادی بودن آن مرکب است، در حالی که خداوند موجود مادی نیست؛ بنابراین از هر نوع اجزایی، خواه بالفعل و خواه بالقوه منزه است، از این‌رو در عالم خارج بسیط است و ترکیب از جهات و حیثیات صدق مختلف در ذات الهی، منافاتی با بساطت ذات حق تعالی ندارد و ادله بساطت ذات نیز بیش از این مقدار را ثابت نمی‌کند.

نکته در خور تأمل در مسئله عینیت ذات و صفات اینست که شاید پذیرش عینیت ذات و صفات در صفات حقیقیه ذات اضافه، ممکن باشد؛ اما پذیرش عینیت صفات حقیقی محض و صفات حقیقی ذات اضافه، ممکن نیست؛ زیرا در معنای صفات حقیقی محض، هیچ‌گونه تعلق وجود ندارد؛ اما در معنای صفات حقیقی ذات اضافه مثل قدرت و اراده، تعلق به چیزی وجود دارد. بنابراین ادعای مساوقت این دو بدین معناست که حیثیتی خارجی هم حیث صدق تعلق باشد و هم حیث صدق عدم تعلق و این اجتماع نقیضین است، بنابراین ادعای مساوقت صفات حقیقی محض و صفات حقیقی ذات اضافه ممکن نیست.

نتیجه‌گیری

فلاسفه اسلامی دقت‌های قابل تحسین و شگفت‌انگیزی در چگونگی ارتباط ذات و صفات الهی و نحوه تحقق آن مطرح کرده‌اند که نظیر آن در فلسفه غرب مشاهده نمی‌شود؛ اما ادله بیان‌شده، اعم از مدعاست و نظر شریف آن‌ها را ثابت نمی‌کند و همه ادله‌ای که حکیم محمدتقی آملی در این زمینه مطرح کرده، قابل‌خداشه است. البته این مناقشات به معنای بطلان اصل ادعای فلاسفه نیست؛ شاید هنوز عقل بشر به ورزیدگی و تیزبینی شایان که توان اثبات این ادعا را داشته باشد، نرسیده است و هنوز جای تأملات دقیق‌تر فلسفی خالی است؛ هر چند از نظر نقل و روایات بتوان مسئله عینیت ذات و صفات را مسلم دانست و آن را به عنوان عقیده‌ای دینی و برآمده از روایات ارزیابی کرد، اما به لحاظ عقلی و فلسفی نمی‌توان بطور قطع به این مسئله اذعان داشت.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸ش، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی
۲. آملی، محمد تقی، ۱۳۷۷ق، *دررالنواید*، تهران، نشر الکتاب
۳. ابن سینا، ۱۳۷۵ش، *الاشارات والتنبيهات* جلد ۳، قم، نشر البلاغه
۴. —، ۱۳۸۷ش، *الاهیات من کتاب الشفاء*، قم، بوستان کتاب
۵. بهمنیار، ۱۳۹۳ش، *التحصیل*، تهران، نشر دانشگاه تهران ۶
۶. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۹ق، *مقالات الاسلامیین ج ۱*، قاهره، نشر مکتبه النهضه المصریه
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲ش، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۶، نشر الزهراء
۸. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *المطالب العالیة من العلم الهی*، جلد ۳، بیروت دارالکتب العربی
۹. سبزواری، هادی، ۱۴۱۳ق، *شرح المنظومة*، تهران، نشر نایب
۱۰. —، ۱۳۶۱ش، *اسرارالحکم*، تهران، نشر مولا
۱۱. سه‌روردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳ش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۱، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۲. —، ۱۳۹۷ق، *سه رساله از شیخ اشراق*، تهران، نشر انجمن شاهنشاهی
۱۳. شهرستانی، محمد، *الملل والنحل ج ۱*، ۱۳۸۱ق، قاهره، بی نا
۱۴. شیرازی صدرالدین، ۱۳۷۸ق، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، قم، چاپ مصطفوی
۱۵. عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، ۱۴۰۸ق، قاهره، نشر مکتبه وهبه
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۲۰ق، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه نشر اسلامی
۱۷. ابن سینا، ۱۳۹۱، *التعلیقات*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،
۱۸. —، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی^۱

سیدمحمدحسن حاجی ناجی^۲ - علیرضا فاضلی^۳

چکیده

در این نوشتار ابتدا سعی می‌شود فهم دو متأله معاصر که دانش‌آموخته حوزه علمیه قم در سده اخیر هستند، از مفهوم عقل روشن شود. سپس نظر آنها که مآلاً واحد به نظر می‌رسد، در سهم عقل از فهم مراتب قرآن مورد کنکاش قرار گیرد و دیدگاهی که در فضای امروزی به نام مکتب تفکیک مطرح شده است، از منظر این دو نقد شود. مکتب تفکیک از تمایز بین معرفت الهی و بشری آغاز می‌شود و با تعریف خاص خود از عقل، سهم چندانی برای عقل انسان غیرمعصوم در فهم قرآن قائل نیست. با توجه به سخنان و فهم این دو متأله بزرگوار، به نظر می‌رسد که نقدهایی بر مکتب تفکیک وارد است، از جمله تعطیل معرفت و ممکن نبودن مواجهه با متن با ذهن خالی. در این نوشتار نقدی نیز به ریشه مکتب تفکیک، یعنی اخبارگری شده است. در این پژوهش، ضمن توصیف و واکاوی متون مربوط به موضوع از آیت الله جوادی و مرحوم آشتیانی در هم‌نوایی با آنها، کوشش می‌شود تا از روش ایشان که تلفیق مؤمنانه مباحث با متون ایمانی است، استفاده گردد.

کلیدواژه‌ها: عقل، متون دینی، مکتب تفکیک، استاد جوادی آملی، سید جلال‌الدین آشتیانی، حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز. رایانامه: hnaji5376@gmail.com

۳. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج. رایانامه: fazeli1351@gmail.com

مقدمه

اقوال مختلفی درباره نسبت عقل و وحی ارائه شده است؛ دسته‌ای با شعار عقل‌گرایی حداکثری، جایی برای وحی نمی‌گذارند و لذا مکاتب آسمانی را یا اسطوره، ساخته بشر و گزاره‌های بی‌معنا می‌دانند و یا دین را در فضای گرایش‌های شخصی و ارزشی محبوس می‌کنند و با معیار پراگماتیسمی سود و زیان دنیوی (عقل معاش و نه عقل معاد) آموزه‌های دینی را به مقبول و معقول و نامقبول و نامعقول تقسیم می‌کنند؛ فرقه‌ای تا قبل از رسیدن به وحی، با عقل هم‌سفرند و پس از رسیدن به بارگاه وحی، نعلین عقل را خارج می‌کنند و عقاب بر زانوی عقل می‌بندند؛ گروهی با نوای عقل‌گرایی انتقادی به نسبت معرفت دینی تن در می‌دهند و برخی با شعار عقل‌گرایی اعتدالی، عقل را در جایی معیار، در موطنی مفتاح و در عرصه‌ای مصباح معارف و حیانی و گاه منبع خوانده‌اند.

شاید بتوان پرسش‌های این پژوهش را چنین گفت: اصولاً راهی دال بر مراد متکلم کلام الهی برای غیر معصومین وجود دارد؟ اگر وجود دارد، برای رسیدن به فهم صحیح آیات قرآن، چه راهی را باید در پیش گرفت و از چه ابزاری بهره برد؟

برای پاسخ به این سؤالات، در این پژوهش به طور موردی، آثار آیت الله جوادی آملی و مرحوم سید جلال الدین آشتیانی به طور هم‌سو مورد تفحص قرار می‌گیرد. به نظر نگارندگان، سخن این دو متأله مآلاً واحد است، بنابراین در متن نوشتار، تلفیقی از هر دو خواهد آمد؛ پس از توصیف موضع آنها، نظر بی‌باوران به نقش عقل در فهم قرآن از منظر آنها مورد نقد قرار می‌گیرد. از آنجا که گفتمان غالب این دو بزرگوار حکمت متعالیه است، متون ایمانی به مثابه حد وسط برهان است و یقین‌آور؛ در این نوشتار نیز سعی شده تا استنادات قرآنی و روایی آورده شود.

معنای عقل:

مخاطب کلام الهی، انسان است و فصل مقوم انسان در پارادایم فلسفه اسلامی^۱ عقل اوست. اما قبل از هر چیز باید به این نکته متوجه بود که یکی از لازم‌ترین امور در مباحث معرفتی، رسیدن به مبنای تصویری درستی از ارکان مسأله است. شرط اول برای ایجاد یک مفاهمه، داشتن یک تصویر و تعریف واحد از موضوع است. تعاریف و تقسیم‌بندی‌ها و کارکردهای گوناگونی از عقل بیان شده است. برخی

۱. ترجمان روایت « اصله عقله » (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۸ ص ۱۸۱)

تمام معارف بشر را به عقل مستند کرده و برخی عقل را یکی از ابزارهای کسب معرفت شناخته‌اند. گروهی آن را در نقاد هر معرفتی توانمند خوانده و گروهی با مرکزگی بین فنومن و نومن، عقل را همچون سرزمینی محدود دانسته‌اند. فلسفه اسلامی نیز خالی از اختلاف تعاریف عقل نبوده است. فارابی رساله‌ای به نام «مقاله فی معانی العقل» دارد که در ابتدای آن می‌گوید: «اسم العقل یقال علی اشیاء کثیرة» و در ادامه شش معنا را برای عقل بیان می‌کند که چند مورد آن را از ارسطو نقل کرده است (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۳۹). ملاصدرا در شرح سومین حدیث از اصول کافی نیز پس از بیان عبارت «ان الناس قد اختلفوا فی حد العقل اختلافاً کثیراً و اضطربوا فی تحقیق معناه»، با اندک اختلافی، همین شش معنی را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، صص ۲۲۲-۲۲۹). به تعبیر آیت الله جوادی آملی: "موارد اطلاق عقل به قدری پراکنده و جدای از همدیگر گویا هیچ وجه جامعی میان آنها نیست ... البته برای واژه عقل می‌توان جامع انتزاعی ترسیم کرد که در تمام مکتب‌ها و نحله‌ها به معنای واحد استعمال شود هر چند مصداق‌ها تفاوت فراوانی دارند" (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰).

البته ایشان بین عقل و رهاورد عقلاً تفاوت قائل می‌شود. عقل قطعی و ناب معصوم است که در اینجا منظور از عقل نیروی خاص انسانی نیست، بلکه خصوص برهان عقلی است؛ لذا عقل مصون از خطاست؛ اما متفکر عقلی غیر معصوم است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۱ و همو، ۱۳۹۲: ۵۶).

دلالت متون دینی:

متون دینی از سه منظر بررسی می‌شوند: اصل صدور، دلالت و جهت صدور. بر همین و مبانی عقلی عهده‌دار قطعیت دو مورد اصل صدور و جهت صدور قرآن هستند و متدینین به این کتاب آسمانی در این دو جهت هم‌داستان هستند. اختلاف عمده در بحث دلالت آیات قرآنی است. به تعبیر دیگر، فهم از قرآن، غیر از خود قرآن است. آنچه در دسترس بشر عادی است، الفاظ وحی و ادراک و فهم بشر از وحی است، نه خود وحی؛ چون خود وحی، تنها در دسترس انسان‌های کامل معصوم است؛ لذا برداشت‌های عالمان دین از متون مقدس، عین وحی معصوم نیست. این اختلاف برداشت از ظواهر دینی، معلول عواملی چون شرایط متفاوت جغرافیایی و فرهنگی عالمان دینی بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۶۵ و همو ۱۳۹۱: ب: ۲۰۰ و همو ۱۳۹۳: ۲۲۳ و ۱۸۱).

مسلمان، قرآن را حق محض، ناب و خالص، مصون از هرگونه خطا و شک می‌داند (برخلاف معارف بشری که آمیخته با خطاست و حق محض نیست)؛ بنابراین فهم بشر عادی از وحی به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم بشر عادی به معنای واقعی وحی می‌رسد و گاه خطا

می‌کند. هرگز فهم بشر عادی از وحی الهی مانند فهم نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام نیست؛ آنها چون معصوم‌اند، به حقیقت مضمون وحی دسترسی معصومانه دارند، حال آنکه بشر عادی از طریق الفاظ وحی، دسترسی مجتهدانه و غیرمعصومانه به مضمون و معنای وحی دارد. در مورد روایات نیز وضع به همین منوال است. بشر عادی مستقیماً با مقصود معصوم علیهم السلام مواجه نیست؛ آنان «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» و «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» هستند، لذا مضمون و معنای کلام آنها حق و مصون از خطاست؛ اما بشر عادی به طریق وسائط با نقل کلام آنها مواجه است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۴-۱۹۳ و آشتیانی، ۱۳۸۷: ۳۱).

دیدگاه‌های مختلف در فهم آیات:

در فهم آیات قرآن، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است^۳؛ از جمله:

کسانی که صرف دانستن زبان عربی را برای فهم قرآن کافی دانستند و علم تفسیر را انکار کردند^۴. گروهی از اخباری‌ها تنها تفسیر روایی قرآن را برتافتند و بر مصباح بودن عقل در فهم متون مقدس خط بطلان کشیدند^۵. برخی از معتزله در مسیر تفسیر عقلی راه افراط پیمودند و حکم بر کفایت عقل در فهم آیات قرآن راندند.

گروهی همچون پیروان حکمت متعالیه، علاوه بر نقش قائل شدن برای عقل و نقل، طهارت و تصفیه نفوس را برای فهم متون مقدس ضروری دانسته^۶ و معتقدند که برای ارتباط با غیب، سنخیت با آن و اخلاص نیت لازم است.

۱. آیه ۳ سوره مبارکه نجم

۲. آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران

۳. بخشی از این دسته‌بندی را می‌توان در کتاب دین‌شناسی (جوادی آملی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۵-۱۲۶) مشاهده کرد.

۴. این افراد که به گونه‌ای دم از پروتستان‌نیم اسلام می‌زنند، آیات قرآن را بدیهی و بی‌نیاز از تفسیر می‌دانند در حالی که امثال آیت الله جوادی قرآن را از تقریط بداهت منزّه دانسته بر ضرورت تفسیر پا می‌فشارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱ صص ۵۲-۵۴). مرحوم آشتیانی می‌نویسد "قرآن چیز کوچکی نیست که هرکس عربی بداند، بتواند از آن فلسفه یا عرفان بیرون آورد. در قرآن غرق می‌شود" (آشتیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱)

۵. اینان آیات قرآن را رمزی و لذا فهم قرآن را منحصر به معصومین علیهم السلام می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱ صص ۸۶-۸۷)

۶. باید توجه داشت اهل تفکیک نیز به ترکیه باطن در فهم متون اذعان دارند اما سهمی برای عقل بشر در فهم متون قائل نشده‌اند و تنها نقش انسان را در جلب معرفت را نفی حجب و علوم حصولی و حضوری دانسته‌اند.

نظر آیت‌الله جوادی آملی و سید جلال‌الدین آشتیانی:

نظر این دو متأله معاصر منطبق بر دیدگاه چهارم است. از این منظر، عقل می‌تواند در برخورد با متن مقدس، فهمی فعال داشته باشد؛ آیت‌الله جوادی آملی در این باره چنین می‌نگارد:

"چون برهان عقلی، حجت خداست، هر کس با سرمایه‌های عقلی به سراغ متون مقدس رود، علوم مقدس متراکم نصیب و بهره او می‌شود، هم از متن نقلی و هم از برهان عقلی. برهان عقلی، همانند دلیل معتبر نقلی، از الهامات الهی است که در ظرف اندیشه بشر تجلی یافته است. بنابراین، چون دلیل عقلی همتای دلیل نقلی حجت خدا و نیز الهام الهی است، اگر کسی با سرمایه عقلی به سراغ متون مقدس نقلی رود و چیزی را از آن استنباط کند، مانند آن است که به کمک آیای معنای آیه دیگر یا به کمک روایتی، معنای آیه‌ای معلوم شود. از این رو، هیچ‌یک از این امور از متن نقلی بیگانه نیست. آری، اگر کسی با استقرای ناقص یا تمثیل منطقی یا انحای مغالطه به سراغ فهم متون مقدس رود، غبار بشریت چون هاله‌ای بر گرد محتوای مقدس دینی می‌نشیند و آن را غبار آلود می‌کند" (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

به نظر مرحوم آشتیانی نیز این قوه دارای مراتب کمال و نقص است و عقل هر چه کامل‌تر باشد، استفاده مفسر از اسرار ولایت و نبوت بیشتر خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۷۲ و همو، ۱۳۸۷: ۲۲۳ و ۳۱ و ۲۴).

اینان برای تفسیر قرآن در مرحله ظاهر دو بال لازم می‌دانند: برهان عقلی و سنت معصومین علیهم‌السلام که ناظر به مطالب تفسیری ظاهر قرآن است. برای تفسیر باطن نیز دو بال دیگر عرفان قلبی و سنت معصومین علیهم‌السلام که ناظر به معارف درونی و باطن قرآن می‌باشد، لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۲۸). ایشان در تفسیر «أفلا يتدبرون القرآن ام على قلوب افعالها» (سوره محمد ص: ۵۴)، قفل‌های قلب که مانع تدبر در قرآن می‌باشد را گناه، الحاد، تقلید باطل از گذشتگان، جهل، خودبینی و استکبار دانسته‌اند؛ لذا برخورداری از فطرت سالم توحیدی، استعاذه، برخورداری از تقوای جامع^۱ و طهارت دل^۲ را از شرایط بهره‌وری از قرآن دانسته و بزرگ‌ترین مانع معرفت را حب دنیا برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۷-۲۰۳ و همو، ۱۳۸۹: ۳۶۵ و همو، ۱۳۹۰: ۲۶۸). مرحوم آشتیانی نیز در همین راستا می‌گوید که آن چه به واسطه عقل حاصل می‌گردد، جز ادراکی ناقص، مبهم و حکایتی غیر تام نیست؛ زیرا علم به مفاهیم، مثار کثرت و منشأ غیریت است؛ لذا با علم برهانی صرف،

۱. آیه ۲ سوره بقره «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین».

۲. آیه ۷۹ سوره واقعه «لایمسه الا المطهرون».

به حقایق عینی نمی‌توان رسید (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۲۵). این مطلب با بیانی عرفانی‌تر را هر دو بزرگوار مدّ نظر داشته‌اند و از منظر ایشان، برای فهم عمیق‌تر قرآن و روایات، علاوه بر تبصر در ادبیات، علوم نقلی، تضرع در علوم عقلی (کلام و حکمت و عرفان نظری) و سلوک الی الله بقدم المعرفة و توجه دائم به متکلم آیات قرآنی و روایات و انس با حق نیز لازم شمرده شده است و حق تدبیر و استناد استنباط خود به قرآن بدانها داده می‌شود (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۷۴ و جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۸۶).

در نقد دسته اول، با توجه به مبانی متألّهانه باید گفت که قرآن صرف همین الفاظ نیست؛ بلکه حبل ممدودی است که از ام‌الکتاب^۱ تنزل یافته و رقیقه آن در قالب الفاظ عربی مبین در دسترس فهم بشر قرار گرفته است و نباید این مراتب را پاره‌پاره کرد^۲؛ بنابراین کسی که فقط زبان عرب را با همه شئون و فنون ادبی آن بداند، با وجود کوشش بسیار در حفظ امانت ادبی، هرگز در استنباط معارف قرآن کامیاب نخواهد شد و از دام تفسیر به رأی رها نخواهد شد؛ زیرا جامعه ادب جاهلی و کسوت صنعت تازی، مناسب اندام بلند وحی الهی نیست؛ همان طور که اگر وحی الهی بر سلسله جبال فرود آید، کوه‌ها بر اثر قدرت توانفرسای وحی، متلاشی می‌شود^۳، اگر معارف ناب نیز در قالب زبان تازی، بدون توسعه ادبی و تکامل واژگان و تحریر لغت از قید رقیقیت فهم رایج عرب فرو ریزد، یکی از دو محذور لازم می‌آید: یا معارف خالص و سرّه، ناسره و مشوّب خواهد شد یا شیرازه ادب عرب گسسته می‌گردد؛ چون هیچ ظرفی بیش از مظروف خاص خود را تحمّل نمی‌کند. لذا بایستی کیفیت عروج از عربی مبین به «ام‌الکتاب» و ترقی از محدوده لغت به منطقه فرالغت و باریافتن به «علی حکیم» را از مُعلّم و مبین کتاب - رسول اعظم ﷺ - فرا گیرد.

در نقد دیدگاه سوم نیز باید گفت که بر مبنای برهان نبوت عامه، وحی الهی گذشته از محتوای رایج که در دسترس عقل بشر قرار می‌گیرد، مطالبی فرا عقل دارد که این معارف بدون تعلیم آسمانی روزی عقل بشر نخواهد شد^۴ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، صص ۲۲۴-۲۱۴).

و اما دیدگاه دوم که شاید نزدیک به نظر اهل تفکیک باشد، در اینجا با نظری به خاستگاه تاریخی مکتب تفکیک به تفصیل بحث می‌شود:

۱. آیه ۴ سوره مبارکه زخرف «و انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم»

۲. آیه ۹۱ سوره مبارکه حجر «الذین جعلوا القرآن عضین»

۳. آیه ۲۱ سوره مبارکه حشر «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشیه الله»

۴. آیه ۱۵۱ سوره مبارکه بقره «و یعلمکم ما لم تکنوا تعلمون»

گرایش اخباری

به نظر برخی محققین، تخطئه عقل از اشاعره شروع شد و به معتزله و بعد از آن در افکار برخی علمای شیعه نیز رسوخ کرد و مکتب اخباری در اوایل قرن یازدهم هجری توسط مولی محمدامین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۶) جلوه کرد و طیف گسترده‌ای را به مدت دو قرن شامل شد. در یک سر این طیف، برخی عقل را کلاً از حجیت ساقط کردند و گروهی دیگر حصول قطع از مقدمات عقلی را غیر ممکن شمردند و عده‌ای قطع از مقدمات عقلی غیر ضروری را قابل استناد ندانستند. برخی تنها در امور بدیهی برای عقل نقش قائل شدند و در امور نظری، در صورتی حکم عقل را پذیرا هستند که با حکم نقل موافقت داشته باشد و در تعارضات حکم نقلی را برمی‌گزینند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۰: ۵۴).

اصول این نوع تفکر عبارت بود از (حسنی، ۱۳۸۹: ۲۵):

نفی اجتهاد و عدم اعتبار آن و اعتقاد به سنت معصوم علیه السلام به مثابه تنها منبع شناخت احکام شرعی. عدم حجیت عقل، ظواهر کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ از نگاه آنان، کشف حکم از ظواهر قرآن تنها مقدور ائمه طاهریین علیهم السلام است. اینان بر این مطلب به روایاتی استشهد می‌کنند.

عدم حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلی و اجماع؛ عدم حجیت خبر واحد ظنی و بی‌فایده دانستن علم رجال، زیرا در نگاه آنان تمام روایات موجود در کتب اربعه شیعه قطعی است.

در کل، اخباریون علت کج‌فهمی از آیات و روایات را ضمیمه کردن مقدمات عقلی به نقلی دانستند. علمای اخباری اصالت را به حس می‌دهند و روایت را بر درایت مقدم می‌دارند؛ لذا مجرد را مطلقاً منکرند (آشتیانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۶۱). طرز تفکر اخباری‌گری در فهم روایات نیز چنین است که باید تابع فهم افراد ساده یا متوسطین از مسلمانان صدر اسلام بود و هر آنچه آنان از آن روایات فهمیدند، همان را حفظ و عمل کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۴۵۴).

نقد:

بنا به نظر آیت‌الله جوادی، علمای اصول با رد دلایلی که اخباریون بدان استشهد می‌کنند، می‌گویند از یک سو قرآن کریم ما را به تدبر در کتاب الهی فرا می‌خواند و معصومین علیهم السلام نیز در زمینه‌های مختلف و با شیوه‌های گوناگون شاگردان و مخاطبان خود را به قرآن ارجاع می‌دادند و در مناظره با مخالفان به قرآن احتجاج می‌کردند. از سوی دیگر برخی احادیث، فهم قرآن را به معصومین علیهم السلام اختصاص می‌دهد. جمع بین این دو دسته از روایات آن است که معرفت اکتناهی قرآن و مجموعه آن که شامل ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل است، ویژه معصومین علیهم السلام است؛ اما ظواهر قرآن برای همگان حجت و فهمش

برای همه کسانی که علوم پایه را می‌دانند و روش‌مندانه در آن می‌نگرند، میسور است. لذا در آنجا نیز که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند قرآن سخن نمی‌گوید و من به شما از او خبر می‌دهم، قرینه وجود دارد که منظور اسرار گذشته و آینده و باطن قرآن است؛ زیرا حضرتش در جای دیگر درباره فهم ظواهر قرآن می‌فرماید «و کتاب الله بین أظهرکم ناطق لایعیا لسانه^۱» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، صص ۸۸ - ۱۰۴).

این دو متأله بزرگوار در نقد این اعتقاد که فهم قرآن منحصر به اهل بیت علیهم السلام و لذا رجوع به قرآن را بدون اتکا به قول معصوم علیه السلام، جایز نمی‌داند و در تفسیر تنها، روایت را حجت می‌دانند چنین استدلال می‌کنند:

- ۱- کسی که ذهن ورزیده و نقادی نداشته باشد، کلام معصوم را نیز درک نمی‌کند^۲؛
- ۲- متناظر هر آیه، روایت متواتری یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی وجود ندارد؛
- ۳- حجیت روایات حدوثاً و بقاءً به حجیت قرآن برمی‌گردد و اگر حجیت هر یک از آیات قرآن متوقف بر روایات باشد، دور باطل لازم می‌آید.
- ۴- قرآن داور روایات متعارض است؛ در خود روایات نیز آمده است که روایت مخالف کتاب را به دیوار بکوبید. اگر قرآن مجید چیزی را که مباین، معارض و مخالف با خود اوست معتبر بداند، قطعاً دچار اختلاف، تعارض و تباین درونی خواهد شد و با این تعارض درونی، اعتبار خویش را از دست می‌دهد. بنابراین فهم خطوط کلی قرآن بر روایات تقدم دارد. چگونه قرآنی که فهمیده نمی‌شود، ثقل اکبر و اصل است و روایات که بیانگر فروع و جزئیات هستند آن را تفسیر می‌کند؟!؛
- ۵- خود ائمه علیهم السلام بارها مخاطبان خویش را به قرآن ارجاع می‌دادند و با آیات قرآن استدلال می‌کردند. در روایات متواتری مانند حدیث ثقلین، تمسک به قرآن و اخذ معارف از این کتاب آسمانی لازم شمرده شده است.

