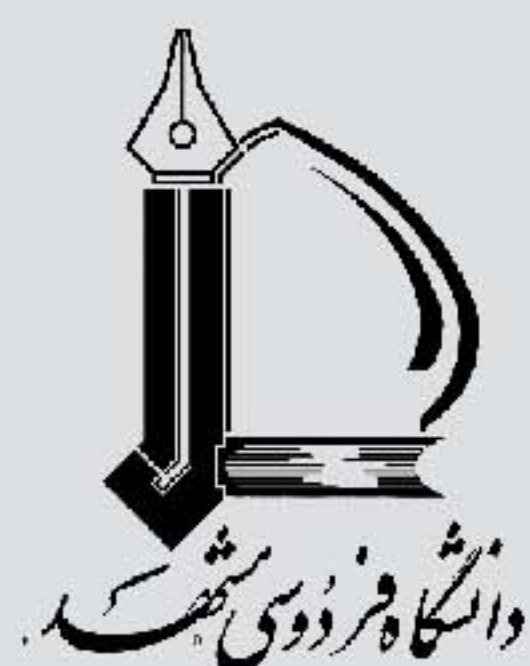




دو فصلنامه علمی

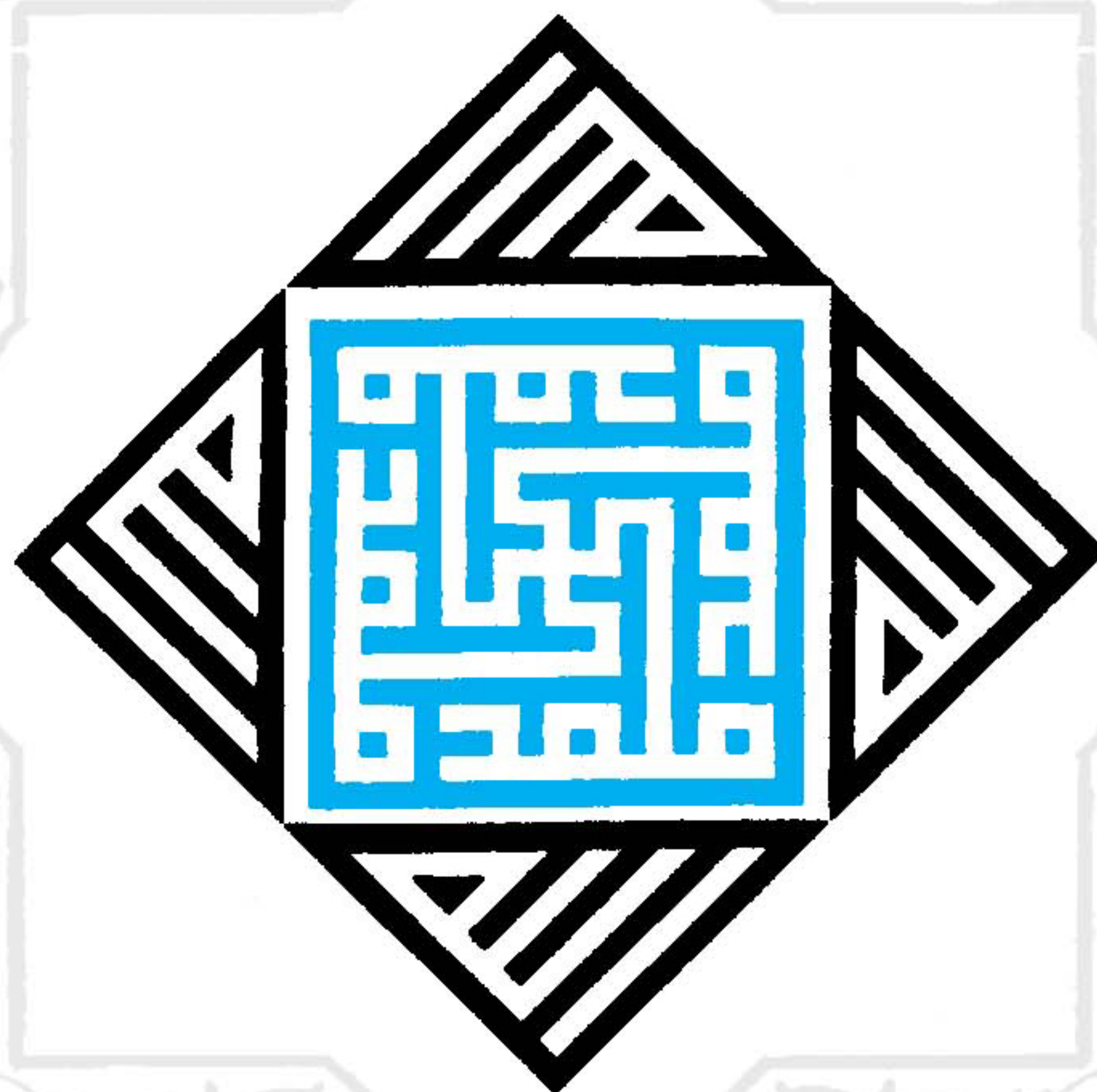
جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۸ بهار و تابستان ۱۴۰۱





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

شاپای چاپی: ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۴۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده مقاله بر روی نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسندگان آن ها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: آرزو سلیمانی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

jphilosophy.um.ac.ir

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقاله‌های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.

۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛

۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل دو کمان به صورت لاتین درج شود.

- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).
- ۱۴- پرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـُ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارة اخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و

ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ عرض/عرضه؛ حرف/ حرف.

۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از

طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.

۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل

استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.

۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مصطفی احمدزاده (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۳. دکتر حسین پارسا (دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر مهدی شهابی (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۶. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. سید علی حسینی شریف (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۸. دکتر وحید خادم زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر محمد نجاتی (دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»)
۱۰. دکتر سید هاشم گلستانی (استاد دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان)
۱۱. دکتر سید حسین سید موسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر جعفر شانظری (استادیار)
۱۳. دکتر مصطفی مومنی (دانشیار دانشگاه علوم پزشکی نیشابور)
۱۴. دکتر فهیمه شریعتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر حسین اسعدی ()
۱۶. دکتر محمد جواد عنایتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر مهدیه نزاکتی ()
۱۸. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر علیرضا نجف زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	بررسی و نقد «برداشت‌های نادرست از وحدت شخصی وجود» با تکیه بر اندیشه علامه جوادی آملی امین دهقانی
۳۵	تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر فاطمه رضا داد- دکتر حسن نقی زاده - دکتر مرتضی ایروانی-دکتر جهانگیر مسعودی تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و اساسانه درباره تغییر و حرکت)
۵۹	دکتر حیدر اسماعیل پور- دکتر حمید رضا علوی مقایسه دیدگاه آخوند خراسانی با دیدگاه فلاسفه در خصوص «خارج المحمول» و «محمول بالضمیمه» با تأکید بر دیدگاه ابن سینا
۸۱	دکتر فاطمه رجایی- دکتر موسی حکیمی صدر-دکتر حسین اسعدی دین؛ دوسویه ایمان و عمل: خوانش حیات دینی ویتگنشتاین متأخر
۹۷	دکترولی الله نصیری- دکتر معصومه طاهری سودجانی فلسفه اثبات‌گرایی حقوقی هارت و آثار آن در حقوق عمومی
۱۲۱	دکتر علی اکبر رزمجو - محدثه رزمجو بررسی کلام الهی از نگاه علامه خفری و محقق دوانی
139	زهره شاه علیان - دکتر مهدی دهباشی- دکتر محمدرضا شمشیری لوازم و پیامدهای متناهی‌بودن جسم طبیعی در حکمت سینوی
159	دکتر محمدمهدی مشکاتی - دکتر مهدی گنجور -سیدعلی میریان تحلیل انتقادی مبنای وحی‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن
۱۸۳	حجه الاسلام مهدی مهدوی اعلا نقش ارتباطی عصمت در شئون نبوت و تحلیل لایه‌های شئون نبوت در گستره وحی
۱۹۹	دکتر احمد امدادی نوآوری‌های صدرالمتألهین در تبیین فلسفی حشر
۲۲۳	دکتر سید محمد موسوی بایگی- محمدتقی رجایی



Reviewing and Criticizing Misconceptions about the Individual Unity of Existence, Based on Allama Javadi Amoli's Thought

Amin Dehghani

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: dehghani.amin.67@gmail.com

Abstract

The individual unity of existence is one of the most important and decisive issues in philosophy and mysticism, which can fundamentally and essentially influence our approach to ontology, theology, God-world relationship and other issues. At the same time, incorrect understandings of this doctrine may cause at least two problems: due to their misunderstanding, some of those influenced by this doctrine (whether in the West or in the East) may fall into intellectual and ideological deviations, and some others, having a weak understanding of this concept, will make unfair criticisms against it. Among the famous misconceptions are: "God's immanence", "unity of God and world", "considering the multiplicity as nothingness or illusion", "pantheism", "mutability of the Real", "negation of causality", "determinism" and "antinomianism". In this article, based on the rational arguments and the Islamic revelational texts taken from the thoughts and works of the divine sage, jurist and exegete, Ayatollah Javadi Amoli, we will criticize these false ideas and prove their weakness, absurdity and invalidity.

Keywords:

individual unity of existence, unity of existence, God, Ayatollah Javadi Amoli, God's immanence, mysticism, transcendent philosophy.



سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 34 - 9	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1400/12/18	تاریخ بازنگری: 1401/05/06
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.75578.1111

بررسی و نقد «برداشت‌های نادرست از وحدت شخصی وجود» با تکیه بر اندیشه علامه جوادی آملی

امین دهقانی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد و طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم

Email: Dehghani.amin.67@gmail.com

چکیده

مسئله وحدت شخصی وجود از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل مؤثر در فلسفه و عرفان به شمار می‌رود که در کیفیت نگاه به مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی، کیفیت رابطه حق و خلق و دیگر مسائل، تأثیرات و لوازم راهبردی، بنیادین و جوهری دارد؛ اما در عین حال، برداشت‌های غلط و نادرست از این مسئله موجب پدید آمدن حداقل دو مشکل می‌شود: برخی از متأثرین از این دیدگاه (چه در غرب و چه در شرق)، به واسطه سوء فهم، به انحرافات فکری و عقیدتی دچار می‌شوند و برخی دیگر نیز با برداشتی ضعیف از آن، به نقدهایی نابه‌جا علیه آن می‌پردازند. از جمله برداشت‌های نادرست مشهور، این موارد است: «حلول»، «اتحاد»، «هیچ و موهوم‌پنداری کثرات»، «همه‌خدایی»، «تغییر ذات حق»، «نفی علیت»، «جبر» و «اباحه‌گری». در این مقاله بر اساس برهان عقلانی و نقل و حیانی برگرفته از اندیشه‌های حکیم متاله، فقیه و مفسر، آیت الله جوادی آملی به نقد این پندارهای نادرست و اثبات سستی، سخافت و بطلان آن‌ها می‌پردازیم.

واژگان کلیدی: وحدت شخصی وجود، وحدت وجود، خدا، آیت الله جوادی آملی، حلول، عرفان، حکمت متعالیه

مقدمه

مسئله وحدت شخصی وجود و مباحث حول آن، از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل مؤثر در فلسفه و عرفان به شمار می‌رود، که در کیفیت نگاه به بسیاری از مباحث مانند هستی‌شناسی، خداشناسی، کیفیت رابطه حق و خلق و دیگر مسائل، تأثیرات و لوازم راهبردی، بنیادین و جوهری دارد؛ اما در عین حال، برداشت‌های غلط و نادرست از این مسئله موجب پدید آمدن حداقل دو مشکل می‌شود:

1. برخی از متأثرین از این دیدگاه، به واسطه سوء فهم، به انحرافات فکری و عقیدتی دچار شوند؛
 2. برخی دیگر نیز با برداشتی ضعیف از آن، به نقدهایی نابه‌جا علیه آن پردازند.
- آیت الله جوادی آملی به عنوان یکی از قائلین این دیدگاه در مواضع مختلفی در آثار عرفانی، فلسفی و تفسیری خود این مسئله را بر اساس ادله‌ای پذیرفته و به اعمال لوازم آن می‌پردازند. ادله مختلفی برای اثبات وحدت شخصی اقامه شده که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، برهان نامتناهی است که در مقاله «وحدت وجود؛ خدای نامتناهی و لوازم الهیاتی آن در منظومه فکری علامه جوادی آملی» به تفصیل به آن و لوازمش پرداخته‌ایم. آیت الله جوادی آملی بر این باورند که فهم صحیح و همه‌جانبه نامتناهی بودن حق تعالی ما را به وحدت شخصی وجود رهنمون می‌دارد (جوادی آملی، ریحق مختوم، ۵۸۴/۹-۵۸۹؛ همو، عقلانیت شهود، ۲۵۹/۱-۲۷۰)؛ با این حال، ممکن است برداشت‌های نادرستی از این مسئله حاصل شود. از آنجا که این برداشت‌های غلط، اغلب خطرآفرین‌اند؛ ازاین‌رو، ضروری است که در نقد و ردّ این کج‌فهمی‌ها آثار مستقلاً نگاشته شود. در این مقاله، ما بر اساس آراء و اندیشه‌های حکیم متأله و فقیه و مفسر توانمند آیت‌الله جوادی آملی به نقد و بررسی این سوء برداشت‌ها می‌پردازیم. از جمله برداشت‌های نادرست معروف، این موارد است: «حلول»، «اتحاد»، «هیچ و موهوم پنداری کثرات»، «همه‌خدایی»، «تغییر ذات حق»، «نفی علیت»، «جبر» و «اباحه‌گری»، که همگی در این مقاله به نقد و ابطال کشیده می‌شوند و استحاله آن‌ها بر اساس عقل برهانی و نقل و حیانی، مبرهن می‌شود.

1. ابطال حلول و اتحاد

یکی از لوازم مهم فهم صحیح وحدت شخصی وجود، ابطال حلول و اتحاد است. با این حال، برخی به دلیل برداشت غلط از وحدت شخصی و داشتن تفکر مشائی‌گونه، پنداشته‌اند که وحدت شخصی، مستلزم حلول و اتحاد واجب تعالی با ماسوی است. این اشکال از طرف کسانی گفته می‌شود که با تفکر مشائی‌گونه خود، ارتباط بین دو شیء را فقط در ارتباط ماده و صورت یا عرض و جوهر می‌بینند و جامع این دو پیوند، همان حلول است؛ چراکه صورت، حال در ماده و عرض، حال در جوهر است. نزد این گروه اگر

عالم با خداوند ارتباط داشته باشد، به ناچار نسبت خداوند با عالم نسبت حال با محل خواهد بود. بررسی، نقد و بطلان حلول، دخول و اتحاد خداوند سبحان با اشیاء و ماسوی را ضمن شش موضع و از زوایای مختلف، ارائه می‌دهیم:

1.1. پاسخ فلسفی محض و اقامه دلیل عقلی

پاسخ این اشکال این است که پیوستگی دو چیز در پیوستگی ماده و صورت یا جوهر و عرض منحصر نیست و گونه‌های دیگری از پیوستگی، مانند پیوستگی صور ذهنی با نفس، وجود دارد؛ البته ارتباط صور ذهنی با نفس نیز نزد حکمای مشائی از نوع ارتباط کیف نفسانی و عرض است با جوهر نفسانی. در حالی که بنا بر نظر دقیق، پیوند صور علمی با نفس به نحو قیام صدوری یا ظهوری است؛ بلکه بنا بر نظر آدق، یعنی اتحاد عاقل و معقول، صور ذهنی از لحاظ وجود نه مفهوم یا ماهیت، عین نفس‌اند و نه عارض بر آن. در فرض وحدت شخصی وجود، حلول معنا ندارد و امکانی برای آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا در حلول، وجود دو شیء حال و محل لازم است؛ در حالی که بر مبنای وحدت شخصی، بیش از یک وجود حقیقی و واقعی نیست. در صورتی می‌توانیم حلول واجب‌تعالی در ماسوی یا حلول ماسوی در واجب‌تعالی را تصور کنیم که برای ماسوای واجب نیز وجودی و واقعیتی در نظر بگیریم؛ در حالی که بر مبنای وحدت شخصی، غیر واجب، فاقد وجود حقیقی است و اسناد هستی به آن، به حیثیت تقییدی است. عقل منور به نور هدایت که به وحدت شخصی وجود پی برده است، این حقیقت را می‌یابد که نمی‌توان برای وجود واحد احد حق سبحانه، ثانی و دومی فرض کرد و هرچه در عالم خارج به عنوان وجود نامیده می‌شود، به صورت شأنی از شئون و نعته از لمعه‌ای از لمعات صفات آن وجود واحد جلوه می‌کند و بدین ترتیب، نسبت عالم با خداوند نسبت حال به محل نخواهد بود؛ بلکه نسبت مظهر با ظاهر و وصف فعلی با ذات است (جوادی آملی، ریحی مختوم، 499-500/۹).

آیت‌الله جوادی آملی در تحریر شرح قیصری نیز در مقام استحاله و نفی دخول ذات واجب‌تعالی در اشیاء، این گونه اقامه دلیل عقلی می‌کند:

اگر داخل بودن در اشیاء وصف ذات خدا باشد، باید عین ذات بوده و سلب‌پذیر نباشد، و حال آنکه این وصف زوال‌پذیر است. با بودن اشیاء او داخل در آن‌هاست و با زوال اشیاء داخل در آن‌ها نخواهد بود، و چون هر شئی از حوادث حوزه طبیعت سه حالت دارد: «قبلاً بوده»، «فعلاً هست» و «در آینده معدوم می‌شود»، دخول در چنین مخلوقی باید سه حالت داشته باشد؛ یعنی قبلاً دخول نبود (سالبه به انتفاء موضوع)، فعلاً دخول هست و بعداً نیز از باب سالبه به انتفاء موضوع، دخول نیست.

ممکن است گفته شود: وجود و عدم اشیاء به معنای ظهور و خفای آن‌ها است، نه اینکه موجودی

معدوم شود یا معدومی موجود شود. پاسخ این است که در این فرض هم ناگزیر از تغیر و دگرگونی است؛ زیرا ظاهر و باطن بودن ذات خدا همانند اول و آخر بودن آن ذات، هیچ تغیری را به همراه ندارد؛ یعنی تمام این اوصاف ذاتی خدا فقط در محدوده مفهوم غیر هم‌اند، وگرنه در محور مصداق و نیز در مدار حیث صدق، عین هم‌اند؛ اما درباره اشیا خارجی، گذشته از تغیر، حیثیت صدق در مصداق هم متفاوت‌اند؛ از این رو، حدوث این عناوین حتماً با دگرگونی همراه خواهد بود.

خلاصه آنکه: قبل از اینکه انسان یا درخت خلق شود، خدا داخل در آن‌ها نیست و بعد از اینکه اشیا خلق شوند، داخل در آن‌هاست و این نشان می‌دهد که دخول، صفت فعل است نه عین ذات او. قیوم‌بودن نیز بر همین قیاس است؛ زیرا قیوم‌بودن غیر از قدرت است و اگر شیئی که قائم به اوست نباشد، قیوم‌بودن نیز نخواهد بود؛ هرچند قدرت او ازلی است.

دخول در متغیرات حتماً متغیر است، و واجب هرگز تغیر ندارد. این دو مقدمه در قالب قیاس شکل دوم این نتیجه را می‌دهد که ذات واجب‌تعالی داخل در اشیا نیست و به همین دلیل، اگر ذات نامتناهی باشد، وجود اشیا دیگر را با دخول خدا در آن‌ها نمی‌توان حل کرد. نامتناهی، غیر را بر نمی‌تابد و بر فرض که گیری باشد، اگر دخول در آن‌ها داشته باشد ذات حتماً باید متغیر باشد؛ و واجب‌تعالی که ذات نامتناهی است، به حسب ذات خود در معرض تغیر و تبدل نخواهد بود (همو، عقلانیت شهود، ۲۸۲/۱-۲۸۳).

2.1. نامتناهی بودن حق تعالی و نفی اتحاد و حلول در ماسوی

همان گونه که با استفاده از عدم تناهی خداوند سبحان می‌توان وحدت شخصی را اثبات کرد، با استفاده از آن نیز می‌توان به ابطال حلول و اتحاد پرداخت؛ به گونه‌ای که اساساً یکی از لوازم پذیرش نامتناهی بودن خداوند و وحدت شخصی، بطلان حلول و اتحاد خواهد بود. قرآن با تعبیر «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحديد: ۳) خدا را به عنوان هستی محض معرفی می‌کند؛ یعنی مبدأ و پایان هر چیزی و ظاهر و باطن و درون هر چیز زیر پوشش احاطه علمی خداوند است. بنابراین، هیچ موجودی بدون احاطه خداوند در عالم زنده نیست؛ چون خداوند هستی محض و مطلق است. او در جایی یا شخصی حلول نخواهد کرد؛ بلکه در آسمان‌ها و زمین حضور و ظهوری یکسان دارد. قرآن کریم در این زمینه چنین می‌گوید: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (الزخرف: ۸۴) و درباره رابطه خدا با انسان چنین می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ۴)؛ او با شماست در هر حالتی و در هر جایی که باشید (جوادی آملی، آفاق اندیشه، ۲۴۶). خداوند همه جا حاضر و شاهد است و بر همه چیز احاطه دارد و این شهود و احاطه فراگیر با حلول در ماده سازگار نیست (همو، توحید در قرآن، ۶۰۶). ذات و صفات ذاتی خدا نامحدود است و برای این حقیقت مطلق و بی‌کران، مرز و حدی نیست. نامحدود بودن ذات الهی

لوازمی دارد، از جمله اینکه خدا با هر چیزی هست. خدای نامحدود و بی‌کران با هر چیزی وجود دارد، ولی در آن حلول نمی‌کند؛ زیرا نامحدود بر هر محدودی محیط است و با او خواهد بود و قیّم آن است؛ ولی با آن ممزوج و مخلوط و قرین نیست و در آن حلول نمی‌کند و با آن متحد نمی‌شود (همو، حکمت علوی، ۵۵-۵۶) و لازمه اطلاق ذاتی حق تعالی این است که با هر چیزی موجود باشد؛ ولی نه در آن حلول کند و نه با آن متحد شود (همو، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، ۹۱). از این رو، اساساً باید ابطال حلول و اتحاد را یکی از مهم‌ترین لوازم نامتناهی بودن خداوند و وحدت شخصی دانست (دهقانی، ۱۳۹۹، ۱۱۳).

3.1. نامتناهی بودن حق تعالی و نفی حلول در انسان

با مطالب گفته‌شده، استحاله حلول و اتحاد حق تعالی در انسان نیز به دست می‌آید؛ اما به دلیل اهمیت بحث و اشکالات وارد بر دیدگاه مسیحیان و یهودیان، به طور خاص نیز به این بحث می‌پردازیم و استحاله آن را بر اساس برهان عقلی و وحی الهی روشن‌تر می‌کنیم:

چون خداوند هستی محض و بی‌کران است، هیچ موجودی در قبال خدا سهمی از استقلال ندارد و کمال هر انسانی در نزدیک شدن به خدا و تبعیت از دستورات اوست. اگر انسانی تابع دستورات خدا بود، بدون اینکه خدا در او حلول کند یا با او متحد بشود، او را مظهر و نشانه خود قرار می‌دهد. چنین انسانی که مظهر و نشانه خدا شده است، هر کاری را که خدا اراده کند او می‌فهمد و همان را از خدا می‌طلبد و همان را با دستور و اجازه خداوند انجام می‌دهد (جوادی آملی، آفاق اندیشه، ۲۴۷). تجلی خداوند برای چیزی مستلزم حلول، اتحاد، تجسم و مانند آن نیست؛ بلکه فیضی از جانب خداست که بهره عبد صالح می‌شود و از آنجا که اهل کتاب نتوانستند امر عادی و مادی را از امر عقلی جدا سازند، وقتی می‌دیدند طبق عادت هر پسری پدری دارد، ولی عیسی (ع) پدر نداشت، گفتند که او پسر خداست. آنان دریافتند که آفرینش فرزندی بی‌داشتن پدر به خلاف عادت است، نه به خلاف عقل؛ در نتیجه به بنوت صلیبی عیسی (ع) معتقد شدند (همو، تسنیم، ۴۹۴/۳۳). انسان خلیفه خداوند است و صبغه خلافت الهی، همان واقعیت اوست و معرفت خلیفه از آن حیثیت که خلیفه است، به شناخت «مُستخلف عنه» می‌انجامد و چنین ویژگی‌ای جز در انسان نیست. انسان، روحی الهی دارد که در او با نفخ ملکوتی دمیده شده و این روح منفوخ، صبغه تجلی دارد و نه لون تجافی؛ خصوصیت ظهور دارد و نه نحوست حلول؛ سمت آیت بودن دارد و نه غیر آن. معرفت چنین موجودی بدون شناخت نافخ، متجلی، ظاهر و صاحب آیت، یعنی خداوند، شدنی نیست (همو، تفسیر انسان به انسان، ۶۳-۶۴). حاصل آنکه اعتقاد به ذات غیر محدود و نامتناهی و منزّه از مثل در ذات و صفات و افعال، هرگز جایی برای این عقاید باقی نمی‌گذارد که به حلول الوهیت در حضرت

مسیح(ع) تن دردهند یا انقلاب و تحول مسیح(ع) به الوهیت، یعنی انقلاب ناسوت به لاهوت را بپذیرند، یا معتقد به ترکیب الله و مسیح به نام روح القدس گردند که در عین سه امر بودن، یک امرند؛ یعنی پدر، پسر و روح القدس، از هریک حساب شود سومی آنان خداست(همو، توحید در قرآن، ۲۷۴).