۶- خود آیات قرآن، خلاف مدعای اخباریون را بیان می‌کند؛ کتابی که آیات خود را به لسان قوم می‌داند (ابراهیم: ۴)، آن را کتاب مبین و نور می‌خواند (شعراء: ۱۹۵)، تبیان هر چیز معرفی می‌کند

۱. خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴)

۲. خطبه ۱۳۳ نهج البلاغه (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰)

۳. درباره صعب بودن فهم روایات نیز اخباری منقول است از جمله: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱ ص ۴۰۱).

(انعام: ۳۸)، تحدّی می‌کند (بقره: ۲۳) و در آیاتی به مدح کسانی که استنباط صحیحی از وحی دارند (نساء: ۸۳) می‌پردازد و کسانی را که در این آیات تدبیر نمی‌کنند، نکوهش می‌کند؛ قرآن کتابی است که در آیات خود، بارها و بارها به تفکر و تدبیر و تعقل دستور داده است؛ زیرا تدبیر در قرآن با شرایط خاصش موجب فهم بهتر معنای آن است. روایات بسیاری نیز نقش عقل را در دینداری فرد برجسته کرده‌اند^۱ (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵ و جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، صص ۱۰۶ و ۹۶-۸۸).

"این خود اسلام است که به تعقل فرا می‌خواند و خود نیز برخی مسائل را نفیاً و اثباتاً با اسلوب عقلی بیان می‌کند" (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۱۴۶).

استاد آشتیانی با اشاره به تقسیم‌بندی چهارگانه آیات قرآن توسط شیخ طوسی،^۲ امر تمسک به اخبار اهل عصمت در مقام تفسیر را مربوط به آیات مبهم و مجمل و متشابه می‌داند؛ وی روایاتی را که بر عدم جواز تفسیر به رأی قرآن دلالت دارند، چنین معنا می‌کند که نباید آیات وحی را بر آراء و عقایدی که از غیر قرآن حاصل شده باشد، حمل نمود؛ همانند اشاعره و مفسره که آیات را بر جبر یا تفویض حمل کردند؛ چنین افرادی با فکر ضعیف و عقل مشوّب با وهم خویش، عقاید غیر مطابق با واقع تحصیل کرده و سپس برای اثبات مسالک بعضاً متناقض خویش، آیات متشابه قرآنی را حمل بر عقاید فاسد خود نموده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۴ و ۱۱۲ و ۱۲۹ مقدمه آشتیانی). اخباریون خود نیز به این بیماری مبتلا هستند و با عقاید موهوم خویش، احادیث را معنا می‌کنند و بدان معارف اهل بیت نام می‌نهند که نتیجه طبیعی آن، مهجوریت آثار ائمه است؛ او بازی خطرناک این گروه با احادیث را، از مصائب اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند که به نام یاری مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، به محاربه با معارف اسلامی دست می‌زنند (آشتیانی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۵ و ۲۷۶ و ۱۱۳ و همو، ۱۳۷۸: ج ۴ ص ۳۷ و ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۱۱ مقدمه آشتیانی).

ایشان در پاسخ به کسانی که فلسفه را کفریات می‌دانند، می‌گوید: "اینها با چیزی که آشنا نیستند، معارف ائمه علیهم‌السلام است" (آشتیانی، ۱۳۶۴: ۶ و همو، ۱۳۸۷: ۱۷).

۱. از آن جمله «أَسَاسُ الدِّينِ بُنِيَ عَلَى الْعَقْلِ وَ فُرِضَتِ الْفَرَائِضُ عَلَى الْعَقْلِ وَ رَبُّنَا يَعْرِفُ بِالْعَقْلِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۴).

۲. شیخ طوسی آیات را به چهار دسته تقسیم کرده است:

الف) آیاتی که علم آن تنها نزد خدا است مانند علم به ساعت قیامت.

ب) آیاتی که ظاهرش مطابق معنای آن است مانند آیه اول سوره توحید.

ج) آیاتی که مجمل است مانند آیاتی که امر به نماز شده است اما کیفیت نماز را مطرح نکرده است.

د) آیاتی که لفظ مشترک آن موجب تبادل معانی متعدد به ذهن است و برای فهم آن بایستی به اهل عصمت مراجعه کرد.

به علاوه در پاسخ به کسانی که در فهم متون دینی، مطلقاً عقل را تخطئه می‌کنند، می‌گوید که ملاک پی بردن به خطاهای فهم متفکران، همین عقل است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ج ۴ ص ۴۵)؛ وی قول اخباریونی که با رمز خواندن همه آیات قرآن، باب معرفت کتاب الله و تفسیر آن را مسدود می‌کنند، سخیف می‌خواند و آن را در سستی، هم‌ردیف قول قائلان تحریف قرآن بر می‌شمرد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۸۵ مقدمه آشتیانی).

مکتب تفکیک

پس از افول مکتب اخباریگری، تفکری دیگر در دهه‌های اخیر رخ نمود که هر چند در استنباط احکام اصولی هستند، اما همچون اخباری‌ها، با عقل فلسفی مخالفت می‌نمایند. این دیدگاه با تفریطی خواندن اخباری‌ها و افراطی معرفی کردن فیلسوفان و نفی هر دو دسته، راه میانه‌ای پیشنهاد داده است که امروزه به نام مکتب تفکیک شناخته می‌شوند؛ اینان در توجیه روایات بسیاری که در تعظیم مقام عقل وارد شده، از عقل معنایی مغایر مفهوم فلسفی آن ارائه داده‌اند. از منظر ایشان این عقل که شرع بدان اشاره دارد (و نه عقل فلسفی)، حجیت ذاتی دارد و منبع انحصاری معرفت و معصوم است، بنابراین خود را عقل‌گرا می‌دانند. این گروه معتقدند که اخبار، عقل مدنظر شرع را تقبیح نکرده، بلکه عقل مصطلح در فلسفه را نفی می‌کند و در این مسیر، خود را با آنان همراه می‌دانند. اینان برآنند که عقل شرعی، نه مقوم انسان است و نه از مراتب قوای نفس می‌باشد که کلیات را درمی‌یابد و نه چهار مرتبه دارد. اینان با نفی اسباب طبیعی و معدنات درک، فهم را به مبدئی ماورایی به نام نور متعالی اسناد می‌دهند که از خارج بر انسان اثر می‌گذارد؛ نوری که در حیطة وجودی نفس نیست و تمام معلومات حتی بدیهیات، متصورات و صور ذهنی (که حقیقتاً علم نیستند) بدان نور ظاهر می‌شوند. در این مکتب ویژگی‌هایی برای عقل شمرده شده است که عبارتند از:

هم‌سنخی علم و عقل. تفاوت این دو در متعلق آنهاست؛ اگر متعلق علم، حسن و قبح ذاتی باشد، عقل است.

حقیقتی مجرد، بسیط و مستقل خارجی است که حقیقتی مغایر با معقولات، معلومات، مفهومات و نیز نفس و بدن انسان دارند.

این حقایق قابل تعریف و توصیف به چیز دیگری نیستند مگر به آثار یا وجدان آنها.

۱. مرحوم آشتیانی این افراد را شبیه اخباریان می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

حیثیت ذاتی آنها کشف و ظهور است و ظهور سایر اشیاء به واسطه آنهاست.

همواره مطابق واقع هستند.

در نگاه تفکیکی، باید بین معارف و حیانی و بشری انفکاک قائل شد؛ زیرا به تعبیر میرزا مهدی اصفهانی: «لا جامع بین العلوم البشریة و العلوم الجدیة الالهیه فی شیئ من الأشیاء»؛ بر این مبنا، حداکثر چیزی که از معارف بشری عائد فرد می‌گردد، ظن است و گاه ضلال مبین؛ لهذا برآنند که فلاسفه، نه تنها از عقل حقیقی و نور روی برتافته‌اند و به معقولات و منورات سرگرم شده‌اند، بلکه منهدم‌کننده اسلام هستند و رهاورد آنان، مناقض شریعت است. تفکیکیان اختلاف آرای حکما و عرفا را شاهی بر مدعای خود گرفته و قائلند که معرفت دور از دسترس علوم بشری مانند عرفان و فلسفه است و تنها راه وصول به حقیقت را وحی می‌دانند (ارشادی نیا، ۱۳۸۰، صص ۱۰۱ و ۸۴ و ۶۱-۵۳).

البته تقریرهای نوین تفکیکیان معتدل‌تر است؛ به نحوی که منزلت و شأن عقل و استدلال عقلی را انکار نمی‌کنند و کلام عقلی، فلسفه و عرفان را به عنوان مفتاح دین محترم می‌شمارند، اما سهم روشنگری در شناخت محتوای دین برای عقل قائل نیستند و خواهان آن هستند که در حوزه فهم کتاب و سنت، از دستاوردهای علوم و معارف بشری استفاده نشود و خلوص و بی‌شائبه بودن تفسیر، قرآن و روایات محفوظ بماند. صاحب این تقریر می‌نویسد:

"مکتب تفکیک ضد فلسفه نیست، ضد تأویل است و معتقد است که تفکیک میان فلسفه و عرفان و قرآن، یک ضرورت علمی است" (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳۸).

به طور خلاصه مدعیات این تقریر در فهم کتاب و سنت به شرح ذیل است:

- ۱- وحی و انبیا و نیز ائمه علیهم‌السلام معصوم‌اند و نباید با درآمیختن آنها با علوم و معارف عقلی و شهودی که معصوم از خطا نیستند، ناب بودن و حق محض بودن آنها را مخدوش و مشوب کرد.
- ۲- کلام ناب و حق محض را باید خالی‌الذهن ادراک کرد. معتقدند که وحی، حق ناب و خالص است و تنها فهمی معتبر است که ادراکی ناب و بی‌شائبه از این کلام ناب و حق صرف باشد، بنابراین توصیه می‌کنند که مفسر و فقیه باید با ذهن خالی و بدون مدد گرفتن از اصطلاحات عرفانی و فلسفی و استمداد از معارف شهودی و عقلانی که در فلسفه و عرفان تحصیل کرده‌اند، به سراغ این متون مقدس بروند.
- ۳- دخالت دادن مطالب و معارف عقلانی و شهودی، بر دامنه اختلافات در فهم کتاب و سنت دامن می‌زند، زیرا اینها معارف بشری و خطاپذیرند و آمیختگی آنها با معارف اسلامی و خطاناپذیر، صواب نیست.

عدم تفکیک مرز وحی با معارف عقلی و شهودی و استمداد از آنها در فهم کتاب و سنت، موجب رواج تأویل و کنار زدن تفسیر می‌گردد. دغدغه آنان اینست که دخالت دادن شهود عرفانی و مطالب فلسفی در تفسیر و فهم کتاب و سنت، به تأویل آیات و روایات می‌انجامد و مدعی اند که فیلسوف و عارف می‌کوشد قرآن را به گونه‌ای تأویل برد که با مطالب خود سازگار افتد. آنان به جای آنکه شعور فلسفی و شهود عرفانی خود را به کتاب و سنت عرضه کنند، می‌کوشند در فهم کتاب و سنت از آن مطالب بهره گیرند که ناگزیر به تأویل ناصواب و ناموجه می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۳-۱۹۱ و ۱۸۵).

نقد

تفکیک عقل از نقل به سود هیچ‌یک نیست و نتیجه‌ای جز دور ماندن از تعمیق روایات و ادراک دقیق آن ندارد. بر این نظرات، نقدهای چندی وارد است که عبارتند از:

الف) تعطیل معرفت: مهم‌ترین اشکال بر تقریرات مؤسسان این مکتب نظیر میرزا مهدی اصفهانی، تعطیل معرفت است؛ تعطیل عقل فلسفی، باب برهان را سد می‌کند و سد باب برهان، نتیجه‌ای جز تعطیل معرفت ندارد که لوازم باطلی چون باز ماندن انسان از کمال، لغو بودن ارسال رسل و قابل دفع نبودن شکوک و شبهات را به دنبال دارد (ارشادی نیا، ۱۳۸۰، صص ۷۷-۷۶).

به تعبیر آیت الله جوادی، مردود دانستن برهان، مبتنی بر بطلان علیت است؛ کسی که منطبق استدلالی را طرد کند و علیت را منکر شود و رابطه علی و ضروری میان مقدمات و نتیجه را نپذیرد، در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد؛ زیرا نمی‌تواند فکر کند، چون فکر کردن آن است که مقدماتی ترتیب داده شود و از آنها نتیجه‌ای گرفته شود. اگر ربط ضروری و علیت میان مقدمات و نتایج نباشد، از هر مقدمه‌ای، هر نتیجه‌ای را می‌توان انتظار داشت؛ زیرا شانس و تصادف حاکم است، نه ربط علی و ضروری. آیت الله جوادی برای چنین عقیده‌ای، تالی فاسدهایی ذکر می‌کند:

مسدود شدن باب بحث با چنین فردی؛ اساساً با کسی که واقعاً علیت را قبول نداشته باشد،

استدلال منطقی را عین ضلالت بدانند و استدلال را مفید علم ندانند، نمی‌توان بحث کرد.

طرد برهان، خود یک استدلال و قیاس منطقی است؛ زیرا از عدم صحت رابطه علیت و ناروایی

قیاس واجب به ممکن، به لزوم و انهدادن برهان عقلی و ترک استدلال قیاس، استدلال می‌شود؛ یعنی

استدلالی منطقی می‌شود که نباید استدلال منطقی کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۸۷).

ب) عدم ارتباط منطقی بین حقانیت وحی با مدعای اهل تفکیک: سخن در فضای فهم و تفسیر

ادله نقلی است نه در مورد معنا و مضمون وحی، آن‌گونه که بر پیامبر نازل شده است. ما نه پیامبریم که

به خود وحی و معانی مصون از باطل آن دسترسی داشته باشیم و نه با خود معصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشافهتاً و بی‌واسطه ارتباط داریم. ما از ورای نقل راویان، با علوم و حیانی مرتبط شده‌ایم، پس دعوت به رها کردن دیگر منابع معرفتی و اکتفا به ظاهر کتاب و سنت به انگیزه دست شستن از اختلاف در فهم و تکرار آرا موجه نیست. وقتی تماس بشر عادی با نقل وحی و نقل مضمون و محتوای کلام معصومان است و بشر عادی دسترسی مستقیم به مضامین و حیانی ندارد، فهم و تفسیر بشر عادی از آنها، طبعاً از نوع بشری و آمیخته با خطاست. درست مانند ادراک عقلانی و شهود عرفانی است که گاه درست و زمانی نادرست است؛ پس فهم کتاب و سنت نسبت به فهم عقلانی و شهودی مزیتی ندارد تا توصیه به تفکیک روا باشد (همان: ۲۰۱ و ۱۹۴).

ج) عدم امکان مواجهه ذهن خالی با متون: گفته می‌شود برای فهمیدن قرآن و بهره‌مندی از آن، باید «خالی‌الذهن» بود و با ذهن بی‌رنگ به محضر قرآن رفت. معنای این سخن آن نیست که یک مفسر یا محقق، هیچ اصل موضوعی و هیچ برداشتی از انسان و جهان در ذهنش نباشد؛ بلکه مقصود آنست که انسان قصد تحمیل دانش خود بر قرآن را نداشته باشد. اگر عقل انسان در مراجعه خود به قرآن، به اصول موضوعه رشته علمی خود و به یافته‌های درست یا نادرست خویش گرایش داشته باشد و بخواهد با مراجعه به قرآن، فقط یافته‌های خود را تأیید کند و حاضر نباشد خطاهای خود را اصلاح کند، نمی‌تواند فهم درستی از آیات داشته باشد. جدا کردن مرز اصطلاحات از یک سو و عدم تحمیل رأی خود بر متن دینی که تفسیر به رأی است از سوی دیگر، سخن حقی است و صحیح نیست که اصطلاحات فلسفی، کلامی، فقهی و ... بر کتاب و سنت تحمیل شوند؛ زیرا قرآن برای خصوص فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و ... نازل نشده است، قرآن برای فطرت همه بشر آمده و هر کس با فطرت سالم به محضر قرآن برود، از آن بهره‌مند شده و آیات نورانی آن را می‌فهمد. هم‌چنین اگر اصول پیش‌ساخته را به همراه ببرد و بخواهد قرآن را بر اصول موضوعه رشته علمی خود تطبیق دهد و آن اصول را بر قرآن تحمیل کند، چیزی از خود قرآن نمی‌فهمد و بلکه آیات آن را در غیر معنای اصلی خود به کار می‌برد و با همان افکاری که با خود آورده، باز خواهد گشت. بنابراین تحمیل نکات ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی و یا عرفانی بر قرآن کار درستی نیست و سر از «تفسیر به رأی» درمی‌آورد؛ اما این امر نباید به معنای نادیده گرفتن معرفت یقینی یا اطمینان‌آور عقل تجربی یا تجریدی که خود حجت شرعی است، تفسیر شود. در بسیاری از موارد، تأثیر باورها و نظرات قبلی مفسر و قرائت‌کننده متن، حتی به صورت غیرارادی و ناآگاهانه در فهم او تأثیر می‌گذارد؛ اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه

آگاهی‌ها و دانش‌ها تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر؛ زیرا بسیاری از معارف جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است. در فهم و تفسیر کتاب و سنت نیز بسیاری از معلومات، حکم سرمایه اولیه و اصول و مبانی تصویری و تصدیقی فهم درست است. اگر مفسر بدون «پیش‌فهم» به سراغ متن مقدس برود، از آن بهره‌ای نمی‌برد؛ چون هر دو صامت‌اند و از التقای ساکنین و برخورد دو صامت، چیزی حاصل نمی‌شود. حتی به فرض امکان‌پذیر بودن مواجهه ذهن خالی با متون، فرد یا دچار جمود می‌شود یا گرفتار کج‌فهمی.

اما از سوی دیگر اگر مفسر بخواهد اسیر تفسیر به رأی نیز نشود و تفسیر درایی معقول و مقبولی داشته باشد، بایستی پس از طرح سؤال خود و عرضه مطلب مورد نیاز خویش بر متن مقدس، ذهن خویش را با ندای «فَأَسْتَمِعُوا لَهُ وَ أُنصِتُوا»^۱ از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته‌ها و معتقدات خود ساکت سازد تا تنها وحی الهی در دلشان جلوه‌گری کند و تنها کلام الله را بشنود و پذیرا باشد؛ زیرا اگر مفسر با داشتن پیش‌فرض خاص به حضور متن مقدس برود و بعد از عرض سؤال صامت نشود و همچنان در صدد پاسخگویی به سؤال خویش از زبان متن مقدس باشد و اصلاً اجازه نطق به متن مقدس ندهد، فقط صدای خود را از زبان خویش می‌شنود و چنین تفسیری، مصداق بارز تفسیر به رأی است و اگر اجازه نطق به متن مقدس بدهد، لیکن خودش نیز همراه با آن متن، مطالبی را ارائه کند، در این صورت صدای خود را آمیخته با آهنگ متن مقدس استماع می‌کند و چنین تفسیری، التقاط، اختلاط و تلفیق گفته‌های زمینی با فرهنگ فرهیخته آسمانی دارد که این نیز تفسیر به رأی است؛ زیرا مرکب از حق و باطل، باطل باطل است.

پاسخ متن مقدس به سؤال مخاطب نیز متنوع است؛ گاهی فقط همان پیش‌فهم را امضا می‌کند و زمانی ضمن امضا و تأیید آن پیش‌فرض، مطلب دیگری را در عدل آن تصویب می‌کند و گاهی آن پیش‌فهم را ابطال کرده و مطلب مقابل آن را افاضه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۶ و همو، ۱۳۸۹: ۴۵۲-۴۴۹ و همو، ۱۳۹۰: ج ۱ صص ۲۲۹-۲۲۵).

آیت الله جوادی آملی ضمن معد شمردن علوم مستدل بشری برای درک بهتر قرآن و آمادگی بیشتر قلب برای تحمّل و دریافت علوم قرآنی بیشتر، می‌نویسند:

"همه علوم زمینه‌ساز شرح صدرند نه باری بر دوش انسان که بخواهد آن را بر قرآن تحمیل کند. انسان درس می‌خواند که شرح صدر پیدا کند و با قلب باز و روشن خدمت قرآن برود. چون قرآن در هر قلبی به مقدار ظرفیت آن تجلی می‌کند و حقیقت خود را نشان می‌دهد" (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ب: ۱۳۲).

جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت‌الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی **۷۱**

از نظر ایشان، مرحوم علامه مانند مرحوم ملاصدرا می‌کوشید منطق را در خدمت فلسفه قرار دهد، فلسفه را نزدیک عرفان کند و آنگاه برهان و عرفان را به خدمت قرآن بیاورد تا انسان با داشتن برخی زمینه‌ها، بتواند از این دریای بیکران بهره‌گیرد. به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان و حتی علوم تجربی، ظرف دل را باز می‌کنند.

مرحوم آشتیانی نیز معتقد است که در عقاید اسلامی پس از اثبات مطلبی با دلیل محکم عقلی، بدون استبداد به عقل، مطلب اثبات شده به قرآن و سنت عرضه می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۲۲).

د) وجود اختلاف آرای تفسیری در بین معتقدان به نظریه تفکیک: یکی از ادعاهای این گروه آنست که پیش‌فرض‌های ذهنی، موجبات اختلاف آرا را پدید می‌آورند. بنابراین با حذف تمام پیش‌فرض‌های اولیه و ذهنی خالی به محضر قرآن بار یافتن، نباید هیچگونه اختلافی بین مفسرانی که بدین توصیه عمل کردند، وجود داشته باشد و حال آنکه چنین نیست. گاه حتی بین نظرات یک فرد در دو زمان مختلف، تفاوت فاحشی وجود دارد.

ه) حجیت عقل تعلیل‌پذیر نیست: برخی نیز با دوری خواندن حجیت عقل با استناد به عقل، سعی در مخدوش دانستن استدلال عقلی و یا حداقل ناکارآمدی آن داشته‌اند؛ در پاسخ باید گفت: هر چند که حجیت نقل با عقل ثابت می‌شود، اما با دو مقدمه زیر، درمی‌یابیم که حجیت عقل تعلیل‌پذیر نیست: آنچه قابل اثبات و ابطال نیست، یا مجهول بالذات است یا معلوم بالذات.

انسان در فضای استدلال زندگی می‌کند و هیچ حرکتی را بدون استدلال انجام نمی‌دهد. بنابراین حجیت عقل معلوم بالذات است و «الذاتی لایعلل» و حجیت مسائل عقلی به لحاظ منتهی شدن آن به بدیهیاتی است که معلوم بالذات است و عقل در فهم آن مصون از خطاست و تصور دقیق آن همراه با تصدیق آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۹۴).

میزان نقش عقل در فهم معارف قرآنی:

گاه معارف قرآنی در دسترس عقل هستند و گاه امری‌اند که عقل بشر مستقلاً از رسیدن به آن عاجز است. در برهان نبوت عامه، همین عقل حکم می‌کند که وضع قوانین و احکام از عهده عقل بشر و فهم نوع انسان، حتی انبیا و اولیا خارج است؛ خود عقل می‌فهمد که مواردی را نمی‌فهمد؛ زیرا حدّ و قدّ عقل کلی‌نگر بشری، کوچک‌تر از آنست که به اسرار جزئی احکام دسترسی داشته باشد و لذا خودش به نیاز به وحی فتوا می‌دهد؛ البته ناتوانی عقل از فهم جزئیات احکام شرعی، پیش از زمان نظردهی وحی است؛ اما پس از ارائه نظر وحی، عقل نه تنها در برابر چنین احکامی مخالفت یا سکوت نمی‌کند، بلکه

آنها را تأیید می‌کند؛ زیرا امور غیر مستقل عقلی و احکام جزئی از مولای حکیم صادر شده و با لسان معصوم علیه السلام بیان شده و عقل صریحاً به وجوب صدق گفتار انبیا حکم می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۳۰ و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۷۲)؛ البته به شرطی که روایات مربوط به معارف، از حیث سند و جهت صدور، قطعی باشند و دلالتشان نص باشد نه ظاهر که ایمان اجمالی بدان کافی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۹۱ و همو، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۵۶).

با این حال، نقش عقل در فهم عقاید، پررنگ‌تر از احکام است؛ زیرا عقل میزان حقانیت یک شریعت است^۱ و از این منظر، حجیت عقل بر حجیت شرع تقدم دارد. با ابطال حکم عقل، به هیچ شریعتی نمی‌توان معتقد شد؛ لذا در پایه و اساس عقاید نمی‌توان به نقل تمسک کرد و در مباحث اثبات مبدأ و وحدت^۲ آن و اسماء و صفات الهی و نبوت عامه و خاصه، جز با دلایل محکم عقلی، راه به جایی نخواهیم برد؛ بنابراین تناسب بین بهره‌مندی در درک متون و میزان عقل مفسر در معارف ربوبی و اصول عقائد نمود بیشتری دارد؛ لذا درک و فهم عمیق آیات و روایات وارده در اصول عقاید نصیب اوحدی از مردم، در هر عصر می‌گردد و بهره‌دیگران، یا مطالب سطحی و معمولی است یا گمراهی (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۱۲ مقدمه آشتیانی و همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۵ و همو، ۱۳۷۴: ۴۱)؛ از این رو کسانی که تحصیل حکمت نکرده‌اند و یا در فهم آیات و روایات به عقل سلیم اتکا نکنند، از علم توحید و علم الاسماء حاصل از عمل که کشف لازمه آن است، بهره‌نگیرند، از درک تام اخبار اهل بیت علیهم السلام محروم هستند. فرد غیر حکیم، چه بسا در علوم منقول صاحب‌نظر باشد، ولی تبخّر در فروع، بدون استحکام قواعد مربوط به اصول، مانع لغزش فکری در عقاید نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۲۱ و همو، ۱۳۸۶: ۶۰). از این منظر، علت استشهاد به روایات در عقاید، بیان مضامین بلند در قالب عبارات شیوا و به دور از اصطلاحات علمی و فلسفی و به عبارت دیگر، شواهد نقلی در این موارد از باب تأیید و ارشاد به حکم عقل و نه تعلیل است. البته تأیید وحی نسبت به مطالبی که عقل توانایی درک آن را دارد، می‌تواند انسان‌ها را از تشتت آرای که همگان آن را به عقل استناد می‌دهند، برهاند تا افراد به دستاوردهای عقلی خود مطمئن شوند و به آنها عمل کنند. در این گونه معارف که اصول دین فرد را تشکیل می‌دهند، ادله نقلی ظنی، حجت نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۳۰ و همو، ۱۳۹۰: ج ۱ ص ۱۵۷ و آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۶۹ و ۵۰ و ۳۷).