بنابراین، عقلاً ممکن نیست خدای سبحان در موجود مادی حلول کند. شرط حلول شیء در شیء دیگر، مادی بودن هر دو شیء است، یعنی حال و محل هر دو باید مادی باشند؛ البته اگر حلول باشد نه تعلق یا تجلی. هرگز موجود ازلی و قدیم در موجود حادث مادی حلول نمی‌کند؛ زیرا معقول نیست که یکی حال باشد و دیگری محل؛ با اینکه یکی حادث و دیگری ازلی است. این استدلال به استحاله جمع نقیضین ناظر است(همو، سیره رسول اکرم(ص) در قرآن، ۱۱۱/۱). استحاله حلول خدای سبحان در اشیاء مطلبی است عقلی که وحی نیز آن را تأیید می‌کند؛ زیرا اگر خدا در اشیاء حلول کند مانند سایر حال‌ها خواهد بود و اگر محل چیزی بشود مانند سایر محل‌ها خواهد بود؛ در حالی که خداوند بی‌مانند و بی‌همتا است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱) و نیز با چیزی اتحاد ندارد؛ زیرا در این صورت آن چیز شریک او خواهد بود؛ در حالی که «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ» (الإسراء: ۱۱۱). پس حلول، اتحاد، فرزندگیری (بنوت) و امثال آن برای خدا محال است؛ زیرا جمع بین اوصاف حدوث و ازلی است و محال. اگر خدا حال است، ازلی نیست و اگر ازلی است، حال نیست و چون ازلیت او یقینی و مسلم است، پس حلول برای او مستحیل است(همان، ۱۱۲). از نمودارهای علل تعقل‌گرایی اسلام شیعی، می‌توان به این اشاره کرد که در متون مقدس اسلامی مطلب غیرمعقول، نظیر حلول، اتحاد، تجسم، تجسد، تشبیه و تثلیث یافت نمی‌شود؛ بلکه همواره بر محور توحید ناب سخن گفته می‌شود و اگر گاهی برخی از تعبیرها دلبذیر به نظر نیاید، با شواهد متقن سباق و سیاق غبارروبی شده و چهره شفاف آن جلوه می‌کند(همو، سرچشمه اندیشه، ۶۷۸/۳).^۱

4.1. تجلی خداوند و نزاهت او از حلول و اتحاد

تجلی خداوند نیز که یکی از مسائل اساسی عرفانی است که نه تنها به معنای حلول و اتحاد نیست؛ بلکه فهم صحیح آن می‌تواند در اثبات استحاله حلول و اتحاد نقشی بسزا داشته باشد؛ برای نمونه، تجلی خداوند در آتش به این معنا نیست که او در آتش است؛ بلکه او همان طور که در آسمان و زمین «اله» است: «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (الزخرف: ۸۴) همچنین، در آتش نیز «اله» است و می‌توان گفت: «هُوَ الَّذِي فِي النَّارِ إِلَهٌ». خداوند سبحان در آتش وادی مقدس نه حلول کرد و نه با آن متحد شد؛ ازاین رو فرمود: «وَسُبْحَانَ اللَّهِ»، او منزّه از هرگونه حلول و اتحاد است. خداوند هم رب العالمین است

۱. راجع به نقد برداشت اشتباه از حدیث قرب نوافل توسط بعضی از ملحدان و برخی از صوفیه و حلولیه و اتحادیه: (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۵۰۲-۵۰۷).

هم سبحان، هم جلال است و هم جمال. جمع جمال و جلال گاهی با تعبیر «سُبُوحٌ قُدُوسٌ» و گاهی با تعبیر «وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (النمل: ۸) یاد می‌شود. حلول و اتحاد از این جهت محال است که ممکن نیست یک موجود واقعی اصیل با صورت مرآتیی خود متحد شود یا در آن حلول کند (در بخش بعدی به تفصیل به بحث صورت مرآتیی و تمثیل به آینه پرداخته می‌شود). آنچه در جهان امکان وجود دارد، نقش آینه است. نه ممکن است که آن صاحب صورت، یعنی خداوند سبحان، با صورت آینه یکی شود و نه ممکن است که صاحب صورت در صورت آینه حلول کند، هر دو محال است (همو، سیره پیامبران در قرآن، ۱۲۷/۲-۱۲۸؛ همو، تحریر رساله الولایة، ۸۹/۱-۹۰؛ همو، رَحِیقِ مَخْتُوم، ۳/۵۴۵؛ همو، تسنیم: ۵۰۷/۴۵).^۱

5.1. تجرد و محیط‌بودن حق تعالی و استحالة حلول و اتحاد

حلول در اشیاء با تجرد ذات اقدس اله نیز سازگار نیست؛ زیرا اگر موجودی در عالم طبیعت حلول کند با حواس درک‌پذیر است و حال آنکه خداوند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ۱۰۳) است و در جای معینی نیست؛ بلکه در همه جا حضور و شهود دارد. خداوند می‌فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (البروج: ۲۰) یا «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا» (النساء: ۱۲۶)؛ این احاطه با حلول ناسازگار است. اگر موجودی حال در چیزی شد، محاط به محل خواهد بود؛ در حالی که خدای سبحان به همه اشیاء محیط است. هر چیزی که عنوان «شیء» بر آن صادق است، تحت احاطه علمی و قیومی خدای سبحان است؛ زیرا محیط‌بودن هم از حیث علم است و هم از حیث قدرت، یعنی هم از آن جنبه که علمش فراگیر و به همه چیز است، وصف محیط زیر پوشش علیم قرار می‌گیرد و هم از آن جنبه که دارای قدرت قاهره است، همه اشیاء را زیر پوشش خود دارد و عنوان محیط زیر پوشش قدیر قرار می‌گیرد. بنابراین، چون خداوند به هر چیزی محیط است، حلول در چیزی نداشته و این از اوصاف سلبی اوست (همو، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱۰۸/۱).

6.1. تحلیل و تبیین روایات «دخول بدون تمازج خداوند»

در احادیثی از قبیل «مقارنت و دخول الهی در اشیاء بدون ممازجت» و «خروج خداوند از امور بدون زوال و دوری» نیز مراد از داخل در همه اشیاء، ذات الهی نیست؛ بلکه فیض منبسط و فضل بی‌کرانه اوست که مقید به اطلاق بوده و از تجلیات ذات است (همو، رَحِیقِ مَخْتُوم، ۳/۵۲۸). در روایات، مکرر آمده که خداوند در چیزی حلول نکرده است و جمله «داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء» ناظر به استحالة

۱. برای بررسی تفصیلی مسئله تجلی: (جوادی آملی، تحریر ایقاظ النانمین، ۵۰۱-۶۰۱).

حلول خدا و اتحاد او در چیزی یا با چیزی است (همو، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۱/۱۰۸)؛ اما ضروری است که به تحلیل این قبیل روایات پردازیم؛ زیرا فهم نارسا از این روایات، ممکن است سبب دو برداشت اشتباه شود: اول (حلول و اتحاد؛ دوم) تغییر ذات حق تعالی.

به‌باور آیت‌الله جوادی آملی، اگر طبق رهنمودهای عقلی، قلبی و نقلی خود کتاب و سنت درست ارزیابی کنیم، متوجه می‌شویم که ما در فلسفه سه فصل داریم که دو فصل آن منطقه ممنوعه است، یعنی ذات اقدس الهی و صفات ذات که عین ذات است؛ زیرا هم بسیط‌اند و هم نامتناهی. اما فصل سوم که ظهورات و تجلیات و افعال و مآثر و آثار حق است، ما با این‌ها ارتباط داریم؛ ولی این‌ها عین تعلق به الله هستند. راز محرومیت ما از آن دو فصل این است که آن‌ها اولاً، بسیط‌اند و ثانیاً، نامتناهی‌اند و هرگز نمی‌توان گفت: «آب دریا را اگر نتوان کشید»؛ زیرا آب دریا مرکب است از ساحل و سطح و عمق و کرانه و شرق و غرب و شمال و جنوب و می‌شود با گوشه‌ای از آن تماس گرفت؛ ولی خدا اولاً، بسیط محض است و ثانیاً نامتناهی است (همو، سروش هدایت، ۹/۱۳۰-۱۳۲). بنابراین، وصف داخل فی الأشياء لا بالممازجة، یعنی وجه خدا و فیض او درون اشیاء است؛ اما نه به‌صورت امتزاج که با آن‌ها درآمیزد و رنگ بگیرد (همو، تسنیم، 404/24). فیض بی‌کران الهی نه ذات و نه صفتی که عین ذات او است داخل در هر چیزی است بدون امتزاج، و خارج از آن است بدون بینونت (همو، توحید در قرآن، ۱۹۶؛ همو، رَحِیق مَخْتوم، ۱۰/14؛ ۹/۳۸۸؛ همو، تسنیم، ۳۰/۲۷۷). مدار اتحاد موضوع و محمول به‌دست محمول قضیه است و وقتی محمول فعل بود، یعنی فعل خدا متحد است. اگر گفته شد: «هو داخل»، یعنی فیض و ظهور او، عنایت و لطف و گرم او داخل در اشیاء است، نه خود ذات او و نه صفت ذات که عین ذات است (همو، سروش هدایت، ۹/۱۳۲). ملاصدرا در رساله‌ای مستقل که در آن به سریان وجود در اشیاء پرداخته، این معنا را تبیین کرده است که این سریان متعلق به ذات خداوند نیست؛ بلکه مربوط به ظهور و در محدوده افاضه اوست (همو، رَحِیق مَخْتوم، ۲/۲۴). خدا به هر چیزی از هر چیزی نزدیک‌تر است (همو، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ۲/۲۰۰) و از باب «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ» در همه امور حضور دارد و حضور او در اشیاء به آمیختگی و ممازجت نیست و به تجلی است؛ یعنی حضور حق در اشیاء در مقام تجلی و ظهور است نه در مقام ذات و به همین دلیل، ضمیر «هو داخل» به کنه ذات حق تعالی بر نمی‌گردد و به کنه وصف او نیز بازگشت نمی‌کند؛ بلکه به فیض خداوند بر می‌گردد. فیض خدای سبحان همان وجه گسترد الهی است که همه امور را فراگرفته است (همو، رَحِیق مَخْتوم، ۱۹/84؛ همو، تسنیم، 4۷/4۳۷؛ همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، 59؛ همو، عین نضاح، ۱/۳۳۶-۳۳۷؛ همو، رَحِیق مَخْتوم، ۹/۳۸۹؛ ۱۰/۶۴-۶۸؛ ۱۰۳-۱۰۷؛ همو، معرفت‌شناسی، 349-345).

2. آیت‌بودن موجودات و نفی موهوم‌پنداری و هیچ‌انگاری کثرات

در مباحث قبلی چنین تبیین شد که حق تعالی نامتناهی است و اگر وجودی نامتناهی بود، هیچ وجود دیگری در کنار آن قابل فرض نیست؛ زیرا در این حالت، هر دو وجود مفروض متناهی خواهند بود. پرسشی که معمولاً بی‌درنگ مطرح می‌شود این است که اگر حق تعالی وجودی نامتناهی است بنابراین، تنها اوست که وجود دارد و هیچ چیز دیگری را نمی‌توان موجود دانست، پس این همه کثرات و همه آنچه در جهان، موجود خوانده می‌شوند، چیستند؟ این انسان، این حیوانات، این درختان و این جمادات چیستند؟ تبیین این بحث را در چهار موضع پی می‌گیریم:

1.2. آیت و مظهر بودن اشیاء

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، در بین دیدگاه‌ها درباره وحدت و کثرت وجود، نظریه «وحدت شخصی وجود» با ظواهر شرعی سازگارتر است؛ زیرا ظواهر قرآن کریم بر آیت و نشانه‌بودن تمام آنچه غیر خداوند است دلالت دارد: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ» (الذاریات: ۲۰-۲۱)؛ «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوِنَا آيَةَ اللَّيْلِ» (الإسراء: ۱۲)؛ «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (الجاثیة: ۴)؛ «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (فصلت: ۳۷). هر آنچه غیر خداوند است و عنوان «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، هرچه در آسمان و زمین است و خود آسمان و زمین و شب و روز و هر آنچه در آن‌هاست، آیات خداوند سبحان هستند و آیت‌بودن، وصف و عرض مفارق آن‌ها هم نیست؛ حتی مانند زوجیت برای چهار، یعنی وصف لازم نیز نیست؛ زیرا وصف لازم، متأخر از مرتبه ذات ملزوم است و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین ذات و گوهر اشیاء است؛ اشیاء به تمام ذات خود آیت حق‌اند. وقتی که ماسوای خداوند سبحان، در ذات و وصف خود نشانه و آیت او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت؛ چراکه اگر در ذات خود چیزی داشته باشند از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود. بنابراین، وقتی که غیر خدا عین آیت برای خداست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نیست. آیت‌بودن اشیاء نسبت به خداوند نظیر آیات و نشانه‌های اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد؛ بلکه تکوینی است. تکوینی بودن آن هم صبغه مقطعی و محدود ندارد که در برخی از اوضاع آیت خدا باشند و در برخی آیت او نباشند؛ بلکه هیچ شأنی از شئون ماسوای خدا نیست مگر آنکه آیت خداوند سبحان است (همو، عین نضاح، ۳/۳۷۹؛ همو، رحيق مختوم، ۹/۴۵۵-۴۵۴؛ همو، تسنیم، ۸/۲۳۷-۲۴۱؛ بحث وحدت صمدی حق در آیات الهی: همو، عین نضاح، ۳/۳۸۳-۳۸۴؛ بحث توحید ذاتی در قرآن: همو، توحید در قرآن، ۲۲۱-۲۲۳) و اساساً وجود نامحدود و نامتناهی، مجالی برای توهم وجودات مقید یا گمان حلول و مانند آن باقی نمی‌گذارد. نسبت وجود مطلق با تعینات و امور مقید، به تعبیر

قرآن کریم، نسبت حقیقت واحد با آیات و نشانه‌های اوست (همو، رحيق مختوم، 588/9). حقیقت ذات اقدس الهی نامتناهی است و چون نامتناهی است، وجود غیر، محال است و چون وجود غیر محال است، کل جهان برمی‌گردد و می‌شود آیت او (همو، سروش هدايت، ۱۳۱/۷). مراد از مظهریت هم روشن شد که حلول و اتحاد نیست؛ بلکه مقصود آن است که همه موجودات جهان، به تمام هستی خود، آیت و نشانه خداوند هستند و هستی و همه کمالات خود را از او دریافت می‌کنند و در حدوث و بقاء محتاج خدا هستند (همو، علی (ع) مظهر اسمای حسناى الهی، ۴۳-۴۴). از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، از بهترین ژرف‌ترین تعبیرهای علامه طباطبایی این کلام ایشان بوده که بارها فرموده‌اند:

«آنچه از قرآن کریم به‌خوبی استفاده می‌شود این است که سراسر جهان امکان آیت خدايند؛ یعنی در قوس نزول، عالم عقول و عالم نفوس و عالم طبیعت و در قوس صعود، عالم طبیعت و عالم مثال و عالم عقل همگی آیت حق‌اند و شأن و حقیقتی برای جهان امکان جز آیت‌بودن نیست (همو، تحریر رساله الولاية، ۹۰/۱).

2.2. نحوه تحقیق کثرات

روشن شد که سراسر جهان آفرینش، عالم، یعنی علامت است. چیزی در جهان نیست که موجود و مصداق شیء باشد و اصلاً آیت خدا نباشد یا تنها از جهت یا جهاتی خاص نشانه و آیت خدا باشد. این خصیصه قهراً استقلال را از هر موجودی گرفته است و چیزی برای جهان آفرینش نمی‌ماند مگر در حد صورت مرآت؛ یعنی همه جهان خدا را نشان می‌دهد.

سؤال و اشکالی که ممکن است رخ دهد این است: پس واقعیت‌های عینی و مورد مشاهده ما، چگونه محفوظ هستند و نحوه تحقیق آن‌ها چگونه است؟

پاسخ: در عرفان اسلامی، کثرات و مخلوقات (که از آن‌ها به مظاهر و نمودها تعبیر می‌شود)، به‌طور کلی نفی نمی‌شوند و ابن عربی نیز در بخش‌های متعدد فتوحات مکیه تصریح دارد که نزد محققان صوفیه ثابت شده است که در دار وجود جز الله نیست و موجودات گرچه موجودند؛ وجودشان «بالله» است (ابن عربی، ۹۰/۱؛ ۳۹۸/۳). بسیاری از مباحث عرفان نظری اسلامی هم که منبعث از وحدت شخصی هستند، به معنای پذیرش کثرات است؛ مانند: مباحث حضرات خمس (در مقدمه شرح قیصری بر فصوص) و بحث تمایز احاطی بین حق و خلق (ابن‌ترکه، ۹۱). ابن عربی تأکید دارد که هر موجودی در تحقیقش نیازمند به خداست؛ پس کل عالم «موجود به» است و تنها خداوند است که «موجود بالذات» است (ابن عربی، ۳۶/۱). بنابراین، در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده است و نمی‌شود؛ بلکه کثرت از «بود» به «نمود» تنزل می‌کند؛ چنان‌که در عرفان، «بود» از کثرت به وحدت ترقی می‌کند (جوادی آملی،

عین نضاح، ۵۹/۱-۶۰). صدرالمتألهین در اسفار بعد از اثبات وحدت شخصی در مطالب پایانی بحث علت و معلول، فصل ۲۷ و ۳۰ را به صورت کامل به اثبات کثرات و نحوه تحقق آن‌ها اختصاص می‌دهد (ملاصدرا، ۳۱۹/۲-۳۲۷؛ ۳۳۹-۳۴۷). بنابراین، وقتی در عرفان وجود حقیقی و بالذات از مخلوقات نفی می‌شود، ممکن است گمان شود که مطلق وجود، حتی موجود بالعرض و المجاز نیز از کثرات و مخلوقات و مظاهر نفی می‌شود و چه بسا چنین اندیشه‌ای انکار بدیهیات دانسته شود (مصباح یزدی، ۱۵۶/۱) و حال آنکه عرفان اسلامی چنین دیدگاهی ندارد.^۱

شرح این مطلب که سراسر جهان آفرینش آینه‌های الهی‌اند و با این حال هیچ سفسطه‌ای لازم نمی‌آید و تمام واقعیت‌های عینی محفوظ‌اند، چنین است:

۱. هویت مطلق که بسیط الحقیقه است و مقام ذات خداست، منطقه ممنوعه است و احدی را به آن بار نیست؛ ۲. اکتناه صفات ذاتی خدا که عین هم بوده و عین ذات‌اند مانند مقام ذات، منطقه ممنوعه است و هیچ موجود امکانی را به آن مقام متنع راه نیست؛ ۳. اسمای الهی و شئون فعلی خدای سبحان که صادر از ذات یا ظاهر از اوی هستند، حقایق عینی‌اند و متن ملک و ملکوت را تأمین می‌کنند؛ ۴. اشیاء خارجی، از قبیل آسمان‌ها و زمین، مرانی و آینه‌هایی هستند که اسماء الهی را نشان می‌دهند؛ زیرا هر مظهر فقط ظاهر خود را نشان می‌دهد، نه خود را و نه بیگانه را.

لازم است توجه شود که: الف) جریان آیت بودن هر موجودی برای خداوند سبحان، ناظر به هویت اصیل آن‌هاست، نه ماهیت اعتباری آن‌ها. ب) آیت بودن هر موجودی مقوم هویت اوست، نه لازم آن؛ یعنی از قبیل فصل مقوم است نه از صنف عرض لازم تا رتبه آن متأخر از رتبه ملزوم باشد، وگرنه لازم می‌آید که موجود ممکن در مقام ذات (هویت) خود آیت خدا نباشد و فقط در مقام لازم ذات که متأخر از آن است، نشان خدا باشد. ج) آیت بودن مقوم هویت هر موجود امکانی است؛ به طوری که موجود ممکن حیثیتی غیر از آیت بودن ندارد. بنابراین، نمی‌توان تعدد جهت را برای آن تصحیح کرد و چنین گفت که حیثیت «ما فیہ ينظر» آن غیر از حیثیت «ما به ينظر» آن است؛ زیرا هرگونه حیثیتی که با آیت بودن موجود امکانی هماهنگ نباشد نسبت به او بیگانه است، نه آشنا (جوادی آملی، تسنیم، ۲۳۷/۸-۲۴۱).^۲

۱. برای تفصیل و تدقیق بیشتر و سامان یافتن این بحث، لازم است که مباحث مربوط به انحاء تحقق و وجود یا اقسام حیثیات (حیثیت اطلاقی، حیثیت تعلیلی و به‌ویژه حیثیت تقییدی (نفادی، شائی و اندماجی)) به‌طور کامل مطالعه شود: (یزدان‌پناه، ۱۶۷-۱۹۶؛ امینی‌نژاد، ۱۵۴-۱۷۱).

۲. ملاصدرا در فصل ۲۷ و ۳۰ مباحث پایانی علت و معلول اسفار به اثبات کثرات و نحوه تحقق آن‌ها می‌پردازد (جوادی آملی، ریح مختوم، ۳۹-۵/۱۰؛ همان، ۱۳۱-۱۸۲).

3.2. واسطه‌نبودن ظهورات و آیات (عدم لزوم ارتفاع نقیضان)

ممکن است اشکال و سؤال شود که: شما از طرفی می‌گویید که موجودیت موجودات بالذات نیست و از طرف دیگر، می‌گویید که کثرات هستند و تحقق دارند؛ آیا به ارتفاع نقیضان (وجود و لاوجود) که محال است، قائل هستید؟!

پاسخ: علاوه بر مطالب گفته‌شده، چنین می‌افزاییم: نفی وجود از ماسوی خداوند و اسناد آیت‌بودن به آن‌ها مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست؛ زیرا هستی و نیستی نقیض یکدیگرند و بر آیت هستی، هستی صدق نمی‌کند و نیستی صادق است و آیت نیز نقیض نیستی نیست تا آنکه اجتماع آیت و نمود با نیستی مستلزم جمع نقیضین باشد. نقیض آیت و نمود، سلب آن است و البته آیت و نمود نقیض خود نیست. خلاصه آنکه بود و نبود نقیض هم هستند و نمود و سلب نمود نقیض یکدیگرند. آیت خدا، بود ندارد و نبود بر او صادق است، پس ارتفاع نقیضین نیست و از طرف دیگر، نمود است و سلب نمود نیست، پس از این جهت هم ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید. آیت وجود ظل هستی است و بسیاری از احکام بر مدار آیات الهی سازمان می‌یابند و همچنان که احکام بسیاری درباره ظل شکل می‌گیرد، ارتفاع، اوج و حضیض خورشید و حرکت ستارگان را با شناخت احکامی که مربوط به اظلال آن‌هاست، می‌توان تشخیص داد (جوادی آملی، ریحق مختوم، 456/9-455؛ همو، عین نضاح، 3/380). بنابراین، نمود به معنای واسطه بین وجود و عدم نیست؛ زیرا بود، مخصوص واجب است و نقیض آن نبود است که شامل ممتنع و ممکن می‌شود و نمود مخصوص ممکن است و نقیض آن عدم نمود است؛ پس در هیچ‌یک واسطه لازم نمی‌آید (همو، عین نضاح: 33/1؛ همو، ریحق مختوم، 109/10-110).

4.2. تمثیل به صورت درآینه

مناسب‌ترین یا از جمله مناسب‌ترین راه‌ها برای توجیه کثرت جهان امکان از یک‌سو و آیت و نشان‌بودن آن‌ها برای خدای سبحان از سوی دیگر (و همچنین، ابطال حلول و اتحاد که مربوط به بخش قبل بود)، بیان و تمثیل امام رضا(ع) (در پاسخ به این سؤال عمران صابی: آیا خدا در خلق است یا خلق در خدا؟) است. هرچند محور عنصری گفت‌وگوی امام رضا(ع) در آن نه وحدت وجود بود و نه وحدت مشهود؛ بلکه محور گفت‌وگو اصل مسئله توحید بود؛ لیکن از این تمثیل می‌توان به کیفیت هستی ممکنات در برابر هستی خدای سبحان پی برد؛ زیرا:

اولاً، از طرفی اگر جهان امکان موجود حقیقی و عینی بود، با نامتناهی‌بودن هستی خدای متعالی هماهنگ نبود؛

ثانیاً، از طرف دیگر اگر سراب محض بود، هرگز فعل خداوند و آیت او نمی‌شد.

بنابراین، اگر وجود مرآت داشته باشد هم می‌تواند آیت و نشان صدق باشد و هم منافی با نامحدودبودن خدا نخواهد بود. مرآت، یعنی این ابزار رؤیت و دیدن که از آن به آینه تعبیر می‌شود. مرآت که آلت دیدن است، در فضای عرف به جرم شفاف مانند شیشه‌ای که در پشت آن جیوه یا ماده دیگر باشد، گفته می‌شود؛ اما در فرق عرفان به خود صورت آینه، مرآت گفته می‌شود که وسیله دیدن شاخص و صاحب صورت است. صدر و ساق جهان مرآت عرفانی است، نه عرفی (جوادی آملی، رَحِیقْ مَخْتُوم، ۶۴۰/۱۶).

در جهان‌بینی توحیدی و حیانی، حق تعالی صرف الحقیقة و نامتناهی و یکتا و یگانه است؛ به‌گونه‌ای که وجود نامتناهی او اصلاً جایی برای وجود اغیار (خواه در طول یا عرض او) باقی نمی‌گذارد. بنابراین، ماسوی الله نه سهمی از وجود استقلالی دارند و نه در هستی شریک واجب تعالی هستند؛ بلکه ظهورات همان وجود یکتا و نامتناهی هستند. البته ممکنات همچون سراب نیستند؛ زیرا سراب هم وجود خارجی آب را ندارد و هم دلالت و حکایت‌گری‌اش بر آب موهوم و کاذب است. اما صورت مرآتی گرچه وجود خارجی نداشته و فضایی را در عالم پر نکرده؛ در حکایت‌گری و دلالت‌کردنش بر صاحب صورت راستگوست؛ همان طور که وجود امکانی نیز در نشان‌دادن وجود و اوصاف حق تعالی واقع‌نما و صادق است. البته میان آینه عرفی و آینه عرفانی تفاوت دقیقی است (همو، تحریر رسالة الولاية، ۸۱/۲-۸۳). در نتیجه، اینکه اهل معرفت خلق را به آینه حق تعالی تشبیه می‌کنند، به این معنا نیست که مخلوقات وجودی دارند که چون آینه شفاف است و می‌تواند وجه الله را نشان دهد؛ بلکه به این معناست که اساساً مخلوقات چیزی جز تصویر و نمود و تجلی و ظهور حق تعالی نیستند؛ از این رو، قرآن کریم فرموده: «فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (البقرة: ۱۱۵)، یعنی هر سمتی که رو کنید و هر چه ببینید خود وجه الله است، نه اینکه در آن چیز وجه الله دیده می‌شود. عارف به جایی می‌رسد که آینه تمام‌نمای صفات حق تعالی می‌شود و آنگاه، همچنان که خود مرآت کامل خداست، خدای سبحان نیز به‌عنوان مرآت برای او ظهور می‌کند (همان، ۸۳/۲-۸۶).

گفته شد که جهان‌نشانه و آیت حق تعالی است. ماسوای حق تعالی با اینکه او را نشان می‌دهند، خود حقیقتاً وجود ندارند و تنها ظهور و تجلی او هستند. در روایات در بیان نسبت حق و خلق به‌صورت مرآتی استدلال شده است. سپس، تمثیل امام (ع) به آینه در گفته‌ها و نوشته‌های حکیمان و عارفان مسلمان بازتاب یافته است. از نگاه بسیاری از آنان، جهان آینه و مرآت حق تعالی است (جوادی آملی، تحریر ایقاز النائمین، ۲۱۶/۱-۲۱۹). فهم دقیق‌تر کلام امام رضا (ع) در این روایت، خاصه تمثیل به آینه، به توضیح سه نکته اساسی وابسته است: ۱. آینه چیست؟ ۲. آینه چگونه نشان می‌دهد؟ ۳. آینه چه چیزی را نشان می‌دهد؟

1. آینه ذاتی جز «نشان‌دهندگی» ندارد که مستقیماً به جنبهٔ مرآتیت آن مربوط است. آینهٔ عرفی و جسمی از قاب، شیشه، جیوه و مانند آن ساخته می‌شود. این شرایط مادی در مجموع ویژگی‌ای پدید می‌آورند که با آن می‌تواند چیزی را نشان دهد؛ اما مقصود از تمثیل آینه در کلام امام رضا (ع) یا در گفته‌های حکیمان و عارفان، این شرایط مادی نیستند. اصلی‌ترین جنبهٔ در تمثیل آینه، ویژگی «نشان‌دهندگی» یا همان «جنبهٔ مرآتیت» است. بنابراین، آینه صرفاً مقوم به جنبهٔ مرآتیت و نشان‌دهندگی است و ذاتی جز نشان‌گری ندارد.

2. نشان‌دهندگی آینه تکوینی است نه اعتباری. بسیاری از امور، نشانه و علامت چیزی یا امر دیگری هستند؛ مانند علائم نظامی بر دوش درجه‌داران یا علائم راهنمایی و رانندگی؛ ولی نشان‌دهندگی همهٔ آن‌ها اعتباری است و به اعتبار معتبر وابسته است و اما آینه تکویناً نشان‌دهنده است. اگر چیزی در برابر آینه نباشد، با هیچ تمهیدی و اعتباری نمی‌توان کاری کرد که آینه چیزی را نشان دهد.

3. آینه همواره واقع را می‌نماید. اگر جسم یا شخص از برابر آینه کنار رود، آینه چیزی را نشان نمی‌دهد. پس جنبهٔ نشان‌دهندگی آینه همیشه به چیزی - البته چیزی واقعی - غیر از خودش، ارجاع دارد. فرق آینه با سراب همین است؛ آینه و سراب هر دو نشان می‌دهند؛ اما نشان‌دهندگی آینه، صادق است و نشان‌دهندگی سراب، کاذب است و از همین رو، بیننده را گمراه می‌کند.

بنابراین، جهان مرآت حق تعالی است. اگر آینه‌ای به اندازهٔ همهٔ جهان فرض کنیم، هر سه نکتهٔ قبلی دربارهٔ آن صادق خواهد بود: 1. تنها شأن این آینهٔ کیهانی این است که حیثیت مرآتی دارد و ذاتاً نشان‌دهنده است؛ 2. آینهٔ کیهانی تکویناً نشان‌دهندهٔ آن حقیقت حقه است و این گونه نیست که نشان‌دهندگی جهان از حقیقت وجود به اعتبار معتبری یا به شهود شاهدهی بستگی داشته باشد. جهان بدون هیچ محدودیت، مرآت حقیقت وجود است: هیچ چیزی در جهان نیست که حق تعالی را نشان ندهد. در جهان چیزی نیست که از جهتی خاص مرآت حق تعالی نبوده یا نسبت به آن حاجبیت داشته باشد. کثرات همگی و از همهٔ جنبه‌ها آینهٔ خدا هستند و تنها او را نشان می‌دهند؛ 3. آینهٔ کیهانی حق‌نماست. اگر حقیقت حقهٔ واجبیتی نباشد، هیچ نشان‌دهندگی‌ای هم در کار نخواهد بود؛ زیرا این آینه از خود هیچ ندارد. پس جهان سراب نیست که دروغ بنمایاند؛ بلکه جهان آینه است که حقیقت را می‌نماید. بنابراین، «چنین نیست که چون جهان آن حقیقت را نشان می‌دهد، آن حقیقت حقه هست»؛ بلکه «چون آن حقیقت حقه هست، جهان او را می‌نماید» (جوادی آملی، تحریر ایقاز النائمین، ۲۲۰/۱-۲۲۲). از این تمثیل علاوه بر مباحث فوق، برای نحوهٔ جمع بین وحدت شخصی و کثرت نیز استفاده می‌شود (همو، عقلانیت شهود، ۳۸۶/۱-۳۹۸). بنابراین، می‌توان بین نامحدودبودن حق سبحانه و پذیرش کثرت جهان امکان، طبق حدیث یادشده (تمثیل

به صورت مرآت‌ی جمع کرد(همو، رَحِیق مَخْتوم، ۶۴۱/۱۶) و کثرات همچون «صُور مرآت‌ی» هست بالذات را نشان می‌دهند و خودشان به‌جز دلالت صادقانه از مدلول حقیقی‌شان هیچ حظ و سهمی از هستی و حقیقت ندارند. پس سراسر عالم چیزی جز آیات الهی نخواهد بود(همو، تحریر رساله الولایة، ۸۹/۱-۹۰).

3. استحاله و بطلان همه‌خدایی

برداشت اشتباه همه‌خدایی از دیدگاه وحدت شخصی عرفاء را می‌توان نتیجه برداشت غلط حلول و اتحاد دانست؛ زیرا وقتی وجود حق تعالی در همه موجودات حلول کند و با آن‌ها متحد شود، نتیجه طبیعی آن، خدا بودن همه موجودات است. هر چند می‌توان این سوء برداشت را مستقلاً نیز تقریر کرد؛ با این برداشت که وقتی که عرفاء یک وجود نامتناهی را خدا معرفی می‌کنند، پس همه چیز خدا خواهد بود. با مطالب دو بخش پیشین (نفی حلول و اتحاد و اثبات آیت بودن موجودات)، بطلان «همه‌خدایی» نیز آشکار می‌شود؛ زیرا چه بر اساس تقریری که این برداشت نادرست را متفرع بر حلول می‌داند و چه بر اساس تقریر مستقل آن، در هر دو حال با مطالب گفته‌شده در دو بخش قبل، اساساً دیدگاه «همه‌خدایی» رخت برمی‌بندد و موضوعاً منتفی می‌شود و ابتدال و سخافتش روشن می‌شود.

4. تلطیف و ترقیق علیت، نه نفی آن

شاید اشکال یا توهم شود که پذیرش وحدت شخصی، آیت بودن ماسوی و مظهریت آن نسبت به حق، موجب فروپاشی علیت می‌شود.

پاسخ آیت‌الله جوادی آملی این است که پذیرش مظهریت، که عصاره و خلاصه آن بازگشت علیت در نظام هستی به تشان است، مستلزم نفی نظام علت و معلول از جهان ممکنات و فروپاشی نظام علیت در جهان کیهانی نیست؛ زیرا معتقدان به مظهریت ممکن برای واجب، تصریح دارند که رابطه علیت را در سنجش مخلوقات با یکدیگر هم قبول دارند؛ ولی حقیقت علیت ممکنات را همان تشان و مظهریت می‌دانند. به بیان دیگر، در عین حال که رابطه علی و معلولی اشیاء محفوظ است و قائم به یکدیگرند، همه قائم به خدا و از شئون فاعلیت او هستند؛ و چه بسیار فرق است بین نفی کردن صریح رابطه علت و معلول در نظام کیهانی و بین تلطیف و ترقیق آن تا حد تشان.

بر اساس مبنای مظهریت ممکن برای واجب تعالی، علیت در نظام ممکنات به این معنا نیست که ممکن به ممکن دیگر چیزی اعطاء کند؛ همان‌طور که علیت بین خداوند و ممکنات به این معنا نیست که

وجود اشیاء مفروغ‌عنه باشد و خداوند با اعطاء فیض، آن‌ها را به موجود دیگری تبدیل کند؛ بلکه خالقیت و علیت خداوند به‌نحو کان تامه و هلیه بسیطه است، که اصل وجود اشیاء را می‌آفریند. مفاد کان ناقصه یا هلیه مرکبه همان فاعلیت طبیعی است و به معنای تجربی و تحریک است و قلمرو آن، محدوده عالم طبیعت است که پای سه امر در میان است (جوادی آملی، توحید در قرآن، 459). ولی اگر بخواهیم فاعلیت و خالقیت خداوند را تحلیل کنیم، دو چیز بیشتر وجود ندارد: یکی، خدا که خالق و فیاض است و دیگری، مخلوق که با فیض و خلق او موجود می‌شود؛ یعنی وجود هیچ موجود ممکن مفروغ‌عنه نیست؛ بلکه خداوند منان انسان، زمین، آسمان، فرشته و غیره را با مبادی و علل خاص خود از نیستی محض می‌آفریند.

بنابراین، چون اصل وجود آن موجودات فیض و عطای خدای منان است و فیض و عطا و هبه، عین تعلق و وابستگی به فیاض و معطی و واهب است، همگی متکی به خداوند و از شئون او هستند. موجودات امکانی هیچ پایگاه و تکیه‌گاهی جز خدا ندارند و همه آن‌ها شئون خدا و هریک، شأن خاص الهی است که با اذن تکوینی او به‌عنوان مظهریت افاضه وی، در موجودات دیگر مؤثر است. پس موجود ممکن، آینه‌دار اکرام خدای سبحان است و صورت مرآتی هرگز علت قریب چیزی نیست؛ همان‌گونه که کذب و سراب نیز نیست و این معنای لطیف می‌تواند آیت بودن همه جانبه ممکنات را نسبت به خداوند توجیه کند. بنابراین، هر سه راه‌حلی که برای جمع بین توحید افعالی و نظام علت و معلول از جانب امامیه ارائه شده، صحیح است؛ هم راه‌حل فاعل قریب و بعید، هم راه‌حل فاعل حقیقی و فاعل اعدادی و هم راه‌حل مظهریت و شأن. مراتب و دقت بعضی از بعض دیگر بیشتر است؛ اما جوهره اصلی هر سه دیدگاه قبول عموم و اطلاق توحید افعالی و پذیرش نظام علت و معلول است (همان، 460-461).

صدرالمتألهین نیز در مسیر تبیین سببیت خداوند و سببیت ممکنات از نگاه عرفان، به این مبنای مهم عرفانی توسل می‌جوید: «هر موجودی دو وجه دارد: وجه یلی الحقی و وجه یلی الخلقی». هر موجودی وجه خاص و ویژه‌ای به‌سوی حق تعالی دارد. به تعبیر دیگر، هر موجودی نسبتی کاملاً متمایز و تکرارناپذیر با حق دارد. بر اساس نظریه وحدت تشکیکی فلسفی، همه حلقات سلسله علی بی هیچ مجاز وجود دارند؛ از این‌رو، اولاً، تأثیر علی بین حلقه‌های گوناگون سلسله به‌صورت طولی توزیع شده است؛ و ثانیاً، هر حلقه نوعی تأثیر بی بدیل و جانشین دارد. همچنین، حق تعالی به تناسب شمار علت‌های میانی، از هر معلول در سلسله علی دور یا به آن نزدیک است. اما در عرفان، حق تعالی در همه این نظام سبب و مسببی حضور دارد و این حضور در هیچ حلقه‌ای از حلقات این سلسله نمی‌تواند کنار گذاشته شود. این نگاه عرفانی به سببیت خداوند در متون دینی، اعم از قرآن و روایات، ریشه دارد. در متون دینی، هم سخن از نزدیکی خداوند

اختصاصاً به هر موجود است، و هم سخن از این است که امور در نظام سبب و مسببی جریان پیدا می‌کند. سببیت خاص خداوند سبحان نسبت به هریک از اشیاء به دلیل احاطه و انبساط ظهور او بر هر چیزی است. در عرفان بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود، وجود حقیقی واحد و شخصی فارد است و بنابراین، تنها خداوند از وجود سهم دارد و هر چیز دیگری غیر از او از وجود بی بهره است و از همین رو، کثرت نه در «وجود»؛ بلکه در «ظهورات وجود» است. عارف همین نگاه را به تأثیر علی نیز سرایت می‌دهد: تأثیری که در اسباب مشاهده می‌شود، بالاصاله برای آن اسباب ثابت نمی‌باشد؛ بلکه «انتساب تأثیر علی» به آن اسباب به حکم مظهریت آن‌ها برای یکی از اسمای حسنی خداوند است. سببیت واقعی در حق تعالی منحصر است و اسباب و علل دیگر به حکم مظهریت اسماء و صفات تأثیر دارند، نه بالاستقلال. این نظریه‌ها همان نظریه‌های توحیدی‌اند. بنابراین، عرفان هرگز اصل علیت را انکار نمی‌کند؛ بلکه به بینش دقیق‌تری در باب اصل علیت رسیده است. از همین رو، رؤیت اسباب با توحید او منافاتی ندارد. در عرفان، اسباب ملاحظه می‌شود؛ اما نه وجود حقیقتاً مستند به اسباب است و نه تأثیر؛ بلکه هم وجود و هم تأثیر به حکم مظهریت اسباب بدان‌ها استناد دارد (جوادی آملی، تحریر ایقاز النائمین، ۱/ ۵۲۷-۵۳۲). بنابراین، باید گفت:

پیام انبیا دعوت مردم به سبب حقیقی، یعنی خداست، نه انکار اصل سببیت، وگرنه باید ملتزم شد که آنان، معاذالله، مردم را به صدفه، بخت، اتفاق و هرج و مرج فرامی‌خواندند. سلب اسباب عادی با اثبات سبب حقیقی همراه است و هرگز ارمغان نبوت نفی علیت و دعوت به پذیرش «أمر مریج»، یعنی هرج و مرج نیست (همو، تسنیم، ۱/ ۲۰۰).^۱

۵. استحاله تغییر در ذات

اشکال دیگری که به دلیل برداشت ناصواب از وحدت شخصی ممکن است حاصل شود، تغییر در ذات واجب است. اشکالی که در این مقام شکل می‌گیرد، این است که اگر وجودات ممکنات به واجب تعلق داشته و در ذات خود غیرمستقل باشند، پس لازم می‌آید که واجب تعالی متصف به آن‌ها شود و اتصاف به امور حادث، واجب را در معرض حدوث و قبول تغییرات قرار می‌دهد. اما استحاله و بطلان این برداشت: آیت‌الله جوادی آملی هم پاسخ فلسفی محض در ابطال تغییر و تحول در خداوند اقامه می‌کند (جوادی آملی، ریح مختوم، ۹/ ۵۱۷-۵۱۸). در بخش اول در ضمن پاسخ

۱. لازم است برای توضیحات مبسوط در این باره: (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۴۳۹-۴۶۱؛ همو، تسنیم، ۱/ ۱۹۸-۲۰۴).

فلسفی محض و اقامه دلیل عقلی در ابطال حلول، به ابطال تغییر و تحول در خداوند نیز تصریح شد. علاوه بر این مواضع، از طریق تحلیل بی‌نهایت‌بودن خداوند و کمال مطلق و کمال محض بودن او نیز برای محال‌بودن تغییر در حق تعالی می‌توان چنین دلیل اقامه کرد:

خدای سبحان چون کمال محض است، بیرون از ذات اقدسش کمالی نیست که آن را نداشته باشد و بخواهد از راه آفرینش به آن برسد. هر چه به‌عنوان کمال فرض شود اولاً، ذات اقدس الهی آن را داراست؛ ثانیاً، آن کمال عین ذات اوست؛ ثالثاً، آن کمال نامتناهی است، پس ذات او عین کمال نامحدود است که هیچ تحولی در آن راه ندارد؛ آنگاه خود کمال مطلق و نامحدود کار می‌کند و به‌خلاف موجودی که از جهتی ناقص است و برای رسیدن به کمال و رفع نقص خود کاری را انجام می‌دهد، کمال مطلق بدان سبب کاری انجام می‌دهد که کمال مطلق است. خدای سبحان «بِأُولَیَّتِهِ آخِر» است و «بِآخِرِیَّتِهِ اَوَّل» است و هیچ تحولی درباره واجب تعالی نیست؛ به‌خلاف موجود هدفمندی که هدف او غیر از اوست. اما کمال محض، نقص و کمبودی ندارد، تا با فعل خود آن را جبران کند و به مقصد برسد؛ پس او هم آغاز است هم پایان، هم ظاهر است هم باطن (الحدید: 3). خدای سبحان چون بسیط محض است، اولیت و آخریت او عین هم‌اند؛ ولی فیض او اول و آخر و دوم و سوم دارد. همچنان که اول نور پیامبر (ص) را آفرید: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» و آنگاه دیگر پدیده‌ها را. امام علی (ع) خدا را به وصف تحول‌ناپذیری و ثبات محض حمد می‌کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَسْبِقْ لَهُ حَالٌ حَالاً»؛ این طور نیست که وصفی را اول داشته باشد و سپس، وصف دیگری یابد؛ ازاین‌رو، با «فا» تفریع فرمود که تحول، تغییر و تغییر در ذات اقدس الهی نیست: «فَيَكُونُ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا وَ يَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا؛ كُلٌّ مَسْمًى بِالْوَحْدَةِ غَيْرَهُ قَلِيلٌ ... وَ كُلٌّ ظَاهِرٌ غَيْرَهُ [غیر باطن] باطن و كُلٌّ باطن غیر ظاهر»؛ در غیر خداوند، هر ظاهری غیر از باطن است و هر درونی غیر از بیرون است؛ اما خداوند ظهورش عین بطون، بطونش عین ظهور، آغازش عین پایان و آخرش عین اول است (همو، تسنیم، 4۳/4۸۰-4۸۲؛ همو، رَحِیق مَخْتُوم، ۱۶/642-641).¹

بنابراین، باید در نظر داشت که معیت قیومیه حق تعالی با هستی نیز هرگز موجب تغییر و تحول در ذات خداوند نمی‌شود. حقیقتی که نامتناهی است در همه حال به وزانی واحد حضور دارد (برای تفصیل: همو، رَحِیق مَخْتُوم، ۱۵/۳۲-۳۳؛ ۱۵/34؛ ۱۶/۶۱۳-614) و واجب تعالی که ذات نامتناهی است، به‌حسب ذات خود در معرض تغییر و تبدل نخواهد بود (برای تفصیل: همو، عقلائییت شهود، ۱/۲۸۲-۲۸۳) و هرگونه اطلاق و تعیین، هر حدی از مراتب تعیین احدی به واحدی و مانند آنکه فرض شود، به‌حسب شهود

1. راجع به نفی ملاک تقدم معیت در خلق: (جوادی آملی، رَحِیق مَخْتُوم، 16/642)؛ راجع به ذاتی‌بودن اولیت حق تعالی و اولییش در عین آخریت: (همان، 642-643)؛ راجع به علم خداوند به جزئیات و معلومات متغیر: (همان، ۱۹/250).

سالک واصل است، نه تنزل ذات، تحول هویت، تبدل حال حق و مانند آن (برای تفصیل: همو، رَحِیق مختوم: ۶۴۵/۱۶-۶۴۴).

6. امر بین امرین و نفی جبر

در هندسه فکری آیت الله جوادی آملی بین جبر و توحید افعالی، فرق عمیقی است (جوادی آملی، تسنیم، ۶۰۶/۴۴) و اساساً راه توحید افعالی که در عرفان مطرح است، در تبیین آیات، راهی برتر از راه حکمت و کلام در مسئله جبر و تفویض است. در حقیقت، توحید افعالی اختیار به معنای «امر بین الامرین» را لطیف‌تر از مفاد کتاب‌های حکمت و کلام معنا می‌کند (همو، تسنیم، ۳۵۶/۳۳). فرقه ناجیه امامیه مطابق رهنمود عقلی و نقلی، یعنی احادیث نورانی اهل بیت وحی (ع)، هر دو جناح افراط و تفریط، یعنی تفویض و جبر، را باطل می‌داند و دیدگاه «امر بین الامرین» را محور اصلی تفکر خویش قرار می‌دهد و در این زمینه از ظرائف روایات مدد می‌گیرد و فاصله بین جبر و تفویض را که در روایت بیش از فاصله میان آسمان و زمین خوانده شده است، به طور دقیق مهندسی کرده تا به هسته مرکزی آن که همان توحید افعالی است، به خوبی آشنا گردد و به آن پی ببرد و تفاوت توحید افعالی و جبر را که از دیده معرفتی، أدق من الشعر و از لحاظ عملی، أحد من السیف است، کاملاً در نظر دارد (همو، ادب فنای مقربان، ۳۷۳/۷-۳۷۴). به جهت همین وسعت است که علمای امامیه بیان‌های متفاوتی از «امر بین الامرین» ارائه کرده‌اند. بیان‌هایی که هیچ‌کدام از آن‌ها جبر یا تفویض نیست؛ ولی برخی از آن‌ها به مرز جبر نزدیک است و بعضی به مرز تفویض. در این میان، بیان ظریف و دقیق «مظهریت» از جبر و تفویض به یک اندازه دور است (همو، توحید در قرآن، ۴۷۸). آدمی در قبال اعمال خود مسئول است و از نظر عقلی، شیطان هیچ سلطه و نفوذی بر انسان ندارد؛ زیرا مستلزم جبر است و استحاله جبر، مطلق و تخصیص ناپذیر است (همو، تسنیم، ۳۹۱/۴۷) و هیچ‌کدام از احادیث فطرت، طینت و قضا و قدر منافی بطلان جبر و تفویض نیست؛ زیرا آزادی انسان و قدرت انتخاب وی، از محکومات دینی است که با برهان عقلی و دلیل معتبر نقلی ثابت شده است (ادب فنای مقربان، ۱۳۱/۹). انسان در کارهای خود مختار است؛ گرچه زمام نهایی کار به دست خداوند سبحان است؛ یعنی هم مالکیت تکوینی خداوند نسبت به افعال محفوظ است و کار را به انسان تفویض نکرده تا اختیارش سلب شود و هم به اختیار انسان آسیبی نمی‌رسد و جبر باطل است: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین» (بحار الانوار، ۱۹۷/۴) (جوادی آملی، تسنیم، ۵۳۷/۲-۵۲۵).

اینکه قرآن کریم کارهای بندگان را گاهی به خودشان اسناد می‌دهد و زمانی به خدا، از یک سو می‌خواهد به آنان بفهماند که در برابر کارهای‌شان مسئول‌اند و از سوی دیگر، توحید افعالی را به آنان گوشزد

می‌کند(همو، تسنیم، ۳۱۲/۴۴).

توحید افعالی را هرگز نمی‌توان با جبر اشتباه گرفت؛ زیرا معنای دقیق هریک معین است و سرّ حق بودن توحید افعالی و باطل بودن جبر نیز مشخص است(همو، توحید در قرآن، ۲۴۴).

شایسته‌ترین گروه به دعوی انطباق، حکمای امامیه‌اند که از گزند جبر مصون و از آسیب تفویض منزّه و از آفت تجسیم مبرا و از اُفتِ نفی امارت خوارچ مطهرند و گوشه‌ای از این اصل فراگیر در کلام صدرالمآلهین(ملاصدرا، ۳۲۶/۷-۳۲۸؛ ۳۰۳/۸) درباره نزاهت فلسفه الهی از عدم انطباق با شریعت و تحاشی شریعت الهی از ناهماهنگی با براهین فلسفی آمده است(جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۲۴۶/۱).

همان گونه که فاصله جبر و تفویض همچون فاصله آسمان و زمین از یکدیگر است، فاصله جبر و توحید افعالی نیز کم از آن نیست. ادراک صحیح توحید افعالی و انفصال آن از جبر در ردیف علومی است که فقط اوحی از صاحب نظران و بلکه صاحب بصران آن را می‌یابند(همو، تحریر رساله الولایة، ۸۷/۱)؛ البته همین مقدار که از جبر رها شده و به دام تفویض گرفتار نیاییم و در فاصله بین این دو که به فرموده امام باقر و امام صادق(علیهما السلام) از فاصله بین آسمان و زمین بیشتر است، قرار بگیریم در مسیر مستقیم «أمر بین أمرین» هستیم. هر بیانی که به هسته مرکزی، یعنی توحید افعالی نزدیک‌تر باشد، دقیق‌تر است و نیل به معارف دینی بهره سالکان خبیر و متدبری است که در مکتب امامان معصوم(ع) رشد کرده و سرزمین دل خود را با کلمات این ذوات مقدس سیراب کرده باشند(همو، توحید در قرآن، ۴۷۹).

بررسی ابعاد مختلف این بحث و ابطال دیدگاه جبر و تفویض و تحلیل دیدگاه «أمر بین أمرین» و رابطه آن با مسئله توحید افعالی، به‌ویژه بر مبنای مظهریت، نیازمند مجال وسیعی است که در این مقال نمی‌گنجد.^۱

۷. نفی و تقبیح اباحه‌گری

سوءفهم در مباحث معرفتی، از جمله مباحثی همچون وحدت شخصی، چه بسا برخی از اشخاص را به کج‌فهمی‌ها و توهمات مانده اباحه‌گری بکشاند.