۱. البته باید بین میزان حقانیت یک شریعت با میزان معارف جزئی شریعت فرق گذارد. عقل به دلیل قصور ذاتی در مورد دوم میزان نیست.
 ۲. آیت الله جوادی در این باره می‌نویسند: به استثنای اصل اثبات مبدأ که تنها با دلیل عقلی قابل اثبات است و نه تنها با دلیل نقلی اثبات نمی‌شود، بلکه با معجزه نیز قابل اثبات نیست؛ اما از آن پس حتی در مسائل مربوط به توحید می‌توان به سخن معصوم علیه السلام استناد کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱ ص ۱۵۷).



جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت‌الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی

اما عقل در فهم احکام نیز نقش ایفا می‌کند؛ اصولاً فقیه بدون دانستن قواعد عقلی مندرج در علم اصول، هرگز نمی‌تواند وحی ناب را درک کند. نقش عقل در این زمینه محدود به برخی از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه و یا مقید به برخی از موارد مأذون از ناحیه شارع است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۳). عقل در مستقلات عقلی منبع دین و مستقل از نقل کاشف حکم الهی است. حجت بودن حکم عقل در مستقلات عقلی همانند حجیت نصوص دینی، ناشی از ارشاد شرع است. بنابر دلایل ضرورت نیاز به وحی، تشریح احکام و عبادات و اذکار، توفیقی است؛ «ان الحكم الا لله». اما در همین احکام نیز تحصیل احکام تعیینی به نحوی که موافق واقع باشد و مقدمات برهان به بدیهیات منتهی شود، به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف نکند، قهراً موافق با شرع خواهد بود. جالب اینجاست که اهل تفکیک در مباحث اصول فقه، عقل را در کنار نقل می‌نشانند، اما در باب اعتقادات، قائل به تفکیک عقل از نقل هستند.

نتیجه‌گیری

هرچند مخاطب اصلی قرآن ائمه طاهرين عليهم السلام هستند که به تمام جوانب آن و حتی بالاتر، یعنی حقیقت آن اشراف کامل دارند؛ اما این بدان معنا نیست که قرآن «هدی للناس» نباشد و الفاظ «کتاب مبین» الهی رموزی غامض و غیر روشن برای ابنای بشر باشد. بشر عادی می‌تواند از طریق الفاظ منقول از انبیا و اوصیاء عليهم السلام به مراد خداوند پی برد؛ هرچند که ممکن است در مسیر راهیابی به مراد جدی خداوند و انبیایی که لسان الله هستند، گرفتار بیراهه‌ها گردد.

برخلاف دیدگاه تفکیکی معتدل در فهم دلالات متون مقدس، عقل نه تنها مفتاح که نقش مصباح را نیز ایفا می‌کند و به جمع‌بندی صائب از آیات و روایات کمک می‌کند و گاه عقل منبع است و بنابراین بهره عقل غیر مشوب از متون مقدس، به مراتب بیشتر از دیگران است.

شاید نظر این دو متأله معاصر را بتوان چنین خلاصه کرد که عقل و وحی رابطه متقابلی با یکدیگر دارند؛ هرچند که وحی فائق بر عقل است و عقل ناظر بر وحی. اظهارات دینی حتی آنگاه که از حقایق غیبی خبر می‌دهند، گرچه مشتمل بر حقایقی فوق عقلانی باشند، هرگز مخالف با دریافت‌های عقلی نمی‌باشند و به همین لحاظ نیز احکام و ضوابط بین و مبین عقلی که با شیوه‌ای برهانی و به صورتی یقینی و ضروری حاصل شده‌اند، به عنوان قرائن لَبّی متصل یا منفصل در ظهورات شرعی و کشف معانی دینی دخیل هستند؛ از سویی، وحی چراغی است که فطرت را از غریزه متمایز می‌کند و موجب اظهار، رشد و شکوفایی عقل می‌گردد. وحی و دین با اشرافی که نسبت به ادراکات عقلی و حسی بشر

دارد، نه تنها آنها را تخطئه و انکار نمی‌نماید، بلکه از ضوابط، حدود و قواعدی که عقل آدمی در چهارچوب آن مشی می‌نماید نیز خبر می‌دهد و مواد نوینی را برای داوری‌های عقلانی فراهم می‌آورد. از دیگر سو، عقل نیز گاه مصباح شریعت است و هنگامی ابزاری برای کشف قرآن و سنت و زمانی منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت. تفاوت دو نقش اخیر در این جمله خلاصه می‌شود که در مورد اول، عقل مبادی را از کتاب و سنت می‌گیرد و در مورد دوم تمام یا بخشی از مبادی را مستقلاً تأمین می‌کند. بنابراین وحی و عقل غیر مشوب دو منبع اثباتی دین هستند و چنین عقلی، هیچگاه معارض شرع نیست؛ بلکه از شرع قوت می‌گیرد و تغذیه می‌شود و لذا گفته شده است: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع». اگر عقل به عنوان منبع دین محسوب نگردد، باید بسیاری از معارف و مسائلی را که جزء دین محسوب می‌شود و از راه دلیل عقلی اثبات می‌شود (نه از دلیل نقلی)، از منطبقه دین خارج کرد. به عبارت دیگر، دین گاه به زبان نقل ما انزل الله بیان می‌شود و گاه به زبان عقل ما اللهم الله؛ یعنی عقل مستقلاً از حکم الهی حکایت می‌کند.

منابع:

۱. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). *نقد و بررسی نظریه تفکیک*. قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۷). "مقدمه بر شرح دعای عرفه" ملا محمد علی فاضل، نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۲۶ و ۲۷. صص ۱۲۹-۶۵.
۳. _____ (۱۳۶۷). "معرفت و علم در کتاب و سنت"، نشریه فرهنگ، شماره ۲ و ۳. صص ۴۱-۵.
۴. _____ (۱۳۷۴). "نضح الهیات مستند به بحث و درس و توجه به سلطان وجود است"، نامه فرهنگ، شماره ۱۸. صص ۴۵-۴۰.
۵. _____ (۱۳۷۸). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. _____ (۱۳۸۶). *مقدمه مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*. روح الله موسوی الخمينی. تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۷. _____ (۱۳۸۷ الف). *هستی از نظر عرفان و فلسفه*. قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۸۷ ب). *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*. قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۳۸۱). *شرح بر زاد المسافر*. قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۴). "پیرامون تفکر عقلی و فلسفی در اسلام" و "ختم ولایت در اندیشه ابن عربی"، چاپ شده در جلال حکمت و عرفان. تدوین از محمد جواد صاحبی. قم: نشر احیایگران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *سرچشمه اندیشه*. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۹). *هدایت در قرآن*. قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۹ ب). *قرآن در قرآن*. قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۹۰). *تسنیم*. قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۹۰ ب). *معرفت شناسی در قرآن*. قم: اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۹۱). *انتظار بشر از دین*. قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۹۱ ب). *آفاق اندیشه*. قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۹۲). *شریعت در آینه معرفت*. قم: اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۹۲ ب). *مهر استاد*. قم: اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۹۳). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۹۳ ب). *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*. قم: اسراء.
۲۲. _____ (۱۳۹۴). *دین شناسی*. قم: اسراء.
۲۳. حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۸۹). *عوامل فهم متن*. تهران: انتشارات هرمس.

۷۶ **زیخرد** سال دهم/شماره اول/بهار و تابستان ۱۴۰۳ / (ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

۲۴. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸). مکتب تفکیک. قم: انتشارات دلیل ما.
۲۵. سید رضی (۱۳۷۹). نهج البلاغه. تهران: ستاد اقامه نماز
۲۶. فارابی، ابونصر (۱۸۹۰م). الثمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیّه. تصحیح فریدرخ دیترسی، لیدن: بریل.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. عنی بتصحیح محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. _____ (۱۳۸۸). سه رساله فلسفی. مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۱. _____ (۱۳۹۰). الشواهد الربوبیه. تحقیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم^۱

مجید ابوالقاسم‌زاده^۲

چکیده

در تاریخ فلسفه، جان لاک اولین فیلسوفی است که اثر مستقلاً دربارهٔ مسائل معرفت‌شناسی نوشت و در کسب معرفت، اصالت را به تجربه داد. با توجه به تجربی‌گرایی اعتدالی او، قرابت دیدگاهش دربارهٔ تجربه به معرفت‌شناسی اسلامی، حاکمیت تجربه‌گرایی در اندیشه معاصر غرب و اولویت بحث اعتبار انواع معرفت در بین مباحث معرفت‌شناسی، این مقاله با روش تحلیلی و انتقادی، به تحلیل و بررسی دیدگاه لاک دربارهٔ انواع شناخت و ارزش معرفتی هر یک پرداخته و بر اساس معرفت‌شناسی اسلامی - با تأکید بر آراء حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم - به این نتایج دست یافته است که لاک، به رغم سرشت نسبتاً معتدلش در تجربه‌گرایی و مبتلا نشدن به شکاکیت، اما نتوانسته از عهدهٔ تبیین درست انواع معرفت و اعتبارسنجی هر یک برآید. منشأ این امر را باید در ابهام و تعارض در تقسیم‌بندی معرفت و عدم توجه مناسب در ارزش‌یابی انواع معرفت دانست. این امور در نهایت، نشان از ضعف مکتب تجربه‌گرایی و بی‌کفایتی معرفت تجربی دارد که در اخلاف لاک، مانند هیوم، با چالش‌های معرفتی بیشتری روبرو شد و سر از تجربه‌گرایی افراطی و شکاکیت درآورد.

کلیدواژه‌ها: تجربه‌گرایی معتدل، انواع معرفت، معرفت تجربی، ارزش انواع معرفت، جان لاک، حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳

۲. استادیار گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم. رایانامه: maz@maaref.ac.ir

مقدمه

بیان مسئله: معمولاً تاریخ فلسفه مدون غرب را که از زمان *تالس*^۱ در یونان باستان آغاز شده و تا عصر حاضر ادامه دارد، به چهار دوره اصلی تقسیم می‌کنند: فلسفه قدیم یا حکمت یونان و روم باستان (از قرن ششم قبل از میلاد در یونان تا شروع فلسفه مسیحی در روم)؛ دوره قرون وسطی^۲ (حدوداً از قرن پنجم میلادی تا شروع رنسانس^۳)؛ دوره جدید (از رنسانس تا نیمه دوم قرن نوزدهم) و دوره معاصر که پس از دوره جدید تا عصر حاضر را شامل می‌شود. تجربه‌گرایی که به دوره جدید تعلق دارد، در کنار عقل‌گرایی، مکتب نقادی کانت^۴ و ایده‌آلیسم آلمان (با متفکرانی همچون فیخته^۵، شلینگ^۶، شلایرماخر و هگل^۷)، برخی مکاتب فلسفی دوره جدید را تشکیل می‌دهند (بهرام‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۰-۲۶).

در قرن هفدهم میلادی، فعالیت‌های مختلفی برای ترمیم پیامدهای رنسانس، از جمله مبارزه با خطرهای شک‌گرایی^۸ انجام گرفت. مهم‌ترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک‌گرایی و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت، تلاش رنه دکارت^۹ ملقب به پدر فلسفه جدید بود که حاصلش تأسیس مکتب عقل‌گرایی^{۱۰} شد. در حالی که فلسفه عقل‌گرا در اروپا تجدید حیات می‌کرد و می‌رفت که عقل، مقام و منزلت خود را در معرفت حقایق باز یابد، گرایش دیگری در انگلستان به نام تجربه‌گرایی^{۱۱} رشد یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود. نمایندگان اصلی تجربه‌گرا، سه فیلسوف انگلیسی به نام‌های جان لاک^{۱۲}، جرج برکلی^{۱۳} و دیوید هیوم^{۱۴} بودند که از اواخر قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد، به ترتیب درباره مسائل شناخت، به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریه دکارت در باب شناخت‌های فطری، معتقد بودند که تمام شناخت‌های ما از تجربه آغاز می‌شود و هیچ تصور و تصدیق مقدم بر تجربه‌ای وجود ندارد. این سه فیلسوف، فقط از نظر گرایش عام و معیار قرار دادن تجربه، تجربه‌گرا بودند وگرنه در میزان تقید به تجربه‌گرایی و پیامدهای آن، با یکدیگر اختلاف

-
1. Thales
 2. the Middle Age
 3. Renaissance
 4. Immanuel Kant
 5. Johann Gottlieb Fichte
 6. Friedrich Wilhelm Schelling
 7. Friedrich Schleiermacher
 8. Skepticism
 9. René Descartes
 10. Rationalism
 11. Empiricism
 12. John Locke
 13. George Berkeley
 14. David Hume

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم داشتند (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۷-۶۲؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۹۹-۴۱۹؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۷).

هرچند تعریف «اصالت تجربه» یا «تجربه‌گرایی» به طوری که همه نمودهای آن را به خوبی شامل شود، مشکل است؛ اما با کمی تسامح می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد که بر نقش بنیادی تجربه تأکید می‌ورزد: «مذهب اصالت تجربه به معنای اعم آن عبارت است از وضع یا نحوه عمل ذهنی که در آن به تجربه کفایت می‌شود» (فولکیه، ۱۳۷۰، ص ۱۲۰)؛ به بیان دیگر، مفهوم «تجربه»^۱ به معنای عام، عبارت است از راه شناخت که از طریق فعالیت‌های ذهنی محض به دست نیامده باشد. تجربه مطابق این معنای عام، دربرگیرنده انواع تجارب حسی، زیبایی‌شناختی، دینی، اخلاقی و غیر اینها می‌شود؛ اما معنای خاص آن که مورد توجه فیلسوفان تجربه‌گراست، تنها ناظر به تجربه حسی است. بنابراین، تجربه‌گرایی یا آمپریسم، نظریه بلکه مکتب فلسفی‌ای است که شناخت جهان خارج را کاملاً برگرفته از تجارب و داده‌های حسی می‌داند.

برخی مؤلفه‌های فلسفه جدید و به ویژه تجربه‌گرایی عبارت است از: اصالت پیدا کردن تجربه حسی، تقدم معرفت‌شناسی^۲ بر وجودشناسی^۳، شک‌گرایی، علم‌گرایی^۴، انسان‌مداری^۵، اصالت یافتن دنیا یا دنیاگرایی^۶، استقلال فلسفه از کلام یا در خدمت دین نبودن فلسفه، اهمیت یافتن مسئله سیاست و قدرت؛ (تا حدی که جان لاک را پدر دموکراسی^۷ و لیبرالیسم^۸ جدید می‌دانند) (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۱-۲۷، ۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۳۷؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۵۷؛ حکاک، ۱۳۹۰، ص ۸-۳؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۲-۵).

درباره جایگاه و موضع لاک در این دوره و مسئله مورد بحث باید گفت: هرچند مباحث شناخت‌شناسی و شناخت آدمی، پیش از لاک تا یونان باستان هم مطرح بوده است، اما در واقع لاک نخستین فیلسوفی بود که تصنیف عمده‌اش را به پژوهش درباره فهم آدمی، گستره و حدود آن اختصاص داد و بنیان نظریه شناخت را در فلسفه جدید بنا کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۸۶). اثر مهم جان

1. experience
2. Epistemology
3. Ontology
4. Scientism
5. Humanism
6. Secularism
7. Democracy
8. Liberalism

لاک عبارت است از: جستاری درباره فهم بشر^۱ که دغدغه پاسخ به این سؤال که: «فهم ما شایستگی پرداختن به کدام موضوعات را دارد یا ندارد؟» (Locke, 1999, Epistle to reader) موجب تصنیف این اثر شد. این اثر که آراء معرفت‌شناختی لاک را تشکیل می‌دهد، در چهار کتاب تدوین یافته است: کتاب اول و دوم درباره منشأ و اقسام تصورات است، کتاب سوم درباره زبان و کتاب چهارم درباره دیگر مسائل معرفت، همچون مراتب و گستره معرفت است.

از آثار و آراء لاک به دست می‌آید که سرشت معتدلی داشت و از افراط به دور بود؛ هرچند تجربه‌گرا بود، اما نه به این معنا که شناخت را منحصر در داده‌های حسی و تجربی بداند. اهل مابعدالطبیعه^۲ بود و عقل را به این معنا که همه باورها را باید به پیشگاه محکمه عقل برد، قبول داشت، اما نه به معنایی که با تکیه بر عقل، منکر دین و حقایق روحانی و فراطبیعی باشد. به تعبیر کاپلستون «آنچه در او نیست، افراط‌کاری و آنچه در او هست، عقل سلیم است... نظریه‌های فرآورده او، مستلزم تأمل و مراقبه عقلی در تجربه متعارف است» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۸۴-۸۵).

پیشینه، نوآوری و ضرورت: اگرچه درباره فلسفه جدید، تجربه‌گرایی، فیلسوفان تجربه‌گرا و فلسفه جان لاک، آثاری در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه به صورت تألیف و ترجمه تدوین شده است، اما کارهای انجام شده راجع به دیدگاه‌های لاک، اغلب درباره فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی و اندکی درباره فلسفه و الهیات است و در خصوص آراء معرفت‌شناختی وی، کار چندانی صورت نگرفته است، جز تعدادی اثر که بیشتر در قالب مقاله تدوین یافته‌اند؛ مانند «جان لاک و نظریه تجربی شناسایی» تألیف راجر اسکرونی و ترجمه عبدالعلی دستغیب؛ «جان لاک و فلسفه تجربی» اثر عبدالعلی دستغیب و اکبر بهداروند؛ «لاک و مسئله معیار» اثر محمدحسین اسفندیاری؛ «مقایسه بین آرا و اندیشه‌های جان لاک در تجربه‌گرایی مدرنیست با خط‌مشی‌گذاری‌های رئالیسم اسلامی» اثر کامبیز حمیدی و بهداد آزادی؛ «تحلیل انتقادی مبانی وجودی معرفتی نظریه ارتباطی جان لاک با رویکردی صدرایی» اثر سید محمدعلی غمامی؛ «تجربه‌گرایی و نقد آن» اثر مسلم محمدی و «یقین علمی در مذهب اصالت تجربه (آمپریسم)» اثر هاشم ندایی.

آثار مذکور یا درباره تجربه‌گرایی به طور کلی، اعم از لاک و دیگر تجربه‌گرایان است، یا به مطلق دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه لاک اشاره دارد، یا صرف توصیف و فاقد نقد است و یا نقدهایی است به طور کلی و اجمالی؛ در حالی که مقاله حاضر به مسئله خاصی در معرفت‌شناختی با عنوان انواع معرفت و

1. An Essay Concerning Human Understanding.
2. Metaphysician

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم اعتبار معرفتی هر یک می‌پردازد و با استفاده از آثار حکمای معاصر، نقدهای جدید و بیشتری بر دیدگاه لاک وارد کرده است که امتیاز و نوآوری این نوشتار به شمار می‌رود. افزون بر آن، پاسخ به سؤالات دیگری که در این زمینه مطرح است، ضرورت پرداختن به بحث حاضر را بیشتر می‌کند. اینکه اولین کسی که به طور متمرکز و مفصل و با نگاه تجربه‌گرایانه به مسائل معرفت‌شناختی پرداخت، به چند نوع معرفت باور داشته و دقیقاً چه دیدگاهی درباره ارزش معرفتی هر یک داشته است؟ آیا در این باره او یک تجربه‌گرایی تمام‌عیار بوده و به مسلک خود پایبند بوده است؟ آیا می‌توان وی را مسبب شکاکیت برخاسته از تجربه‌گرایی صرف دانست یا اینکه پس از ایشان و به تدریج، تجربه‌گرایی سر از شکاکیت درآورد؟ آیا می‌توان او را طرفدار نظریه مطابقت^۱ و نظریه مبنایگرایی^۲ در مسئله صدق^۳ و توجیه^۴ دانست یا باید همچون پیروان افراطی‌اش، یعنی پوزیتیویسم^۵ و پوزیتیویسم منطقی^۶، او را منکر این نظریات دانست؟

انواع معرفت

پیش از بیان انواع معرفت، لازم است به اختصار به چستی معرفت از دیدگاه لاک اشاره کنیم. بی‌تردید تا مفهوم‌شناسی و تصور درستی از واژه معرفت یا شناخت^۷ صورت نپذیرد، نمی‌توان از انواع معرفت سخن گفت و آنها را به درستی اعتبارسنجی کرد. هرچند لاک از معرفت تصویری و حتی مطابقت تصورات با واقع نیز سخن می‌گوید، اما معرفت را عمدتاً تصدیق^۸ می‌داند؛ چون در تصدیق است که حکمی صادر و از واقعیتی حکایت می‌شود، وگرنه در تصور^۹، حکم و اخباری از واقع صورت نمی‌گیرد. مقصود لاک از معرفت، همان چیزی است که در معرفت‌شناسی معاصر، از آن به معرفت قضیه‌ای^{۱۰} تعبیر می‌کنند. از نظر او، معرفت یعنی ادراک ارتباط و سازگاری^{۱۱} یا تنافر و ناسازگاری^{۱۲} تصورات. آن‌گاه که با یقین حاصل از استدلال می‌دانیم «سه زاویه مثلث، مساوی با دو قائمه است»، چیزی بیش از این نمی‌دانیم که مساوی بودن با دو قائمه، ضرورتاً با سه زاویه مثلث سازگار و از آن

1. Correspondence Theory
2. Foundationalism
3. Truth
4. Justification

۵. Positivism: به تحصیل‌گرایی، اثبات‌گرایی، فلسفه ثبوتی و مذهب تحقیقی ترجمه شده است.

۶. Logical positivism: به تحصیل‌گرایی منطقی، آمپریسم منطقی یا تجربه‌گرایی منطقی، و نئوپوزیتیویسم هم معنا شده است.

7. knowledge
8. assent, affirmation, concession
9. conception, representation, idea
10. propositional knowledge.
11. agreement
12. disagreement

جدایی ناپذیر است. همین طور زمانی که می‌دانیم «سیاه، سفید نیست»، چیزی جز این ادراک نمی‌کنیم که این دو تصور با هم توافق ندارند (Locke, 1999, 4, 1, 2).

لاک این سازگاری و ناسازگاری را در چهار مورد می‌داند. به بیان دیگر، تمام معرفتی که ما داریم یا می‌توانیم داشته باشیم، در این چهار نوع از سازگاری یا ناسازگاری می‌گنجد: این‌همانی^۲ و این‌نه‌آنی^۳؛ نسبت^۴؛ معیّت یا همبودی^۵ و وجود واقعی^۶ (Locke, 1999, 4, 1, 3-7). ر. ک: کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ حکاک، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۷۳).

مقصود از انواع معرفت، انواع شناخت‌های معتبر و قابل اعتمادند که از راه‌ها و شیوه‌های مختلفی به دست می‌آیند. شهود، تجربه، تعقل، نقل، حافظه و مرجعیت از جمله راه‌های کسب شناخت‌اند که در صورت رعایت شرایط می‌توانند معرفت‌های معتبری برای ما فراهم آورند؛ هرچند از میزان اعتبار یکسانی برخوردار نیستند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۱۴۵، ۲۲۹-۳۱۰).

لاک، هم به اقسام تصورات و هم به اقسام تصدیقات اشاره می‌کند. البته او از تصدیق یا حکم، به شناخت تعبیر می‌کند و تصدیق را به معنایی مغایر با معنای مورد نظر در معرفت‌شناسی اسلامی می‌داند. شناخت‌های ما یا همان تصدیقات با تصورات شکل می‌گیرند. هر یک از تصورات و تصدیقات دارای اقسام و انواعی هستند. ابتدا به اقسام تصورات و سپس اقسام تصدیقات - که لاک آنها را با عنوان درجات شناخت مطرح کرد- می‌پردازیم.

تصورات

تصورات اقسامی دارند که در مرحله اول به دو قسم تصورات بسیط^۷ و تصورات مرکب^۸ تقسیم می‌شوند. لاک منشأ تصورات را احساس ظاهری^۹ و درون‌نگری^{۱۰} (یا مراقبه ذهنی و نفسانی^{۱۱}) می‌داند. وی تصوراتی که مستقیماً از این دو منشأ حاصل شوند را بسیط و تصوراتی که حاصل عمل ذهن بر روی تصورات بسیط‌اند را مرکب می‌نامد. بر همین اساس، عملکرد ذهن به دو گونه فعال و منفعل تقسیم

۱. مراد از اعداد پس از سال، از چپ به راست: شماره کتاب، شماره فصل و شماره مطلب است.

2. identity
3. diversity
4. relative
5. coexistence.
6. real existence
7. simple ideas
8. complex ideas
9. sensation
10. introspection
11. reflection



اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم می‌شود: در شکل‌گیری تصورات بسیط، ذهن منفعل است، اما در تصورات مرکب، فعال (Locke, 1999, 2, 1, 3-4 & 24؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۲-۹۳).