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، صلابت و سداد دینی و عرفانی محققینی چون مرحوم سیدحیدر آملی ره‌توشه بی‌شماری داشته است که نقل شبهات صوفی‌نمایان و نقد دست‌آویز دست‌آموزان نفس اماره از درون و ابلیس اغواگر از بیرون و طرد و طعن و لعن و فتوا علیه معاندان و مهاجمان حرم امن شریعت از ثمرات

۱. از جمله مواضعی که آیت‌الله جوادی آملی به تفصیل به این بحث پرداخته‌اند: (توحید در قرآن، ۴۹۰-۴۶۱؛ ۴۹۰-۴۶۱)؛ ادب فنای مقربان، ۲۸/۴-۵۹؛ همو، انسان از آغاز تا انجام، ۱۸۴-۱۹۶؛ همو، فلسفه الهی از منظر امام رضا(ع)، ۹۹-۱۳۴؛ همو، تسنیم، ۳۳-۳۴۶/۳۵۹.

همان شجره طوباست (جوادی آملی، عین نضاح، ۶۷/۱). وی شبهات مغالطه‌گران توحید را چنین بیان می‌کند:

۱. کسی که وحدت محض را می‌بیند و منظور او هویت مطلق نیست؛ بلکه وحدتی است که در مظاهر پدید می‌آید و بین ظاهر و مظهر فرق نمی‌گذارد، به «اباحیت» مبتلا شده است و همه چیز را حلال می‌پندارد و به فساد و فسق توجه نمی‌کند.

۲. کسی که فرقی بین واحد ظاهر و مظاهرِ کثیر نگذارد، به باطن‌گرایی مبتلا شده است و ظاهر و احکام ظاهری شریعت را رها می‌کند و به «الحاد» مبتلا می‌شود؛ مانند ملاحده و باطنیه از اسماعیلیه.

۳. کسی که حق را در مظاهر کثیر مشاهده کند و خود را از جمله آن‌ها ببیند و از تمایز ظاهر و مظهر ناتوان باشد یا سر باز زند، به «اتحاد» مبتلا شده است و خود را با حق متحد می‌پندارد؛ مانند گروهی از ترسایان و برخی از صوفیه.

۴. کسی که از کیفیت ظهور حق در مظاهر کثیر آگاه نبوده و ظهور را حلول پندارد؛ به «حلول» مبتلا می‌شود که مرام برخی از نصاری و گروهی از صوفیه است.

و شبهه ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰... را بیان می‌کند؛ آنگاه درباره آن‌ها چنین می‌فرماید: «فینبغی ان تعرف ان هذه الجماعة المسماة بالصوفية... هم محجوبون عن الحق و اهلهم «مَلْعُونِينَ اَيْنَمَا تُوْفُوا»، عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين». موحدين در این باب کتاب‌ها و رساله‌ها نگاشته‌اند (سیدحیدر آملی، ۲۱۶-۲۲۰).

برای صیانت آسمان عرفان از عروج کاذبانه کسی که «نهاد دام و سر حقه باز کرد»، همواره عارفان اصلی چون سیدحیدر آملی (قدس سره)، به عنوان حرس الهی پاسداری می‌نمایند تا هرگز سیئات مدعیان دروغین به حسنات سالکان واصل نیامیزد و آنان که «هزار نکته باریک‌تر از مو» را شکافتند و یافتند و ساختند و پرداختند، به جرم داعیه‌داران قلندری که تنها گواه عرفان آنان گیسوی درازشان است، مورد بی‌مهری قرار نگیرند و تشنه‌کامان معارف زلال را از زادراه این پرهیزکاران پرمحتوا و بی‌ادعا محروم نکنند؛ لذا، قبل از هر گروهی، عرفای شامخ دستی از آستین غیرت به در آورده‌اند و به سینه صوفی‌نمای نامحرم زده و سند زندقه و آلودگی وی را تدوین و امضا کرده‌اند و سپس، این مطلب همراه با سایر معارف بلند الهی، از عرفان به فلسفه راه یافته است (جوادی آملی، عین نضاح، ۶۹/۱؛ همو، سرچشمه اندیشه، ۶۹/۵؛ همو، عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، ۱۴۵).

لذا، صدرالمتألهین در بسیاری از آثار خود، نظیر اسفار، به طرد و تکفیر جهله صوفیه می‌پردازد و کسی را که فرق هویت مطلق و منزّه از کثرت با مجموعه قانونمند نظام کیهانی مقدورش نبوده، لذا، انسان کبیر را

که انسان صغیر نمونه اوست، معاذالله خدا پنداشته، زندیق دانسته است (ملاصدرا، 345/2) و از شر تُرّهات این گروه ضال مضل به خداوند سبحان پناه می‌برد (همان، 12/1؛ 255). آنگاه فقیهان ماهر که رجوع به اهل خبره را از نظر دور نداشتند، مطلبی را که اولاً، عرفاء فرموده‌اند و ثانیاً، حکماء تکرار و تأیید کرده‌اند و ثالثاً، تثبیت و تشریح کرده و برابر آن فتوا صادر کرده‌اند؛ بنابراین، محور قهر و مهر و مسیر قدح و مدح و مدار جذب و دفع و طریق جرح و تعدیل و مانند آن، کاملاً روشن است و همان طور که مرحوم سیدحیدر آملی فرموده است، تنها گروه ناجی کسانی‌اند که مؤمن مُتَمَحِّن بوده، هم به همه احکام ظاهر معتقد و به آن عامل باشند و هم به همه اسرار باطن مؤمن و به اهل بیت (ع) معتقد و به ولای آنان مؤمن بوده و اسرار علوم آنان را حمل کنند؛ یعنی در حقیقت به حدیث ثقلین معتقد و به آن عامل باشند (جوادی آملی، عین نضاح، 68/1-71؛ همو، سرچشمه اندیشه، 5/69-71؛ همو، عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، 145). آیت‌الله جوادی آملی بر آن است که گذشته از متون به یادماندنی شیخ اکبر و شیخ کبیر (قونوی) و ابن‌فارض کسی که در این زمینه مطالب دل‌پذیری دارد، سیدحیدر آملی (قدس سره) است که خود قدم‌به‌قدم این عقبه کثود و صعب‌العبور را پیموده و ره‌آورد مشهود را به لسان عقل در فاهمه اهل وفا و صفا تزریق و افاضه کرده است. ایشان درباره انسان کامل می‌گوید: «ان الشيخ هو الإنسان الكامل فی علوم الشریعة والطریقة والحقیقة البالغ حدّ التکمیل فیها» (سیدحیدر آملی، 353).

وی شریعت را حدوداً و بقائاً پایه طریقت می‌داند که اگر حدود شریعت رعایت نشود، طریقت هوا و هوس و وسوسه خواهد بود؛ چنان که اگر شرایط طریقت ملحوظ نشود حقیقت به صورت زندقه و الحاد در می‌آید (همان) و راه رسیدن به معارف توحید ناب و نیل به مقام انسان کامل را همانا راه عرفان، یعنی تهذیب، تصفیه و تزکیه روح بر اساس عمل به فرائض و سنن و پرهیز از محرم و مکروه و... می‌داند (جوادی آملی، عین نضاح، 88/1-89).

نتیجه‌گیری

بر اساس مباحث عقلانی و وحیانی گفته‌شده، نتایج زیر، روشن و حاصل شد:

1. حلول و اتحاد، باطل و مستحیل است. دخول ذات واجب در اشیاء نیز باطل است. اساساً نامتناهی بودن حق تعالی، استحالة حلول وی را در ماسوی و از جمله انسان می‌رساند. تجلی خداوند سبحان نیز تفاوت جوهری با حلول و اتحاد داشته و از طرف دیگر، تجرد و محیط بودن خداوند بر استحالة اتحاد و حلول دلالت دارد. طیفی از روایات که از «دخول بدون ممازجت خداوند» سخن می‌گویند، مرادشان دخول فیض الهی (وجود لایشرط قسمی) است آن هم بدون تمازج، نه ذات خداوند (لایشرط

مقسمی) که بسیط و نامتناهی است و نه صفاتی که عین ذات است و حضور حق در اشیاء در مقام تجلی و ظهور است. بنابراین، وحدت شخصی نه تنها تلازمی با حلول و اتحاد ندارد؛ بلکه خود دلیلی بنیادین بر نفی و ابطال آن‌هاست.

2. با نامتناهی بودن خداوند سبحان، سؤالی که بی‌درنگ حاصل می‌شود این است که این کثرات چیست؟ پاسخ: الف) موجودات، آیت، نمود، نشانه و مظهرند؛ ب) ارتفاع نقیضان (وجود و لاجود) رخ نمی‌دهد و تحقق، انحایی دارد؛ مانند: حیثیت تقییدی شائی، نفادی و اندماجی؛ ج) تمثیل به آینه تسهیل‌گر فهم نحوه تحقق کثرات (و نیز ابطال حلول و اتحاد) است. بنابراین، هیچ‌انگاری کثرات یا متهم کردن عرفان بر هیچ و موهوم دانستن کثرات، به دور از تحقیق و مردود است.

3. با مطالب گفته شده (مانند نفی حلول و اتحاد و اثبات آیت و نمود بودن موجودات)، بطلان «همه‌خدایی» نیز آشکار می‌شود؛ زیرا چه بر اساس تقریری که این برداشت نادرست را متفرع بر حلول می‌داند و چه بر اساس تقریر مستقل آن، در هر دو حال، با توجه به مطالب گفته شده اساساً دیدگاه «همه‌خدایی» رخت برمی‌بندد و موضوعاً منتفی می‌شود و ابتذال و سخافتش هویدا می‌شود.

4. با پذیرش وحدت شخصی وجود، علیت نفی نمی‌شود؛ بلکه تلطیف و ترقیق می‌شود.

5. تغییر در ذات واجب‌تعالی محال است. کمال محض بودن خداوند، امتناع تغییر و تحول در او را می‌رساند. رابطه خداوند سبحان با اشیاء و متغیرها نیز به نحو معیت قیومیه است و هرگز تغییر و تغییری در ذات رخ نمی‌دهد.

6. بین جبر و پذیرش توحید افعالی و وحدت شخصی، فرق عمیقی است و نظریه حق، امر بین امرین است. هم جبر باطل است و هم تفویض. استحاله جبر، مطلق و تخصیص ناپذیر است.

7. گروه ناجی کسانی‌اند که مؤمن مُتَمَحِّن بوده، هم به همه احکام ظاهر معتقد و به آن عامل باشند و هم به همه اسرار باطن مؤمن و به اهل بیت (ع) معتقد و به ولای آنان مؤمن بوده و اسرار علوم آنان را حمل نکنند؛ یعنی در حقیقت به حدیث ثقلین معتقد و به آن عامل باشند. شریعت حدوداً و بقائاً پایه طریقت است که اگر حدود شریعت رعایت نشود، طریقت هوا و هوس و وسوسه خواهد بود؛ چنان که اگر شرایط طریقت ملحوظ نشود حقیقت به صورت زندقه و الحاد در می‌آید. راه رسیدن به معارف توحید ناب و نیل به مقام انسان کامل همانا راه عرفان، یعنی تهذیب، تصفیه و تزکیه روح بر اساس عمل به فرایض و سنن و پرهیز از محرم و مکروه و... است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغة.
- آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح: هانری کربن و عثمان یحیی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1384.
- ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح و تعلیق: حسن رمضان، مؤسسة ام‌القری، بیروت، 1424ق.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة (۴جلدی)، دارالصادر، بیروت، بی‌تا.
- امینی‌نژاد، علی، حکمت عرفانی، تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید دالله یزدان‌پناه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1394.
- جوادی آملی، عبدالله، انسان از آغاز تا انجام، اسراء، قم، ۱۳۸۹.
-، تحریر ایقاظ النائمین، ج ۱-۲، اسراء، قم، ۱۳۹۷.
-، تحریر رسالة الولاية، ج ۱-۲، اسراء، قم، 1395.
-، تسنیم (تفسیر ترتیبی)، ج ۱، ۲، ۸، ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷، اسراء، قم، ۱۳۹۸.
-، تفسیر انسان به انسان، اسراء، قم، 1385.
-، توحید در قرآن، اسراء، قم، ۱۳۸۸.
-، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغة، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
-، حکمت علوی، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
-، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱، ۲، ۳، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۹، اسراء، قم، ۱۳۹۶.
-، سرچشمه اندیشه، ج ۳، ۵، اسراء، قم، ۱۳۹۳.
-، سروش هدایت، ج ۷، ۹، اسراء، قم، 1400.
-، سیره پیامبران در قرآن، ج ۲، اسراء، قم، 1384.
-، سیره رسول اکرم (ص) در قرآن، ج ۱، ۲، اسراء، قم، 1385.
-، عقلائیات شهود (تحریر فصوص‌الحکم)، ج ۱، اسراء، قم، ۱۳۹۹.
-، علی (ع) مظهر اسمای حسناى الهی، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
-، عمل عرفانی در پرتو علم و حیانی، اسراء، قم، ۱۳۹۱.
-، عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، ج ۱-۳، اسراء، قم، ۱۳۹۰.

-، فلسفه الهی از منظر امام رضا(ع)، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
-، معرفت‌شناسی در قرآن، اسراء، قم، ۱۳۹۴.
-، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، قم، ۱۳۸۹.
-، ادب فنای مقربان، ج ۴، ۷، ۹، اسراء، قم، ۱۴۰۰.
-، آفاق اندیشه، اسراء، قم، ۱۳۹۱ ش.
- دهقانی، امین، «وحدت وجود؛ خدای نامتناهی و لوازم الهیاتی آن در منظومه فکری علامه جوادی آملی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۱۰۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۹۵-۱۲۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهایة الحکمة، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.



The Impact of Pragmatism on Contemporary Exegesis Studies

Fatemeh Rezadad (corresponding author)

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: tooba114@gmail.com

Dr. Hasan Naghizadeh

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Murtaza Irvani Najafi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Pragmatism is one of the major contemporary schools of thought that has both methodologically and philosophically influenced various fields of human thought, including the field of religious studies. This article, which is a qualitative study using descriptive-analytical method, tries to prove the impact of pragmatism on contemporary Quranic exegesis studies and explain its dimensions. The result is that in the contemporary era, the interpretive principles are influenced by pragmatism in the field of issuing principles and the interpretive approaches owe their two utilitarian and pragmatic approaches to pragmatism. also, the interpretive methods are, at least from three angles, influenced by Pierce's pragmatic ideas. This necessitates a wise, fair and serious attention toward the positive and negative aspects of this school in the Islamic scientific circles.

Keywords:

pragmatism, interpretive principles, interpretive approaches, interpretive methods.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 58 - 35
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/06/12	تاریخ بازنگری: 1401/05/29
DOI: 10.22067/epk.2022.76624.1125	تاریخ دریافت: 1401/02/26
	نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر

فاطمه رضاداد

دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

Email: tooba114@gmail.com

حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مرتضی ابروانی

استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

پراگماتیسم از مکاتب فکری عمده در جهان اندیشه معاصر است که هم در بعد روشی و هم در بعد فلسفی، ساحت‌های مختلف تفکر بشری و از جمله عرصه مطالعات دینی را تحت تأثیر قرار داده است. این نوشتار که از جنس مطالعات کیفی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی است، می‌کوشد تا به نوبه خود، اثرپذیری مطالعات تفسیری معاصر از مکتب پراگماتیسم را اثبات و ابعاد آن را تبیین سازد.

حاصل این پژوهش این است که در دوران معاصر، بخش مبانی تفسیری، در ساحت مبانی صدوری از پراگماتیسم متأثر است. بخش رویکردهای تفسیری نیز، در بروز دو رویکرد فایده‌گرایانه و عمل‌گرایانه، مرهون پراگماتیسم است. همچنین، بخش روش‌های تفسیری، دست‌کم از سه زاویه از اندیشه‌های پراگماتیستی پیرس متأثر است و این امر، از ضرورت مواجهه عالمانه، منصفانه و جدی با ابعاد مثبت و منفی این مکتب در محافل علمی اسلامی حکایت دارد.

واژگان کلیدی: پراگماتیسم، مبانی تفسیری، رویکردهای تفسیری، روش‌های تفسیری.

1. طرح مسئله

پراگماتیسم یکی از مکاتب عمده فلسفی است که در قرن بیستم در آمریکا پدیدار شد. با گسترش فعالیت فیلسوفان پراگماتیست، به‌ویژه ویلیام جیمز، دامنهٔ اثربخشی آن‌ها در حوزه‌های فکر بشری نیز گسترش یافت؛ تا جایی که پاتنام¹، بیش از 220 مکتوب غربی را نام می‌برد که از اندیشه‌های ویلیام جیمز متأثرند.

این تأثیرات گسترده، فراتر از مرزها، در اذهان متفکران مسلمان شرق نیز رسوخ کرد و ساحات مختلف تفکر اسلامی را تحت تأثیر قرار داد؛ اما با این وجود، تاکنون هیچ مطالعه علمی به‌طور متمرکز دربارهٔ این امر انجام نشده است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که مکتب پراگماتیسم، تا چه اندازه و بر چه ابعادی از مطالعات تفسیری معاصر تأثیرگذار بوده است؟

با توجه به گستردگی قلمرو پراگماتیسم آراء ویلیام جیمز به‌عنوان شاخص‌ترین چهرهٔ پراگماتیست، محور این پژوهش است؛ البته به‌تناسب موضوع، سایر اندیشوران این مکتب نیز از نظر دور نبوده‌اند. این نگاشته، پژوهشی بنیادی نظری، مبتنی بر متد توصیفی - تحلیلی² است. روش پژوهش حاضر در گردآوری اطلاعات، اسنادی - کتابخانه‌ای و نیل به هدف آن، در گرو مطالعه و تحلیل اسناد و منابع مربوط است.

تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر از موضوعاتی است که تاکنون مغفول مانده و دربارهٔ آن، اثر مستقل و جامعی نوشته نشده است؛ هرچند برخی آثار به‌صورت پراکنده به بخشی از ابعاد این موضوع پرداخته‌اند که عبارت‌اند از:

1. منابعی که به مباحث کلان کلام جدید اسلامی پرداخته‌اند و ضمن آن، نگاه پراگماتیستی به دین را به‌صورت گذرا و بسیار محدود، تبیین و نقد کرده‌اند؛ مانند: کلام جدید اسلامی، عبدالحسین خسروپناه.
2. آثاری که عموماً تأثیر کارکردگرایی بر یکی از موضوعات دینی را بررسی و نقد کرده‌اند. کارکردگرایی مستقل از پراگماتیسم است؛ اما با توجه به قرابت این دو، می‌توان این دسته آثار را به‌سان پیشینهٔ تقریبی برای پژوهش حاضر در نظر گرفت؛³ مانند: «نقد مبانی و پیش فرض های کارکردگرایانه به

1. Putnam, R.A.

2. تحقیق توصیفی - تحلیلی، واقعیت موجود را توصیف و تحلیل می‌کند و به شرایط و روابط موجود، عقاید متداول، فرایندهای جاری، آثار مشهود یا روندهای در حال گسترش توجه دارد. این گونه تحقیق شامل گردآوری اطلاعات برای آزمون فرضیه و پاسخ به سؤالات مربوط به وضعیت فعلی موضوع است؛ هرچند رویدادها و آثار گذشته را نیز به که شرایط موجود مربوط هستند، بررسی می‌کند(خاکی، 210).

3. نیز: سعیدی، مهدی، «نقد رویکرد کارکردگرایی به قصص قرآنی»، کلام اسلامی، بهار 95، شماره 48.

دین» از قاسم اخوان نبوی.

3. آثاری که وجوه اشتراک قرآن و پراگماتیسم را نشان می‌دهند. این آثار نه به‌عنوان پیشینه؛ بلکه منبعی برای پژوهش حاضر محسوب می‌شوند. از این جمله می‌توان به کتاب «پراگماتیسم در اسلام» اثر مهدی بازرگان اشاره کرد.¹

4. نگاشته‌هایی که به نقد و بررسی پراگماتیسم از منظر اسلامی پرداخته‌اند و ارتباطی با پژوهش حاضر ندارند.²

هیچ‌یک از آثار پیشین به‌طور ویژه و جامع به تبیین تأثیرات پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری پرداخته‌اند. این پژوهش بر تبیین ابعاد اثرپذیری مطالعات تفسیری معاصر از پراگماتیسم متمرکز است.

2. تعریف پراگماتیسم

مکتب فلسفی پراگماتیسم در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم، توسط فیلسوفانی چون چارلز پیرس³ و ویلیام جیمز⁴ در قاره آمریکا پدید آمد.

«پراگما» در زبان یونانی، مرادف «action» در زبان انگلیسی و «عمل» در زبان فارسی است؛ لذا، واژه پراگماتیسم در لغت به معنای عمل‌گرایی است.

در تعریف اصطلاحی، پراگماتیسم عبارت است از: دیدگاهی که از آغاز، اشیاء، اصول و مقولات را کنار می‌گذارد و به غایت اشیاء، دستاورد، نتایج و واقعیات عملی توجه می‌کند (James Pragmatism, 26). این مکتب، از سویی روشی برای حل نزاع‌های متافیزیکی - از رهگذر سنجش پیامدهای عملی گزاره‌ها - و از سوی دیگر، نوعی نظریه حقیقت با تکیه بر مفهوم «عمل» است (ibid, 22).

محوریت عمل، اساس پراگماتیسم را تشکیل می‌دهد. برخی دیگر از مهم‌ترین شاخصه‌های مکتب فلسفی پراگماتیسم (پاتنام، 12)، عبارت‌اند از:

1. این نگاشته، جزوه‌ای بسیار کوچک از مهندس مهدی بازرگان است که درصدد برآمده به‌صورتی محدود، برخی آیات قرآن کریم را با رویکرد پراگماتیکی تفسیر کند. از دیگر آثار عبارت‌اند از: جنبه‌های عمل‌گرایانه متون مذهبی، دکتر اسماء هلالی، سخنرانی در واحد مطالعات قرآنی مرکز تحقیقات علمی پاریس، 2010م.

2. مانند: الاسلام و المذاهب الفلسفیه، دکتر مصطفی حلمی. صفحات 272 تا 275 این کتاب، به موضع اسلام در برابر پراگماتیسم می‌پردازد؛ «بررسی و تبیین دیدگاه معرفت‌شناسی اسلام و پراگماتیسم و تعیین و تحلیل مقایسه‌ای روش‌های تربیت»، سعید جمشیدی، به‌راهنمایی دکتر محمد مزیدی، تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شیراز، 1382؛ «دراسة ناقده للفلسفة البراجماتية فی ضوء المعايير الإسلامية»، محمد خضر عوض بشیر، به‌راهنمایی دکتر محمود خلیل ابودف، قسم اصول التربية تخصص التربية الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة، 2010م.

3. Charles Pierce.

4. William James.

- **اصالت تجربه¹:** مکتب پراگماتیسم در بنیاد خود مکتبی تجربه‌گراست. البته ویلیام جیمز میدان تجربه را گسترش داد و تجارب روحی را نیز، گونه‌ای از تجربه دانست که به‌روش تجربی اثبات‌پذیر و معتبر است (James, 381-386).
- **پیامدگرایی²:** فلسفه پراگماتیسم تمام وجهه همت خویش را بر غایت متمرکز ساخته است و معیار ارزش همه چیز را در غایت و نتیجه می‌بیند؛ چنان‌که حتی در تعریف پراگماتیسم نیز ویلیام جیمز معلوم می‌دارد که این فلسفه، از اساس از مبادی و مقدمات روی برتافته و یکسر، روی به جانب غایات و واقع دارد (Idem Pragmatism, 24).
- **اصالت سود³:** ردپای منفعت‌گرایی عملی در فلسفه پراگماتیسم بسیار برجسته است؛ تا جایی که جیمز کتاب پراگماتیسم خود را به استورات میل، چهره شاخص منفعت‌گرا اهداء و از او به‌عنوان استادی یاد می‌کند که برای نخستین بار، گستره افق پراگماتیسم را به وی آموخته است (Ibid, 1). همچنین، وی اساساً حقیقت را در پیوندی جدی با منفعت و مصلحت می‌داند (Ibid, 24). بر این اساس، منفعت در قلب این مکتب جای دارد.⁴
- **انسان‌گرایی⁵:** اساساً در هر مکتبی که منفعت فردی موضوعیت داشته باشد، ردپای اومانیزم بسیار آشکار است و پراگماتیسم نیز فارغ از این مسئله نیست. از منظر جیمز حقیقت مستقل از انسان وجود ندارد. انسان است که حقیقت را می‌سازد و یگانه معیار حقیقت است؛ معیار وجود چیزی که وجود دارد و معیار نیستی چیزی که وجود ندارد (ibid, 29).
- **نسبی‌گرایی⁶:** واضح و مبرهن است که وقتی اصالت فرد مبنا شود و مصلحت و پیامد، معیار تعریف حقیقت باشد، دیگر یک حقیقت ثابت وجود نخواهد داشت. ویلیام جیمز به‌صراحت معلوم می‌دارد که هیچ چیز ثابتی وجود ندارد و حقایق دشمن حقایق هستند. چه بسا حقیقتی که امروز حق است؛ ولی فردا چون با حقیقت دیگری در تصادم افتد، حقانیتش را از دست دهد و شرّ گردد.⁷
- این شاخصه‌های فلسفی در کنار یکدیگر، معرف مکتب پراگماتیسم هستند؛ مکتبی که در قرن نوزدهم

1. Empiricism.

2. Consequentialism.

3. Utilitarianism.

4. شایان ذکر است که در فلسفه اخلاق، منفعت‌گرایی مصداقی از پیامدگرایی است؛ ولی به‌جهت اهمیت مضاعف منفعت در پراگماتیسم، در اینجا منفعت‌گرایی به‌صورت مستقل از پیامدگرایی مطرح گردید.

5. Humanism.

6. Relativism.

7. See for more information: ibid, Chapters 2, 6 & 7.

در قاره آمریکا به دست فیلسوف آمریکایی، چارلز ساندروز پیرس پدید آمد. وی در مقاله «How to Make Our Ideas Clear» که در سال ۱۸۷۸ در مجله ماهانه علوم اجتماعی منتشر شد، برای نخستین بار اصطلاح «پراگماتیسم» را به کار گرفت. به گفته پیرس در این مقاله، هر مفهومی تنها هنگامی معنادار است که بتوان آثار و نتایج آن را در عمل، با ابزار تجربه حس کرد و معنای یک تصور یا مفهوم، چیزی جز آثار و نتایج آن نیست (Pierce, 117-125).^۱

پس از او، ویلیام جیمز فلسفه پراگماتیسم را توسعه بخشید و با رویگردانی از کلیات و امور انتزاعی، به جنبه کاربردی اندیشه‌ها عنایت کرد. او در فضای فکری پیرس جاذبه‌ای دید که وی را مجذوب خویش ساخت. جیمز که اساساً فردی مذهبی بود، اما با روی آوردن به علوم روز، تجربه‌گرا شده بود، احساس می‌کرد که می‌تواند از رهگذر پراگماتیسم تناقضات ذهنی خویش را حل کند، علم را با مذهب آشتی دهد و پاسخی برای دغدغه‌های فکری خویش بیابد؛ از همین رو، تمام همت خویش را صرف پراگماتیسم کرد؛ به گونه‌ای که از وی به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف پراگماتیست آمریکا یاد می‌کنند.

۳. تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر

پس از تبیین مقدمات تحقیق و آشنایی نسبی با مکتب پراگماتیسم، نوبت به بررسی تأثیر این مکتب بر مطالعات تفسیری معاصر می‌رسد. در هندسه علوم اسلامی، از دانش تفسیر و حدیث به علوم ابزاری اسلامی یاد می‌شود.^۲ علوم ابزاری اسلامی به مطالعات نظام‌مندی اطلاق می‌شود که ابزار فهم دین محسوب می‌شوند و در حصول علوم واسطه‌ای، نقشی ابزاری دارند. در این پژوهش، تأثیر پراگماتیسم بر یکی از این علوم ابزاری، یعنی علم تفسیر، محور گفتار است.

قوت تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر به اندازه‌ای است که علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر گران سنگ «المیزان»، ضمن گفت‌وگو درباره گرایش‌های تفسیری نوظهور در دوران معاصر، از میان تمام گرایش‌ها از دو گرایش مبتنی بر مکتب اصالت حس و اصالت عمل سخن گفته و به‌طور خاص، از

۱. بر اساس نگاه پیرس، مبنای پراگماتیسم در نظر به نتایج و آثار عملی‌ای نهفته است که ما از افکارمان انتظار داریم. افکار تنها آنگاه محقق می‌شوند که به نتیجه‌ای عملی و فعال منجر گردند و فکر صحیح، تنها اندیشه‌ای است که در آزمون عمل و محک تجربه موفق بوده است (Pierce, 119). روشن است که پیرس تنها به مثابه تجربه‌گرایان، فکر را به تجربه ربط نمی‌دهد؛ بلکه افزون بر آن، در پی پیوند فکر با نتایج و سلوک عملی برخاسته از آن است.

۲. دکتر قراملکی در کتاب روش‌شناسی مطالعات دینی، ساخت مطالعات اسلامی را به سه حوزه تقسیم می‌کند:
- علوم واسطه‌ای اسلامی: یعنی علوم که به لحاظ هویت، حقیقتاً اسلامی‌اند؛ زیرا حوزه‌های سه‌گانه توقع آدمی از دین - در حوزه اعتقادات، احکام و اخلاق - را پوشش می‌دهند و واسطه بین دین و مخاطبان آن محسوب می‌شوند.

- علوم ابزاری اسلامی: یعنی مطالعات نظام‌مندی که ابزار فهم دین از منبع قرآن و سنت محسوب می‌شوند و در حصول علوم واسطه‌ای، نقشی ابزاری دارند.
- علوم انسانی اسلامی (قراملکی، ۵۰).

تأثیر پراگماتیسم بر این عرصه یاد می‌کند و می‌نویسد:

«در سده اخیر، نواندیشان مسلمان به دلیل هضم در علوم طبیعی - علوم مبتنی بر تجربه - و علوم اجتماعی - دانش مبتنی بر روش تجربه و آمار - ماتریالیست و حس‌گرا شده، از سویی به مکتب اصالت حس و از سویی به مکتب پراگماتیسم یا اصالت عمل گرویدند و بر همین اساس، مکتب تفسیری جدیدی را برای قرآن کریم طرح‌ریزی کردند. در مکتب اصالت عمل، ادراکات آدمی فاقد ارزش‌اند، مگر اینکه آن ادراکات منشأ عمل باشند؛ آن هم عملی که در نیازهای مادی بشر به کار آید» (طباطبایی، 7/1).

این بیان علامه از اهمیت تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر حکایت دارد. بررسی آثار تفسیری در دنیای معاصر نیز گواه صدق گفتار مفسر مزبور است. این تأثیرات را در چند محور می‌توان مشاهده کرد:

1.3. تأثیر پراگماتیسم بر مبانی تفسیری

نخستین محوری که در مطالعات تفسیری معاصر از پراگماتیسم متأثر است، محور مبانی تفسیری است. مبنا در اصل لغت، به معنای شالوده و اساس و در اصطلاح، مجموعه‌ای از باورهای بنیادین و مقبول در هر علم است که ساحات دیگر آن علم را قوام می‌بخشد.

در علم تفسیر، مبانی صدوری مجموعه‌ای از مهم‌ترین باورهای بنیادین تفسیری است که به صدور الفاظ و معانی قرآن کریم از خداوند متعال ناظر است (شاکر، 40). در باور اصیل اسلامی که از آن به دیدگاه گزاره‌ای یاد می‌شود و از سوی همه مفسران مسلمان پذیرفته شده است، قرآن کریم عین وحی و پیام الهی است که از جانب خداوند، در قالب گزاره‌های لفظی (آیات) بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و آن حضرت، بی‌کم‌وکاست آن را تحمل کرده و به مردمان ابلاغ فرموده است.

علی‌رغم اتفاق همه مفسران بر مبانی صدوری، امروزه برخی مفسران نواندیش معاصر به تاسی از باورهای پراگماتیکی و هرمنوتیکی، در این مبانی تردید کرده و معتقدند که وحی نیز، نوعی تجربه دینی و قرآن کریم یک واقعیت مستقل بشری است که ماهیت تجربی دارد.

عنوان تجربه دینی مفهومی نوظهور در اندیشه‌های غربی در سده‌های اخیر است که توسط ویلیام جیمز (پیشگام پراگماتیسم) و شلایر ماخر (پیشگام هرمنوتیک) مطرح شد و به نوعی جریان تجربه به ساحت ادراک دینی است (پراودفوت، 68). حد و رسم تجربه دینی نزد اندیشوران متفاوت است و هرکدام از آن‌ها حدود و قیودی برای تعریف دقیق تجربه دینی ارائه کرده‌اند. با توجه به اینکه محور سخن در این پژوهش، تأثیر پراگماتیسم در مبانی تفسیری معاصر است، تجربه دینی را از جنبه پراگماتیستی جیمز دنبال می‌کنیم.

برخی از شارحان آثار جیمز اثبات کرده‌اند که دیدگاه جیمز دربارهٔ دین و تجربهٔ دین، به طور مستقیم، از اندیشه‌های فلسفی وی درباره پراگماتیسم متأثر است^۱ (آذربایجانی، ۲۴). از منظر جیمز، تجربهٔ دینی از سویی حاصل آگاهی انسان از ضعف درون و از سوی دیگر، محصول احساس حضور امری قدسی و قدرتی متعالی است که ضعف او را جبران می‌کند (James, the varieties of religious experience, 386-387). این تجربه و این حال دینی، نه در ساحت فکری یا فعالیت جمعی؛ بلکه در احساس فردی و در خلوت محقق می‌شود (Ibid, 379-380). جیمز معلوم می‌دارد که: «دنیای اشیاء عمومیت یافته‌ای که عقل در آن نظر و تأمل می‌کند در قیاس با این دنیای احساسات زندهٔ فردیت یافته، فاقد صلابت و یا شور و سرزندگی است» (ibid, 379). تیلور، از شارحان کتاب تنوع تجربهٔ دینی جیمز، در شرح این جمله وی می‌نویسد: «آنچه (در منظر جیمز) به احساسات اولویت می‌دهد، این است که از نگاه وی این احساسات‌اند که به کردار و عمل تعیین می‌بخشند. احساسات آدمی برای عمل او اهمیت دارند و این برای یک «عمل‌گرا» نکته مهمی است» (تیلور، ۶۲). از نگاه وی، وجه غالب تجربه دینی، عواطف آدمی است که واکنش جامع، کلی و جدی وی را در ساحت عمل و باور به دنبال دارد (James, the varieties of religious experience, 39-43). ضمن اینکه از منظر جیمز، تجربه از سنخ تجربهٔ حسی است و تفاوتی در حجیت و واقعیت با تجربه حسی ندارد (ibid, 57-58)؛ لذا، تجربهٔ دینی امری واقعی است که بالاترین سطح یقین را برای فاعل تجربه به دنبال دارد. مستند وی، تکیه بر شهودهای عرفانی عرفاست (ibid, 286). از منظر وی تجربهٔ دینی دارای چهار خصلت است: «معرفت بخشی، توصیف ناپذیری، ناپایداری و دارای حالت انفعالی» (ibid, 287).

اوج نگاه پراگماتیستی جیمز به تجربهٔ دینی آنجا معلوم می‌شود که وی در همه جا در پی غایت مندی تجربهٔ دینی و نیز پویایی مدام آن است و این را در جای جای کتاب تنوع تجربهٔ دینی مطرح می‌کند. طبق دیدگاه شارحان آثار جیمز، آنچه برای وی اهمیت دارد، تأثیر تجربهٔ دینی بر بهبودگرایی زندگی انسان و امیدبخشی به پیکرهٔ حیات اوست و همین تأثیر برای اثبات حقانیت این تجربه کفایت می‌کند (Rabinson, 768). حال تفاوتی نمی‌کند که این آثار، از رهگذر ادراک کدام قدرت برتر حاصل می‌شود. آنچه مهم است، حصول نتیجه است و لذا، تمام مظاهر دینی شامل بودائیسیم، اسلام، مسیحیت و

۱. تا جایی که از منظر وولف، کتاب تنوع تجربهٔ دینی و گزارش‌های موجود در آن، شالوده‌ای از فلسفه پراگماتیستی جیمز است (Wulff, 497-498). ویلیام جیمز به عنوان یک پراگماتیست، همان گونه که همه چیز را از منظر تجربی و عملی می‌نگرد، دین را نیز از منظر تجربی موضوع مطالعه قرار می‌دهد و در این نگاه، کاملاً پراگماتیستی عمل می‌کند (شفلر، ۱۳۴). رابینسون در مقاله «How religious experience 'works': Jamesian pragmatism and its warrant» (Rabinson, 763-778). به خوبی به پشتوانه‌های پراگماتیکی نظریهٔ تجربهٔ دینی جیمز می‌پردازد.

حتی ادیان کاملاً بشری، تا زمانی که بدین آثار منتج شوند با یکدیگر تفاوتی نمی‌کنند و اینجاست که پلورالیسم ظهور می‌یابد (James, the varieties of religious experience, 368-369). همچنین، از منظر پراگماتیکی جیمز، جریان تجربه دینی، یک جریان پویا و سیال است که همواره در معرض تغییر و دگرگونی و بالندگی است (Lamberth, 230) و نمی‌توان با تعصب و افکار خشک، این پویایی را به عنصری افسرده و بی‌روح بدل ساخت (James, the varieties of religious experience, 265). جیمز در تبیین تجارب دینی، از گزارشات مربوط به حالات پیامبر خاتم (ص) در هنگام وحی بهره می‌جوید و آن‌ها را نه وحی الهی؛ بلکه یکی از بارزترین تجارب دینی می‌داند (ibid, 363).

این‌گونه نگاه، ده‌ها سال است که در ذهن برخی اندیشوران مسلمان و آثار ایشان نفوذ کرده است. در این میان، نخستین کسی که در عالم اسلام بحث تجربه دینی را مطرح و وحی قرآنی را نوعی تجربه دینی قلمداد کرد، اقبال لاهوری است. از منظر شارحان آثار اقبال، ویلیام جیمز یکی از شش فیلسوف مهم غربی است که در کنار فیخته¹، شوپنهاور²، برگسن³، نیچه⁴ و مک تاگارت⁵ بر آراء اقبال تأثیری تام دارد (قیصر، 219)؛ از همین رو، اقبال‌شناسان، وی را به‌عنوان پراگماتیست بزرگ شرق و پیرو جیمز می‌شناسند (بقایی ماکان، 1397). اقبال از بین نسخه‌های مطرح در قالب‌بندی تجربه دینی، بیش از همه، نگاه نسخه پراگماتیکی جیمز را محور و الگوی دیدگاه خود قرار داد (قیصر، 219) و این همه، از تأثیر فزون‌تر پراگماتیسم بیش از سایر مکاتب بر اندیشه اسلامی در این ساحت حکایت دارد.

تأثیرپذیری اقبال از جیمز در سه مقوله متجلی است:

الف) اقبال در کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام، در بحث از تجربه دینی از کتاب تنوع تجربه دینی جیمز متأثر است (همان). برداشت اقبال از دین، عموماً از جنس تجربه معنوی است و وی همه ساحت دین، همچون وحی را با نگاه تجربی تبیین می‌کند (اقبال لاهوری، 44)؛ زیرا او اساساً به عمل‌گرایی و تجربه پایبند (همان، 1) و معتقد است قرآن کریم نیز همین نگاه را تشویق می‌کند (همان، 51). البته اقبال به معرفت نیز، نظر دارد؛ ولی عقل مدنظر وی عقل تجربی است (معروف، 322-323) و هنرش پردازش داده‌های تجربه درونی (معنوی) و تجربه بیرونی (طبیعی) و تاریخ است (اقبال لاهوری، 111). از منظر وی، تلاش عقلانی صرف برای شناخت حقیقت، راه به جایی نمی‌برد.

1. Fichte.

2. Schopenhauer.

3. Bergson .

4. Nietzsche.

5. McTaggart.

ب) اقبال نیز مانند جیمز، وحی و تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی قلمداد می‌کند و برای اثبات واقعیت آن، از تجارب عرفانی بهره می‌جوید (همان، ۲۱؛ ۲۶).

ج) نکته دیگر اینکه اقبال نیز مانند جیمز بر خصیصه پویایی تجربه دینی تأکید دارد و معتقد است تجربه دینی، فاقد سکون و مدام در حال جریان است؛ از همین رو، تغییرپذیر و نقدپذیر است و نمی‌توان از این تجربه دینامیک و پویا، اصول ثابت و ساکن و تغییرناپذیر استخراج کرد. لذا، اقبال تغییرناپذیری اصول دینی را نمی‌پذیرد و آن را معارض با ذات تجربه می‌بیند (همان، ۱۶۹).

اقبال، تجربه دینی را دارای چهار خصلت: بی‌واسطگی، تجزیه‌ناپذیری، پیوند با خود متعالی و عدم قابلیت انفعال می‌داند (همان، ۲۳-۲۶).

وی همچون جیمز، وحی پیامبر خاتم (ص) را از جنس تجربه دینی می‌بیند و این تجربه را بر قرآن کریم تعمیم می‌دهد. بسیاری از تجددگرایان مسلمان نیز پس از اقبال با تأثیرپذیری از وی، وحی قرآنی را نه بر مبنای دیدگاه گزاره‌ای؛ بلکه بر اساس تجربه دینی تبیین کردند. این به معنای تغییر در مبانی صدوری دانش تفسیر است. با فرض یکسان‌انگاری وحی قرآنی و تجربه دینی، متن قرآن کریم متنی بشری متأثر از فرهنگ زمانه و دانش محدود پیامبر (ص) و لذا، فاقد قداست است. این گونه تغییر در مبنا، موجب می‌شود که نقطه ثقل بسیاری از مطالعات قرآنی و تفسیری نواندیشان معاصر، قداست‌زدایی از قرآن کریم، توأم با رویکردی نقادانه به آیات باشد که در بخش رویکردهای تفسیری بدان می‌پردازیم.

۳.۲. تأثیر پراگماتیسم بر رویکردهای تفسیری

دومین محوری که در مطالعات تفسیری معاصر از پراگماتیسم تأثیر پذیرفته است، ساحت رویکردهای تفسیری است. مراد از رویکرد تفسیری، جهت‌گیری ذهنی یک مفسر به لحاظ مبانی فکری و تخصص علمی در نظریات تفسیری است که بر سایر نظریات سیطره می‌یابد و به تفسیر وی جهت می‌بخشد (بابایی، ۱۹/۱).

تغییر در مبانی صدوری تفسیر، همچنین نفوذ دیگر نظریات مکتب پراگماتیسم به ذهن مفسران دگراندیش معاصر موجب ایجاد یا تقویت برخی رویکردهای تفسیری در جهان معاصر شد. دو نمونه از مهم‌ترین رویکردهای تفسیری که تحت تأثیر این مکتب شکل گرفته‌اند، عبارت‌اند از:

۳.۱.۲. تفسیر قرآن بر اساس رویکرد فایده‌گروی

با نفوذ پراگماتیسم و برجستگی صبغه سودمندی عملی، کاربرد و پیامد در ذهن مفسران تجددگرای معاصر، رویکرد فایده‌گروی عملی در تفسیر و نقد کاربردی آیات شکل گرفت. این در حالی بود که به دلیل تغییر در مبانی صدوری تفسیر، دیگر متن قرآن نیز برای این مفسران متنی بشری و خطاپذیر بود و لذا، نگاه

نقادانه را برمی تافت.

رویکرد فایده‌گروی عملی در تفسیر از نگاه فایده‌گرایانه پراگماتیسم به معیار حقانیت ناشی شده است. همان گونه که اشاره شد، ویلیام جیمز به حوزه اعتقادات و گزاره‌های دینی نگاهی درجه دو داشت و اساس دین را در تجربه دینی می‌جست (James, the varieties of religious experience, 381)؛ اما این بدان معنا نیست که وی به‌طور کلی از این محصولات درجه دوم رویگردان بود. وی بر اساس اصل سودمندی در عمل، باورها و گزاره‌های دینی را با عنایت به ثمرات و باورهای‌شان می‌پذیرفت و در پی کاربردی کردن مباحث تنوریک دین در متن زندگی بود (Pragmatism, 36-51; ibid, 326-334).

این نگاه جیمز در بسیاری از آثار و نوشتارهای تفسیری تجددگرایان مسلمان معاصر دیده می‌شود. آن‌ها نیز همچون جیمز، از سویی در ارزش‌گذاری گزاره‌های دینی، اصالت را به جنبه عملی و تجربی آن بخشیده و از سویی، در تفسیر و توجیه آن‌ها، جنبه سودمندی عملی و نقش آن‌ها در حیات روزمره انسان را مورد توجه قرار داده‌اند؛ برای مثال، محمد آرکون در روش‌شناسی معاصر پژوهش‌های قرآنی معلوم می‌دارد که اعتبار یک حقیقت یا گزاره دینی به سودمندی عملی و فایده عینی آن برای مخاطب بستگی دارد (آرکون، 69). این، مبنای بسیاری از تجددگرایان معاصر همچون ملکیان، کدیور، فاضل میبدی و... در توجیه و تبیین معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی - اعم از قرآن و حدیث - است (ملکیان، گونه‌های تعارض بین علم و دین، 78-79؛ همو، حدیث آرزومندی، 19؛ همو، مدارا، گفتگو و دین، 18؛ کدیور¹، 1385؛ حمیدیه، 112). از منظر این مفسران تجددگرا، «متون موثق قرآن و حدیث، هرچند که به حضرت محمد (ص) منسوب‌اند، ولی اعتبارشان مستقل از اعتبار پیامبر به نظر می‌رسد. اعتبار یک متن مذهبی، از سودمندی عملی و کاربرد آن بر می‌آید و نه بر عکس» (Hilali, 2010).²

یکی از چهره‌های شاخص در این محور، حسن حنفی است. وی با تجربی‌انگاری هویت وحی و با رویکردی پراگماتیکی به قرآن کریم می‌نویسد: «برای من هر گزاره و حیانی به‌سان یک فرضیه علمی است که باید حقانیت آن را سنجید؛ اما معیار من برای سنجش حقانیت یک گزاره نه صرفاً بررسی صوری و

1. محسن کدیور در مواجهه با میراث اسلامی و سنت نبوی در نشست اسلام و مدرنیته می‌گوید: «آیا اگر پیامبر چیزی فرموده‌اند، برای همیشه فرموده‌اند؟ آیا اگر خداوند به‌عنوان کمک به پیامبر، ارائه طریق نموده است، این ارائه طریق دائمی است یا برخی دائمی و برخی زمانمند و متغیر است؟». وی سپس، سه معیار عقلایی‌بودن، عادلانه‌بودن و برتری‌بودن نسبت به راه‌حل‌های رقیب را در جهت پالایش گزاره‌های دینی، از جمله احادیث مطرح می‌کند. از این سه معیار، معیار سوم، ناظر به همان نقد کاربردی احادیث و کارآمدی آن در دنیای مدرنیته است که همچون ویلیام جیمز، رجحان بر راه‌حل‌های رقیب در متن زندگی و سودمندی عملی را معیار پذیرش یا رد گزاره دینی قرار می‌دهد.

2. این گونه نگاه، معارف حقه دینی را صرفاً ابزاری می‌داند که اگر در رقابت با بدیل، منفعت عملی کمتری برای ما به همراه داشت، ارزش رنگ می‌بازد و جای خود را به رقیب می‌دهد؛ حتی اگر آن رقیب، مذهبی فکری باشد که به واقع، هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده است. این گونه نگاه قطعاً سنجشی با نگاه قرآن کریم به دین و باورهای دینی ندارد. ضمن اینکه آفت این گونه نگاه ابزاری به باورهای دینی، پلورالیسم و کثرت‌انگاری در حقیقت است (خسروپناه، 221-241).

منطقی؛ بلکه سنجش بر اساس محک تجربه در میدان واقعیت جامعه امروزین است»^۱ (حنفی، الاسلام و الحداثة، 219-220). لذا، از منظر وی رسالت یک متفکر در تعامل با میراث دینی - اعم از قرآن، حدیث و... - بازخوانی آن‌ها و حتی ایجاد خوانش‌های نوین و انتخاب قرائت اصلح صرفاً بر اساس منافع عملی جامعه امروز است (همو، التراث و التجديد، 3)؛ زیرا هیچ منطقی برای تعیین صواب و خطا جز مقیاس عملی بر اساس میزان صلاحیت و منفعت وجود ندارد (همان، 20-21). در این رویکرد، اصالت از آن مردم و جامعه است و وحی قرآنی به میزان پاسخ‌گویی به نیازهای آن‌ها اعتبار می‌یابد (همو، الاسلام و الحداثة، 135-136).

این نحوه مواجهه با آیات، برخاسته از ادغام نگاه پراگماتیکی و فایده‌گروانه با رویکردهای تاریخی و پدیدارشناسی و هرمنوتیکی است که در کنار یکدیگر، رویکرد تفسیری آن‌ها را رقم می‌زند. تأثیرپذیری کسانی چون حسن حنفی از عمل‌گرایی و فایده‌گروی عملی در سنجش میراث اسلامی به اندازه‌ای است که شارحان و ناقدان آثار آن‌ها، پراگماتیسم را یکی از مبانی مهم فکری ایشان انگاشته‌اند؛ مبنایی که در کنار پدیدارشناسی هوسرل، اساس تعامل آن‌ها با میراث دینی - قرآن و سنت - را تشکیل می‌دهد (آقاجانی، 101).

اهتمام برخی بدین رویکرد تفسیری تا جایی است که حتی معتقدند ریشه این رویکرد به خود قرآن کریم بازمی‌گردد و قرآن کریم، خود مروج نقد کاربردی گزاره‌های دینی است. از منظر ایشان نحوه تعامل قرآن با باورهای دینی، هم در مدل سلبی (نفی اعتقاد باطل) و هم در مدل ایجابی (اثبات اعتقاد حق)، پراگماتیک است؛ برای مثال، اگر در آیه «يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نُنْفَعُهُ» (الحج: 12) ملاک ربوبیت و الوهیت، میزان نفع و ضرری است که آن خدا برای انسان دارد، این نشان‌گر پراگماتیک بودن نگاه قرآن در توجیه معرفت‌شناختی باورهای دینی است^۲ (مهدوی آزادبنی، 252). همین نگاه را مهندس بازرگان در

۱. این نگاه در قضاوت باورهای دینی، برگرفته از همان نگاه پراگماتیستی است که سودمندی عملی را معیار حقانیت باورهای دینی می‌داند و از تأثیر این جهانی باورهای دینی می‌پرسد. ملکیان در این باره می‌نویسد: «رویکرد پراگماتیستی می‌گوید: من کاری ندارم که گزاره دینی «الف، ب است»، مطابق با واقع هست یا نه؛ بلکه من می‌پرسم اگر این گزاره صحیح باشد و انسان‌ها به آن اعتقاد پیدا کنند، چه تأثیری در زندگی آن‌ها خواهد داشت. این رویکرد پراگماتیستی است و امروزه رویکرد پراگماتیستی بر رویکرد رئالیستی راجع است» (ملکیان، «گونه‌های تعارض بین علم و دین»، 78).

۲. در نقد این گفتار باید دانست که قرآن کریم باورهای دینی را با انواع استدلال‌های نظری و منطقی اثبات فرموده و انسان را به تعقل و تدبیر در آن‌ها فراخوانده است؛ اما چون مخاطبان اولیه قرآن مردمانی مادی هستند که به لحاظ رشد معنوی، در مرحله منفعت‌پرستی دنیوی به سر می‌برند، قرآن کریم در کنار همه استدلال‌ها، به ایشان ضمانت می‌دهد حتی اگر منفعت دنیوی خویش را می‌جویند، این منفعت در سایه‌سار دین توحیدی اسلام فراهم است (رضاداد، 199). دکتر شبیذ عالم، استاد دانشگاه بوستون با تحلیل آیات سورة فصلت معلوم می‌دارد که قرآن کریم در توجیه معرفت‌شناختی باورهای دینی پراگماتیست نیست؛ اما در مواجهه با انسان شکاک، برای اینکه زمینه بازگشت وی به مراتب عالی شناخت را تسهیل کند، ضمن استفاده از تمام فنون اقناع، مقدمتاً از استدلال‌های عمل‌گرایانه نیز بهره می‌جوید (19، 10-13، Alam). لذا، نگاه قرآن کریم، نگاه پراگماتیک نیست و منفعت را نشانه صحت باور دینی نمی‌داند؛ بلکه از منظر قرآن کریم، انطباق با واقع به پشتوانه دلایل عقلی و منطقی و وجدانی، ضامن صحت باور دینی است و اگر صحت آن معلوم شد، دیگر صرف منفعت مادی بیشتر

کتاب «اسلام و پراگماتیسم» دنبال می‌کند و در آن با تمسک به آیات متعدد، در پی اثبات پراگماتیک بودن نگاه قرآن به توجیه گزاره‌های دینی است.