۲-۱-۱. تصورات بسیط

لاک معتقد است تصورات بسیط به چهارگونه در ذهن نقش می‌بندد. به بیان دیگر، ذهن به چهارگونه منفعل واقع می‌شود و یا چهار دسته تصورات بسیط وجود دارد. در ضمن بیان این چهار دسته، باید بینیم ذهنی که -به تعبیر لاک- در ابتدا لوح سفید نانوخته و خالی از هر گونه تصویری است (Locke, 1999, 1, 1, 18؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۰)، چگونه تصورات بسیط در آن تحقق می‌یابند؟ دسته اول از تصورات بسیط، برآیند یکی از حواس خارجی‌اند؛ مثل سردی یخ، سفیدی گل زنبق، بوی گل سرخ، مزه قند و صدای موتور. سردی از راه لامسه، رنگ از راه باصره، مزه از راه ذائقه، بو از مجرای شامه و صدا از طریق سامعه وارد ذهن می‌شوند. دسته دوم به واسطه بیش از یک حس وارد ذهن می‌شوند؛ مانند تصور شکل، مکان و حرکت که از دو راه باصره و لامسه به ذهن می‌آیند. دسته سوم، تصوراتی‌اند که فقط از راه مراقبه و درون‌نگری حاصل می‌شوند؛ مانند ادراک یا تفکر و خواست یا اراده. دسته چهارم، محصول دو مقوله احساس (هر یک از حواس پنج‌گانه) و درون‌نگری است. البته بدین صورت نیست که لزوماً نتیجه مشترک هر دو باشند و با مشارکت هر دو، این تصورات تحقق یابند؛ بلکه به این معنا که این دسته از تصورات، از هر کدام از این دو راه به ذهن می‌آیند؛ مانند لذت، درد، قدرت، وحدت و وجود. تصور قدرت، هم با مشاهده آثار یا معلول‌هایی که اجسام طبیعی در یکدیگر فرامی‌آورند، به دست می‌آید و هم نزد خود انسان از راه مشاهده نیروی جنبانیدن ارادی اعضای بدن حاصل می‌شود. وجود و وحدت نیز این‌گونه‌اند که به میانجی هر شیء بیرونی و هر تصور درونی مورد فهم واقع می‌شوند. وجه مشترک همه این تصورات چهارگانه اینست که ذهن ما منفعل و پذیرنده است (Locke, 1999, 2, 5, 1 & 2, 6, 1؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۴-۹۵).

۲-۱-۲. تصورات مرکب

ذهن همواره منفعل نیست، بلکه از تصورات بسیط مایه می‌گیرد و به وجهی فعال از آنها تصورات مرکب می‌سازد. به بیان دیگر، کار ذهن فقط احساس و درون‌نگری نیست، بلکه می‌تواند با اختیار خویش، داده‌های احساس و مراقبه را به هم آمیزد و تصورات نو حاصل کند. زیبایی، شکر، انسان، ارتش و جهان از این قبیل تصورات هستند.

لاک تصورات مرکب را به دو اعتبار، سه قسم می‌داند: یکی به اعتبار اعیان و خود اشیاء و دیگری به اعتبار فعالیت و کارکرد ذهن. سه قسم تصورات مرکب به اعتبار اعیان یا متعلق تصورات عبارتند از جوهر؛ مانند تصور انسان از گل سرخ و طلا. حالت؛ مانند تصور انسان از شکل و دویدن. نسبت؛ مانند پدر و فرزند. اقسام تصورات مرکب به اعتبار فعالیت و کارکرد ذهن عبارتند از: تصور مرکب که حاصل ترکیب چند تصور بسیط توسط ذهن است؛ تصور نسبت که حاصل در کنار هم قرار دادن و مقایسه کردن دو تصور (خواه هر دو بسیط، خواه هر دو مرکب، خواه یکی بسیط و دیگری مرکب) است؛ و تصور عام یا کلی که با عمل تجرید یا انتزاع در ذهن حاصل می‌شود. هر یک از این اقسام نیز دارای اقسامی هستند.

لاک در کنار تصورات، به کیفیات^۱ هم قائل بود که البته در آراء دکارت، نیوتن و گالیله و حتی به نحوی دموکریتوس در یونان باستان نیز سابقه داشته است. به نظر او برای کشف بهتر حقیقت تصورات، باید آنها را به دو اعتبار لحاظ کنیم: یکی از آن جهت که ادراکاتی در ذهن ما هستند و دیگری از این لحاظ که حالاتی هستند در اجسام که علت آن ادراکات در ما می‌شوند. مانند گلوله برف که توان ایجاد تصورات سفیدی و سردی را در ما دارد. این حالات یا توان‌های در جسم را کیفیت گویند. کیفیات نیز به اولیه، مانند حرکت و امتداد؛ ثانویه، مانند رنگ و صوت، و بلکه ثالثه، مانند نیرو (مثل نیروی ذوب‌کنندگی در آتش) تقسیم می‌شوند.

«هر آنچه که ذهن در خودش ادراک می‌کند یا متعلق بی‌واسطه ادراک، فکر یا فهم است، تصور می‌نامم، و نیروی ایجاد تصور در ذهن را کیفیت می‌خوانم؛ کیفیت چیزی که نیروی مزبور در آن وجود دارد» (Locke, 1999, 2, 8, 8؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۰۲).

از آنجا که اقسام فوق، نقش مستقیم و مؤثر در دیگر اندیشه‌های معرفت‌شناختی لاک ندارند، از تعریف آنها و بیان اقسام ذیل هر یک صرف‌نظر می‌کنیم؛ به ویژه آنکه هدف لاک از بیان این اقسام، بیشتر این بوده که بگوید منشأ همه تصورات ما از هر قسمی که باشند، تجربه است و لاغیر. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۴-۱۱۴) در این میان، دو مفهوم «جوهر» و «علیت» مستثناست؛ چون از مباحث بسیار مهم و اساسی در کل تاریخ فلسفه، به ویژه فلسفه جدید به شمار می‌روند که هم عقل‌گرایان و هم تجربه‌گرایان به این دو مسئله پرداخته‌اند؛ هرچند عمدتاً از جنبه هستی‌شناختی^۲ به این دو مبحث پرداخته می‌شود، اما از جهت چگونگی معرفت‌ذهن به این دو مفهوم، حیث معرفت‌شناختی^۳ نیز پیدا می‌کنند.

1. qualities
2. ontological
3. epistemological

جوهر

با اینکه از لاک به اقتضای تجربی مسلک بودنش انتظار می‌رود که منشأ تصور جوهر^۱ را احساس یا مراقبه بداند، اما آن را حاصل فرض و عادت می‌داند؛ البته نه به این معنا که جوهر امری موهوم و برساخته ذهن ما باشد؛ بلکه بدان معنا که ما ادراک حسی از جوهر نداریم. جوهر نزد ما امری مبهم و ناشناخته است. تنها چیزی که از او می‌دانیم آنست که نگاهدار اعراض^۲ است. ما از اشیاء به عنوان جوهر جزئی، تصور روشن و متمایزی جز از کیفیات و اعراض‌شان نداریم و تصور ما از جوهر آنها (به معنای جوهر کلی و محض) مبهم است؛ به بیان دیگر، یک شیء یا جوهر جزئی در نظر ما عبارت است از مجموعه‌ای از کیفیات به ضمیمه یک جوهر کلی یا زیرنهاد مبهم و مفروض که نگاهدارنده آن کیفیات است (Locke, 1999, 2, 23, 1-2). لاک در جای دیگر از جستار، تبیین دیگری از جوهر دارد که حاصلش اینست: آنچه از اشیای طبیعی در محدوده شناخت ما قرار می‌گیرد، همان مجموعه کیفیات محسوس است که لاک آنها را ماهیات اسمی^۳ می‌نامد و ماهیت واقعی^۴ آنها که همان جوهر آنهاست، هرچند امری است واقعی و موجود، اما بیرون از محدوده شناخت ماست و تنها معرفتی که به آن داریم اینست که نگاهدارنده اعراض یا کیفیات است (Locke, 1999, 2, 23, 37 & 2, 3, 17). آنچه گفتیم درباره جوهر جسمانی بود. تصور جوهر روحانی نفس (Locke, 1999, 4, 3, 6) نیز در نظر لاک حاصل فرض یک زیرنهاد است که نگاهدارنده اموری نظیر شک کردن، فکر کردن و اراده کردن است (Locke, 1999, 4, 3, 6).

علیت

بیان شد که لاک سه‌گونه فعالیت برای ذهن قائل است. ذهن تصورات بسیط حاصل از احساس و درون‌نگری را ترکیب، مقایسه و تجرید می‌کند. با عمل مقایسه، تصور نسبت حاصل می‌شود که رابطه علی و معلولی، مصداق بارز و مهم آن است. او در اینجا نیز معتقد است که تصور علت و تصور معلول از راه احساس و درون‌نگری یا مراقبه حاصل می‌شوند. اگر به تحول مستمر اشیاء توجه کنیم، می‌بینیم اشیاء، اعم از جواهر و کیفیات، زمانی آغاز به بودن می‌کنند که وجودشان را از تأثیر و عمل بعضی اشیاء دیگر دریافت می‌کنند. از اینجا تصورات مان را از علت و معلول به دست می‌آوریم. آنچه که

1. substance
2. accidents
3. nominal essence
4. real essence

تصورات بسیط یا مرکب (اعم از جواهر و حالات) ایجاد می‌کنند را علت و آنچه که ایجاد شده را معلول می‌نامیم. مثلاً جوهری نظیر چوب - که تصور مرکبی است مشتمل بر مجموعه‌ای معین از تصورات بسیط - بر اثر آتش، تبدیل به جوهر دیگری به نام خاکستر می‌شود - که آن هم تصویری مرکب از تصورات بسیط است؛ آتش را در نسبت با خاکستر، علت و خاکستر را در مقایسه با آن، معلول می‌خوانیم (Locke, 1999, 2, 26, 1).

تصدیقات (مراتب معرفت)

آنچه گفته شد دربارهٔ اقسام تصور بود که لاک در کتاب اول و دوم جستار به آنها پرداخته است؛ اما در کتاب چهارم جستار، به درجات و مراتب شناخت می‌پردازد. این مراتب در نظر لاک، در واقع اقسام تصدیق به شمار می‌روند که عبارتند از شناخت شهودی^۱، شناخت برهانی^۲ و شناخت حسی^۳. مراد از مراتب معرفت یا درجات شناخت، میزان و رتبهٔ شناخت در هر یک از انواع معرفت است. انواع معرفت نسبت به معرفت، قسم و نسبت به یکدیگر، قسیم به شمار می‌روند. به بیان دیگر، انواع معرفت در عرض هم قرار دارند اما مراتب معرفت، در طول هم. پس معرفت، اقسامی دارد و هر قسم، مراتبی.

۲-۲-۱. معرفت شهودی

شناخت شهودی، شناختی است که ذهن، سازگاری یا ناسازگاری دو تصور را به خودی خود، بی‌واسطه و بدون ملاحظهٔ تصورات دیگر ادراک می‌کند. مثلاً ذهن به یاری شهود و بی‌واسطه ادراک می‌کند که «سه بیشتر از دو است» و «سیاه سفید نیست». این نوع شناخت، روشن‌ترین و یقینی‌ترین شناختی است که ذهن آدمی می‌تواند به آن دست پیدا کند. از این‌رو در این شناخت جایی برای شک نیست. ویژگی دیگر شناخت شهودی آنست که یقین و بدهت همهٔ شناخت‌های دیگرمان وابسته به این شناخت است. چنانکه قبلاً اشاره کردیم، مقصود از شناخت شهودی در نظر جان لاک و دیگر فائلان به این نوع شناخت، مانند رنه دکارت، علم حضوری نیست، بلکه معرفت بدیهی مورد نظرشان است؛ تقریباً معادل قضیهٔ اولی در معرفت‌شناسی اسلامی و معادل قضیهٔ تحلیلی^۴ در فلسفه کانت که به صرف تصور اجزاء قضیه، تصدیق حاصل می‌شود و نیاز به واسطه و استدلال ندارد.

1. intuitive knowledge
2. demonstrative knowledge
3. sensitive knowledge
4. Analytical sentence/judgment



اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

۲-۲-۲. معرفت برهانی

در رتبه بعد، شناخت برهانی قرار دارد و آن زمانی است که ذهن، سازگاری یا ناسازگاری تصورات را بی‌واسطه درک نمی‌کند، بلکه تصورات دیگری را به عنوان تصورات میانی، واسطه قرار می‌دهد. مثلاً ما شناخت شهودی و بی‌واسطه نداریم که سه زاویه یک مثلث، مساوی با دو زاویه قائمه‌اند؛ بلکه باید از تصورات میانی استفاده کنیم و آن اینکه: مجموع زوایای مثلث، صد و هشتاد درجه است؛ صد و هشتاد درجه مساوی با دو قائمه است، پس مجموعه زوایای مثلث، مساوی با دو قائمه است. این نوع شناخت، فاقد سهولت و وضوح شناخت شهودی است؛ به بیان دیگر، هرچند این نوع شناخت نیز یقینی است، ولی روشنی آن به روشنی و یقینی معرفت شهودی نمی‌رسد و پذیرفتن آن به آسانی پذیرش معرفت شهودی نیست؛ چون این معرفت با استدلال حاصل می‌شود و در استدلال، هرچند ذهن در نهایت به سازگاری یا ناسازگاری تصورات یقین پیدا می‌کند، اما این امر بدون تأمل و رعایت شرایط استدلال به دست نمی‌آید.

۲-۲-۳. معرفت حسی

شناخت حسی در پایین‌ترین مرتبه شناخت و البته فراتر از احتمال صرف قرار دارد؛ به بیان دیگر، شناخت حسی، معرفت آفرین است و صرف احتمال نیست تا در دایره معرفت ننگند. این شناخت که عبارت است از ادراک حسی اشیاء جزئی و خارج از ذهن ما، به مرتبه و درجه هیچ کدام از دو معرفت یقینی شهودی و برهانی نمی‌رسد (Locke, 1999, 4, 2, 1؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۶-۱۲۷).

ارزش معرفت

منظور از ارزش معرفت، معرفت دارای ارزش، یعنی صادق و موجه است. توضیح آنکه در معرفت‌شناسی معاصر، معرفت قضیه‌ای^۱ را به باور صادق موجه^۲ تعریف می‌کنند. صدق و توجیه از مقومات، مؤلفه‌ها یا عناصر اساسی معرفت به شمار می‌روند. دیدگاه همه حکمای مسلمان و غالب اندیشمندان غربی در مبحث صدق، به نظریه مطابقت و در مبحث معیار صدق یا توجیه، به مبنای گروهی معروف است (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵-۲۶۴؛ عارفی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۵-۳۳۴). در غرب، به ویژه

۱. propositional knowledge. مراد از آن تنها معرفت حصولی تصدیقی است و شامل حضوری و حصولی تصویری نمی‌گردد.

(ر. ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۱-۵۳)

از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی به این طرف، علاوه بر تقریرات جدید درباره نظریات فوق، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح شده است. نظریات انسجام^۱ و عمل‌گروانه^۲ برخی از نظریات درباره حقیقت صدق است. انسجام‌گروی^۳ و پوزیتیویسم از جمله نظریات مربوط به ساختار توجیه به شمار می‌روند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۹۶-۱۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۲، ۵۵، ۲۰۳ و ۲۳۴؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳-۱۲۳).

بر طبق نظریه مطابقت، صدق به معنای مطابقت با واقع است؛ پس قضیه، تنها زمانی صادق است که با واقع و نفس‌الامر مطابقت داشته باشد؛ در مقابل، کذب یعنی عدم مطابقت با واقع (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق (ب)، ج ۱، ص ۸۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰ و ۸۹؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ملاعبده‌الله، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴). مطابق نظریه مبنائگرایی، همه معرفت‌های ما باید در نهایت به معرفت‌های پایه و مبنا منتهی شوند و با ارجاع به آنها اثبات و توجیه شوند؛ اما معرفت‌های پایه، خودموجه‌اند و نیاز به توجیه و استدلال ندارند؛ بنابراین، مراد از توجیه، ارائه دلیل بر معرفت صادق است که به عالم ذهن و مقام اثبات مربوط می‌شود؛ به بیان دیگر، در بحث توجیه یا معیار اثباتی صدق، به دنبال ارائه ملاک و معیاری برای کشف معرفت صادق و تمیز آن از معرفت کاذب هستیم. از میان عناصر سه‌گانه معرفت (باور، صدق و توجیه)، عنصر توجیه از اهمیت بیشتری برخوردار است. اساساً شناخت ارزشمند؛ یعنی شناخت مطابق با واقعی که وجه صدق و مطابقتش اثبات شده باشد. اگر واقع آن گونه که هست شناخته شود، و موجه و مدلل هم باشد، ارزشمند است؛ در غیر این صورت، فاقد ارزش معرفتی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۹؛ فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

پس از بحث از انواع و مراتب شناخت از منظر لاک، اکنون به بررسی دیدگاه او در باب صدق و توجیه معرفت می‌پردازیم و اینکه وی انواع شناخت گفته شده را در چه صورت صادق، معتبر و ارزشمند می‌داند؟ همانطور که مطرح شد از نظر لاک، ذهن به واسطه تصوراتی که از اشیاء دارد، به آنها شناخت پیدا می‌کند؛ از سوی دیگر، او شناخت را به معنای سازگاری یا ناسازگاری میان تصورات می‌داند؛ بنابراین، معرفت‌های ما زمانی معتبر خواهند بود که میان تصورات ما و واقعیت اشیاء، مطابقتی باشد؛ چون اگر مطابقتی نباشد و تصورات ما صرفاً در همان مرحله تصور و ذهن باقی بماند و از چیزی ورای

1. Coherence Theory
2. Pragmatic Theory
3. Coherentism

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

خود حکایت نکنند، دیگر معرفت نخواهد بود و به تعبیر لاک، قصری خواهد بود که در هوا بنا شده باشد (Locke, 1999, 4, 4, 1). حال باید دید ملاک این مطابقت و راه اثبات آن چیست؟ ذهن چگونه می‌تواند تشخیص دهد و یقین پیدا کند که تصورات نزد او، با اشیاء مطابقت دارد؟

از اینکه لاک به دنبال تعیین ملاکی برای مطابقت است، آشکار می‌گردد که او در باب صدق، به نظریه مطابقت قائل است. وی همچون غالب تجربه‌گرایان، نظریه مطابقت را می‌پذیرد، بدین معنا که صدق یک گزاره در تطابق آن با امور واقع است (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۶۴)؛ همچنین از آنجا که لاک شناخت شهودی را روشن‌ترین و یقینی‌ترین شناخت دانسته و ارزش و اعتبار همه شناخت‌های دیگر را وابسته به این شناخت می‌داند، معلوم می‌شود که در باب معیار صدق یا توجیه، به نظریه مبنایابی باور دارد.

لاک معتقد است دو دسته از تصورات هستند که می‌توان به مطابقت آنها با واقع، یقین داشت: تمام تصورات بسیط و تمام تصورات مرکب منهای تصورات جواهر. تصورات بسیط از آن جهت واقعیت اشیاء را نشان می‌دهند که محصول و برآمده از اشیاء هستند نه حاصل توهم و خیال یا ساخته و پرداخته ذهن. اساساً ذهن نمی‌تواند از ناحیه خود این تصورات را بسازد، بلکه آنها از بیرون بر روی ذهن ما عمل کرده و بر ما تأثیر می‌گذارند. پس تصورات باید تصورات خود اشیاء و حاکی از آنها و نیز مطابق با آنها باشند (Locke, 1999, 4, 4, 4).

تصورات مرکب از این جهت مطابق با واقع‌اند که ساخته خود ذهن هستند و چیزی جز خود را نشان نمی‌دهند؛ به بیان دیگر، نسخه هیچ شیئی نیستند و به وجود هیچ شیئی به عنوان حقیقت آنها اشاره ندارند، بلکه فقط از خود حکایت می‌کنند و چنین حکایتی نمی‌تواند خطا و نادرست باشد؛ بر این اساس، ریاضیات و اخلاق، دانش‌هایی واقعی‌اند و معرفت‌های حاصل از آنها مطابق با واقع هستند. کاپلستون دلیل این حرف لاک را که «اخلاق همانند ریاضیات، پذیرای برهان و استدلال است» (Locke, 1999, 4, 12, 8) چنین بیان می‌کند:

«اخلاق با تصوراتی سروکار دارد که ماهیات واقعی‌اند. در علوم طبیعی ما نه ماهیات واقعی بلکه تنها ماهیات اسمی چیزها را می‌شناسیم. لیکن این تمایز میان ماهیت اسمی و ماهیت واقعی در ریاضیات زایل می‌شود؛ و درباره اخلاق نیز حال همین است.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۱)

حقایق و خواصی که یک ریاضی‌دان از مثلث یا دایره -مثلاً- در ذهن خویش دارد، بر اشیای خارجی که به شکل مثلث یا دایره هستند نیز صدق می‌کند. شاید حتی شیئی به شکل مثلث یا دایره در خارج نباشد یا اگر هم باشد، مورد ادراک ریاضی‌دان واقع نشده باشد، اما از آن جهت که این خواص

واقعاً مطابق با تصورات ذهنی او هستند، صادق و یقینی اند.

«اگر او گزاره‌ای درباره مثلث یا دایره می‌دهد، وجود و عدم مثلث یا دایره‌ای مطابق با آنها در جهان، یکسره بی‌ربط به صدق گزاره اوست. اگر گزاره صادق باشد، همچنان صادق می‌ماند ولو آنکه هیچ مثلث یا دایره‌ای مطابق با تصورات ریاضی‌دان از مثلث‌ها یا دایره‌ها موجود نباشد.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۳۱)

معرفت اخلاقی نیز از این مطابقت و یقین برخوردار است. به بیان دیگر، معرفت اخلاقی یقینی، حکایت از مطابقت با واقعیات اخلاقی خارجی دارد. حتی اگر واقعیات اخلاقی در خارج نباشند، باز هم تصورات آنها از یقین برخوردارند؛ چون بین این تصورات سازگاری وجود دارد و شناخت یقینی هم چیزی جز ادراک سازگاری تصورات نیست و در صورت نیاز به استدلال - که شناخت اخلاقی همچون ریاضی، برهانی و نیازمند دلیل است -، استدلال هم چیزی نیست جز ادراک این سازگاری به واسطه تصورات میانی.

«صدق یا اعتبار قاعده اخلاقی مستقل از رعایت آن است. مثلاً اگر می‌گوییم راست‌گویی اخلاقاً نیک است، تصورات راست گفتن و نیکی اخلاقی باید به فرجام از تجربه سرچشمه یافته باشند؛ ولی نسبت حکم شده میان این تصورات، حتی اگر بیشتر مردم دروغ بگویند، صادق است.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۰)

پس اخلاق هم مانند ریاضیات بیانگر یک سلسله امور درست و واقعی است نه اوهام و تخیلات. (Locke, 1999, 4, 4, 7-10)

واقعی و یقینی بودن ریاضی و اخلاق را به بیان دیگر می‌توان چنین گفت که یکی از اقسام تصورات مرکب از منظر لاک، تصور نسبت است که از مقایسه و در کنار هم قرار دادن دو تصور به دست می‌آید. حال اگر سازگاری این گونه تصورات ادراک شد، نه تنها شناخت حاصل می‌شود، بلکه واقعی و یقینی بودن آن نیز ادراک می‌شود؛ خواه محکمی و مطابقی در خارج داشته باشد یا نه. مثلاً به صرف شناخت این قضایا که «مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است» و «راست‌گویی نیکو است» که شناخت‌هایی یقینی‌اند، درستی و مطابقت آنها با واقع نیز معلوم می‌شود؛ چه مثلی در خارج باشد چه نباشد و در عمل، خواه فردی راست گفته باشد یا نگفته باشد. به تعبیر معرفت‌شناسی اسلامی، معرفتی صادق است که مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد و نفس‌الامر هر چیز، به حسب خودش است؛ در علوم تجربی باید با واقعیت تجربی خارجی مطابق باشد، در منطق باید با مفاهیم و احکام ذهنی مطابق باشد

و همین طور علوم دیگر هر یک به حسب خودشان.^۱

البته از میان تصورات مرکب، تصور جواهر مستثناست و نمی‌توان به مطابقت آنها با جواهر واقعی یقین داشت؛ زیرا لاک معتقد است ادراک سازگاری تصور جواهر با جواهر خارجی از نوع همبودی است که باید از راه احساس شکل بگیرد و حس، توان درک جواهر اشیاء را ندارد. از این رو شناخت از نوع همبودی، بسیار اندک و ناقص است و آنچه را هم که درک می‌شود، باید ماهیات اسمی اشیاء نامید نه ماهیات واقعی که حکایت از جواهر خارجی و واقعیت اشیاء دارد؛ به بیان دیگر، ممکن است مجموعه‌ای از تصورات - که در ذهن است - با مجموعه‌ای از کیفیات - که در خود اشیاء است - مطابق نباشند؛ پس معرفت ما درباره جواهر، معرفتی واقعی، یقینی و ضروری نیست؛ البته اگر در یک تجربه خاص توانستیم معیت و همبودی میان دسته‌ای از کیفیات در یک شیء را درک کنیم، می‌توانیم معرفت حاصل از این همبودی را یقینی و واقعی بدانیم، اما فراتر از این تجربه خاص، نمی‌توانیم معرفت یقینی به همبودی کیفیات پیدا کنیم. خلاصه آنکه معرفت یقینی به جواهر، به ماهیات اسمی اشیاء و به صورت معرفت جزئی خواهد بود و به فراتر از آن؛ یعنی ماهیات واقعی اشیاء و یا به صورت حکم کلی، نمی‌توان معرفت یقینی پیدا کرد و در حد احتمال خواهد بود (Locke, Essay, 4, 4, 5 & 11-12)؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۳۲-۱۳۳).

لازم به ذکر است که لاک علاوه بر ادراک یا شناخت، از چیز دیگری در ذهن به نام تصدیق یا حکم^۲ نام می‌برد. تفاوت‌شان اینست که ادراک^۳ یا شناخت^۴ هنگامی صورت می‌پذیرد که ذهن سازگاری یا ناسازگاری تصورات را به یقین ادراک می‌کند و درباره آن بی‌گمان است. اما تصدیق یا حکم^۵ عبارتست از برهم نهادن تصورات [= حمل] یا جداساختن آنها از هم [= سلب حمل] در ذهن آن‌گاه که سازگاری یا ناسازگاری یقینی‌شان نه به ادراک، بلکه بنا بر فرض است. پس ادراک با واقع^۶ سروکار دارد، لذا مفید یقین^۷ است، ولی حکم با احتمال^۸ سروکار دارد و مفید ظن^۹ است. اگرچه در

۱. برای آگاهی از معانی و دیدگاه‌ها درباره نفس‌الامر، ر. ک: اردستانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳-۳۳۶.

2. judgment
3. perception
4. knowledge

۵. لازم به ذکر است در هر کجای دیگر از این نوشتار که واژه تصدیق یا حکم به کار رفته، جهت تسهیل در بیان مطلب، مترادف با قضیه یا شناخت قضیه‌ای است و به معنای احتمال که حداکثر مفید ظن است، نیست.

6. real
7. certainty
8. probability
9. opinion

جایی که حکم، تصورات را به گونه‌ای به یکدیگر حمل یا سلب کند که اتفاقاً هم درست و مطابق با واقع باشد، (Locke, Essay, 4, 14, 4) اما این مطابقت موجب نمی‌شود که یقینی شده باشد، بلکه درجه احتمالش بیشتر شده است. گزاره‌های علوم طبیعی و تاریخی از این قبیل‌اند. از منظر لاک، گزاره‌های علوم طبیعی در بهترین حالت، فقط از درجه بسیار زیادی از احتمال بهره‌ورند. هرچه بر تعداد مشاهده و تجربه افزوده شود و شواهد بیشتری حکم تجربی را تأیید کنند، از احتمال بیشتری برخوردار می‌شود. این دیدگاه لاک، پیوند نزدیکی با دیدگاه دیگرش دارد که ما تنها ماهیات اسمی اشیاء را می‌شناسیم و ماهیات واقعی آنها را نمی‌توانیم ادراک کنیم. گزاره‌های تاریخی نیز که به گواهی آدمی متکی‌اند، فقط از درجات متغیر احتمال برخوردارند. لاک تذکر می‌دهد که درجه احتمال یک گزاره تاریخی، به ارزش گواهی مربوط به آن وابسته است نه به شمار کسانی که ممکن است گزاره را تکرار کرده باشند^۱ (ر. ک: کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۷).

ارزیابی

غیر از نقدهای مشترک بر دیدگاه لاک راجع به انواع معرفت، به هر یک از تقسیم‌بندی‌ها و حتی هر یک از اقسام نیز می‌توان نقدهای اختصاصی وارد کرد که درباره هر کدام به چند نقد مهم اشاره می‌کنیم.

ابهام در انفعال ذهن نسبت به تصورات بسیط

لاک در مورد انفعال ذهن نسبت به تصورات بسیط، توضیح نداده است که مراد از انفعال چیست؟ و چگونه ذهن انسان منفعل می‌شود؟ مسئله فعل و انفعال در امور جسمانی واضح است یا تبیین آن چندان دشوار نیست؛ مثل سوخته شدن چوب توسط آتش یا انبساط فلز در اثر حرارت؛ در حالی که انفعال ذهن این گونه نیست و چیزی از خارج وارد ذهن نمی‌شود. پس انطباق در ذهن و انفعال آن و نیز فعالیت ذهن، نیازمند تبیین دقیق و متقن است تا به وضوح معلوم گردد که چگونه ممکن است تصورات ما، هم معلول خود ذهن باشند (فعل) و هم معلول اشیاء (انفعال). در حالی که لاک به ادعا بسنده کرده و تبیین قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده است و هر کجا که بخواهد تبیین واضحی ارائه کند، باید از روش تجربی خود فاصله بگیرد و از روش عقل‌گرایان استفاده کند. هاملین در این باره می‌گوید:

۱. این نظر لاک شبیه آن چیزی است که در معرفت‌شناسی اسلامی و در بحث معرفت نقلی، گفته می‌شود درجه احتمال خبر واحد موثق بیشتر از خبری است که تعداد زیادی افراد ضعیف و غیر موثق آن را نقل کرده باشند.

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

«لاک ادراک را بطور کلی با تجربه حسی صرف یکی می‌داند. از این‌رو، نظریه علی ادراک را کاملاً می‌پذیرد، نظریه‌ای که بنا بر آن، ادراک یعنی تجربه حسی که معلول اشیاء است. اما در مورد کیفیات اولیه، لاک از این هم فراتر می‌رود؛ زیرا در این مورد او نظریه بازنمودی یا بازنمایی ادراک^۱ را نیز می‌پذیرد که بنابر آن، تصورات ما بازنمود اشیائی هستند که خود علت این تصورات به شمار می‌آیند.... لاک مانند غالب نظریه‌پردازان این نظریه، نمی‌تواند دلیل خوبی در توجیه این قول ارائه کند که تصورات ما شباهتی با علل خود دارند. او همچنین نمی‌تواند راه حل عقل‌گرای توسل به شهود عقلی از خواص اشیاء را ارائه کند» (هاملین، ۱۳۷۴، ص ۵۹-۶۰).

ابهام و تعارض در تصورات مرکب

بیان لاک درباره تصورات مرکب - همچون برخی آراء دیگرش - خالی از تشویش، ابهام، تکرارگویی و حتی تعارض‌گویی نیست. مثلاً در دست‌نوشته جستار، تصورات مرکب را به جواهر، جواهر کلی، حالات یا وجوه و نسب یا اضافات تقسیم می‌کند که جهت سهولت در سه قسم حالات، جواهر و نسبت‌ها خلاصه می‌شود. اما در جستار منتشر شده، این اقسام را بر اساس اعیان می‌داند و اقسام دیگری را بر اساس فعالیت‌های ذهن مطرح می‌کند که عبارت است از: ترکیب، مقایسه یا نسبت و تجزیه. لاک تقسیم‌بندی جدید را - که این هم خالی از اشکال نیست - اصلی و پیش از تقسیم‌بندی قبلی قرار می‌دهد. در طبع چهارم کتاب^۲، همان تقسیم‌بندی اولی، یعنی حالات، جواهر و نسبت‌ها را ارائه می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۶). افزون بر اینکه در این دو تقسیم‌بندی، تصور نسبت، یکجا ذیل عمل ذهنی ترکیب و به عنوان زیرمجموعه آن آمده است و در جای دیگر به صورت مستقل و در عرض ترکیب قرار گرفته است! علت این ابهامات و تعارضات آن بوده که لاک کتاب نسبتاً حجیم جستار را به صورت بریده‌بریده و در فواصل طولانی نوشته است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۸۵؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۶۰-۶۱؛ حکاک، ۱۳۹۰، ص ۳۰). به گفته خودش، پس از مدتی اهمال، به اقتضای حال و هوای روحی و هر وقت که فرصت دست می‌داد، کار را از سر می‌گرفت. با اینکه لاک به نقایص کارش اذعان داشت، اما می‌گفت کاهل‌تر یا گرفتارتر از آنم که به اصلاح آن پردازم (Locke, 1999, Epistle to reader)؛ پس خود لاک اعتراف می‌کند که دیدگاهش درباره اقسام تصورات، اتقان و نظم منطقی لازم را ندارد.

1. representative theory of perception

۲. در زمان حیات لاک، چهار طبع از جستار انتشار یافت.

عدم پابندی کامل به مسلک تجربه‌گرایی

لاک در سراسر اندیشه‌های خود به یک اندازه به مسلک تجربی‌اش پایبند نیست. او در کتاب اول و دوم جستار و در بحث تصورات و تقسیم‌بندی آنها یک تجربه‌گرای تمام‌عیار است. به اعتقاد او، همه تصورات باید در نهایت از تصورات حسی بسیط اخذ شوند؛ خواه به طور مستقیم و خواه بر اثر فعالیت‌های ذهن روی آنها؛ اما در کتاب چهارم جستار و در باب شناخت و قضایا، به این اندازه تجربه‌گرا نیست و به دکارت عقل‌گرا و پیروان او مانند اسپینوزا نزدیک می‌شود و به شناخت شهودی یا قضایای بدیهی و پیشینی باور پیدا می‌کند؛ درست همان‌گونه که دکارت به چنین قضایایی که از وضوح و تمایز برخوردارند، باور داشت و اسپینوزا نیز معرفت را به سه قسم شهودی، برهانی و حسی تقسیم کرده بود. کاپلستون می‌گوید: «اینجا نگرش لاک رویه‌ای بی‌گمان عقل‌باورانه به خود می‌گیرد... شناخت ریاضی را به روشنی نمونه‌اعلای شناخت می‌انگارد و دست‌کم از این باره نشان می‌دهد که قرابتی با دکارت دارد» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۶-۱۲۷). از نظر جرج برکلی که خود از لاک بسیار تأثیر پذیرفته است، لاک تجربه‌باور تمام‌عیار نبود و به اندازه کافی مراعات مبادی اعلام داشته خودش را نمی‌کرده است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۶۷-۲۶۹).

وارد بودن نقد مذکور بر لاک بدان جهت است که به رغم اصالت دادن به تجربه، اما دست از باور خود می‌کشد و عقل را بر تجربه مقدم می‌کند؛ وگرنه درست همین است که تجربه اصالت ندارد و در معرفت‌های تجربی نیز عقل دخیل است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۷، ج ۱۴، ص ۳۸؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۲۶۲؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۵۳-۲۵۸ و ۳۳۴؛ ج ۱۳، ص ۳۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷).

۱-۳-۴. عدول از مبنای تجربه‌گرایی در تصور جوهر

هرچند جان لاک در اصل وجود جوهر تردیدی نداشت، اما معتقد بود که ما شناختی از آن نداریم؛ چون تصور جوهر، حاصل فرض و عادت است نه احساس و درون‌نگری. این مطلب در جای خودش درست است که هرچند همه معلومات ما (البته، معلومات حصولی) با حس آغاز می‌شوند و بدون حس، هیچ معرفتی حاصل نمی‌شود، اما حس، توان درک جوهر را ندارد؛ همچنان که فیلسوفان اسلامی و بلکه ارسطو در یونان باستان بر این باور بودند که ما حس جوهریاب نداریم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق (ج)، ص ۸۲ و ۱۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۶۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۹۴؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۴۳، ۲۹۷، ۶۴۳ و ۸۶۵؛ ج ۱۰،

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

ص ۳۲۴؛ ج ۱۱، ص ۵۳۰؛ جعفری، ۱۳۹۳، ص ۵۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۹۵۲؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۵۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸۸؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۸۸ و ۱۳؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۴۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹ و ۲۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷. ر. ک: کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۶؛ اما نقد بر لاک اینست که وی در معرفت به جوهر، از مبنای اصالت تجربی خود عدول کرده است. از منظر او، ما هیچ تصور و تصدیق مقدم بر تجربه نداریم؛ بلکه همه شناخت‌های ما حاصل احساس و مراقبه است، در حالی که جوهر محصول هیچ کدام نیست؛ افزون بر اینکه اگر تصویری از جوهر نداریم، پس چگونه وجود آن را تصدیق کرده‌ایم؟ به همین دلیل برخی اهل فلسفه مدعی شده‌اند که لاک در واقع منکر جوهر بوده، ولی آن را ابراز نکرده است. راسل می‌گوید: «وی مفهوم جوهر را که بر مابعدالطبیعه عصر او حاکم بود، مبهم و بی‌فایده می‌داند، اما جرأت ندارد که آن را یکسره رد کند» (راسل، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹۵). در دائرة المعارف پل ادواردز هم آمده است که «او احتمالاً به کلی منکر جوهر بوده است، اما نظریات اخلاقی و دینی خاص و مزاج محتاط و سازگارش موجب شده است که از آشکار کردن آن خودداری ورزد» (به نقل از: حکاک، ۱۳۹۰، ص ۴۵). «اساساً انکار جوهر جسمانی توسط برکلی و انکار جوهر جسمانی و روحانی توسط هیوم از همین باور لاک برخاسته است که نمی‌توانیم به درستی بدانیم که جوهر چیست» (وال، ۱۳۷۰، ص ۸۳).

۲-۳-۴. موجه نبودن تقسیم جوهر به جزئی و کلی

تقسیم جوهر به جزئی و کلی و به عبارت دیگر، تفکیک ماهیات اسمی اشیاء از ماهیات واقعی آنها نیز مشکل ادراک جوهر را - که در نقد قبلی آمده است - حل نمی‌کند. بالاخره هر موجود دارای ماهیتی، به حصر عقلی از دو حال خارج نیست: یا قائم به موضوع است یا قائم به موضوع نیست؛ به بیان دیگر، اگر بخواهد موجود شود، یا باید در یک موضوعی وجود پیدا کند یا وجودش وابسته به یک موضوعی نیست. قسم اول را عرض و قسم دوم را جوهر می‌نامند. حس، توان شناخت جوهر را ندارد، ولی عقل می‌تواند وجود آن را اثبات و به آن شناخت پیدا کند. به مفاهیمی که مصداق و مابه‌ازایی در خارج ندارند، اما منشأ انتزاع‌شان در خارج هست و عقل آنها را از این طریق انتزاع می‌کند، معقولات ثانیة فلسفی یا مفاهیم فلسفی گویند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۰؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۲؛ ج ۶، ص ۲۹۹؛ ج ۹، ص ۳۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۹۵۲؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۸۳ و ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹ و ۲۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷). لاک در اینجا سر

دوراهی قرار می‌گیرد؛ اگر بخواهد به نگاه تجربه‌گرایانه خود عمل کند، لازمه‌اش آنست که جوهر قابل اثبات و ادراک نباشد و اگر بخواهد به امکان شناخت جوهر قائل شود، با مسلک تجربی‌گری او همخوانی ندارد. برای لاک، دست‌کشیدن از هیچ کدام ممکن نیست؛ نه نادیده گرفتن تجربه‌گرایی و نه نادیده گرفتن جوهر؛ از این‌رو، راه حل را در تقسیم جوهر به جزئی و کلی یا ماهیت اسمی و ماهیت واقعی شیء می‌بیند که ادعایی صرف است و نه توجیه عقلی دارد، نه توجیه تجربی. به بیان دیگر، مفهوم جوهر یک مفهوم فلسفی است که همچون دیگر مفاهیم فلسفی، مانند علت و معلول، کلی است و نمی‌توان تصور جزئی از آن داشت. آیت‌الله مصباح می‌فرماید:

«ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها، مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد؛ مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی، و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۹۳).

۳-۳-۴. عدول از مبنای تجربه‌گرایی در تصور علیت

با اندک تأمل، آشکار می‌شود که تصور علیت نیز همچون جوهر، محسوس به حس ظاهر نیست و نمی‌تواند از راه احساس به دست آید. آنچه از طریق احساس حاصل می‌شود، تصور دو شیء به طور جداگانه است. اما علیت یکی و معلولیت دیگری و حتی نسبت توالی و تعاقب آن دو با احساس به دست نمی‌آید؛ پس لاک درباره تصور علیت نیز همچون تصور جوهر، از مبنای تجربه‌گرایی خود عدول کرده است. تمام فیلسوفان اسلامی دیدگاه‌شان اینست که علیت، محسوس به حس ظاهر نیست و اساساً مفاهیم کلی توسط عقل درک می‌شوند نه حس (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ اق، ص ۱۵۶، ۱۷۷؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۹۹؛ ج ۹، ص ۳۹۸ و ۴۰۱؛ جعفری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۰۸ و ۳۲۵؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۴۹۵؛ همو، ۱۳۹۵، ص ۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۸۶ ب، ص ۳۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۶، ۸۹، ۱۲۱-۱۲۳، ج ۲، ص ۳۱، ۴۳-۴۸ و ۵۹-۵۵؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹ و ۱۴۶؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۹ و ۲۹؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷). امام خمینی در نامه به گورباچف و دعوت ایشان به اسلام و در بیان عجز تفکر مادی و مارکسیستی می‌فرماید:

۱. البته، لاک درک تعاقب و توالی را حسی می‌داند که درست نیست؛ چون توالی و تعاقب نسبت‌اند و نسبت‌سنجی کار حس نیست.

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

«قانون علیت و معلولیت که هر گونه شناختی بر آن استوار است، معقول است نه محسوس؛ و ادراک معانی کلی و نیز قوانین کلی که هر گونه استدلال بر آن تکیه دارد، معقول است نه محسوس» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۴).

دیوید هیوم نیز معتقد است اگر علیت از راه چشم آمده بود، باید رنگ و شکل داشته باشد و اگر از راه گوش به دست آمده، باید دارای صوت باشد و همین طور بقیه حواس ظاهری؛ پس حس هرگز نمی‌تواند نسبت ضرورت و کلیت در علیت را مشاهده کند؛ چون این امور اساساً حس‌شدنی نیستند. (Hume, 1900, P21؛ همو، ۱۳۹۵، ص ۴۱ و ۱۱۴)

ممکن است گفته شود که لاک منشأ تصورات را فقط احساس نمی‌داند، بلکه مراقبه و درون‌نگری را نیز راه دیگری برای کسب شناخت معرفی کرده است که از این راه می‌توان علیت را درک کرد. ما در درون خود، علیت خود یا نفس را نسبت به افعال جوانجی یا علیت اراده را نسبت به حرکت دادن اعضای بدن مان، به وضوح می‌یابیم، پس در این صورت، جان لاک بر حق بوده و از مبنای خود عدول نکرده است. در پاسخ می‌گوییم که با درون‌نگری می‌توان شناختی از علیت پیدا کرد؛ نفس را علت و افعال جوانجی را معلول دانست؛ اما رابطه علیت در بیرون از ما و بین اشیاء را چگونه باید درک کرد؟ به بیان دیگر، تعمیم قانون علیت به هر دو شیئی که یکی تأثیرگذار و دیگری تأثیرپذیر است، چگونه صورت می‌گیرد؟ آن هم با دو ویژگی کلیت و ضرورت که هرگز قابل احساس و مشاهده نیستند. اینجاست که تجربه‌گرایی پاسخی ندارد، بلکه باید به احکام بدیهی پیشینی و مقدم بر تجربه باور داشت؛ آن گونه که در اصل تناقض گفتیم. عقل به بداهت درمی‌یابد که وجود هر موجود، یا ذاتی‌اش است یا نیست؛ به عبارت دیگر، یا وجودش قائم به خود است یا قائم به غیر. حال موجودی که وجودش قائم به ذات^۱ یا عین ذاتش نیست، به علت و وجودبخش نیاز دارد. اصل علیت یعنی همین که «هر معلولی، علت دارد»؛ گویا گفتیم که «هر علت‌داری، علت دارد» یا «هر علت‌داری، علت‌دار است» که یک قضیه بدیهی، اولی، تحلیلی و پیشینی است نه تجربی و پسینی.

البته، بنابر معرفت‌شناسی اسلامی و با اعتقاد به علم حضوری، علیت و تصورات مربوط به آن (یعنی تصور علت و معلول)^۲ در ابتدا به علم حضوری دریافت می‌شوند، سپس به هر دو شیء خارجی که رابطه علی و معلولی بین‌شان است، اطلاق می‌شود. بنابر فرض، اگر انسان هیچ تجربه‌ای از جهان

1. self-existing

۲. مراد مفهوم علت و مفهوم معلول نیست که از قبیل تصور و علم حصولی‌اند؛ بلکه مراد مصداق آنهاست؛ یعنی چیزی که علت و تأثیرگذار و چیزی که معلول و تأثیرپذیر است.

خارج و بیرون از خود نداشته باشد، لکن علیتِ نفسِ خود را نسبت به تصمیم‌ها و اراده‌هایش حضوراً می‌یابد، سپس به علم حصولی، آن را به هر چیزی که این ویژگی را داشته باشد، تعمیم می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۴، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۸۹ ج، ص ۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۳-۴۸ و ۵۵-۵۹؛ حائری یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷. ر. ک: حکاک، ۱۳۹۰، ص ۳۷، ۵۱-۵۸).

عدم ابتناء شناخت برهانی به شناخت شهودی

لاک درباره شناخت برهانی - که به واسطه تصورات میانی و نیز یک یا چند استدلال حاصل می‌شود - معتقد است در هر مرحله از معرفت برهانی، یک معرفت شهودی موجود است؛ یعنی ما در مراحل میانی یک برهان، معرفت شهودی داریم یا به بیان دیگر، هر مرحله میانی از شناخت برهانی، خود یک شناخت شهودی است (Locke, 1399, 4, 2, 7). این دیدگاه لاک مبتنی بر دیدگاه دیگر ایشان است که همه شناخت‌ها در نهایت بر شناخت شهودی - به عنوان یقینی‌ترین شناخت‌ها - مبتنی هستند. دو اشکال به این دیدگاه لاک وارد است:

اولاً آن چیزهایی که در حصول شناخت برهانی واسطه قرار می‌گیرند، تصدیقات یا قضایا هستند؛ و اگر آنها نیز نیازمند اثبات باشند، باید گفت استدلال و قیاس، واسطه کسب شناخت برهانی‌اند نه آنچه که لاک گفته و تصورات را با عنوان تصورات میانی، واسطه در نظر گرفته است. اگر کسی در دفاع از لاک بگوید که قضایا از تصورات به دست می‌آیند؛ می‌گوییم که خود لاک، شناخت را حقیقتاً عبارت از ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات می‌داند (یعنی همان قضایا یا تصدیقات) نه صرف تصورات. باز هم اگر کسی بگوید مقصود لاک «حد وسط» در استدلال است و حد وسط می‌تواند تصور باشد؛ می‌گوییم در این صورت بهتر بود از تعبیر «حد وسط» استفاده می‌کرد؛ چون حد وسط منحصر در تصور نیست، بلکه می‌تواند قضیه یا تصدیق نیز باشد.

ثانیاً چگونه ممکن است مراحل میانی شناخت برهانی، خودبه‌خود شناخت شهودی باشند؟ ممکن است برخی از آنها حتی غیر یقینی باشند و برای یقینی شدن به استدلال نیاز داشته باشند و اگر ما از آنها به عنوان واسطه در شناخت برهانی استفاده می‌کنیم، به این دلیل است که در جای خود به اثبات رسیده‌اند. قیاس مرکب در منطق به همین نکته اشاره دارد که برای اثبات یک مطلب، لازم است چندین قیاس تشکیل شود تا نتیجه هر یک، مقدمه قیاس دیگر قرار گیرد؛ به بیان دیگر، مقدمات یک قیاس چون شهودی و بدیهی نیستند، باید در قیاس دیگر به اثبات برسند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۷۲؛ ج ۱۳، ص ۴۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۳۲-۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۶ ج، ص ۴، ص ۲۱۸؛ مصباح

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۲۰؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۵). در اینجا نیز ممکن است کسی در حمایت از لاک بگوید: مراد او فقط آن دسته از شناخت‌های برهانی‌اند که واسطه‌های آن بدیهی و بی‌نیاز از استدلال‌اند. پاسخ آنست که در این صورت، دایره شناخت برهانی را مضیق و محدود کرده‌ایم. کاپلستون درباره این جمله لاک که «هر گامی که در استدلال برمی‌داریم دارای یقین شهودی است»، می‌گوید:

«اگر لاک توجه بیشتری به استدلال قیاسی^۱ می‌نمود، امکان داشت درباره راستی واپسین گفته‌اش^۲ قدری شک ورزد. زیرا ممکن است برهان قیاسی معتبری باشد که حاوی گزاره محتمل باشد و صدق گزاره محتمل به آنچه لاک یقین شهودی می‌خواند دانسته نمی‌شود... به سخن دیگر، همچنان که مفسران یادآور شده‌اند، تصور لاک از برهان ناگزیر گستره شناخت برهانی را به عرصه بسیار تنگی مقید می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۲۷).

فقدان ملاک برای تقسیم‌بندی تصورات و تصدیقات

از برخی نقدهای گذشته معلوم شد که لاک، ملاک و معیار دقیقی برای تقسیم‌بندی تصورات و تصدیقات ارائه نکرده است؛ از این رو اقسام، حقیقتاً قسیم و در عرض هم نیستند، بلکه احتمال افزوده شدن اقسام دیگر وجود دارد. چنانکه گفتیم، تقسیم‌بندی بر اساس بساطت یا ترکیب تصورات، فعل یا انفعال ذهن، تصورات یا متعلق تصورات، افزون بر ابهام و تشویش، از جامعیت و مانعیت لازم برخوردار نیستند، بلکه می‌توان بین‌شان تداخل ایجاد کرد یا قسمی را اضافه نمود. به نظر می‌رسد تقسیم تصورات به یک اعتبار به بدیهی (بی‌نیاز از تعریف) و نظری (نیازمند تعریف) و به اعتباری دیگر به جزئی و کلی و تقسیم جزئی به حسی و خیالی، و تقسیم کلی به ماهوی، فلسفی و منطقی، مشکلات تقسیم‌بندی لاک را نداشته باشد.

در مورد تصدیقات نیز، آنها به یک اعتبار و به حصر عقلی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، چون قضیه یا بی‌نیاز از استدلال است که بدیهی و به تعبیر لاک، شهودی است و یا نیازمند استدلال است که نظری و به تعبیر او، برهانی است. بر این اساس، دیگر وجهی ندارد که شناخت حسی را به عنوان قسم سوم، قسیم و در عرض آن دو قرار دهیم. شناخت‌های حسی مانند محسوسات و مجربات، یا نیازی به استدلال ندارند که در این صورت ذیل شناخت شهودی قرار می‌گیرند، یا نیازمند استدلال‌اند که در این

۱. مراد واسطه‌هایی هستند که شناخت برهانی را برای ما فراهم می‌کنند.

۲. مراد، جمله نقل شده از لاک است.

صورت شناخت برهانی به شمار می‌روند (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۵-۳۹۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۱ و ۱۴۸؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۷۴، ۷۷، ۲۴۳ و ۲۵۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۶۴ و ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۶۹ و ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۵۲، ۸۰، ۱۹۷ و ۲۷۴؛ ج ۶، ص ۱۱۱، ۳۳۲ و ۳۴۸؛ ج ۹، ص ۳۲ و ۳۶۲؛ ج ۱۳، ص ۶۴۱؛ ج ۱۵، ص ۴۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۷۷، ۱۹۱ و ۲۲۳؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۷؛ حائری یزدی، ۱۳۸۱، ص ۹-۴، ۱۸ و ۳۳-۴۷؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۸۳-۹۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۳).