ناگفته نماند که بسیاری از مفسران مسلمان معاصر، در عین التزام به نظریه صدق - به معنای مطابقت با واقع - و با اعتقاد به قداست متن قرآن کریم، ضمن عنایت به دیگر ابعاد معنایی آیات، کارکردهای مثبت باورها و احکام دینی را نیز در دو ساحت دنیا و آخرت در تفسیر مدنظر قرار داده‌اند. این عالمان مسلمان، استفاده از پراگماتیسم در مباحث بنیادین دینی را نمی‌پذیرند؛ اما غلبه نگاه مادی و دنیوی بر جامعه جهانی، تسلط تفکرات اومانیستی مبتنی بر معرفت‌شناسی نسبی‌نگر و پراگماتیستی بر فضای فکری دنیای معاصر و سیطره نگاه منفعت‌گرا و پیامد‌طلب بر ذهن انسان امروزی، مفاهیمی چون کارکرد و پیامد و منفعت را در کانون توجه مردمان جای داده است و نمی‌توان در مقام تبلیغ دین از این واقعیت چشم پوشید (قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید، 358)؛ لذا، این عالمان مسلمان در مقام تفسیر قرآن کریم، افزون بر ابعاد عقلی و نقلی تفسیر آیات، کارکردها و پیامدهای مثبت دین را نیز بازگو می‌کنند تا ذهن مطالبه‌گر مخاطب را اقناع کنند.

این روش کارکردی در تبلیغ دین با تفکر پراگماتیستی متفاوت است؛ اما لزوم توجه ویژه به آن در زمان معاصر، برخاسته از تأثیرات عام تفکر اومانیستی و پراگماتیستی بر فضای فکری جوامع اسلامی است.

2.3.2. تفسیر قرآن با رویکرد عمل‌گرایی

دومین رویکردی که در فضای پراگماتیکی ذهن مفسر نواندیش مجال بروز و ظهور یافت، رویکرد عمل‌گرایانه به آیات در تفسیر است. مراد از رویکرد عمل‌گرایانه، تأکید مستمر بر ابعاد عملی دین و تفسیر و تبیین مفاهیم قرآنی با عنایت به عمل، در مقابل اندیشه و نظر است. با بررسی آثار و مکتوبات نواندیشان مسلمان در دنیای معاصر و نیز بر اساس یافته‌های شارحان این آثار، می‌توان علل مختلفی را برای بروز این رویکرد در نظر گرفت:

- اثبات روزآمدی دین اسلام به دلیل عنایت به «عمل»: با اوج‌گرفتن هیاهوی پراگماتیسم در غرب، برخی اندیشوران با انگیزه اثبات هم‌خوانی اسلام سنتی با مدرنیته، از پراگماتیسم استقبال کرده و قرآن را به دلیل تأکید بر عمل، عمل‌گرا و پراگماتیست دانستند. از منظر این نواندیشان: «پراگماتیسم» همان واژه «عمل» در قرآن است. اگر به کنه این فلسفه - «پراگماتیسم» - وارد شویم درمی‌یابیم که همان مفاهیم قرن بیستمی، پیش‌تر در قرآن ذکر شده است (بقایی ماکان، 1384). مهندس بازرگان از جمله افرادی است که

در آثار متعدد خویش نه تنها درصدد اثبات سازگاری اسلام با مدرنیته و علم روز است؛ بلکه به دنبال اثبات پیشگامی آن در این ساحت است. یکی از آثار وی «اسلام و پراگماتیسم» است که در آن می‌کوشد تا نقطه اوج عمل‌گرایی در قرآن کریم را نشان دهد و از این رهگذر، روزآمدی اسلام را به تصویر کشد (بازرگان، ۲).

- جبران عقب‌ماندگی جهان اسلام در مقابل پیشرفت‌های غرب: در دوران معاصر، جوامع اسلامی مبتلا به نوعی واپس‌ماندگی فرهنگی و علمی بودند. این در حالی بود که کشورهای غربی در همین دوران بیشترین پیشرفت‌های علمی را تجربه کردند؛ از همین رو، برخی اندیشوران مسلمان که علت این پیشرفت‌های غرب را در مبانی فکری آن‌ها، به‌ویژه عمل‌گرایی جست‌وجو می‌کردند، راه جبران واپس‌ماندگی جامعه اسلامی را عمل‌گرایی دانستند (اقبال، ۱۱؛ بازرگان، ۱۴). اقبال به‌عنوان فیلسوف پراگماتیست شرق، بازسازی اندیشه دینی و احیاء جهان اسلام را در گرو عمل می‌داند و کتاب خویش را با این جمله آغاز می‌کند: «قرآن کتابی است که بر عمل، بیش از اندیشه تأکید کرده است» (اقبال، ۱). بازرگان نیز پس از ارائه تفسیر پراگماتیکی از آیات می‌نویسد: «اگر ما مسلمان‌ها به روز سیاه افتاده‌ایم، برای آن است که مسلمانان اسمی و فرضی و تئوریک هستیم، نه مسلمان پراتیک» (بازرگان، ۱۴). این اندیشوران مسلمان، درصدد بودند تا با ارائه تفسیری عمل‌گرایانه از آیات، بُعد عمل را در جامعه اسلامی تقویت و از این رهگذر، دوران طلایی تمدن اسلامی را مجدداً احیاء کنند.

- تکیه بر عمل‌گرایی پراگماتیکی در کشاکش جریان‌های فکری و احزاب سیاسی جوامع اسلامی: تأکید بر عمل و اقدام، در مقابل بحث‌های نظری صرف برای جریان‌های فکری و احزاب سیاسی جامعه اسلامی، به‌ویژه در فضای انقلابی دهه‌های اخیر، جاذبه داشت و ارائه تفسیری عمل‌گرایانه از آیات موجب ایجاد حرکت در جامعه بود (نظری، ۲۲۶-۲۲۷)؛ لذا، جریان‌های انقلابی از تفسیر عمل‌گرایانه استقبال و بر جنبه عملی دین تأکید کردند.

تفسیرهای جلال گنج‌ای، بزرگ‌ترین ایده‌پرداز سازمان مجاهدین خلق، در کتاب «عمل و ضرورت آن» از آیات قرآن کریم نمونه‌ای بارز از تفسیرهای عمل‌گرایانه به‌منظور توجیه ایدئولوژیک اهداف سیاسی سازمان مجاهدین خلق است. تقریباً هیچ صفحه‌ای از این کتاب را نمی‌توان یافت که در آن برای تأکید بر عمل و حرکت، به چندین آیه قرآن کریم استناد نشده باشد. سرتاسر این کتاب، دعوت به عمل تقوایی است و اگر بینشی هم باشد، باز باید از جنس فرقان باشد تا راهگشا افتد و ثمره‌ای زاید. طبق این تفسیر، ده‌ها کلیدواژه قرآنی همچون ایمان، حب، معرفت، هجرت و... در بیش از صد آیه، همگی در سایه سار عمل معنا می‌یابند و حتی توحید به معنای اجرای توحید است (گنج‌ای، ۵-۸۷).

آثار علی شریعتی نمونه‌ای دیگر از تفسیرهای عمل‌گرایانه از دین و نصوص دینی در برابر نگاه تنوریک به دین است که به تصریح خود وی (شریعتی، بازگشت، 251) نیز، به گواهی قرابت فکری آثار وی با آراء پراگماتیسم و مارکسیسم¹ (همو، شیعه، 15-16؛ 169؛ اسلام‌شناسی، 148-149؛ حسین وارث آدم، 270-271) مأخوذ و دست‌کم ملهم از این دو مکتب است.

لذا، دومین تأثیر پراگماتیسم بر رویکردهای تفسیری، بروز رویکرد عمل‌گرایانه به آیات در دوران معاصر است. در این دوران، چنان مفهوم قرآنی «عمل» در کانون توجه قرآن‌پژوهان و مفسران مسلمان قرار گرفت که برخی اندیشوران، عمل را مهم‌ترین شاخصه قرآنی انسان و توجه به عامل بودن وی را اساس مبنای اسلامی کردن علوم انسانی می‌دانند (باقری، 259-260). ایشان به پراگماتیسم با دیده انتقادی می‌نگرند و عاملیت و عمل را در مفهوم قرآنی آن دنبال می‌کنند (همان)؛ اما این اولویت‌بخشی به عمل و توجه تام به کاربرد آن در نصوص دینی، ناشی از انس فکری این اندیشوران با پراگماتیسم و نوپراگماتیسم است که البته تفصیل آن مجال دیگری را می‌طلبد و از حوصله این مقال بیرون است.

4.2. تأثیر پراگماتیسم بر روش‌های تفسیری

سومین ساحت مطالعات تفسیری معاصر، ساحت روش‌های تفسیری است که از پراگماتیسم متأثر است. مراد از روش یا منهج تفسیری، شیوه تفسیری خاصی است که یک مفسر بر اساس نوع رویکرد خاص خویش در تفسیر، آن را پی می‌گیرد (بابایی، 1/17)؛ برای مثال، مفسری که برحسب فضای ذهنی غالب، رویکردی ادبی به تفسیر دارد و جنبه‌های ادبی و زبان‌شناختی قرآن کریم را بیش از سایر ابعاد در تفسیر مدنظر قرار می‌دهد، برای ایفای این مهم از راه‌ها و روش‌های مختلف تفسیری استفاده می‌کند که از آن با عنوان منهج یا روش تفسیری یاد می‌کنند.

در ادامه، به تأثیرات پراگماتیسم بر ساحت روشی مطالعات تفسیری معاصر می‌پردازیم:

4.2.1. تفسیر قرآن بر اساس نشانه‌شناسی² پراگماتیستی پیرس (تفسیر)

1. کارل مارکس با تأکید بر عمل انسانی، تقدم Praxis بر تنوری و ایده را مبنای گفتار خود قرار داد و به عمل آزادانه و آگاهانه انسان برای تغییر جهان معتقد بود. نگاه وی به مفهوم پراکسیس، بیشتر در عرصه نقد تفکر لیبرال سرمایه‌داری، ناظر به کار اجتماعی به‌منظور نیل به رفاه همگانی و جهانی و در راستای تحقق اهداف اقتصاد سیاسی بود. از منظور وی، پراکسیس، مقوم آگاهی و عامل ایجاد تغییر در حیات اجتماعی انسان است؛ اما نگاه پراگماتیسم به عمل، بیشتر ناظر به جنبه معرفت‌شناختی است؛ هرچند بعدها صبغه سیاسی نیز می‌یابد.

پراگماتیسم و مارکسیسم، نقطه اوج عمل‌گرایی در سده‌های اخیرند؛ اما صبغه این دو مکتب، بسیار با یکدیگر متفاوت است؛ زیرا پراگماتیسم در دامن جامعه لیبرال سرمایه‌داری آمریکا شکل گرفته و مارکسیسم از اساس با تفکر لیبرال سرمایه‌داری به تقابل برخاسته است. لذا، بدیهی است که تعریف و اهداف این دو مکتب از عمل و عمل‌گرایی با هم متفاوت است و شرح این تفاوت‌ها مجال دیگری می‌طلبد. از همین رو، مؤسسان پراگماتیسم همچون پیرس و جیمز، در متون خود واژه Practice را برای افاده معنای عمل به‌طور گسترده به کار بردند؛ ولی در عنوان مکتب خویش، به‌دلیل تأکید بر نوع خاصی از عمل و عمل‌گرایی، به جای واژه Practice، واژه Pragma را به کار گرفتند تا تمایز خویش با مکاتب عمل‌گرای دیگر، از جمله مارکسیسم را اعلان کنند.

2. Semiotics.

یکی از مهم‌ترین ساحات تأثیرپذیری تفسیر از پراگماتیسم به نشانه‌شناسی پیرس بازمی‌گردد. پیرس که بنیان‌گذار مکتب پراگماتیسم است، در کنار فردیناند سوسور، سردمدار علم نشانه‌شناسی محسوب می‌شود و اساساً شاخه آمریکایی نشانه‌شناسی، برخاسته از پراگماتیسم اوست.

نشانه‌شناسی دانش درک معنای نشانه‌ها (اعم از نشانه‌های زبانی و غیرزبانی) است. پیرس تمام جهان، حتی افکار و فرضیه‌ها را نشانه می‌خواند و لذا، نشانه‌شناسی پیرس دانشی فراگیر است که همه ساحات علوم را درگیر می‌کند (قانمی‌نیا، نشانه‌شناسی و فلسفه زبان، ۸).

پیرس چون فیلسوفان دیگر نبود که عمر خود را در ترجمه آثار فلسفی و تمرکز بر شیوه فهم متون در کنج کتابخانه‌ها سپری کرده باشد. نشانه‌شناسی پراگماتیکی پیرس، نتیجه سال‌ها فعالیت وی در آزمایشگاه‌های علمی و حاصل تأمل وی در معیار صحت فرضیه‌های تجربی و نحو استنتاج صحیح از آنها بود.

پیرس در پی شناخت عالم واقع بود و راه شناخت عالم واقع را در آگاهی و تفکر جست‌وجو می‌کرد؛ اما معتقد بود هرگونه معرفت بشری تنها با وساطت نشانه‌ها امکان‌پذیر است و معرفت شهودی و بی‌واسطه نداریم. لذا، تنها راه معرفت به جهان خارج، بررسی نشانه‌ها و رمزگشایی آن‌ها و تنها راه رمزگشایی نشانه‌ها، تمسک به اصل پراگماتیک است. اصل پراگماتیک پیرس با شعار «خیالات را کنار بگذار و در واقع زندگی کن» شیوه «تثبیت عقیده» را برای سنجش مفاهیم و ارزیابی فرضیه‌ها پیشنهاد کرد (Pierce, 7/340).

این اصل وقتی به حوزه نشانه‌های زبانی روی می‌کند، نوعی رویکرد تفسیری را تشکیل می‌دهد که از آن به روش تفسیری پراگماتیک یاد می‌شود. پراودفوت^۱ به تفصیل به ابعاد مختلف این رویکرد تفسیری می‌پردازد و در تبیین چیستی آن معلوم می‌سازد که سرشت این رویکرد تفسیری از سنخ پیوند با عالم واقع و تجربه است (پراودفوت، ۹۱-۹۹). به تصریح پیرس، در این شیوه، «برای تعیین معنای یک مفهوم معقول، انسان باید در نظر آورد که چه پیامدهای عملی، بالضروره از صدق آن مفهوم ناشی خواهد شد و کل این پیامدهای عملی، معنای آن مفهوم را تشکیل خواهد داد» (Pierce, 7/340).

در رویکرد تفسیری پیرس، معنای مفاهیم بر اساس پیامدهای واقعی یا بالقوه تعریف می‌شوند و اگر مفهومی هیچ نتیجه عملی و تجربی نداشته باشد، بی‌معناست؛ لذا، هر گزاره لفظی در صورتی معنادار است که به نگرش یا عمل خاصی قابل ترجمه باشد و ما بتوانیم آن را تجربه کنیم (ibid).

1. Proudfoot.

این شیوه، امروزه در آثار تفسیری و محافل علمی مفسران نواندیش معاصر مشهود است. نمونه‌ای از این آثار در مطالعات قرآنی نواندیشان مسلمان غربی به چشم می‌خورد که در آن متن قرآن کریم با توجه به نشانه‌شناسی پراگماتیکی پیرس تفسیر می‌شود. در نوشتار مزبور، آیات معجزات انبیاء در قرآن، بر فرض خوانش تاریخی بی‌معنا و پوچ تلقی می‌شوند؛ زیرا اولاً، ما شاهد آن معجزات نبوده‌ایم؛ و ثانیاً، با تأکید قرآن بر نظم فعلی جهان طبیعت در تناقض‌اند؛ لذا، تنها نگاه عمل‌گرایانه به این آیات می‌تواند آن‌ها را از پوچی نجات دهد. در نگاه عمل‌گرایانه، ما در صدد مستندسازی این معجزات نیستیم و کاری به اصل رخداد آن‌ها نداریم؛ بلکه صرفاً از این آیات می‌پرسیم: این‌ها که گفتی برای چه بود و از ما چه می‌خواهی؟ خوانش عمل‌گرایانه، پیامدهای عملی این داستان‌ها را در زندگی روزمره امروز انسان رهگیری می‌کند و بر اساس آن‌ها بدن واقعیت و معنا می‌بخشد. از این منظر، داستان معجزات شفا بخش عیسی در قرآن، تشویقی در جهت تلاش برای کشف درمان انواع بیماری‌ها یا نوعی اصلاح عادت فکری مخاطب درباره‌ی الگوهای منظم جهان طبیعت است (Yazicioglu 2013).

طبق این شیوه، همه‌ی مفاهیم قرآنی همچون وحی، اعجاز، فرشته، شیطان، نبوت، عرش، قلم، لوح و حتی خود روح، در پرتو امور شناخته‌شده‌ی محسوس تأویل شده و در صورتی معنا دارند که قابل‌تحویل به آثار محسوس باشند (طباطبایی، 8/1).

4.2.2. تفسیر قرآن بر اساس معناشناسی پراگماتیکی آستین (افعال‌گفتاری)

در پی نشانه‌شناسی پیرس و سوسور، فیلسوفان زبان‌شناس بر نشانه‌های متنی و لفظی متمرکز شدند و معنای این نشانه‌ها و اصول حاکم بر آن‌ها به پیدایش دانش معناشناسی¹ انجامید (قائم‌نیا، نشانه‌شناسی و فلسفه‌ی زبان، 17). این دانش که فرعی از فروع نشانه‌شناسی است، در دو سطح نشانه‌ی لفظی را مطالعه می‌کند. آنچه در ابتدا مدنظر معناشناسان بود، رابطه‌ی نشانه‌های زبان‌شناختی (الفاظ) با معنا و مرجع ذهنی آن‌ها بود؛ اما فیلسوفان تحلیلی پراگماتیست، همچون ویتگنشتاین² و جان آستین³ به تأسی از نشانه‌شناسی کاربردی پیرس، ارتباط نشانه‌های زبان‌شناختی با کاربران آن را مطمح‌نظر قرار دادند و معناشناسی پراگماتیک را بنیان نهادند.

ویتگنشتاین در دوره‌ی دوم از حیات فکری خویش با تأسی به نظریه‌ی پیرس و نیز آراء پراگماتیکی ویلیام

1. Semantics.

2. Ludwig Wittgenstein.

3. John Austin.

جیمز، از عقل‌گرایی فاصله و عمل‌گرایی را پیش گرفت.^۱ وی معلوم ساخت معنا و دلالت در ذات زبان نهفته نیست؛ بلکه همه چیز در کاربرست معنا پیدا می‌کند. معنای یک نشانه، صرفاً کاربرد آن است. زبان نوعی بازی زبانی و رفتاری انسانی است که با سایر رفتارهای ما مرتبط است (ویتگنشتاین، ۷؛ 103؛ 421). بازی زبانی نقطه پیوند زبان با عمل و در نتیجه، جایی است که ویتگنشتاین را به تصریح خودش با پراگماتیسم پیوند می‌بخشد (همان).

پس از وی، آستین با توسعه اندیشه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین، نظریه «افعال گفتاری» را بنیان نهاد. آستین با تبیین این نظریه در پی بازشناسی کارگفت‌ها و نحوه عملکرد و نظام حاکم بر آن‌ها بود (Austin, 102). وی در نظریه مزبور معلوم ساخت که ارتباط زبانی به معنای کنش داشتن و عمل است و تنها هنگامی می‌تواند محقق شود که مخاطب، پیام کلامی - اهداف و مقاصد ارتباطی گوینده - را از مطاوی سخن وی بفهمد و بدان واکنش مناسب داشته باشد. از منظر آستین، واحد اصلی زبان، کنش گفتار است که از سه سطح متشکل است:

- کنش بیانی: عبارات لفظی گوینده،
 - کنش منظوری (یا غیربیانی): اهداف و مقاصد ارتباطی گوینده،
 - کنش تأثیری (یا پس‌بیانی): تأثیر بر مخاطب (ibid).
- یک زبان‌شناس پراگماتیک می‌کوشد علاوه بر دستور زبان و معنای لغوی، از رهگذر مطالعه بافت و زمینه و عوامل مختلف دیگر در پی درک منظور اصلی گوینده و کنش مناسب بدان باشد.
- این روش امروزه در بسیاری از مطالعات تفسیری معاصر رایج است. نمونه‌ای از برجسته‌ترین این مطالعات، کتاب «مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم» اثر محمدحسن صانعی‌پور است که نویسنده در آن به تفصیل، آیات قرآن کریم را طبق روش زبان‌شناسی پراگماتیک، تفسیر و اصول و مبانی آن را تبیین کرده است. وی در این باره می‌نویسد: «برای فهم آیات قرآن و معناداری ارتباط کلامی و مخاطبه صورت گرفته بایست عناصر کاربردشناختی موجود در متن - از جمله ویژگی‌های متکلم و مخاطب، بافت و زمینه‌های پیرامون شکل‌گیری مخاطبه و شرایط حاکم بر آن - را باز شناخت. ... تحقیق حاضر نه تنها گامی نخست در به کارگیری تحلیل کارگفتی برای مطالعات زبان قرآن؛ بلکه از نخستین گام‌های جدی در مطالعات پراگماتیک در این حوزه است» (صانعی‌پور، 23).

4.2.3. تفسیر قرآن بر اساس تفسیر پراگماتیکی اومبرتو اکو (بیولوژی نص)

1. برای آگاهی از ریشه‌های پراگماتیستی اندیشه‌های ویتگنشتاین و آستین رجوع کنید به: (حسامی‌فر، 189-198).

با گذر زمان، آن نشانه‌شناسی پراگماتیکی که از پیرس آغاز شد، از سویی به معناشناسی پراگماتیکی فیلسوفان تحلیلی چون آستین انجامید و از سویی، فیلسوفان تحلیلی متأخر چون اومبرتو اکو¹ را در جهت ارائه کامل‌ترین مکتب نشانه‌شناختی جدید باری رساند. پس از اکو، پراگماتیسم چنان ذهن فیلسوفان تحلیلی را قبضه کرد که آن‌ها دیگر نه خود را فیلسوف تحلیلی؛ بلکه یک نوپراگماتیست زبانی دانستند و نظریه تفسیری خویش را با عنوان نوپراگماتیسم ارائه کردند.

آنچه در اینجا محل تأمل است، نشانه‌شناسی اومبرتو اکوست که الگویی برای مطالعات تفسیری در دوران معاصر شده است. اکو علی‌رغم سیطره نشانه‌شناسی سوسور بر مطالعات زبان‌شناسی، اندیشه پراگماتیکی پیرس را به عنوان نسخه اکمل برگزید. وی از سویی به جای الگوی دوجوهی سوسور (دال² - مدلول³)⁴، الگوی سه‌وجهی پیرس (نمود⁵، موضوع⁶ و تفسیر⁷)⁸ را برگزید و از سوی دیگر، به جای نظام ایستا و بسته سوسور، دلالت‌های بی‌پایان نظام نشانگی پیرس را مبنا قرار داد.

از منظر پیرس هر شیء، فی‌نفسه یک نشانه است که در چرخه بی‌پایان دلالت می‌افتد و یک تفسیر اولیه به خود می‌پذیرد. این تفسیر اولیه، باز خود نشانه‌ای است نزد تفسیرگر و این چرخه همچنان ادامه دارد. اکو بر مبنای این دیدگاه پیرس، معناشناسی دانشنامه‌ای یا نشانه‌شناسی تفسیری را پی‌ریزی می‌کند و در آن در پی اثبات پایان‌ناپذیری فهم از متن بر اساس ساختار دایره المعارف تفسیرگر است (فرهنام‌پور، 31-41).

اکو از بین سه عنصر قصد نویسنده، قصد متن و قصد خواننده، قصد نویسنده را به خود متن انتقال می‌دهد و با جمع بین این سه عنصر، به دیدگاهی جامع دست می‌یازد که طبق آن، آنچه معنای متن را می‌سازد، دیالکتیک خواننده با متن در پرتو نیت خواننده، اما به شرط انطباق با متن است. متن امری بالقوه و

1. Umberto Eco.

2. تصور آوایی.

3. تصور معنایی.

4. در این الگو، «موضوع» نیست؛ یعنی ارجاع به جهان خارج، جایی در دیدگاه سوسور ندارد و وی اسم‌گراست. سوسور زبان را از جهان عینی جدا و ما را در نظامی به‌کلی صوری از دلالت‌ها و ارزش‌های افتراقی وارد می‌کند. وی سردمدار ساختارگرایی در زبان است که از بین سه عنصر قصد متن، قصد نویسنده و قصد خواننده، قصد متن را برمی‌گزیند و متن را نظام نشانه‌ای بسته‌ای می‌بیند که معنای آن در گرو ارتباط درونی عناصر تشکیل‌دهنده زبان - در محورهای هم‌نشینی و جانشینی - است. در تحلیل ساخت‌گرایانه، تأکید بر روابط ساختاری است که در هر لحظه به‌خصوص از تاریخ، در درون یک نظام دلالت‌نگر نقش مند هستند. لذا، ساختارگرایان، نظامی ساکن و ایستا دارند که اجازه تعدد مفاهیم را نمی‌دهند و معتقدند دلالت‌های متن با روابط درونی پایان می‌یابد (سجودی، 12-20).

5. صورتی که نشانه به خود می‌گیرد و الزاماً مادی نیست؛ مثل چراغ قرمز راهنمایی.

6. موضوعی که نشانه به آن ارجاع می‌دهد و به جای آن می‌نشیند؛ مثل توقف خودروها.