ابهامات و اشکالات در نظریه مطابقت

در بحث مطابقت نیز لاک از دیدگاه منقّحی برخوردار نیست و نقدهایی بر او وارد است (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸ و ۲۵۲؛ همو، ۱۴۱۴، ص ۴۰ و ۱۴۸-۱۵۱؛ همو، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۷۹-۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ مطهری، ج ۶، ص ۱۵۵، ۲۱۰ و ۳۴۸؛ ج ۱۳، ص ۴۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۱۰۹-۱۱۲، ۱۳۲-۱۳۵ و ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۹، ب، ص ۹۵ و ۱۱۲-۱۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۳ و ۲۳۴؛ سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳):

۱. لاک بحث مطابقت را در تصورات نیز مطرح کرده است، در حالی که مطابقت به تصدیقات و قضایا مربوط می‌شود. مفاهیم و تصورات صرفاً محکمی خودشان را ارائه می‌کنند و راجع به تحقق و عدم تحقق مصداق‌شان در خارج سخنی نمی‌گویند؛ به بیان دیگر، تصورات تنها از معانی خودشان حکایت دارند و نسبت به وجود یا عدم معانی خود در عالم واقع ساکت‌اند و هیچ قضاوتی در این باره ندارند؛^۱ از همین روست که بحث صدق یا کذب اساساً در تصورات مطرح نیست؛ اما قضایا، چون ناظر به عالم واقع‌اند و درباره وجود یا عدم محکمی خود در عالم خارج قضاوت می‌کنند، مشمول صدق یا کذب قرار می‌گیرند؛ زیرا صدق به معنای مطابقت با واقع و کذب به معنای عدم مطابقت با واقع است.
۲. اگر مراد لاک از مطابقت در تصورات و یقینی بودن آنها، قضایای حاصل از تصورات باشد، باز هم باید گفت که ادعای یقینی بودن آنها وجهی ندارد، یا کاملاً موجه نیست. لاک معتقد است دو دسته از تصورات هستند که می‌توان به مطابقت آنها با واقع یقین داشت: تمام تصورات بسیط و تمام تصورات

۱. البته درباره حکایت تصورات و مفاهیم بحث است که آیا این حکایت شأنی است یا فعلی؟ ر. ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۷۷، ۲۲۳؛ فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳-۱۵۶، ۱۶۱-۱۶۳ و ۱۶۳؛ عارفی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱، ۳۴۱-۳۴۳.

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

مرکب منهای تصورات جواهر. به نظر لاک، تصورات بسیط از این جهت واقعیت اشیاء را نشان می‌دهند که محصول و برآمده از اشیاء هستند، نه حاصل توهم و خیال یا ساخته و پرداخته ذهن؛ پس تصورات باید تصورات خود اشیاء و حاکی از آنها و نیز مطابق با آنها باشند. نظر ما اینست که حکایت این تصورات را از خارج می‌پذیریم، اما مطابقت آنها را خیر؛ زیرا چنانکه گفتیم، بین حکایت و مطابقت فرق است؛ آنچه در تصورات مطرح است، حکایت است نه مطابقت. وقتی شیء صاف را در لیوان دارای آب، شکسته می‌بینیم، برای حس واقعاً شکسته به نظر می‌رسد؛ تا اینجا فقط حکایت است، اما اگر بر اساس آن بخواهیم حکم کنیم و قضیه تشکیل دهیم که این شیء شکسته است، نوبت به مطابقت می‌رسد که چون مطابق با واقع نیست و آن شیء در واقع شکسته نیست، پس قضیه ما کاذب خواهد بود. این پدیده، حاصل خطای حس است؛ پس نمی‌توان قضایای برخاسته از تصورات بسیط را مطلقاً و به طور کلی، یقینی و مطابق با واقع تلقی کرد.

در تصورات مرکب نیز به لحاظ تصور بودن، مطابقت و یقینی بودن معنا ندارد و اگر مراد از مطابقت در تصورات مرکب، مطابقت قضایای برخاسته از این گونه تصورات باشد، باز هم چند اشکال وارد است: الف) مطابقت در چنین قضایایی کلیت ندارد؛ چنانکه خود لاک، قضایای حاصل از تصورات جواهر را استثنا کرده است. در مورد ریاضیات و اخلاق نیز که لاک آنها را یقینی و مطابق با واقع قلمداد کرد، باز هم به طور کلی نمی‌توان حکم به مطابقت کرد؛ یعنی نمی‌توان گفت به صرف تصور نسبت میان تصورات و سازگاری آنها، یقین حاصل می‌شود؛ زیرا چنانکه خود لاک معتقد است، شناخت ریاضی و اخلاق، برهانی‌اند و نیاز به استدلال دارند؛ اگر فرایند و شرایط استدلال به درستی و به طور کامل رعایت شد، یقینی و مطابق با واقع‌اند در غیر این صورت خیر. ب) یقینی بودن شناخت‌های ریاضی و اخلاقی به دلیل برهانی بودن شناخت آنهاست، یعنی از قبیل شناخت برهانی‌اند نه حسی که این امر نیز عدول لاک از مسلک تجربی‌اش است. ج) انحصار شناخت‌های یقینی برخاسته از تصورات مرکب در ریاضیات و اخلاق، وجهی ندارد. اگر بنا باشد این شناخت‌ها، برهانی و وابسته به استدلال باشند، باید بگوییم هر قضیه حاصل از تصورات مرکب، اگر برهان بر درستی‌اش اقامه شود، یقینی و مطابق با واقع‌اند؛ خواه ریاضی باشد، خواه اخلاقی و خواه علوم دیگر. د) دلیل دیگر لاک بر یقینی بودن ریاضی و اخلاق این بود که ما چون به ماهیات واقعی امور اخلاقی و ریاضی دست پیدا می‌کنیم، پس به آنها شناخت یقینی داریم؛ برخلاف امور طبیعی که به ماهیات اسمی آنها دسترسی داریم. ما قبلاً تفکیک ماهیات امور به اسمی و واقعی را رد کردیم، پس این مطلب نمی‌تواند دلیل بر یقینی بودن اخلاق و ریاضیات باشد.

۳. لاک بحث معرفت‌های واقعی یا معرفت‌های مطابق با واقع را متناسب با اقسام ادراک سازگاری تصورات (این‌همانی، همبودی، نسبت و وجود واقعی) مطرح کرده است، در حالی‌که بهتر بود با انواع شناخت مطرح می‌کرد؛ زیرا چنانکه گفتیم معرفت، حاصل ادراک سازگاری یا ناسازگاری تصورات است. فرقی نمی‌کند که دو تصور هر دو بسیط باشند یا هر دو مرکب، یا یکی بسیط و دیگری مرکب. پس لاک نباید ملاک مطابقت را در اقسام تصورات دنبال می‌کرد. افزون بر اینکه هم تقسیم‌بندی تصورات و هم بحث مطابقت در آنها خالی از ابهام و اشکال نیست که به آنها اشاره شد. مطابقت در حقیقت وصف قضیه یا به تعبیر لاک، شناخت است و شناخت حاصل از تصورات، یا شهودی و بدیهی است که یقینی و خودموجه است و مطابقتش نیاز به اثبات ندارد؛ یا برهانی و نظری است که نیازمند استدلال است و اگر شرایط استدلال را داشته باشد، یقینی و مطابق با واقع خواهد بود. لاک شناخت حسی را اضافه می‌کند که گفتیم این شناخت، مستقل از دو قسم دیگر نیست و در نهایت یا شهودی است یا برهانی.

البته، اگر بخواهیم همچون لاک، بحث مطابقت را در اقسام ادراک سازگاری تصورات دنبال کنیم نه اقسام شناخت، باز مشکل کار او آن است که از بین اقسام ادراک سازگاری تصورات، به مطابقت یا یقینی بودن سه قسم اول آن، یعنی این‌همانی یا این‌نه‌آنی، نسبت و همبودی پرداخته است، ولی به قسم چهارم آن، یعنی وجود واقعی اشاره نکرده است. هرچند دیدگاه وی در قسم چهارم با توجه به دیدگاه ایشان درباره سه قسم اول، قابل پیش‌بینی است (ر. ک: حکاک، ۱۳۹۰، ص ۸۳).

تعارض‌گویی در معرفت و حیانی و ایمانی

به دلیل نقصان روش تجربی و پاسخ‌گو نبودن آن در همه معرفت‌ها، لاک درباره حقایق و حیانی و ایمانی و ملهم از سوی خدا سردرگم می‌ماند و در ارائه دیدگاه نهایی خود که با مسلک تجربی‌اش سازگار باشد، به مشکل برمی‌خورد. از یک طرف می‌گوید: اعتقادات ایمانی، از سنخ شناخت نیستند و مفید ظن و احتمال‌اند، اما از طرف دیگر می‌گوید: ملهمات از ناحیه خدا، یا حقایق درباره خدا، همچون شناخت خدا که برهانی است، یقینی‌اند؛ به بیان دیگر، لاک به‌رغم آنکه شناخت را منحصر در سه قسم شهودی، برهانی و حسی دانسته و حقایق و حیانی و ایمانی را بیرون از گستره شناخت می‌داند، اما به شناخت و حیانی و نقلی هم باور دارد و آن را به سه قسم شناخت می‌افزاید! بنا بر منطق و معرفت‌شناسی اسلامی، می‌توان با قائل شدن میان دو قسم یقین (بالمعنی الاخص و بالمعنی الاعم) به عنوان یک

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم
 راه‌حل، این تعارض را حل کرد؛ اینکه شناخت برهانی را حاصل استدلال درست منطقی و در نتیجه،
 ثابت و زوال‌ناپذیر بدانیم (یقین بالمعنی الأخص) و شناخت نقلی و ایمانی صرف و فاقد پشتوانه عقلی
 را تقلیدی و زوال‌پذیر قلمداد کنیم (یقین بالمعنی الأعم). راه‌حل دیگر، تفکیک میان کلیات مسائل دینی
 و اعتقادی از جزئیات آنهاست که عقل به جزئیات برخی مسائل دینی راه ندارد.

لاک همچین می‌گوید: حقایق ایمانی، اگرچه ورای عقل اند، اما مغایر با عقل نیستند. ما معتقدیم
 این حقایق نه تنها مغایر با عقل نیستند، بلکه ورای عقل هم نیستند، به گونه‌ای که عقل توان دست‌یابی و
 ادراک آنها را نداشته باشد؛ بلکه عقل در نهایت این حقایق را اثبات می‌کند و به آنها شناخت پیدا
 می‌کند؛ هرچند ممکن است برخی مقدمات استدلال را از میان حقایق نقلی و وحیانی برگزیند، اما این
 امر از ارزش استدلال و شناخت به دست آمده نمی‌کاهد. بنابراین، معلومات حاصل از وحی و ایمان از
 نوع شناخت برهانی و در نتیجه یقینی‌اند و هیچ تفاوتی با آن ندارند؛ از منظری دیگر، ما به حسن و قبح
 عقلی قائلیم، نه حسن و قبح شرعی؛ از این‌رو، تا عقل نفهمد و آرام نگیرد، ایمان شکل نمی‌گیرد. اساساً
 ایمان منهای تعقل و معرفت، ارزشی ندارد. البته ما هم قبول داریم که دست عقل نسبت به جزئیات
 برخی باورهای دینی، به ویژه مسائل مربوط به معاد و دنیای آخرت کوتاه است و اگر حقایق وحیانی
 نبود، عقل هرگز به این معارف دست پیدا نمی‌کرد، لکن در جزئیات باورهای دینی نیز معتقدیم که عقل
 به کمک کتاب آسمانی و معارف وحیانی و تشکیل چند مرحله استدلال، به آنها شناخت عقلانی و
 برهانی پیدا می‌کند و ایمان به این باورها از روی تعبد صرف نیست (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۶،
 ج ۲، ص ۱۷۵ و ۲۵۰، ج ۵، ص ۲۷۱-۲۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۱۶۶؛ همو، ج ۴، ص ۱۵۶؛
 ج ۶، ص ۳۱۱ و ۳۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۶ ب، ص ۱۴۹ و ۱۸۸؛ همو،
 ۱۳۸۷ ب، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۹ د، ص ۲۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۴۰؛ مصباح یزدی،
 ۱۳۹۳، ص ۶۵-۷۲)

نتیجه‌گیری

۱. از منظر لاک، تصورات و تصدیقات از اقسام معرفت‌اند. وی تصورات را به بسیط و مرکب، و
 تصدیقات را به شهودی، برهانی و حسی تقسیم می‌کند. از آنجا که لاک به دنبال تعیین ملاکی برای
 مطابقت است، آشکار می‌گردد که او در باب صدق به نظریه مطابقت قائل است و چون شناخت
 شهودی را روشن‌ترین و یقینی‌ترین شناخت دانسته و ارزش و اعتبار همه شناخت‌های دیگر را وابسته به
 این شناخت می‌داند، معلوم می‌شود که در باب معیار صدق یا توجیه، به نظریه مبنایابی باور دارد.

۲. تصورات از نظر لاک (همه تصورات بسیط و همه تصورات مرکب به جز جوهر)، زمانی معتبر خواهند بود که میان آنها و واقعیت اشیاء مطابقتی باشد، چون اگر مطابقت نباشد، به این معناست که تصورات ما در همان مرحله تصور و ذهن باقی بماند و از چیزی ورای خود حکایت نکند که در این صورت، دیگر معرفت نخواهد بود.

۳. لاک معتقد است دو دسته از تصورات هستند که می‌توان به مطابقت آنها با واقعیت یقین داشت: تمام تصورات بسیط و تمام تصورات مرکب منهای تصورات جواهر. تصورات بسیط از این جهت واقعیت اشیاء را نشان می‌دهند که محصول و برآمده از اشیاء هستند، نه حاصل توهم و خیال یا ساخته و پرداخته ذهن. تصورات مرکب از این جهت مطابق با واقعیتند که ساخته خود ذهن هستند و چیزی جز خود را نشان نمی‌دهند.

۴. به این دلیل نمی‌توان به مطابقت تصورات جواهر با جواهر واقعی یقین داشت که ادراک سازگاری تصور جوهر با جوهر خارجی از نوع همبودی است که باید از راه احساس شکل بگیرد و حس، توان درک جوهر اشیاء را ندارد؛ از این رو شناخت از نوع همبودی، بسیار اندک و ناقص است و آنچه را هم که درک می‌شود، باید ماهیات اسمی اشیاء نامید نه ماهیات واقعی که حکایت از جوهر خارجی و واقعیت اشیاء دارد.

۵. لاک از تصورات مرکب به معرفت‌های ریاضی و اخلاقی منتقل می‌شود و معتقد است ریاضیات و اخلاق دانش‌هایی واقعی‌اند و معرفت‌های حاصل از آنها مطابق با واقع هستند. حقایق و خواصی که یک ریاضی‌دان از دایره در ذهن خویش دارد، بر اشیای خارجی که به شکل دایره هستند نیز صدق می‌کند. معرفت اخلاقی نیز از این یقین و مطابقت و یقین برخوردار است؛ حتی اگر واقعیات اخلاقی در خارج نباشند، باز هم تصورات آنها از یقین برخوردارند؛ چون بین این تصورات، سازگاری وجود دارد و شناخت یقینی هم چیزی جز ادراک سازگاری تصورات نیست.

۶. لاک علاوه بر ادراک یا شناخت، از چیز دیگری در ذهن، به نام تصدیق یا حکم نام می‌برد. تفاوت‌شان اینست که ادراک یا شناخت هنگامی است که ذهن سازگاری یا ناسازگاری تصورات را به یقین ادراک می‌کند و درباره آن بی‌گمان است؛ اما تصدیق یا حکم، عبارتست از برهم نهادن تصورات [= حمل] یا جدا ساختن آنها از هم [= سلب حمل] در ذهن، آنگاه که سازگاری یا ناسازگاری یقینی‌شان نه به ادراک، بلکه بنا بر فرض است؛ پس ادراک با واقع سروکار دارد، لذا مفید یقین است، ولی حکم با احتمال سروکار دارد و مفید ظن است.

اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم

۷. به دیدگاه لاک، درباره‌ی انواع شناخت و ارزش معرفتی هر یک، نقدها و اشکالاتی وارد شده است که در ضمن بیان آنها، به راه‌حل آنها از منظر معرفت‌شناسی اسلامی نیز اشاره شده است: الف) ملاک جامع و دقیقی برای تقسیم معرفت به تصور و تصدیق ارائه نکرده است؛ ب) درباره‌ی انفعال ذهن نسبت به تصورات بسیط، توضیح نداده که مراد از انفعال چیست و چگونه ذهن انسان منفعل می‌شود؟ ج) بیان او درباره‌ی تصورات مرکب، خالی از تشویش، ابهام، تکرارگویی و حتی تعارض‌گویی نیست؛ د) به مسلک تجربه‌گرایانه خود کاملاً پایبند نیست و در مواردی مانند تصور جوهر و علیت، از مبنا و مسلک خود عدول کرده است؛ ه) ارتباط درستی بین شناخت بدیهی و برهانی برقرار نکرده و به درستی شناخت برهانی را به شناخت بدیهی یا شهودی ارجاع نداده است؛ و) به دلیل نقصان روش تجربی، درباره‌ی حقایق و حیانی و ایمانی سردرگم می‌ماند و در ارائه‌ی دیدگاه نهایی خود که با مسلک تجربی‌اش سازگار باشد، به مشکل برمی‌خورد.

منابع


۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء: الإلهيات*، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق (الف).
۲. _____، *الشفاء: المنطق*، ج ۱، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق (ب).
۳. _____، *التعليقات*، قم: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق (ج).
۴. ابوالقاسم‌زاده، مجید، *معرفت‌شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی*، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۶.
۵. اردستانی، محمدعلی، *نفس‌المر در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۶. بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۷. جمال‌پور، بهرام، *انسان و هستی*، تهران: هما، ۱۳۷۱.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، قم: اسراء، ۱۳۸۹ (ب).
۹. _____، *آفاق اندیشه*، قم: اسراء، ۱۳۸۹ (الف).
۱۰. _____، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسراء، ۱۳۸۴ (ب).
۱۱. _____، *تحریر ایقاظ النائمین*، ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
۱۲. _____، *تحریر رساله الولایه*، ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۹۳.
۱۳. _____، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء، ۱۳۸۹ (ج).
۱۴. _____، *حیات عارفانه امام علی علیه السلام*، قم: اسراء، ۱۳۸۹ (د).
۱۵. _____، *دین‌شناسی*، قم: اسراء، ۱۳۸۷ (ب).
۱۶. _____، *رحیق مختوم*، ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (الف).
۱۷. _____، *سرچشمه اندیشه*، ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (ج).
۱۸. _____، *سروش هدایت*، ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۷ (الف).
۱۹. _____، *شریعت در آینه معرفت*، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (ب).
۲۰. _____، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسراء، ۱۳۸۴ (الف).
۲۱. جعفری، محمدتقی، *مجموعه آثار*، ج ۲ (تکاپوی اندیشه‌ها)، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲.
۲۲. _____، *مجموعه آثار*، ج ۴ (معرفت‌شناسی)، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۳.



- اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم
۲۳. _____، مجموعه آثار، ج ۱ (جبر و اختیار و وجدان)، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۵.
۲۴. حائری یزدی، مهدی، ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین شیرازی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۲۵. _____، کاوش‌های عقل نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ (الف).
۲۶. _____، علم کلی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ (ب).
۲۷. _____، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ (ج).
۲۸. _____، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، ترجمه سید محسن میری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۹. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم: الف‌لام‌میم، ۱۳۸۵.
۳۰. _____، قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۹.
۳۱. _____، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجا، ۱۳۷۵.
۳۲. حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۳۳. _____، منابع معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۳۴. حکاک، سید محمد، تحقیق در آراء معرفتی هیوم، تهران: مشکوه، ۱۳۸۰.
۳۵. _____، فلسفه تجربی انگلستان، تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۳۶. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۹۰.
۳۷. سبحانی، جعفر، نظریه المعرفة، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۳۸. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تهران: ناب، ۱۴۲۲ ق.
۳۹. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳ و ۱.
۴۰. طباطبایی، سید محمدحسین، بدایة الحکمة، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. _____، اصول فلسفه رئالیسم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۴۲. _____، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۱۴ و ۵، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۳۰ ق.

۴۳. _____ رساله برهان، ترجمه: مهدی قوام‌صفری، در: سید محمدحسین طباطبائی، مجموعه رسائل، ج ۲، ص ۱۴۹-۲۲۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ (الف).
۴۴. _____ رساله‌ای در علم، ترجمه: محمد محمدی گیلانی، در: سید محمدحسین طباطبائی، مجموعه رسائل، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۴۷، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ (ب).
۴۵. _____، نهاییه الحکمه، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۶. عارفی، عباس، مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش شناخت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۷. فارابی، ابونصر، المنطقیات، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۴۸. فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۴۹. فیاضی، غلامرضا، درآمدی بر معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۵۰. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه (ج ۱: یونان و روم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
۵۱. _____، تاریخ فلسفه (ج ۴: از دکارت تا لایبنیتس)، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: سروش، ۱۳۹۰.
۵۲. _____، تاریخ فلسفه (ج ۵: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
۵۳. _____، تاریخ فلسفه (ج ۶: از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۸.
۵۵. _____، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۵۶. _____، شرح الهیات شفا، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۵۷. _____، شرح برهان شفا، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۵۸. _____، فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۵۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۹.

- اعتبارسنجی انواع معرفت در تجربه‌گرایی معتدل با تأکید بر اندیشه‌های حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم
۶۰. _____، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران: صدرا، ۱۳۹۴.
۶۱. ملاعبدالله، شهاب‌الدین حسین، *الحاشیه علی تهنید المنطق*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۶۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (امام خمینی)، (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۳، مقرر: عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۶۳. _____، (۱۳۸۹)، *صحیفه امام*، ج ۲۱؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۶۴. وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۰.
۶۵. هاملین، دیوید، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۶۶. هیوم، دیوید، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال بیکانی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۵.
67. Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Chicago, 1900.
68. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, **Pennsylvania State**: University of Pennsylvania, 1999.

سال دهم/شماره اول /بهار و تابستان ۱۴۰۳ / (ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم) 

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

وحدت اطلاق از دیدگاه علامه طباطبایی، چیستی، مبانی و پیامدها^۱

حامده راستایی^۲

چکیده

علامه طباطبایی را می‌توان فیلسوفی نوآور و حتی صاحب مکتب جدید در سدهٔ اخیر حوزه‌های علمیه دانست. ایشان با وجود اشتراک با سایر فلاسفه در برخی مبانی، نظریاتی بدیع ارائه نموده است؛ یکی از آنها، «وحدت اطلاق» است. علامه با تبیین حکمی از آیات و روایات، وجود مطلق را صرف الوجودی تصویر می‌کند که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ البته نه اینکه همچون جهله صوفیه هیچ‌غیری را برتابد، بلکه او ماسوی را می‌پذیرد؛ اما تنها به مثابه وجودهای آیه‌ای، تعلق و ربطی که ربط و تعلق، تمام حیثیات آنها را تشکیل می‌دهد. علامه برخلاف برخی نظام‌های فلسفی پیشین، معتقد است که ماسوی، اصلاً صلاحیت ندارند که ثانی وجود مطلق باشد. نحوهٔ نایل شدن علامه به این دیدگاه، بدین سبب است که او از یکسو ماهیت را ظهور وجود مقید لدی‌الذهن و از سوی دیگر، معلول را عین تعلق و ربط به علت می‌داند. قول به توحید اطلاق، ثمرات معرفتی نیز دارد؛ از جمله تقسیم دوگانهٔ وجود به آیه‌ای و اطلاق، تبیین رابطه خداوند و ماسوی بر اساس حقیقت و رقیقت، کمالات اطلاق حق تعالی و مالکیت حقیقی خداوند.

کلیدواژه: توحید، وحدت اطلاق، علامه طباطبایی، مالکیت الهی، ماسوی‌الله.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، موسسه آموزش عالی آل طه، تهران. رایانامه: h.rastaiei@aletaha.ac.ir

مقدمه

مسئله توحید حق تعالی از مهم‌ترین مسائل در ادیان الهی است. فهم مسئله توحید با تمام ابعاد آن، دشوارترین مبحث فکری و اعتقادی است و دامنه وسیع آن، بر دشواری مطلب افزوده است. فیلسوفان جهان اسلام از فارابی، بوعلی، سهروردی و ملاصدرا تا حکمای معاصر، اهتمام ویژه‌ای در تبیین وحدت واجب تعالی داشته‌اند و هر یک بنا بر مبانی فلسفی خویش در این خصوص رأی و نظر خاصی را مطرح کرده‌اند.^۱

فارابی اولین کسی است که قائل به جدایی بحث خدا از عالم می‌شود؛ او عالم را به عالم طبیعت، عالم عقول و عالم نفوس تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱)؛ اما خداوند را به مثابه «واجب الوجود بالذات» فوق عالم می‌داند. تفاوت واجب الوجود بالذات بودن خداوند با عالم نامحدود بودن خداوند از نظر زمانی و مکانی و ماهوی است. در فلسفه فارابی، ماهیت در تمایز میان واجب و ممکن نقش آفرین است. ماهیت فی حد ذاته، لیس و لاضرورت وجود و عدم است؛ در واقع ماهیت، ممکن به امکان ذاتی ماهوی است که نسبت به وجود و عدم، استواء دارد و برای موجود شدن، باید از ناحیه خداوند به او وجود اعطا شود. بدین ترتیب فارابی به تقسیم موجود به واجب و ممکن و وحدت سنخی اذعان دارد؛ یعنی واجب و ممکن از نظر وجودی مسانخ‌اند.

شیخ‌الرئیس در این زمینه دیدگاه دقیق‌تری دارد؛ از نظر او، تفاوت باری تعالی و ماسوی، در مستقل محض بودن خداوند و فقر و تعلقی بودن ماسوی به اوست. ابن‌سینا از این طریق موفق به ارائه برهان صدیقین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۰). در این برهان، برای اثبات وجود خداوند، نیازی به عالم هستی و صفاتش نیست. افزون بر این، میان واجب الوجود و سایر وجودات سنخیت برقرار است، از این رو می‌توان در این فضا، از وحدت سنخی وجود و به تبع آن، از اشتراک معنوی وجود سخن گفت. در فلسفه سهروردی، ماسوی، ماهیاتی عین نور، فقر و تعلق هستند؛ اما خداوند نورالانوار است و ماهیت، مابه‌الامتیاز میان نورالانوار و انوار الهیه است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲).

ملاصدرا از رهگذر اصالت وجود و مهم‌تر از آن، تحلیل دقیق وجودبخشی علت به معلول، به

۱. در فلسفه افلاطون، مباحث الهیاتی حول مُثل مطرح می‌شود. او خداوند را مثال‌اعلی و در برخی مواضع دمپورژ و صانع می‌داند. ارسطو علی‌رغم آنکه جهان محسوس را مانند جهان نامحسوس عبارت از بودن می‌داند، اما خداوند را ضمن جهان نامحسوس -عالم عقول- تبیین می‌کند. البته نه تنها خداوند، بلکه مفارقات و مجردات نیز فعلیت محض هستند و وجه تمایز خداوند از سایر مفارقات، در متحرک لایتحرك بودن اوست (ارسطو، ۱۳۶۶: ۳۹۵-۳۹۶).

وجود رابط دست می‌یابد. وجود رابط، عین فقر و تعلق به وجود مستقل است. در فلسفه ملاصدرا، اگرچه ماهیت نقش مهمی دارد، اما این ماهیت، اعتباری و ثانیاً و بالعرض بوده و شبح، ظل و تبع وجود محسوب می‌شود. در واقع ماسوی، همگی وجودات رابط‌اند، بدین معنا که اگر نظر وجودی مافیہ‌ینظر به موجودات امکانی و وجودهای رابط شود، ماهیت ثانیاً و بالعرض و اگر نظر وجودی مابه‌ینظر شود، حقیقت عینه واحده مشککه ذومراتب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵).

این نوشتار، به منظور واکاوی نظر علامه طباطبایی در خصوص وحدت حق تعالی، در صدد پاسخ به این پرسش است که علیرغم اشتراک نظری که علامه با فیلسوفان پیشین در برخی مبانی هستی‌شناسی دارد، چه نظریاتی از علامه منتهی به نوآوری او در قول به توحید اطلاقی شده است. در این راستا معنای وحدت، صرف الشیء بودن، وجود مطلق و وجود مقید تبیین می‌شود و در ادامه روشن خواهد شد که برخی آیات و روایات نیز دال بر توحید اطلاقی و لوازم آن هستند. در نهایت نیز به برخی ثمرات توحید اطلاقی اشاره خواهد شد.

پیشینه: در این خصوص مقالاتی نگاشته شده است؛ از جمله مرادی (۱۳۹۴) که نظر علامه طباطبایی دربارهٔ عینیت ارزش‌ها و حریت در انگیزش اخلاقی را بر اساس توحید اطلاقی بیان کرده است. نبویان (۱۳۹۲) به بیان تقریر علامه طباطبایی و ادلهٔ وی در باب وحدت شخصی وجود پرداخته و نشان داده است که علامه از سه راه «وجود رابط»، «صرف الوجود» و «عدم تناهی»، وحدت وجود را اثبات کرده است. معارف و نوروزی (۱۳۹۵) دیدگاه علامه طباطبایی در تبیین توحید غیر عددی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

در هیچ یک از مقالات مذکور، حقیقت وحدت اطلاقی و همچنین مبانی و پیامدهای آن در نزد علامه طباطبایی مورد بحث قرار نگرفته و غالباً علامه یک فیلسوف تابع و نه یک فیلسوف مبدع معرفی شده است.

الف) چیستی وحدت اطلاقی

۱. معنای وحدت

در باب وحدت می‌توان چیزی را مقابل چیز دیگر قرار داده و گفت که در میان سایر اشیاء، مشابهی نداشته و وحدت دارد. چنین وحدتی، وحدت عددی تبیینی است. اساساً واقعیت واحد در مواردی صادق است که ثانی‌بردار است و لذا صرف نیست. همچنین می‌توان شیئی را محیط بر سایر اشیاء

دانست؛ در این صورت این شیء در بر دارنده سایر اشیاء بوده و وحدت و کلیتی «سعی» دارد. چنین وحدتی، وحدت عددی تشکیکی در وجود است؛ زیرا در اینجا مراتبِ مادون، واقعاً وجود دارند، اما درون مرتبه‌ای مافوق و صرف ربط به آن هستند.

۲. صرف الشیء بودن

تنها امری می‌تواند صرف باشد که دارای فاقد مکانی و زمانی و همچنین نامتناهی بوده و فعلیت و وجودش نامتناهی باشد؛ اولی صرف‌الوجود ریاضی و دومی صرف‌الوجود مابعدالطبیعی است و جا برای غیر نمی‌گذارد و تکرر و ثانی برای آن بی‌معناست.

البته صرف الشیء، گاهی در ناحیه مفهوم به کار گرفته می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم سفیدی، صرفاً مفهوم است و ثانی ندارد. البته نباید میان مفهوم سفیدی که در ذهن است و مصداق آن که در خارج است، خلط شود؛ مفهوم سفیدی ثانی ندارد، اما مصداق آن تکرر بردار و ثانی بردار است. آنچه در اینجا مطرح است، صرافت مفهومی نیست؛ چرا که از نظر علامه، هیچ مفهومی بر خداوند قابل اطلاق نیست؛ چون انطباق یک مفهوم بر یک مصداق، با نوعی تقیید برای مصداق همراه است. زمانی که مفهومی را اطلاق می‌کنیم، حیثیتی را در مصداق در نظر می‌گیریم و مفهوم را بر آن اطلاق می‌کنیم. اساساً انتساب هر مفهوم بر هر مصداق، به خاطر خصوصیتی است که در آن مصداق وجود دارد. مقام حق تعالی اجل و ارفع از آنست که بتوان او را با مفاهیم و عناوین معرفی کرد. مفاهیم و عناوین به دلیل ملاحظات و خصوصیتی که در مصداق لحاظ و رعایت شده، بر آن مصداق اطلاق می‌شوند. بر این اساس، تحت هیچ عنوان نمی‌توان صرف‌المفهوم را بر خداوند اطلاق کرد.

بنابراین مراد از صرافت، صرف‌الوجود است؛ یعنی وجودی که همراه با عدم و محدودیت نیست. اساساً هرگاه وجودی را بدون محدودیت، سلوب و اعدام در خارج در نظر آوریم، از آن تعبیر به صرف‌الوجود می‌شود که ثانی بردار نیست.

برهان صرف‌الوجود از سوی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا مطرح شده است، اما دیدگاه علامه با فلاسفه قبلی متفاوت است. ابن‌سینا خداوند را صرف‌الوجود می‌داند، ولی وجودهای دیگری را در نظر می‌گیرد که صرف نیستند. به باور او خداوند، وجود محض و صرف است اما ماسوی، وجودهایی همراه با ماهیت هستند و وجود صرف نیستند؛ چون موجودات ممکن در وجودشان محتاج به حق تعالی بوده و متکثرند. تمامی کمالات در خداوند بدون ماهیت و بدون ماده است، ولی در ماسوی، این کمالات همراه با ماهیت و ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۹).

سهروردی از برهان صرف الوجود بهره می‌گیرد، اما تقریر او از این برهان چنین است که خداوند، نورالانوار است و نوری فوق او نیست، حال آن که ماسوی، انوار الهیه و انواری ربطی و فقری و عین ربط و تعلق به خداوند هستند. این انوار به دلیل عین ربط و تعلق بودن به خداوند، ماهیت‌اند و ذوات نوری و ماهیات عین نور قلمداد می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲).

ملاصدرا نیز خداوند را صرف الوجود می‌داند و بر این باور است که ماسوی، عین ربط و تعلق به خداوند و ثانیاً و بالعرض دارای ماهیت‌اند؛ بنابراین وجود انسان، عین فقر و تعلق، ولی همراه با ماهیت است؛ به عبارت دیگر، ماهیت انسان، به واسطه وجود انسان، مجعول و موجود است و حتی به واسطه وجود انسان، حضور و ظهور دارد. بر اساس این دیدگاه، وجود، اولاً و بالذات بوده و اولاً و بالذات عین تعلق است؛ در حالی که ماهیت، ثانیاً و بالعرض عین تعلق به حق تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷).

از نظر علامه، لازمه پذیرش قاعده «واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات» آنست که در وجود واجب، هیچ نقص و عدمی راه نمی‌یابد؛ از این رو خداوند بایستی وجود خالص و صرف الوجود باشد. علامه از این قاعده نتیجه می‌گیرد که خدا دارای وحدت صرف است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۷)؛ یعنی صرف وجودی که در برابر آن، ماسوی‌الله به عنوان وجودهایی مقید، همراه با سلوب، اعدام، فقر و ناداری بوده و ایشان را یارای عرض اندام در برابر او نیست. در نتیجه وجود ماسوی، وجودی فقری و تعلق است و تمام حیثیت آن را فقر و تعلق شکل می‌دهد. افزون بر این، در هر وجود مقیدی، وجود حق مسیطر است. این نگرش در دیدگاه علامه، مدیون نفی ماهیت از موجود ممکن است و بر اساس آن، ماهیت، ظهور وجود مقید در ذهن است، حال آنکه خداوند، وجود مطلق است و از وجود او، ماهیتی در ذهن شکل نمی‌گیرد.

لازم است یادآور شویم که تشکیک در وجود نیز محلی از اعراب ندارد؛ چرا که با پذیرش تشکیک، خداوند در اعلا مرتبه قرار گرفته و ماسوی‌الله در مراتب دیگر وجود قرار می‌گیرند که در این صورت، وجود واجب، محدود به حد اعلا مرتبه شده و در مراتب دیگر وجود، حضور ندارد.

۳. وجود مطلق

از نظر علامه، وجود حقیقتی اصیل بوده و نه تنها غیری برای آن در خارج نیست، بلکه هرچه غیر از آن باشد، باطل است؛ از این رو وجود، صرف و خالص و حقیقتی اصیل و منشأ آثار است: «فحیثُ إن الوجود حقیقةً أصیلةً، و لا غیرَ له فی الخارج لبطلانِهِ فهو صرفٌ» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۶)؛ یعنی اولاً

حقیقت است و واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً، اصیل است و واقعیتی در مقابل لاواقعیت. همچنین ماهیت از وجود مقید در ذهن حاصل می‌شود و حاصل توسع عقلی است؛ از این رو در خارج، نه تنها از عدم، بلکه از ماهیت نیز نمی‌توان سخن گفت.

در مقام مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی با فیلسوفان پیشین مشخص می‌شود که ایشان تمایز حق تعالی از ماسوی را به این می‌دانند که ماسوی، مرکب از وجود، سلوب و اعدام هستند، اما حق تعالی وجودی مطلق است که سلوب و اعدام در آن راه ندارد. در واقع سلوب و اعدام، موجب محدودیت وجود مقید شده و آن را متکثر می‌گرداند. شایان یاد است، عامل تکثر در فلسفه علامه، ماهیت نیست، بلکه تکثر، ثمره سلوب و اعدام است. افزون بر این، ماهیتی که ثانیاً و بالعرض و علی سبیل المجاز بر وجود مقید اطلاق می‌شود، وجود مقید را متکثر می‌کند؛ به طور مثال، وجود مقید میز، مصداق میز است و وجود مقید انسان، مصداق انسان قلمداد می‌شود. در این مورد با تکثری مواجهیم که عامل آن ماهیتی است که ثانیاً و بالعرض بر وجود مقید اطلاق می‌شود و از آن جایی که وجود مقید محفوف به سلوب و اعدام، عین تعلق و ربط به وجود مطلق بوده و تمام حیثیتش چنین است، جز وجود مطلق به عنوان وجود صرف، چیزی در خارج تحقق ندارد؛ این در حالی است که در وجود صرف، سلوب و اعدام راه ندارند و چنین وجودی مرکب از دارایی و نداری نیست.

نکته دیگر آن که وجود مطلق، مقید به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق نیست و حتی نسبت به قید اطلاق نیز منزه و مبری است. در نگاه علامه، ماسوی، وجوداتی همراه با سلوب و اعدام‌اند؛ ولی خداوند معری و مبری از سلوب و اعدام است و همین نکته، زمینه اثبات توحید اطلاق را فراهم می‌آورد: «فلهذه الحقیقة المقدسة إطلاقاً بالنسبة الی کل تعین مفروض حتی بالنسبة الی نفس هذا الإطلاق؛ فافهم» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۷).

۴. وجود مقید

وجود مقید، ثانی وجود مطلق نیست، بلکه باید وجود مطلق را به همراه تمامی وجودهای آیه‌ای، واحد دانست. به تعبیر دقیق‌تر، وجودهای آیه‌ای در مقابل وجود مطلق چیزی نیستند، بلکه همگی فانی در وجود مطلق هستند و قدرت هم‌آوردی در مقابل حق تعالی را ندارند: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ: به هر سو - و به هر چه نگاه کنید -، وجه خداوند است» (بقره: ۱۱۵).

وجود مقید به رغم آنکه صرف نیست، اما همه حیثیتش عبارت است از ربط به وجود صرف و وجود مطلق. از آنجایی که وجود، حقیقتی اصیل است و در خارج غیری برای آن تصویر ندارد، هر



وحدت اطلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، چیستی، مبانی و پیامدها

آنچه به عنوان ثانی و دوم فرض شود، همان وجود خواهد بود. اگر ماهیت را ثانی وجود در خارج در نظر بگیریم، باید توجه داشت که آنچه به عنوان ثانی وجود در نظر آورده‌ایم، در واقع همان وجود است؛ از این رو ماهیت، ظهور وجود در ذهن است، نه در خارج. بر این اساس، فرض ثانی برای وجود، ممنوع است و وحدت وجود، وحدتی حقیقی است: «صرف الشیء لایتنی و لایتکرر: صرف الشیء ثانی بردار نبوده و نمی‌تواند مکرر شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۱۳/۱).

۵. استدلال در وحدت اطلاقی

علامه در تقریری که از برهان صدیقین ارائه می‌کند، وحدت اطلاقی را نیز اثبات می‌کند: اصل برهان صدیقین، واقعیت عدم‌ناپذیر را اثبات می‌کند. سپس مشخص می‌شود آنچه که اثبات شد، اصیل بوده و غیر برای آن نیست؛ چرا که غیر، جز عدم چیزی نیست. در ادامه، صرف بودن و سپس واجد همه کمالات بودنش به نحو عینیت مشخص می‌شود. در گام بعدی، لازم دیگر آن، یعنی واجب الوجود بودن را نتیجه می‌گیرد. حق تعالی نه فقط در اصل وجودش واجب است، بلکه در هر کمالی واجب است. در مرحله بعد، اسماء و صفات را از مقام ذات نفی می‌کند و بدین‌سان وحدت اطلاقی وجود را نتیجه می‌گیرد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱۴-۱۵). ولی به دلیل ملاحظات در حوزه فلسفه، از تصریح به وحدت اطلاقی صرف نظر می‌کند.

ب) توحید اطلاقی در پرتو آیات و روایات

از نظر علامه، توحید اثبات‌شده در شریعت اسلام، همان توحید اطلاقی است و می‌توان مفاد مربوط به وحدت اطلاقی را به وفور در کتاب و سنت یافت. این توحید، با توحید مطرح‌شده در ملت‌های پیشین متفاوت است. در فضای فکری علامه، ماهیات، ظهور وجود مقید در ذهن‌اند. در این دیدگاه می‌توان خداوند را به خدا شناخت؛ چون ماسوی، عین ربط و تعلق است و ربط و تعلق، تمام حیثیت آنها را تشکیل می‌دهد. بنابراین پیش از علم به ماسوی، علم به خداوند تحقق می‌یابد. علامه در رساله الولایة، ضمیر «أَنَّهُ» در «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳) را به حق تبارک و تعالی باز می‌گرداند. بر این اساس، این نکته دریافت می‌شود که خداوند حق است. شهید نیز به معنای شاهد و گواه بودن خداوند بر هر چیزی است، به نحوی که بین شاهد و مشهود بودن خداوند، تلازم برقرار است.

علاوه بر این، برخی آیات دال بر ملکیت حقیقی خداوند است؛ از جمله آیات شریفه «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۸۹) و «لَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (انعام: ۱۳). بر اساس این آیات، می‌توان تنها از یک وجود سخن گفت که عبارت است از وجود حق تعالی و ماسوی ظل و رقیقه‌اند. این همان چیزی است که در فلسفه علامه بر آن تأکید شده است. از نظر علامه، نمی‌توان آسمان‌ها و زمین را چیزی دانست که خداوند به آن‌ها وجود می‌دهد که اگر چنین باشد، نمی‌توان خداوند را مالک آسمان‌ها و زمین دانست؛ بلکه خداوند، مالک وجود آسمان‌ها و زمین است. ایشان با استناد به دو آیه ۳۸ و ۳۹ سوره دخان، اذعان دارد که اگر تنها همین دو آیه در قرآن وجود داشت، کافی بود تا بدانیم که خداوند، مالک آسمان‌ها و زمین است و برای نشان دادن اینکه خداوند عالم را عبث و بیهوده خلق نکرد، کافی است که بفهمیم وجود حق تعالی واقعیت دارد و همه موجودات، ذاتاً و وجوداً به او وابسته هستند.

از نظر علامه در آیه شریفه «وَمَا زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ زَمَى»، این فعل (تیراندازی)، هم فعل انسان است و هم فعل خداوند (انفال: ۱۷). این فعل از نظر ثبوت و وجود، فعل خداست؛ همچنین از آن انسان است، چون به انسان نسبت داده می‌شود و هیچ منافاتی میان فاعلیت خداوند و فاعلیت انسان نیست؛ از این رو، همه نسب و معانی به خداوند مربوط می‌شوند و تمامی موجودات هم به خداوند مربوط‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴۰۲/۱).

علامه به روایاتی^۱ نیز استناد می‌دهد که دال بر اینست که نمی‌توان در مورد خداوند قائل به وحدت عددی شد؛ چرا که خداوند ثانی و شریک نداشته و در باب اعداد داخل نمی‌شود. در روایات دیگر بر این نکته تصریح شده که خداوند صرف‌الحقیقه است و هیچ وجودی از پوشش او خارج نیست؛ چون اگر علاوه بر وجود خداوند، چیز دیگری نیز حقیقتاً از وجود برخوردار باشد و حقیقتاً معنای موجود بر آن صدق کند، شمارش بر وجود خداوند عارض خواهد شد و وجود خداوند، واحد و وجود دیگری، وجود ثانی می‌باشد؛ بنابراین وجود خداوند، تنها وجود قائم بالذات می‌باشد. در روایتی دیگر نیز امام صادق علیه السلام در پاسخ زندیقی درباره خداوند چنین می‌فرماید: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۱/۱) از نظر علامه این روایات با توحید اطلاق واجب تعالی سازگاری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱۰).

۱. صدوق، ۱۳۹۸: باب سوم، ص ۴۳، ح ۳؛ سید رضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۸۵ و ۱۵۲.

ج) ثمرات توحید اطلاقی

تقسیم دوگانه وجود به آیه‌ای و اطلاقی

علامه طباطبائی بر اساس اثبات وجود مطلق و وحدت اطلاقی وجود، بیان می‌دارد که اطلاق موجود بر واجب الوجود، به معنای موجود آیه‌ای نیست، لکن بر غیر واجب الوجود، به معنای موجود آیه‌ای است؛ چون ماسوی الله، وجود خود را از واجب الوجود دریافت می‌کنند، اما وجود واجب، نه از غیر است و نه وابسته به آن. بر این اساس، دو اطلاق برای موجود می‌توان متصور شد:

وجود ماسوی الله یا وجودهای مقید که عین تعلق و ربط به خداوند بوده و تمام حیثیت آن‌ها، تعلق و ربط است. این وجودات آیه‌ای، بر خلاف نظر فیلسوفان پیشین که ماسوی الله را مرکب از وجود و ماهیت می‌دانند، مرکب از حدود، سلوب و اعدام هستند.

وجود حق تعالی یا وجود مطلق که نه تنها عین تعلق و ربط به غیر نیست، بلکه عین غنا و بی‌نیازی است.

تبیین رابطه خداوند و ماسوی بر اساس حقیقه و رقیقه

علامه ارتباط میان خداوند و ماسوی را بر اساس رابطه حقیقه و رقیقه تبیین می‌کند؛ بدین معنا که خداوند، علت و حقیقه است و ماسوی، معلول و رقیقه‌اند. رقیقه عین فقر و تعلق به حقیقه است و فقر و تعلق، تمام حیثیات آن را تشکیل می‌دهد. پس علت که حقیقه است، همان رقیقه است؛ رقیقه به‌نحو اعلی و اتم در حقیقه تحقق دارد. رقیقه چیزهایی را که علت داراست، ندارد؛ در واقع رقیقه، وجودیست عین تعلق و ربط.

کمالات اطلاقی حق تعالی

از نظر فیلسوفان پیش از علامه، خداوند مستجمع جمیع کمالات است و همه این کمالات عین هم بوده و عین ذات‌اند و حق تعالی همه کمالات را به نحو وجوب داراست. اما از نظر علامه وجود مطلق، مشتمل بر هر کمال حقیقی و واقعی است؛ بلکه هر کمال حقیقی و واقعی، عین وجود مطلق است و وجود مطلق، تمامی این کمالات را به نحو عینیت داراست. از این تعبیر به دست می‌آید که کمال بر دو قسم است: کمال حقیقی و کمال آیه‌ای.

کمالات آیه‌ای برای ماسوی‌الله تحقق دارند؛ این کمالات عین ربط و تعلق به حق تعالی هستند و

تمام حیثیت آنها ربط و تعلق است. مثلاً علم و قدرت در ماسوی، علم و قدرت آیه‌ای و عین تعلق و ربط به خداوند است، اما خداوند موصوف صفات و اسماء قرار نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲۶، ۳۴۰). به تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت کمالات وجودی دو دسته‌اند: کمال وجودی آیه‌ای که برای ماسوی ثابت است و کمال وجودی اطلاقی که صرفاً مربوط به حق تعالی است.

مالکیت حقیقی خداوند

علامه از دو قسم مالکیت اعتباری و مالکیت حقیقی یاد می‌کند. بر اساس آیات قرآن، مالکیت آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است. واضح است که مراد از این مالکیت، مالکیت اعتباری نیست؛ به طور مثال، صاحب خانه، مالکیتش اعتباری است و به مجرد فروش، دیگر مالک آن نیست. مالکیت اعتباری به دلیل قوام داشتن حیات اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج در اجتماع است و به همین دلیل، به واسطه قرارداد منعقد شده و اعتبار می‌شود که هرگاه کسی صیغه‌ای جاری کند، مالک خانه شود؛ بنابراین صیغه بیع سبب تحقق مالکیت اعتبار شده است و اگر این صیغه به هر دلیلی به هم بخورد، مالکیت اعتباری هم از میان می‌رود؛ اما مالکیت خداوند، حقیقی است و زمانی می‌توان خداوند را مالک حقیقی آسمان‌ها، زمین و هر آنچه میان آنهاست، دانست که ذات این امور، عین فقر و تعلق به خداوند باشند. نمی‌توان آسمان‌ها و زمین را چیزی دانست که خداوند به آن‌ها وجود می‌دهد؛ اگر چنین باشد، خداوند مالک وجود آسمان‌ها و زمین است.

شایان یاد است مالکیت حق تعالی نسبت به موجودات، همان نحوه قیام و وابستگی ذات این موجودات به حق تعالی است. همین بیان، درباره دیگر نسبت‌ها و معانی نیز جاری است. نه تنها ذوات ماسوی عین فقر و تعلق به حق تعالی هستند، بلکه تمام نسب و معانی هم این گونه‌اند و هر آن چه به عنوان معنی و نسبت در نظر گیریم، عین فقر و تعلق به حق تعالی است.

با عنایت به اینکه همه نسب و معانی به خداوند مربوط می‌شوند و تمامی موجودات هم به خداوند مربوط‌اند، علامه ولایت مطلقه الهی را در نظام تشریح، تدوین و تکوین به اثبات می‌رساند. بدین معنا که خداوند ولی است و بر تمام نظام‌های تدوین، تشریح و تکوین ولایت دارد. توضیح مطلب آن که از دیدگاه علامه طباطبایی، فقط یک وجود داریم که عبارت از وجود مطلق است و ماسوی، وجودهای آیه‌ای، تعلق و ربطی‌اند که ربط و تعلق، تمام حیثیات آنها را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، هم در نظام تکوین می‌توان از آیه سخن گفت که خداوند، ذوالآیه و ماسوی آیه باشند، هم در نظام تشریح و هم در نظام تدوین. آیات قرآن، آیات حق تعالی هستند و از سوی خداوند برای هدایت بشر نازل شده‌اند.

وحدت اطلاقى از دیدگاه علامه طباطبایى، چیستى، مبانى و پیامدها **۱۲۱**

این توحید، عبارت است از توحید اطلاقى و خداوند داراى وحدت اطلاقى است و ماسوى، همگى آیات حق تعالى هستند؛ در نظام تکوین، با آیات تکوینى، در نظام تشریح، با آیات تشریحى و در نظام تدوین با آیات تدوینى بارى تعالى مواجه‌ایم؛ بنابراین توحید اطلاقى، هم در نظام تکوین ثمره دارد و هم در نظام تشریح و تدوین برون‌داد دارد.