7. معنایی که از نشانه در ذهن مخاطب نقش می‌بندد؛ مثل این تفکر که چراغ قرمز یعنی اینکه خودروها باید متوقف شوند.

8. در این الگو موضوع هست و ارجاع به جهان خارج وجود دارد. پیرس در باب وجود مفاهیم، واقع‌گراست (همان، 20-33).

در انتظار خواننده‌ای است که آن را به فعلیت برساند؛ اما دائرةالمعارف خواننده پویاست و دائم در آن تغییر و تحولات رخ می‌دهد، قابلیت‌ها و استعدادهای آن محدود نیست و ساختار هزارتوی آن موجب می‌شود خواننده تنها با یک راه برای فهم متن روبه‌رو نباشد (همان؛ سجودی، 33-35).

این الگو، مبنای جدیدترین مطالعات نشانه‌شناختی قرآن کریم در عرصه تفسیری، توسط کسانی چون قائمی‌نیاست. او در کتاب «بیولوژی نص» با انتقاد از آثار قرآن‌پژوهانی چون ایزوتسو که از الگوی سوسور پیروی کرده‌اند (قائمی‌نیا، بیولوژی نص، 556-557) نشانه‌شناسی پراگماتیکی پیرس و اکو را به‌عنوان کامل‌ترین نسخه مبنای کار خود قرار می‌دهد و طبق آن، قرآن کریم را به‌عنوان یک متن می‌بیند که هم ماهیت سیستمی (ترکیبی منسجم از جملات¹) و هم ماهیت ارتباطی دارد. بر اساس «بیولوژی نص»: اولاً، نص قرآن کریم پویاست و روابط درونی آن به میدان‌های معناشناختی محدود نیست. قرآن یک شبکه به‌هم‌پیوسته از مفاهیم است که همه دلالت‌های آن صرفاً درون متن شکل نمی‌گیرند و زمینه‌های مختلف معرفتی در فعلیت‌یافتن آن‌ها نقش دارند (همان، 554-555).

ثانیاً، نص قرآن متن باز است و در زمینه‌ها و فضاها نو، دلالت‌های جدید می‌یابد. بازبودن متن یعنی این نص بالقوه حامل تفسیرهای گوناگون است. پایان‌ناپذیری معانی قرآن از سویی معلول نشانه‌های نص و از سویی، معلول فهم خواننده از آن‌هاست (همان، 516-528).

با توجه به دو ویژگی مزبور، تفسیر یعنی فعلیت‌بخشی به مضمون نص توسط مفسر (همان، 217) از رهگذر مراحل گوناگون نشانه‌شناختی که همگی بر دو اصل مزبور متکی و به ماهیت سیستمی و ارتباطی قرآن ناظر است.

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که روش‌های تفسیری معاصر، از سه زاویه از معناشناسی و نشانه‌شناسی پیرس متأثر است.

تأثیر پراگماتیسم در فلسفه تحلیلی به جایی رسید که امروزه واپسین فیلسوفان تحلیلی متأخر همچون رورتی، دیگر خود را رسماً یک نوپراگماتیست می‌دانند و مکتب زبانی خود را بر اساس آموزه‌های پراگماتیسم پی‌ریزی کردند. مکتب تفسیری نوپراگماتیسم، نوظهور است (واعظی، 1-18) و هنوز مبدأ آثار خاصی در مطالعات قرآنی نشده است؛ اما تأثیرگذاری آن در درازمدت بر این ساحت دور از انتظار نیست.

نتیجه‌گیری

1. شامل انسجام تفسیری، انسجام متنی و انسجام محتوایی (همان، 169).

از آنچه گذشت معلوم شد:

- تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر در سه ساحت مبانی، رویکردها و روش‌های تفسیری مشهود است.

- در بعد مبانی تفسیری، قرائت پراگماتیکی تجربه دینی در کنار قرائت هرمنوتیکی آن، مبانی صدوری تفسیر را به طور جدی متزلزل کرد و در نتیجه، قداست‌زدایی از قرآن کریم نقطه ثقل انگاره‌های تفسیری تجددگرایان معاصر شد.

- با تأثیر پراگماتیسم در مبانی صدوری تفسیر، همچنین با برجستگی شاخصه فایده‌گرایی و سودمندی عملی در فضای پراگماتیکی ذهن مفسر تجددگرا، رویکرد فایده‌گروی در تفسیر شکل گرفت و نقد کاربردی آیات بروز یافت. این امر، از نگاه فایده‌گرایانه پراگماتیسم به معیار حقانیت ناشی شده است.

- الویت‌بخشی به عمل و عاملیت انسان در فلسفه پراگماتیسم، مسلمانان را متوجه اهمیت بُعدی از شخصیت انسان کرد که در قرآن کریم بسیار بر آن تأکید شده است و آن مقوله «عمل» و «عاملیت» انسان است. این امر به پیدایش رویکرد عمل‌گرایانه در تفسیر انجامید و در ساحات مختلف اندیشه اسلامی ظهور یافت.

- در بخش روش‌های تفسیری، این ساحت دست‌کم از سه زاویه از اندیشه‌های پراگماتیستی پیرس متأثر است.

پیرس به عنوان بنیان‌گذار مکتب پراگماتیسم، متأثر از ایده‌های پراگماتیستی خویش، نظامی معناشناسی پی‌ریزی کرد که از سویی همین نظام، به الگویی برای روش تفسیری مبتنی بر پراگماتیسم تبدیل شد؛ اما از سوی دیگر، سیر تطور علم نشانه‌شناسی (و معناشناسی) در پرتو آموزه‌های پیرس، در ابتدای راه، فیلسوفان تحلیلی چون ویتگنشتاین و آستین را درگیر خود کرد و به پیدایش نظریه افعال گفتاری انجامید که همین دیدگاه، باز الگویی برای کاوش‌های تفسیری در قرآن کریم شد.

نیز در ادامه، فیلسوفان تحلیلی متأخر چون اومبرتو اکورا در پی ریزی کامل‌ترین نظریه نشانه‌شناسی معاصر یاری رساند و الگویی تام برای آثاری چون «بیولوژی نص» شد.

- توجه به تأثیر گسترده پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر در ایران تا حد زیادی مغفول مانده است؛ برای مثال، به رغم آنکه مطالعات تفسیری معاصر، از قرائت پراگماتیکی تجربه دینی بیش از قرائت هرمنوتیکی آن یا دست‌کم، به همان میزان متأثر است، نیز علی‌رغم اینکه در حوزه مطالعات نشانه‌شناسی قرآنی، امروزه الگوی پیرس بر الگوی سوسور رجحان یافته و وجوه امتیاز آن تبیین شده است؛ اما به بحث پراگماتیسم در مقالات اسلامی داخلی به اندازه مباحثی چون هرمنوتیک عنایت نشده است.

منابع

قرآن کریم.

- اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران، بی‌تا.
- آذربایجانی، مسعود، روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، نشر حوزه و دانشگاه، قم، 1387.
- آرکون، محمد، «نگرش‌های انتقادی معاصر و قرآن»، ترجمه: محمد جواد اسکندرلو، قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره 3، 1386.
- آقاجانی، نصرالله، اسلام و تجدد در مصر، بوستان کتاب، قم، 1392.
- بازرگان، مهدی، پراگماتیسم در اسلام، چاپخانه پیام، انتشارات علمی تهران، بی‌تا.
- باقری، خسرو، هویت علم دینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1382.
- بقایی ماکان، محمد، اقبال فیلسوف پراگماتیست شرق، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی: cgie.org.ir
- پرادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه: عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طاهرا، قم، 1377.
- تیلور، چارلز، تنوع دین در روزگار ما: دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمه: مصطفی ملکیان، نشر شور، تهران، 1387.
- حسامی‌فر، عبدالرزاق، «پراگماتیسم و فلسفه تحلیلی»، تأملات فلسفی، شماره 17، 1395، صص 187-218.
- حمیدیه، بهزاد، «میتولوجیا نقد الحديث فی تیار التنویر»، نصوص معاصره، شماره 20، صص 111-119: به نقل از فاضل میبدی، محمدتقی (1385)، نشست ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین، 1389.
- حنفی، حسن، الاسلام و الحداثه، دارالساقی بیروت، 1990م.
- التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بیروت، 1410ق.
- خاکی، غلامرضا، روش تحقیق، نشر درایت، تهران، 1387.
- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید بارویکرد اسلامی، نشر معارف، قم، 1388.
- زیدان، محمود، ولیم جیمس، دارالمعارف، مصر، 1985م.
- سجودی، فرزانه، نشانه‌شناسی کاربردی، نشر علم، تهران، 1387.
- شاکر، محمدکاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، جامعة المصطفی العالمیه، قم، 1394.
- شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، مجموعه آثار 17، نشر قلم، تهران، 1379.
- بازگشت، مجموعه آثار 4، نشر قلم، تهران، بی‌تا.
- حسین وارث آدم، مجموعه آثار 19، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- شیعه، مجموعه آثار 7، سحاب کتاب، تهران، 1358.

- شفلر، اسرائیل، چهار پراگماتیست، ترجمه: محسن کریمی، پنگوئن، تهران، 1366.
- صانعی‌پور، محمدحسن، مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، 1390.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1417ق.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، 1385.
- هندسه معرفتی کلام جدید، دانش و اندیشه معاصر، تهران، 1387.
- فرهناپور، احمد، «حدود تفسیر از منظر اکو»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر تهران، 1395.
- قائم‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1389.
- «نشانه‌شناسی و فلسفه زبان»، ذهن، شماره 27، 1385، صص 3-24.
- قیصر، نذیر، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه: محمد بقایی، نشر یادآور، تهران، 1384.
- کدیور، محسن، سمینار اسلام و مدرنیته، (1385) www.kadivar.com
- گنجه‌ای، جلال، عمل و ضرورت آن، نشر میلاد، تهران، 1357.
- معروف، محمد، فلسفه دین از نگاه اقبال، ترجمه: محمد بقایی، نشر مروارید، تهران، 1387.
- ملکیان، مصطفی، حدیث آرزومندی، نگاه معاصر، تهران، 1389.
- «گونه‌های تعارض بین علم و دین»، فصلنامه مصباح، شماره 10، 1373، صص 63-84.
- «مدارا، گفتگو و دین»، بازتاب اندیشه، شماره 33، 1381.
- مهدوی آزادبنی، رمضان، «ارزش معرفتی باورهای دینی و کاربرد مدل ایجابی و سلبی پراگماتیسم در قرآن»، جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره 103، 1398، صص 237-252.
- نظری، علی اشرف، «اسلام‌گرایی، پراگماتیسم و کشش سیاسی در مصر پس‌انقلابی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره 3، 1394، صص 201-234.
- واعظی، احمد، «نظریه تفسیری نوپراگماتیسم»، اندیشه دینی، شماره 41، 1390، صص 1-18.
- ویتگنشتاین، لودویک، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه: ایرج قانونی، نشر نی، تهران، 1385.
- Austin, John. *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962.
- Carnap, Rodolf. *Introduction to Semantic*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.
- Hilali, asma. *Pragmatic Aspects of the Religious Text*, 2010.
- Isra Yazicioglu. *The Use of Peirce's Pragmatism for Qur'anic Interpretation*, University

Park: Pennsylvania State University Press, 2013.

Lamberth, David. "Conclusion" in Carrette, Jeremy, *William James and the Varieties of Religious Experience*, Rout Ledy, 2005.

Pierce, Charles. *The Collected Paper of Charles Sanders Pierce*, Edited by [Charles Hartshorne](#), 1932.

Robinson *How religious experience "works"*, Review of Metaphysics 56 , p. 357-372, 1993.

Shahid Alam. *Pragmatic Arguments in the Qur'ān for Belief*, Northeastern university, Boston, 2011.

William James. *Pragmatism*, N.D. 2004.

..... . *the varieties of religious experience*, N.D, 2008.

Wulff, D.M. *Psychology of Religion*, Canada, 1991.



Epistemological Explanation of Change (Deconstructive Analysis of Change and Motion)

Dr. Haydar Esmailpour (corresponding author)

Assistant Professor, Department of Educational Sciences (Philosophy and Islamic Education), Payame Noor University of Tehran

Email: haydar592001@yahoo.com

Dr. Hamid Reza Alavi

Professor of Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

The purpose of this research is to explain the time based on the structuralist view of substantial movement. This analysis has been done with the method of demolition. Deconstructing is rereading and analyzing any subject through decentralizing it and obtaining the dimensions which are usually ignored. In general, the theories of time are divided into two categories: theories of essential change, which attribute change only to the appearances, names, and superficial layers of the system of existence and all its phenomena, and theories that consider time as a result of substantial movement and the fundamental change and transformation of the phenomena. When the themes contained in the former view are challenged, the structuralist view of transcendent and purposeful substantial movement could find a way to emerge. According to this approach, all the phenomena of existence and especially human being, due to their existential need and poverty, are moving in the path of the One. The centrality of this view has implications for education and training: education will enjoy a more religious nature; the universe, based on its inherent poverty and substantial change, needs a guardian who constantly creates and innovates in order to shape the momentary identity of the world and man; and the last, universe will enjoy the essential origination (not temporal origination or eternal existence).

Keywords: change, deconstruction, material system, infinite world, monotheistic system



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۷۹ - ۵۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.76911.1131

تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و اساسانه درباره تغییر و حرکت)

حیدر اسماعیل پور

استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم تربیتی (فلسفه و تربیت اسلامی) دانشگاه پیام نور تهران (نویسنده مسئول)

Email: haydar592001@yahoo.com

حمید رضا علوی

استاد و عضو هیئت علمی گروه علوم تربیتی (فلسفه و تربیت اسلامی) دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

قصد این تحقیق و واکاوی، تبیین زمان بر مبنای دیدگاه برساخت‌گرایی حرکت جوهری است. این فعالیت با شیوه‌ی واسازی انجام شده است. واسازی، بازخوانی و تجزیه و تحلیل کردن هر موضوعی از طریق مرکززدایی از آن و دستیابی ابعادی از موضوع است، که به‌طور معمول نادیده گرفته می‌شود. در مجموع، نظریه‌های زمان به دو دسته تقسیم می‌شوند: نظریه‌های تغییر ماهوی، که تغییر را صرفاً مربوط به ظواهر، نام و لایه‌های رویین نظام هستی و تمامی پدیده‌های آن می‌دانند و نظریه‌هایی که زمان را برساخته حرکت جوهری و تغییر و تحول بنیادین پدیده‌ها در نظر می‌گیرند. با به چالش کشیدن مضامین مندرج در دیدگاه تغییر ماهیات، فضا برای به‌میدان آمدن دیدگاه برساخت‌گرایی حرکت جوهری هدف‌دار متعالی، هموار گردید. بر اساس رویکرد برساخت‌گرایی حرکت جوهری هدف‌دار، تمام پدیده‌های هستی و مخصوصاً انسان، با توجه به نیاز و فقر وجودی، سراپا در حال حرکت در مسیر خالق یگانه‌اند. مرکزیت یافتن رویکرد برساخت‌گرایی حرکت جوهری و بنیادین، دلالت‌هایی برای تعلیم و تربیت دارد؛ بدین ترتیب که تعلیم و تربیت بیش از پیش ماهیتی دینی و بر طبق حرکت جوهری، جهان هستی بر اساس فقر ذاتی خود نیازمند محرک قیومی است که هر لحظه در حال آفرینش و ابداع باشد تا بتواند هویت لحظه‌ای و سیلانی جهان و انسان را شکل دهد و جهان حادث به حادث ذاتی (و نه حادث یا قدیم زمانی) است.

واژگان کلیدی: تغییر، واسازی، نظام مادی، دنیای نامحدود، نظام توحیدی.

مقدمه

چیستی حرکت و تغییر، یکی از مسائلی است که توجه برجسته‌ترین فیلسوفان را به خود جلب کرده است و هر یک از آن‌ها تلاش کرده‌اند که برحسب نوع بحث و اندیشه خویش، مفهوم حرکت و تغییر را تبیین کنند. (در این بین، بیراه نخواهد بود اگر بگوییم که در دوران معاصر، هیچ فیلسوفی به اندازه مارتین هایدگر، درباره این مفهوم غور نکرده است) (Heidegger, 1977, 18). با آغاز دوران معاصر، نگرش‌ها به فلسفه تغییر و حرکت نیز، تغییر پیدا کرد و توجه بیشتری به تحلیل، عمق و نیز هدف‌مداری آن در مقابل بی‌هدفی با نگاه پست‌مدرنیستی می‌شود. این تغییر از یک سو متوجه نظرات طرح کلی مبتنی بر مبانی انسان‌شناسانه و اندیشمندان بزرگی چون هایدگر، دریدا^۱ و... است و از سوی دیگر، نظرات مبتنی بر نگاه منضم و متصل بزرگانی چون ملاصدرا می‌باشد. بدین جهت، مباحث نوین مطرح در حوزه تغییر و حرکت، با نگاه پست‌مدرنیستی و سست شدن فراروایت‌ها شکل گرفت. (فیلسوفان پیش از ملاصدرا؛ از جمله فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و میرداماد، حرکت را تنها در چند مقوله اعراض می‌دانستند. آنان حرکت را در مقولات کم، کیف، این و وضع می‌پذیرفتند و لذا، حرکت و تحول در جوهر شیء را امری محال تلقی می‌کردند؛ اما بر طبق حرکت جوهری، حرکت و متحرک در خارج یک چیزند که همان وجود گذرا و سیال است و سیالیت و گذرا بودن حرکت، لازم وجود متحرک) (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ۶۱).

تغییر و حرکت مداوم به گونه‌ای در زندگی ما رایج است که تقریباً توصیف و تحلیل را مغلوب ساخته است. می‌توان آن را در یک شیوه و روش کلی و عمومی به گونه‌ای که مدام در حال تغییر است، ملاحظه کرد. تغییر در چیزها همواره همراه با مشکلات و چالش‌هایی است. (یکی از پیچیده‌ترین موارد، مسئله پیوستگی و مداومت تغییر است. چگونه یک چیز می‌تواند استعداد و توان ناقص و ناتمامی داشته باشد و مشابه چیزی باقی بماند؟ برخی‌ها معتقدند که تغییر، فرایندی مداوم و پشت سرهم می‌باشد و همچنین، با وجود زمان به منصف ظهور رسیده است؛ اما گروهی دیگر معتقدند تنها روش احساس تغییر و حرکت به عنوان درک غیر مداوم آن است) (دایرةالمعارف استانفورد^۲، ۲۰۲۰).

رویکردهای معاصر اندیشمندان در متون دینی، نشان‌دهنده پیدایی ایده‌ای نسبتاً تازه درباره حرکت و تغییر هستند. فصل مشترک رویکردهای جدید این است که حرکت و تغییر وضعیتی ماهوی و در ظواهر نیست؛ بلکه به نوعی برساخته‌ای هدفمند مبتنی بر نگرش دینی - الهی است که به نهایت متعال آدمی منجر می‌شود. از این رویکردها می‌توان با عنوان برساخت هدفمند الهی مبتنی بر تعالی آدمی یاد کرد. انتقادات

1. Derrida.

2. Stanford Encyclopedia.

برساخت‌گرایان از دیدگاه تغییر ماهوی و ظاهری سبب شده است که نفوذ آن بر مطالعات تغییرات تا حدودی تغییر یابد و متزلزل شود؛ به نحوی که اکنون شاهد یک تنش ذاتی بین دیدگاه تغییر و حرکت ظاهری و سطحی و رویکرد برساخت‌گرایی تغییر و حرکت جوهری هدفمند و الهی هستیم. تغییر در دیدگاه‌ها نسبت به انواع تغییرات برای تعلیم و تربیت به طور فوق‌العاده‌ای اهمیت دارد؛ زیرا به طور بنیادینی، نظریه‌های متفاوت نسبت به تعلیم و تربیت مبنی بر گونه و نوع تغییرات و حرکت را به وجود می‌آورد؛ از این رو، سؤالاتی که این تحقیق درصدد پاسخ‌گویی به آن‌ها است عبارت‌اند از:

۱. ماهیت تغییر و حرکت بر مبنای رویکرد برساخت‌گرایی حرکت هدفمند و جوهری چیست؟
 ۲. ویژگی‌های حرکت در این رویکرد حرکت کدام‌اند؟
 ۳. نقدهای وارد بر دیدگاه تغییر ظاهری و سطحی پدیده‌های نظام هستی از منظر رویکرد برساخت‌گرایی تغییر جوهرین هدفمند الهی کدام‌اند؟
 ۴. آیا می‌توان مفاهیم مندرج در دیدگاه تغییر سطحی و ظاهری و دیدگاه برساخت‌گرایی تغییر هدفمند و تعالی‌بخش را در مفهومی جدید ارائه داد؟
 ۵. با توجه به رویکرد برساخت‌گرایانه به تغییر و حرکت، ماهیت تعلیم و تربیت دستخوش چه تغییراتی می‌شود؟
- (در واسازی رویکرد حرکت جوهری، باید توجه داشت که تأثیر فهم قرآنی و حکمت متعالیه در یکدیگر، تأثیری متقابل و دوسویه است. بانی دیدگاه حرکت جوهری حدود هزار بار در اسفار به قرآن ارجاع می‌دهد. درواقع، نوشته‌های او مشحون از آیات و روایات است) (ملاصدرا، شرح اصول کافی).

پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه‌ها نشان می‌دهد که پژوهشی با این عنوان صورت نگرفته است؛ البته می‌توان به برخی پژوهش‌های داخلی و خارجی اشاره کرد که از روش واسازی استفاده کرده‌اند. (در پژوهشی (شاقول و همکاران، ۱۳۹۸) معتقدند از دیدگاه دریدا، منشأ سنت متافیزیک غربی از افلاطون تا هوسرل، جایگاه اولیه دیگرستیزی سیاسی است). دریدا با نقد مصادیق این دیگرستیزی می‌کوشد تا سیاستی دیگرگون بیافریند. (در پژوهشی دیگر (کریمی گیلده و همکاران، ۱۳۹۵) به واسازی تفاوت‌های فردی در راستای نیل به عدالت آموزشی و نقد نتایج به‌دست‌آمده بر مبنای رویکرد بازسازی هابرماس پرداخته‌اند. واسازی با ایجاد تردید در این دیدگاه رایج، لزوم جابه‌جایی قطب‌های تضاد را آشکار می‌کند. از منظر نقد بازسازنده برخی از وجوه تضاد منبع خلاقیت هستند و نباید واسازی شوند).

اسماعیل پور، علوی؛ تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و سازانه درباره تغییر و حرکت) // 63

در جستار دیگری (Deconstruction Theory and its Background, 2020) مواز کاوا^۱ سیکریوا^۱ در مقاله‌ای معنا و اهمیت «واسازی» را در نظریه انتقادی مدرن تعریف کرده و توضیح داده است. (نتایج، نشان‌دهنده رویکردی است که «واسازی» به عنوان نظریه خواندن متن است و بنیادهای فلسفی تفکر واسازی شده دریدا از افلاطون، مارتین هایدگر و فردیناند سوسور را نشان می‌دهد. این جستار بیان‌کننده این است که چگونه «واسازی» در زمینه‌های گوناگون مطالعه امروزی قابلیت کاربرد دارد و زمینه فلسفه یکی از این حوزه‌ها است). در پژوهشی تحت عنوان «واسازی به عنوان یک نوع روش‌شناسی و شیوه تفکر نمودن»^۲ (۲۰۲۱) دمنگ ونگ ساختار، ادراک، قطب‌های متضاد، ساختارگرایی و نیهیلیسم را از جمله مفاهیمی می‌داند که با «واسازی» مرتبط هستند. همچنین، در این زمینه، واسازی نوعی از فلسفه است که نشان می‌دهد انسان چگونه معنا را می‌فهمد و به خلق و آفرینش آن می‌پردازد.

روش پژوهش

(مفهوم «واسازی» یکی از مفاهیم اساسی فلسفه علم و معرفت‌شناسی معاصر و رویکردی نوین در عرصه روش‌های کیفی است که کاربردهای فراوانی در علوم گوناگون دارد و می‌توان آن را به عنوان روشی کیفی برای بررسی پدیده‌ها و مفاهیم مختلف به کار گرفت. معمولاً واسازی را نقد ساختارشناسانه یا شالوده‌شکنانه متون فلسفی به حساب می‌آورند و در ترجمه‌های فارسی این اصطلاح «دریدا» نیز دیده می‌شود) (بهادری و همکاران، ۵۳).

منطق انتخاب روش و سازانه برای جستار کنونی آن است که به نظر می‌رسد نظریه‌ها و پژوهش‌ها در حوزه تغییر و حرکت در دوران معاصر تحت تأثیر نگرشی سطحی و ظاهری و نیز بررسی نیازمندان به تغییر ژرف و عمیق با نگاه هدفمندانه و الهی مطرح می‌شود. بر اساس این دو گونه نگاه است که مطالعات ناظر به تغییرات ظاهری یا تغییرات نامحدود هدفمند انجام می‌شده است. در زمان‌های مختلف و خصوصاً قبل از دوره پُست مدرنیسم، تغییرات ماهیتی با رویکردی دینی و به‌شکلی ظاهری مورد نظر اندیشمندان از جمله مشائیان شده؛ که ناشی از نوع نگاه فلسفی به پدیده‌ها بوده است. با شروع دوره پُست مدرنیسم، دوره بومی شدن، تزلزل در عقاید و فراروایت‌ها مطرح شد؛ اما همان گونه که می‌دانیم، نظریه‌ها و پژوهش‌های تغییر و حرکت، تحت تأثیر دو انه دیگری هم بوده‌اند که عبارت است از: رویکردهای تغییر و حرکت سطحی بدون هدفمندی و تعالی دینی، در مقابل رویکردهای تغییر و حرکت جوهرین هدفمند با رویکرد

1. Sikirivwa, Mawazo Kavula.

2. Demin Wang.

الهی؛ به عبارت دیگر، دانش انسان‌شناسانه در مقابل دانش انسان منضم به معرفت خداشناسانه. آیا کشف معنا و حقیقت در حوزه تغییر و حرکت، در حیطه فعالیت دانش انسان‌شناسانه و متضمن استفاده از خرد و عقلانیت محدود به خرد آدمی است؟ یا به علاوه خرد، دانش خداشناسانه که ساخت معنا و حقیقت ژرف و عمیق و جامع تغییر را هم به زعم آن‌ها بر عهده دارند. رویکرد تغییرات ظاهری و بدون هدفمندی، حرکت و تغییر را صرفاً در ظاهر و ماهیت می‌داند؛ اما رویکرد تغییر و حرکت ژرف هدفمند و الهی به عنوان رویکردی رقیب، نگاه و معرفت توحیدی را در کانون قرار داده و بر این باور است که تغییرات و حرکت، برساختی توحیدی است. به هر حال، در این جستار، با به کارگیری روش واسازی و جابه جایی مرکز - حاشیه، حرکت و تغییر بر حسب رویکرد برساخت‌گرایی توحیدی و الهی بررسی می‌شود. (روش واسازی شامل مراحل هفت‌گانه زیر است:

۱. در نظر گرفتن یک متن؛ ۲. بازشناسی قطب‌های تضاد در متن؛ ۳. آلاش قطب‌ها؛ ۴. قراردادن متن در زمینه؛ ۵. وارونه کردن قطب‌های تضاد؛ ۶. مفهوم‌پردازی جدید؛ ۷. تحلیل فرارونده (باقری و همکاران، ۱۳۸۹، ۴۲۷-۴۲۳). در ضمن انجام جستار، هریک از این مراحل توضیح داده می‌شوند (باقری، ۱۳۹۵).