باید یادآور شد که مواجهه با آیات تشریح در نظام تشریح، ارتباط وثیقى با اعتباریات دارد. با عنایت به سخنان علامه در «رساله الولایه»، اولاً زبان دین اعتبارى است، ثانیاً این زبان به حقیقتى تکیه مى‌زند (ر.ک: طباطبایى، ۱۴۳/۲-۱۴۷). در غیر ظرف احکام، اجتماع مطرح نمى‌باشد و در جایی که اجتماع نباشد، عناوین اعتبارى نیز نخواهد بود. افزون بر این، تنها حیات دنیایى بستر اجتماع است؛ از این‌رو، دین حقایق الهى را در راستای اصلاح امور و اداره شؤون حیات دنیوی به زبان اعتبار بیان نموده است؛ بر این اساس، در عوالم پیش از دنیا و همچنین نشئه‌های پس از مرگ، هیچ اجتماع و مدتیى نبوده و نخواهد بود و بی‌تردید، امور اعتبارى بیان‌شده در شریعت نیز در آن موطن‌ها مطرح نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱/۱۲۱). البته هر چند در موطن اعتباریات -یعنى در حیات دنیوی- انسان با اعتباریات مواجه مى‌شود، ولی این اعتباریات پوچ نیستند؛ چرا که بر حقایقى تکیه مى‌زنند که خود آن حقایق در این دنیا، تنها از راه این اعتباریات قابل بیان هستند؛ چون نحوه ادراک این معارف و دریافت حقیقت آنها از راه علم حصولی نیست و تنها از راه دانشى غیر از علم حصولی قابل درک هستند. این معارف داراى مرتبه‌ای بالاتر از بیان مفهومی‌اند و از این‌رو به لفظ و عبارت در نمى‌آیند؛ به بیان دیگر، اموری فراتر از عقل عادى‌اند.

د) مبنای علامه در ارائه وحدت اطلاقى

به نظر مى‌رسد دیدگاه درباره وحدت اطلاقى، متأثر از نظر او در باب تمایز وجود و ماهیت و نیز رابطه علت و معلول است.

تمایز وجود و ماهیت

از منظر افلاطون، موجود حاکی از وجود است. این وجود همان مُثل است. مثل افلاطونى ماهیاتی نه عین «شدن»، بلکه عین «بودن» هستند. افلاطون ذات مثل را عین بودن مى‌داند؛ در مقابل مثل، جهان محسوس قرار دارد که عین شدن است؛ بر این اساس در فلسفه افلاطون، اشیاء به وجود حقیقى و غیرحقیقى تقسیم مى‌شوند؛ وجود حقیقى متعلق معرفت قرار مى‌گیرد، اما وجودهای غیرحقیقى که عین شدن‌اند، متعلق معرفت قرار نمى‌گیرند؛ چرا که دائماً در حال تغییر هستند.

از نظر ارسطو، موجود به دو قسم متحرک و متحرک لایتحرک تقسیم می‌شود و موجودات محسوس و نامحسوس هر دو عبارتند از بودن. اما بودن بر دو قسم است؛ یا دارای حرکت است و یا فاقد حرکت، یعنی محرکی که حرکت ندارد. افزون بر این، در فلسفه ارسطویی می‌توان از دو نوع عالم یاد کرد؛ عالم محسوس و عالم نامحسوس؛ اولی مرکب از ماده (*hylē* matter) و صورت (*morphē* form) است، در حالی که دومی، صورت و فعلیت صرف است. بنابراین در نظام هستی‌شناختی ارسطویی دو عالم وجود دارد؛ عالم محسوس -که عالم ماده و صورت است- و عالم نامحسوس -که صورت و فعلیت محض است-.

از دیدگاه فارابی، خداوند در وجود خویش محتاج به غیر نیست؛ از این رو نمی‌توان خداوند را مرکب از ماهیت و وجود دانست. ماسوی‌الله مرکب از ماهیت و وجودند؛ مثلاً انسان دارای ماهیت است لذا می‌تواند موجود باشد یا نباشد. با اعطاء وجود به انسان، انسان موجود می‌شود^۱ (استرآبادی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۵)؛ بنابراین انسان فی حد ذاته انسان است و برای موجود شدن باید وجود به او اعطا شود؛ اما خداوند در وجود، محتاج به غیر نیست و نمی‌توان ماهیتی برای او در نظر گرفت تا برای موجود شدن نیازمند به غیر باشد. بر همین اساس فارابی می‌گوید: حق تعالی ماهیتش عین هویتش است و در ذات واجب نمی‌توان از تمایز وجود و ماهیت و یا عروض وجود بر ماهیت سخن گفت^۲ (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹-۵۰).

در فلسفه ابن‌سینا، دو نوع وجود در خارج داریم؛ وجودهای مقارن با ماهیت و وجودهای مفارق از ماهیت. اگر به وجود ممکن نظر کنیم، فهم ما از وجود ممکن، حیثیت وجودی یلی‌الریبی است؛ اما اگر به وجود ممکن از آن جهت که ماهیت دارد نظر کنیم -ماهیتی که نسبت به وجود و عدم، لا ضرورت و لا اقتضاء است-، با حیثیت ماهوی یلی‌الخلقی مواجه می‌شویم. وجود ممکن به مثابه یکی از دو حیثیت موجود ممکن، عین ربط و تعلق به علت است، اما ماهیت موجود، نه فقط عین ربط و تعلق نیست، بلکه دون جعل است و اساساً جعل به آن تعلق نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). بر همین اساس ابن‌سینا آیه‌ای بودن وجود موجود -و نه ماهیت آن- را ثابت می‌کند.

سهروردی تمایز وجود و ماهیت سینوی و تمایز ماده و صورت ارسطویی را نمی‌پذیرد. در فلسفه او، خداوند نورالانوار است و با عنایت به انکار تمایز ماده و صورت و همچنین انکار تمایز وجود و

۱. کل موجود ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۴)

۲. فکل ما هویتة غیر ماهیة و غیر المقومات [ماهیتة] فهویتة عن غیره؛ و تنتهی الی مبدأ لا ماهیة له مبیانة للهویة (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹-۵۰)

ماهیت، ماسوی‌الله - برخلاف خدا - ماهیات متکثر و ذوات نوریه‌اند. با توجه به اینکه نور عین تعلق است، ذات آن، فقر و ایجاد است و علیت عبارت است از: «ایجاد الشیء لا من الشیء» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲). بدین وسیله سهروردی، فقری و تعلقی بودن عالم را اثبات می‌کند؛ بدین معنا که ماهیات، به این دلیل که عین نورند، تعلقی‌اند؛ اما چنین نیست که تمام حیثیت آنها تعلقی باشد، بلکه خود ماهیت، تعلقی نیست و به دلیل عین نور بودن، تعلقی است. بر این اساس، جعل، هم به نور تعلق می‌گیرد و هم به ماهیت عین نور (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۲).

در نظام فلسفی ملاصدرا، وجود اولاً و بالذات و اصیل و ماهیت ثانیاً و بالعرض و اعتباری است. نوآوری ملاصدرا این است که بر اساس دیدگاه او، آنچه حقیقت خارجی را تشکیل می‌دهد، «وجود» است و «ماهیت»، اعتباری، شبح و ظل است. بر این اساس تعبیر «الحق ماهیته انیته» در حکمت صدرایی بدین معناست که خداوند انیتی عین ماهیت است، ولی ماسوی‌الله انیاتی‌اند که شبح و ظلی به نام ماهیت دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵).

از دیدگاه علامه طباطبایی ماهیت، ظهور وجود مقید لدی‌الذهن است، از این رو در خارج تنها می‌توان از وجود مطلق و وجودهای مقید سخن گفت؛ وجودهای مقیدی که وجودشان آیه‌ای است. علامه طباطبایی اثبات کرد که وجود، مساوق با شینیت است. شیء همان وجود است. ماهیت ظهور وجود در ذهن است و مجازاً بر وجود اطلاق می‌شود، پس شینیت ماهیت به تبع شینیت وجود است؛ همچنین عدم هم می‌شود سلب‌الوجود. نسبت بین وجود و عدم سلب و ایجاب است. وجود طارد عدم است، عدم طارد وجود می‌باشد و عدم هم از باب توسع عقلی قابل اطلاق بر واقعیت خارجی است، وگرنه عدمی در خارج نداریم. هرچه داریم وجود است. عدم به واسطه وجود احکامی را می‌پذیرد. می‌گوییم عدم باران علت عدم رویش گیاه است، به خاطر اینکه وجود باران علت وجود رویش گیاه است. پس عدم را مجازاً می‌توانیم بر واقعیت خارجی اطلاق کنیم. آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، خود وجود شیء است.

«کل موجود فی الأعیان»؛ هر موجودی در واقعیت خارجی در عالم خارج هویت عینیه‌اش وجودش است؛ ما، میز، کتاب، انسان، درخت. در واقع آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، وجود میز، وجود درخت یا وجود انسان است. این وجودها واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد. واقعیت چیزی جز وجود نیست. اصالت وجود در نگاه علامه معنایش این است؛ اما از نظر ملاصدرا، اصالت وجود یعنی وجود، اولاً و بالذات و حقیقتاً موجود است و ماهیت، ثانیاً و بالعرض و مجازاً

موجود است؛ اما از دیدگاه علامه، آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد و منشئیت آثار دارد، وجود است. این وجود لدی‌الذهن به صورت ماهیت ظهور پیدا می‌کند و این ماهیت را دوباره بر وجود مجازاً اطلاق می‌کنیم؛ پس وجود منشئیت آثار دارد و ماهیت آثار وجود خارجی را ندارد.

رابطه علت و معلول

ابن‌سینا برای معلول، دو حیثیت ماهوی یلی‌الخلقی و حیثیت وجودی یلی‌الربی در نظر می‌گیرد، او ماهیت را دون جعل می‌داند، اما حیثیت وجودی یلی‌الربی را عین ربط و تعلق قلمداد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۹). از منظر علامه اساساً معلول، وجودی همراه با سلوب و اعدام است و ماهیت، مجازاً بر این وجود مقید معلولی اطلاق می‌شود. در جانب وجود مقید معلولی، ماهیت حتی به نحو ثانیاً و بالعرض نیز تحقق ندارد. می‌توان بر این وجود مقید، موجود را علی سبیل الحقیقه و ماهیت را علی سبیل‌المجاز اطلاق کرد. در واقع از دیدگاه علامه، در خارج خداوند علت است و ماسوی معلول و عین ربط و تعلق به علت بوده و همه حیثیتشان تعلق و ربط است. بر این اساس، علامه معلول را رقیقه و علت را حقیقت می‌داند و بر اتحاد حقیقت با رقیقه با حمل رقیقه و حقیقه تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

نتیجه

علامه ابتدا منکر ماهیت مورد نظر فیلسوفان گذشته می‌شود؛ در حالی که فارابی و ابن‌سینا به ماهیت متفرقه دون جعل قائل می‌شوند، سهروردی نیز ماهیت را مجعوله می‌خواند و ملاصدرا نیز ماهیت را ثانیاً و بالعرض وجود می‌داند، علامه با انکار ماهیت در خارج، تنها وجود مقید محفوف به سلوب و اعدام را در عالم خارج می‌پذیرد. وجودهای مقید، عین تعلق و ربط به وجود مطلق می‌باشند. با چنین تحلیلی درباره ماسوی، علامه می‌تواند وجود مطلق را صرف الوجودی تصویر کند که جا برای غیر نمی‌گذارد؛ چون وجودهای مقید، عین تعلق و ربط به وجود مطلق هستند و ثانی وجود مطلق نیستند. به چنین وحدتی که از سوی علامه اثبات می‌شود، وحدت اطلاق و وجود می‌گویند.

آموزه توحید اطلاق، ثمرات و برونادهای معرفتی نیز دارد. برخی از آنها عبارتند از: تقسیم دوگانه وجود به آیه‌ای و اطلاق؛ تبیین رابطه خداوند و ماسوی بر اساس حقیقه و رقیقه؛ تقسیم دوگانه کمالات به وجودی آیه‌ای و وجودی اطلاق؛ مالکیت حق تعالی نسبت به همه موجودات، اعم از ذوات ماسوی و نسبت‌ها و معانی آنها. بر این اساس، علامه ولایت مطلقه الهی به نظام تشریح، نظام تدوین و نظام تکوین را به اثبات می‌رساند.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، الطبعة الاولى، قم: نشر البلاغة.
۲. ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
۳. استرآبادی، محمد تقی (۱۳۵۸)، *شرح فصوص الحکم فارابی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی*، قم: اسراء.
۵. سهروردی (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۴، چ ۲، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. سید رضی (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغة*، چ ۱، قم: هجرت.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۸. _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، الطبعة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *توحید صدوق*، تصحیح سیدهاشم حسینی، چ ۱، قم: جامعہ مدرسین.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، الطبعة الاولى، موسسه العلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۱. _____ (۱۴۱۹ق)، *الرسائل التوحیدیة*، چ ۱، بیروت: موسسه النعمان.
۱۲. _____ (۱۳۸۸)، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، چ ۳، قم، انتشارات موسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۴. طوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات*، چ ۱، قم، نشر البلاغة.
۱۵. الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، *فصوص الحکم*، تحقیق از شیخ محمد حسن آل یاسین. قم: انتشارات بیدار.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، *اکافی*، ۸ جلد، چ ۴، دار الکتب الإسلامیة - تهران.
۱۷. مرادی، حسن (۱۳۹۴). *دیدگاه علامه طباطبایی درباره عینیت ارزشها و حریت در انگیزش اخلاقی بر اساس توحید اطلاقی، اخلاق و حیانی*، ش ۸، بهار و تابستان.
۱۸. نبویان، سید محمود و نبویان، سید محمدمهدی (۱۳۹۲). *وحدت وجود از دیدگاه علامه طباطبایی*. حکمت اسراء تابستان ۱۳۹۲ شماره ۱۶.

The Unconditional Unicity according to Allāma Tabātabāī: Nature, Foundations and Consequences¹

Hamedeh Rastaei²

ABSTRACT

Allāma Tabātabāī can be considered an innovative philosopher and even the owner of a new school in the last century of Qom seminary. He has presented some new ideas despite having intellectual commonalities with other philosophers. One of them is the unconditional unicity (*wahdat etlāghi*). By philosophical explaining the verses and hadiths, Allāma describes the Absolute Existence as a pure existence that leaves no room for anything else. Of course, it's not like he doesn't accept anything else like the Jáhlehyeh *Şūfiyya*, but he accepts that everything other than God, but they are only as a relevant and associated existence. Also connection and association constitute all their qualities. Unlike some previous philosophical systems, Allāma believes that everything other than God does not have the merit to be the second absolute existence. Allāma's way of reaching this point of view is due to the fact that on the one hand, he considers the essence to be the appearance of the conditional and near the mind existence, and on the other hand, the effect is the same as connection and association to the cause. the unconditional unicity (*wahdat etlāghi*) also has epistemic findings; Among them, the dual division of existence into conditional and unconditional, explaining the relationship between God and that everything other than God based on truth and subtlety, the God's unconditional perfections, and the God's true ownership.

Keywords

Oneness of God, Unconditional Unicity, Allāma Tabātabāī, God's Ownership, that Everything Other than God.

1. Received: 2024/05/08 Accepted: 2024/07/12

2 Assistant Professor of Philosophy, Ale- Taha Institute of Higher Education, Tehran, Iran. E-mail: h.rastaei@aletaha.ac.ir



Validation of types of knowledge in moderate empiricism With an emphasis on the thoughts of the sages of the last century of Qom seminary¹

Majid AbolghasemZadeh²

ABSTRACT

In the history of philosophy, John Locke is the first philosopher who wrote an independent work on epistemological issues and experienced originality in acquiring knowledge. Considering his moderate empiricism, the closeness of his view on experience to Islamic epistemology, the dominance of empiricism in contemporary western thought and the priority of discussing the validity of types of knowledge among epistemological topics, this article analyzes and examines Locke's view on the types of cognition and the epistemic value of each One has been paid. And based on Islamic epistemology - with emphasis on the opinions of the sages of the last century of Qom seminary - he has reached these results that despite his relatively moderate nature in empiricism and not suffering from skepticism, Locke could not handle the correct explanation of the types of knowledge and the validation of each one. The origin of this should be seen in the ambiguity and conflict in the division of knowledge and the lack of proper justification in the evaluation of types of knowledge. Ultimately, these matters show the weakness of the empiricism school and the inadequacy of empirical knowledge, which, unlike Locke and Hume, faced more epistemological challenges and turned away from extreme empiricism and skepticism.

Keywords

moderate empiricism, types of knowledge, empirical knowledge, value of types of knowledge, John Locke, sages of the last century of Qom seminary.

1. **Received:** 2024/04/16 **Accepted:** 2024/05/23

2. Assistant Professor, Department of Islamic Ethics, University of Islamic Education, Qom, Iran. Email: maz@maaref.ac.ir

The Role and Contribution of Intellect in Understanding the Quran from Ayatollah Javadi Amoli's Viewpoint and Allameh Seyyed Jalal-al-Din Ashtiyani¹

Seyyed Mohammad Hassan Haji-Naji²

Alireza Fazeli³

ABSTRACT

This study initially elucidates the understanding of two contemporary theologians—both educated at the Islamic Seminary (*Hawza*) in Qom, Iran, in the recent century—regarding the concept of Intellect. It then explores their seemingly unified perspective on the role of intellect in comprehending the various levels of the Quran. Additionally, it critiques the viewpoint known as the “School of Separation” (*Maktab-e Tafkik*) from their perspective. The School of Separation begins with the distinction between Divine and human knowledge and, through its specific definition of intellect, assigns little significance to the role of non-infallible human intellect in understanding the Quran. According to the statements and understanding of these two theologians, there appear to be criticisms of the School of Separation, including the suspension of knowledge and the impossibility of engaging with the text with an empty mind. This paper also critiques the roots of the School of Separation, which is rooted in Akhbarism. In this study, while describing and analyzing Ayatollah Javadi Amoli's and Ashtiyani's works regarding the subject matter, efforts, in conformity with them, are made to utilize their method of faithfully integrating discussions with religious texts.

Keywords

intellect, religious texts, School of Separation (*Maktab-e Tafkik*), Great Ayatollah Javadi Amoli, Seyyed Jalal-al-Din Ashtiyani, contemporary philosophers of Islamic Seminary (*Hawza*) in Qom

1. **Received:** 2024/05/09

Accepted: 2024/08/30

2. Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology, Lecturer at Farhangian University, Shiraz University, Shiraz, Iran. **Email:** a.fazeli@yu.ac.ir

3. **Corresponding Author:** Associate Professor of Philosophy, Yasouj University, Yasouj, Iran; **Email:** hnaji5376@gmail.com

A reflection on the intellectual arguments of Hakim Mohammad Taqi Amoli in the objectivity of the essence of attributes¹

Seyyed Abazar Nabavian²

ABSTRACT

One of the debates that has been discussed among sages for a long time is how to attribute God's nature to His attributes. The theologians, philosophers and mystics have come to different views by reflecting on this issue and paying attention to the verses and traditions. Among the philosophers, there are three main trends in this issue: firstly, the negation of the attributes of God's essence and its interpretation as the negation of its opposite from the sacred domain of God, that is, when God is described as the attribute of the universe, in fact, ignorance is removed from God. Second, the conceptual unity of divine attributes and their synonyms in the sense that when a perfection like knowledge is proven to God, in fact, other perfections are also proven to God, based on this in beings like humans; The meaning of knowledge is different from power, but in God Almighty, knowledge implies the same meaning as power implies. Third, the conceptual difference between divine attributes and its exemplary objectivity with Wajib Ta'ala. Believing in the third theory, the contemporary philosopher late Hakim Mohammad Taghi Amoli has expressed many proofs in his valuable book *Derr al-Fawad*. In this article, his proofs have been discussed and analyzed with a rational analytical method, and it has been concluded that the said proofs are sufficient to prove the theory of objectivity. is not

Keywords

Objectivity, essence, attributes, true, additional attributes, simplicity, Mohammad Taghi Amoli

1. **Received:** 2024/06/04 **Accepted:** 2024/07/25
2. Assistant professor, Islamic Maaref University. Email: a.nabavian134@gmail.com

Analysis of the Application of the “Intuitive Method” in Self-Knowledge ‘of Self (Soul) and Allah’ with an Emphasis on Great Ayatollah Jawadi Amoli’s Viewpoints¹

Ali-Najat Raizan², Mohammad Karami³, Amrollah Andarzian⁴

ABSTRACT

This study examines and analyzes the application of the intuitive method in self-knowledge (of self and Allah) based on the views of Ayatollah Javadi Amoli, one of the prominent scholars of the recent century in the Qom Seminary. He considers none of the various methods of knowledge to be beneficial for attaining true knowledge of the self and Allah. In this descriptive-analytical study, using credible sources and referring to his written works through a library-based approach, applying the intuitive method is proven to be the best, most complete, and most reliable method for achieving true knowledge of self (soul) and Allah. The findings indicate that principles such as the human being as a vicegerent, the comprehensiveness of the human being, the human being as an exemplar of the Lord, and the connective being of all beings are involved in explaining the discussion. According to Ayatollah Javadi Amoli, human knowledge is either through the knowledge of the existential cause, the human being himself, or his effects and necessities. Knowledge of human beings through existential causes is the most complete and best knowledge, but it isn't easy and is out of reach for everyone. Knowledge through effects and necessities is also incomplete and superficial. Therefore, knowledge through self (soul) is the best path to enter the realm of Divine knowledge. Since all human awareness and knowledge return to sense, intellect, heart, and transmitted knowledge from the infallibles (peace be upon them), and all these types of knowledge fall either within the domain of acquired knowledge or present knowledge, by examining and evaluating each of these methods, it becomes clear that none of them lead to true knowledge of the self and Allah.

Keywords

types of knowledge, the possibility of self-knowledge, intuitive method, existential cause, Javadi Amoli, the recent century of the Islamic Seminary of Qom.

1. **Received:** 2024/06/28 **Accepted:** 2024/08/23

2. **Corresponding Author**, Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature, Yasouj University, Yasouj, Iran. **Email:** ali.raizan@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of General Subjects, Faculty of Medicine, Kermanshah University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran. **Email:** mohammad.karami@kums.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature, Yasouj University, Yasouj, Iran. **Email:** andarzian@mail.yu.ac.ir

Criticism of epistemological relativism in the works of sages of the last century of Qom Seminary; According to the field of religious knowledge¹

Hasan panahiazad²
Fereshteh mannani³

ABSTRACT

Epistemological relativism states the unstableness of Knowledge and claims that it is based on several ideas including "human revolution", and "Speartism of noumenons and phenomenon". This idea has also embraced religious knowledge and resulted in relativism in religious knowledge. This theory has reached the religious researches of the Iranian researchers by some of the scholars in the last decades, and has been examined and criticized by masters of Islamic Hikmah. This paper will clarify the thought and its foundumantal bases; explain the comments on the matter considering religious knowledge; point out the mentioned idea's failure proving itself in human epistemology fields including religious knowledge; and then move to explain some bases and aspects of fairness of religious knowledge in Quran-oriented cultures.

Keywords

Revolution of Knowledge, Epistemological Relativism, Phenomenology, Religious Knowledge

1. **Received:** 2024/05/30 **Accepted:** 2024/07/24

2 . Associate Professor of maaref university's Islamic theoretical foundations group. Emial: hasan.panahiazad@yahoo.com

3 . assistant professor of Islamic Studies Department of Islamic Azad University Isfahan's unit, khorasgan. Email: fereshtemannani@yshoo.com

Table of Contents

Leading Article	7
Criticism of epistemological relativism in the works of sages of the last century of Qom Seminary; According to the field of religious knowledge	9
Hasan panahiazad Fereshteh mannani	
Analysis of the Application of the “Intuitive Method” in Self-Knowledge ‘of Self (Soul) and Allah’ with an Emphasis on Great Ayatollah Jawadi Amoli’s Viewpoints.....	27
Ali-Najat Raizan Mohammad Karami Amrollah Andarzian	
A reflection on the intellectual arguments of Hakim Mohammad Taqi Amoli in the objectivity of the essence of attributes	45
Seyyed Abazar Nabavian	
The Role and Contribution of Intellect in Understanding the Quran from Ayatollah Javadi Amoli's Viewpoint and Allameh Seyyed Jalal-al-Din Ashtiyani	57
Seyyed Mohammad Hassan Haji-Naji Alireza Fazeli	
Validation of types of knowledge in moderate empiricism With an emphasis on the thoughts of the sages of the last century of Qom seminary	77
Majid AbolghasemZadeh	
The Unconditional Unicity according to Allāma Tabātabāi: Nature, Foundations and Consequences	111
Hamedeh Rastaei	



Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 10, Issue 1, spring - summer 2024
A Special Issue of the Conference on the 100th Anniversary of the
Reestablishment of the Qom Seminary

Authors:

Ali Arshad Riahi

Professor of philosophy department of Isfahan University

Einollah khademi

Professor of theology department of Shahid Rajaei University

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Hasan Saeidi

Professor of the Department of Religions and Mysticism of Shahid Beheshti University

Askari Soleimani Amiri

Professor of Philosophy Department of Imam Khomeini Research Institute

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in Kharazmi University

Ali Shirvani

Associate Professor of Philosophy and Theology, Hoza Research Institute and University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Professor of Philosophy in Baqer al-Uloom University

Jahangir Masoudi

Professor of Philosophy Department of Ferdowsi University

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Concessionary: **Specialized Educational Center of Islamic Philosophy**

Manager: **Ghulam-Reza Fayyazi**

Editor in Chief: **Rouhollah Souri**

Executive Manager: **Abul-fazl Askari Kashi**

Farsi Editor: **Seyyed Moghith Mostarhami**

Cover Design and Typography: **Seyyed Moghith Mostarhami**

Publisher's Office: **Qom-19 Dey Street/ Lane 3 (Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School (Specialized Educational Center of Islamic Philosophy)**

Zip Code: **3714717863**

Phone no: **+982537759375**

nasimekherad@chmail.ir

www.nasim-e-kherad.ismc.ir

Publishing permit: **76690**

ISSN: **2476-4302**

Islamic world science monitoring and citation institue (www.isc.ac)

Iran Journal Databank (Magiran)

(**www.magiran.com**)

The Comprehensive Portal of Human Sciences (www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags) (www.noormags.ir)

The Journal "nasim-e-kherad", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 573 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 129 (13/6/2023) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-research" rank.