گام اول: در نظر گرفتن یک متن

نخستین گام در روش واسازی، ملاحظه کردن یک متن است. متن در رویکرد واسازی، عبارت است از هر محصول چاپی، دیداری یا شنیداری که خواندنی، دیدنی یا شنیدنی باشد؛ برای مثال، یک مقاله، کتاب، فیلم، نقاشی یا آهنگ (همان). زمینه در رویکرد واسازی، بیشتر از متن‌های نوشتاری است. بنابراین، موضوع پژوهش مورد نظر که تغییر و حرکت است، خود به منزله یک متن در نظر گرفته می‌شود. البته در این موضوع، یک متن مکتوب، یعنی تغییر سطحی و ظاهری پدیده‌های نظام هستی نیز وجود دارد که توسط متفکران و فلاسفه تغییر و حرکت در آن منعکس شده است؛ اما اگر چنین متن مکتوبی نیز وجود نداشت، امکان در نظر گرفتن تغییر و حرکتی هدفمند، متعالی و با جهت الهی به عنوان متن، همچنان وجود داشت. در این پژوهش، تغییر و حرکت به عنوان متن در نظر گرفته شده‌اند. همچنین، آثار نگاشته شده و پژوهش‌های صورت گرفته درباره تغییر و حرکت، متون دیگر در این پژوهش هستند.

گام دوم: مبانی نظری و بازشناسی قطب‌های متضاد در یک متن

دومین گام در روش واسازی، شامل شناسایی قطب‌های تضاد در متن است. در هر ساختار یا متنی،

اسماعیل پور، علوی؛ تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و سازانه درباره تغییر و حرکت) / 65

تضادی میان دو قطب جریان دارد. (این قطب‌ها ممکن است عبارت باشند از: جسم و روح، فرد و جامعه، زنانگی و مردانگی و نظیر آن) (باقری و همکاران، ۴۰۵). بر این اساس، یکی از خط‌مشی‌های واسازی، به بازشناسی قطب‌های تضاد در یک متن معطوف خواهد بود.

مسئله زمان، به‌رغم بسیاری از مفاهیم متنوعی که نزد فیلسوفان مایه بحث و گفت‌وگو شده است، امروزه از اهمیت بیشتری برخوردار است. (رویکردهای گرایش به فلسفه زمان را می‌توان به دیدگاه وحدت‌گرایانه که تجربه‌های روزمره ما از خود و جهان را با زمان، یکتا و یگانه می‌سازد (فون بادر، شلینگ، برگسون، هایدگر)، کثرت‌گرا یا همان گرایش معاصر که زمان را به کثیری از مفاهیم متباین فرو می‌کاهد (ویکور) و گروهی که مفهوم زمان را با گرایش نسبی یا تاریخی می‌دانند، تقسیم کرد) (نجبا، ۱۳۹۹).

(در قسمت روش‌شناسی تحقیق، سه دسته رویکرد در زمینه حرکت و تغییر از هم متمایز شدند. در یک‌سو، دیدگاه‌هایی قرار دارند که تغییر و حرکت را صوری و ظاهری می‌دانند و هدفی مشخص برای آن در نظر نمی‌گیرند و در سویی دیگر، دیدگاه‌هایی قرار دارند که تغییر و حرکت را نه موقعیتی سطحی و ظاهری و محدود به امور روین پدیده‌ها؛ بلکه پدیده‌ای می‌دانند که به‌گونه‌ای مبتنی بر علم و دانش هدفمند الهی و دانش ژرف نامحدود متصل و مربوط دانش توحیدی بر ساخته شده است. اولین رویکردها توسط حرکت و تغییر با ساختار ظاهری و جزئی فراهم شده‌اند. این نظریات به توضیح چگونگی تغییر و حرکت ماهوی و صرفاً مادی می‌پردازند. رویکردهای دوم در این باره بحث می‌کنند که تغییر و حرکت به چه معناست و اینکه نحوه تغییر و حرکت به‌طور چشم‌گیری بر اساس دیدگاه‌های هدفمند مبتنی بر معرفت دینی - اعتقادی تغییر می‌کنند) (نجفی فرا، ۱۳۹۴). بر این اساس، در متن تغییر و حرکت را می‌توان از دوگانه متضاد «تغییر و حرکت جزئی، سطحی و مادی»^۱ و «تغییر و حرکت به‌مثابه برساختی معرفتی هدفمند و الهی»^۲ سخن به میان آورد. این دو نوع به دو گونه نگرش دیگری از جمله «تغییر و حرکت جزئی به‌مثابه گذرا و محدود»^۳ و «تغییر و حرکت کلی به‌مثابه مانا و نامحدود»^۴ منجر می‌شود.

در ادامه، پس از توصیف دو قطب «حرکت و تغییر جزئی و سطحی» و «حرکت و تغییر برساخته» به بررسی این دو قطب می‌پردازیم.

1. Partial change, superficial and material.

2. change and movement as a purposeful and divine epistemological structure.

3. partial change and movement as transient and limited.

4. general change and movement as meaning and infinity.

دوران تغییر به عنوان دیدگاه امری سیال و بی‌هدف

رویکردهای بسیار متفاوتی درباره ابعاد، چیستی و چگونگی و مرزهای تغییر و حرکت وجود دارد و بسیاری از آن‌ها در تقابل با هم قرار دارند. (بیشتر رویکردها بر ابعاد محدود و ناچیزی از تغییر تمرکز دارند که اطلاعات و توانایی‌هایی برای درک جنبه‌ای از تغییر و حرکت را به افراد عرضه می‌کنند. به عقیده افراد زیادی، تغییر و حرکت در دوران معاصر و حتی فراتر از آن، الگوی حاکم بر پژوهش و تحقیق تغییر و حرکت و نسبت دارد) (نظری و همکاران، ۳۷۹). (این زمان نیست که بر اساس هستی درک می‌شود؛ بلکه این هستی است که بر اساس زمان درک می‌شود و این دقیقاً عکس رویکرد غالب در فلسفه و مابعدالطبیعه است. پرسش فلسفه تاکنون در باب هستنده بما هو هستنده بوده؛ اما قبل از آن باید این سؤال را طرح کرد که ما چگونه و از کجا هستی را درک می‌کنیم؟) (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 218). از دیدگاه هایدگر، واسطه این که ما هستی را نه در افق زمان، بلکه به مثابه امری جاودانی و تغییرناپذیر می‌اندیشیم، اندیشیدن ما نیز خشک و منجمد شده است؛ اما هایدگر می‌خواهد مفهوم هستی، حقیقت و اندیشیدن را متحرک کند) (Reijen, ۸).

تنها مبنای انسان‌شناسانه در نگاه هایدگر، ابزار تفسیر و تحلیل پدیده‌های نظام هستی است. (هایدگر به تحلیل هستی‌شناختی - اگزیستانسیال دازاین می‌پردازد. در بخش نخست، هستی و زمان انسان را به عنوان هستن در جهان فیزیکی و طبیعی طرح می‌کند و پروا را معنای این هستن می‌داند) (دهقانی، ۱۹). هایدگر، تنها خود را مرجع فهم نظام هستی و قواعد آن می‌داند و نظام اصیل برای او نظام طبیعی است: (دازاین اصیل است که فهم اصیل از زمان دارد. فهم مابعدالطبیعی غیر اصیل است؛ چون مابعدالطبیعه همواره معطوف به دازاین غیر اصیل بوده است) (همان).

هایدگر «آنچه حاضر است» را هستومند می‌نامد و «فرایند به حضور آمدن» این هستومند را که فرایندی پویا و زمانمند است، هستی (هستن) می‌خواند (دهقانی، ۲۳). هایدگر با نگاه عقلانیت^۱ و منطق^۲ تنها به تحلیل مسائل جهان هستی می‌پردازد و صرفاً مبادی فکری خود را بر فیلسوفان پیش از سقراط می‌نهد. (اعتقاد به علوم و حیانی و الهامات غیب چنان که در اندیشه ملاصدرا مشحون است، در دیدگاه وی دیده نمی‌شود: (اگر کسی تعریف دیگری از متافیزیک به دست دهد و آن را به مثابه جدایی میان جهانی فراحسی و جهان محسوس در نظر بگیرد، و اولی را هستومندی حقیقی بداند و دومی را صرفاً هستومندی نمودی؛ آنگاه متافیزیک با سقراط و افلاطون شروع می‌شود) (هایدگر، ۱۹۷۵، ۱۷۶-۷). به نظر می‌رسد

1. Rationality.

2. Logic.

«تناهی» در وجود و زمان، همواره به نحوی مفروض گرفته شده است (رجبی، ۳۲).

دوران تغییر به عنوان دیدگاه هدفمند و توحیدی

ملاصدرا در مخالفت با استاد میرداماد که خود پیرو سهروردی بود، مدعی شد که «وجود» امری حقیقی است و ماهیت امری اعتباری. صدرا درباره حرکت نیز نظریه جدیدی عرضه کرد که به حرکت جوهری مشهور است. (تا قبل از آن تمامی فلاسفه مسلمان معتقد به وجود حرکت در مقولات نه‌گانه عرض بودند و حرکت را در جوهر، محال می‌دانستند؛ اما صدرا معتقد به حرکت در جوهر نیز بود و موفق شد چهار جریان فکری؛ یعنی کلام، عرفان، فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو را در یک نقطه گرد آورد و نظام فلسفی جدید و مستقلی به وجود آورد) (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۴۵).

طبق این نظریه، در جهان، سکون و فساد وجود ندارد و فقط حرکت وجود دارد. اساس جهان هستی از جوهر تشکیل شده و اعراض، اموری تابع و طفیلی هستند. ارسطو و ابن‌سینا، جوهر را ثابت پنداشته‌اند که گهگاه دچار تغییرات دفعی می‌شوند. حال آنکه در سراسر جهان ماده، ثبات وجود ندارد. جهان متحرک است، یک «شدن» و حرکت مداوم است. حرکت و متحرک عین یکدیگرند. تنها در اعراض است که متحرک و حرکت دوتا و جدا هستند؛ لکن در جوهر، متحرک و حرکت یکی است. (موجودات در این عالم ذاتاً دارای امکان فقری وجودی هستند؛ بدین معنا که هر چیزی که در این عالم، به‌خودی‌خود جز «ناموجود» نیست (خسرونژاد و همکاران، ۹۷). بر اساس رویکرد دینی، هر تغییری مناسب نیست و هدفمندی تعالی بخش باید حاکم بر فعالیت‌های آدمی باشد. هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی از خود باشد و می‌تواند حامل فعلیتی برابر خود و حتی ناقص‌تر از خود نیز باشد (نصر و همکاران، ۱۳۹۸). زمین و آنچه در اوست دائماً در تحول از جوهر محسوس ادنی به جوهر محسوس اعلی است و از آن به‌سوی جواهر غیر محسوس حرکت می‌کند، تا اینکه در این سیر اخس به اشرف، مراتب استکمال را پیموده و از جوهر نفسانی به جوهر عقلانی منتقل می‌شود^۱ (صدرالمتألهین، ۴۲۰/۷).

بر اساس نظام حرکت جوهری ملاصدرا، آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) یا ثبات مطلق (ماورای طبیعت). ثبات طبیعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی؛ یعنی بر جهان، نظام مسلم و لایتغیری حاکم است؛ ولی محتوای نظام که در داخل نظام قرار گرفته و متغیر است، درواقع عین تغییر است. این جهان، هم هستی‌اش ناشی از ماوراء است و هم نظامش؛ و این جهان که یکپارچه لغزندگی و دگرگونی است، اگر حکومت جهان دیگر نمی‌بود، رابطه گذشته و آینده‌اش قطع بود (مطهری، ۴۸/۱۱). اما

۱. «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَابِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (النمل: ۸۸)، و در آن هنگام کوه‌ها را بنگری و جامد و ساکن تصور کنی در صورتی که مانند ابر (تند سیر) در حرکتند.

بر نظریه تکامل، اصل هویت مورد تردید قرار گرفته می‌شود؛ زیرا به حقایق مجرد از ماده قائل نیست (رجبی، ۱۳۹۵).

حرکت جوهری مبحثی در فلسفه اسلامی است که آغازگر آن ملاصدرا بود. حرکت جوهری، حرکتی است که در ذات اشیاء (جوهر) روی می‌دهد. بدین ترتیب ملاصدرا عقیده داشت که در نظام عالم، خدا فیض وجود را ایجاد می‌کند و جهان هر دم، در حال آفریده شدن است. حرکت و شدن در مقابل بودن به معنای هستی نیست؛ بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است و لذا، داخل در مقولاتی که از سنخ ماهیت هستند نمی‌باشد (دینانی، رابطه نفس و بدن).

هدف‌داری در تغییر معنایی و آینده‌دار حرکت جوهری دیده می‌شود. بنا بر این تقریر، مقصود از حرکت جوهری اشتدادی این است که وجود جوهری در فرایند سیورورت همیشگی، از نقصی به درآید و عین کمال جدیدی می‌شود که شدیدتر از کمال پیشین اوست؛ بنابراین، آثاری هم که از چنین موجودی در هر مرحله آشکار می‌شود، مشابه آثار کمالی مرحله قبل است، به علاوه آثاری متفاوت و البته برتر (ملکوتی خواه و همکاران، ۶۲).

با توجه به سریان حرکت جوهری در همه موجودات علم طبیعت، انسان همچون سایر موجودات عالم ماده، از ابتدا موجود «متحصل تام» نیست؛ بلکه موجود ناتمامی است که در هر آن، در حال وجود یافتن است. بر این اساس، کل در یک «آن» موجود نیست؛ بلکه آن کل را در مدت زمان عمرش باید جست (همان). ملاصدرا در تفکرات فلسفی خود، از وجوه مختلف به انسان توجه نشان داده است و از مراتب شناخت تا سعادت انسان و انسان کامل در مراتب هستی سخن گفته است. «اعلم ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله، مخلوقاً على صورته و هو على بينه من ربه...» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۱۹). در اینجا انسان کامل، خلیفه الهی معرفی می‌شود که به صورت حق آفریده شده است. از جانب پروردگار بینه‌ای در او قرار داده شده است. این انسان می‌تواند آینه تمام‌نمای هستی باشد و از این حیث به دازاین هایدگر نزدیک است. اگرچه فراتر از آن است؛ چون یک تفاوت اساسی در نگاه این دو وجود دارد؛ که یکی انسان را در یک نظام وجودشناسی و از منظر الهی تحلیل می‌کند و دیگری به انسان زمانمند و تاریخ‌مند به عنوان موجود این جهانی، توجه نشان می‌دهد (ملاصدرا، المشاعر، ۶۸). ملاصدرا به درک بدیهی از وجود تأکید می‌کند، ولی هایدگر در «وجود و زمان» بر این عقیده است که در پدیدارشناسی وجودی نیازی نیست که ما معنای روشنی از وجود به دست آوریم. او می‌گوید که وجود، مبهم است (نجفی فرا، ۱۳۹۴).

آیاتی در قرآن کریم، رجوع انسان را به خدا مطرح کرده‌اند؛ مانند «الیه ترجعون» (البقرة: ۲۸).

اسماعیل پور، علوی؛ تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و سازانه درباره تغییر و حرکت) // 69

صدرالمتألهین، معتقد است رجوع انسان به خداست؛ اما رجوعی که به حرکت جوهری صورت می‌گیرد؛ زیرا انسان همواره با تحولات جوهری از صورت ترابی به صورت حیوانی و انسانی و از آن به صورت ملکی و مفارق و مافوق آن در حرکت است (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ۲/۲۶۸). پس ملاک موت و علت مرگ، همان استکمال روح و نفس است و رجوع آن از عالم مظاهر باطن وجود و استغنائی آن به تدریج از ماده بدنی، و رجوع به احدیت وجود و حشر آن به واسطه حرکت جوهری است (صدرالمتألهین، تفسیر قرآن الکریم). تعریف زمان به تعبیر ملاصدرا، تداوم در خلق و افاضه هستی به جواهر مادی است و زمان همان دوام آفرینش است (رستمی جلیلیان، ۱۳۹۱). می‌توان گفت که فوق نظام اجسام مادی - که تدریجی و فناپذیر است - نظامی مشتمل بر موجودات غیرزمانی و جاودان که محیط و مقدم بر نظام خلقی است و بر آن شرافت و علویت دارد، موجود است. امور نظام خلقی از آنجا تدبیر می‌شود و پله پله به نظام خلقی تنزل می‌یابد. به بیان دیگر، «امر» از عرش الهی صادر می‌شود. انسان در هر شرایطی ناقص و فاقد امر ممکنه به شمار می‌رود که اگر برایش حاصل شود، کامل‌تر می‌شود (ملاصدرا، مشاعر، ۲۱۰-۲۱۱). تنها در پرتو حرکت جوهری در همین بدن مادی و زمانمند است که نفس ایجاد می‌شود و اگر بدن آفریده شده هیچ‌گونه سیر کمالی را در جوهر خود طی نکند، نفس ایجاد نخواهد شد (قربانی، ۱۳۹۳).

گام سوم: جست‌وجوی آرایش قطب‌ها

در این مرحله به جای متمرکز فرض کردن یکی و حاشیه قرار دادن دیگری، باید به تحلیل و ارتباط رویکردها و تأثیر متقابل آن‌ها پرداخت. یکی از ویژگی‌های دیدگاه دریدا در واسازی، برخلاف آنچه نزد ساخت‌گرایان بود، ناظر به ارتباط ویژه‌ای است که میان قطب‌های تضاد در نظر می‌گیرد (باقری و همکاران، ۱۳۸۹). در حالی که ساخت‌گرایان، ارتباط قطب‌ها را برحسب استعاره مرکز پیرامون در نظر می‌گرفتند و یکی از قطب‌ها را در کانون، و دیگری را حاشیه متن لحاظ می‌کردند. دریدا برای بیان این ارتباط از مفهوم آرایش^۱ استفاده می‌کند. این مفهوم بیانگر آن است که قطب‌های متضاد حرکت ظاهری و سطحی، و حرکت عمیق هدف‌دار متعالی الهی، مرزهای شان بر اساس مشتبه‌شدن مشخص نیست و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. درواقع، هدف به چالش کشیدن دوگانه امر تغییر ظاهری و سطحی با رویکرد مادی، و تغییر جوهرین و ژرف و جامع هدفمند الهی است. به این دلیل، در آرایش باید نشان داده شود که هیچ‌یک از قطب‌ها مطلق و جامع نیستند و برای اینکه این امر محقق شود، باید نشان داده شود که هریک دربردارنده

1. Pollution.

حقیقتی درباره تغییر هستند؛ اما هیچ‌کدام به تنهایی جامع و کامل نیستند. با این توضیح، معادله مرکز-حاشیه نیز دگرگون شده و تغییر می‌کند و به رابطه مرکز-مرکز تبدیل می‌شود. تغییر و حرکت صرفاً یک واقعیت کوتاه‌بینانه سطحی و جزئی بدون مبنای اعتقادی در پدیده‌های نظام هستی که بخواهد به تنهایی تفسیرگر ماهیت تغییر سطحی و ظاهری باشد، نیست؛ بلکه حقیقت تغییر و حرکت به میزان زیادی ریشه در زمینه‌های دینی، الهی و فطری دارد که ماهیت تغییر و حرکت راستین را شکل می‌دهد. بدین دلیل، جنبه‌های تغییر و حرکت ظاهری نه تنها منفک از برداشت‌ها و عقاید دینی و الهی نیستند؛ بلکه به شدت تحت تأثیر آن‌ها قرار می‌گیرند و متریان در نظام آموزشی باید با این شیوه و سبک به کسب دانش و افزایش معلومات خویشتن بپردازند. مطهری (۱۳۷۵) در این زمینه بیان داشته که: هرچه در عالم طبیعت است، در حال سیلان است و حرکت اعراض، تابع حرکت ذوات می‌باشد؛ بلکه جواهر مادی، عین حرکت و صیورورت‌اند. پس حرکت جوهری در واقع نوشدن دمام وجود جوهر است. مسئله حرکت صرفاً در بُعد محدود باقی نمانده و گسترش یافته است. (در قرن نوزدهم میلادی، مسئله حرکت به دو میدان تاریخی‌گری و زیست‌شناسی کشانده شد. هربرت اسپنسر نماینده حرکت در زیست‌شناسی بود و هگل نیز نماینده حرکت در منظر فلسفی و تاریخی‌گری) (کاپلستون، ۱۶۶). با این حال، حرکت جوهرین و مبتنی بر نگاه تعالی‌بخش الهی جایگاهی ویژه و منحصر به فرد دارد؛ از این رو، ملاحظه تفاوت‌های فکری و دینی و عقیدتی درباره تغییر و حرکت، به این معناست که دیدگاه‌های تغییر مطرح شده توسط هایدگر، حقایق فلسفی ازلی و لایتغیر و جهان‌گستر نیستند؛ در نتیجه، تغییر و حرکت آن‌طور که هایدگر در قالب طرح دازاین و مبتنی بر عقلانیت و خرد بدون پشتوانه اعتقادی مطرح کرده، صرفاً تغییر لایه‌های روین و سطحی واقعیات نیست. مفهوم «سره‌م‌بندی» دلوز و گاتاری در اینجا می‌تواند یاریگر باشد (کیلی^۱، ۲۰۰۹). به این معنا که هم‌افزایی تغییر و حرکت ظاهری و سطحی، و تغییر جوهرین و عمیق و ژرف می‌توانند حقایق بیشتری را درباره تغییر و حرکت نشان دهند. سره‌م‌بندی تغییر و حرکت «ظاهری و سطحی» و تغییر «جوهرین هدفمند» چونان نگاه «دنیا» و «آخرت» در بینش اسلامی است، که به قطع هیچ‌کدام بی‌ارزش نیستند و انکار هیچ‌کدام روا نیست؛ اما به یقین ارزش و بهای دنیا به نسبت آخرت، در سطحی پایین‌تر دیده می‌شود. در این سره‌م‌بندی، تغییر و حرکت، هم تغییری سطحی و جزئی، و هم تغییری جوهرین با رویکرد الهی و ژرف است.

1. Kelly.

گام چهارم: قراردادادن متن در زمینه

یکی از عواملی که به واسازی یک متن منجر می‌شود، قرارداداشتن متن در زمینه^۱ است. استقرار یک متن در زمینه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، مانع از آن خواهد بود که متن، مطلق و محور باشد؛ بلکه وابستگی آن به عوامل زمینه‌ای آشکار خواهد شد. بر همین اساس، واسازی در مقام رهنمود، به خط‌مشی‌ای حاکی از اینکه باید متن را در زمینه قرار داد، منجر خواهد شد (باقری و همکاران، ۴۰۷).

در این مرحله می‌توان با طرح موضوع نگرش ژرف‌بینانه تغییر و حرکت از نگاه جوهرین و به‌شکلی هدفمند و الهی، موضوع را مطرح کرد و امر مطلق و محض بودن نگرش غربی سطحی‌نگری و جزئی‌دیدن حرکت، و تغییر مبنی بر نگاه صرفاً انسان‌گرایانه و مفاهیم آن را زایل ساخت؛ و به این ترتیب واسازی شکل می‌گیرد. هایدگر تغییر و حرکت را صرفاً در قالب دازاین مبتنی بر بینش وادی بدون در نظر گرفتن پشتوانه‌های الهی و هدفمند متعال‌گونه در نظر می‌گرفت و معتقد بود که در قالب طرح نگاه وجودگرایانه^۲ آدمی برنامه‌ریزی شده و در هر دوره تنها ملاک ارزیابی و چند و چون آن‌ها، تفکر و استلال انسانی است. به همین دلیل، از نظر معرفت‌شناسی، نظریه هایدگر از سوی مربیان تربیتی و دین‌داران معتقد به معرفت توحیدی در ضمیمه معرفت انسانی، با پرسش و نقد جدی و بنیادین مواجه شده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹). در نهایت اینکه، به‌باور دین‌داران و افراد معتقد به نظام توحیدی، الگوی واحدی جهت تبیین تغییر و حرکت حاکم بر نظام هستی وجود ندارد که انسان در فرایند کسب علم و معرفت بدان پایبند باشد. بنابراین، حرکت و تغییر جوهرین مبتنی بر نگاه الهی و تعالی‌گونه، جامعیت بیشتری دارد (دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی).

انسان بر اساس علم و ادب و اراده خویش دائم مشغول نوسازی و بازسازی بنیادین خود است و صفات و حقیقت آدمی همیشه در حال تحرک و کمال است. بر اساس حرکت جوهری هدفمند، ارتباط وجودی امروز با دیروز یک شیء (این‌همانی) جز با فرض جوهری ثابت در عین تحول امکان‌پذیر نیست و هیچ تحول و تغییری اصل وجود اشیاء را منتفی نساخته و رشته ارتباط وجودی شیء متحول با گذشته‌اش را به‌کلی قطع نمی‌کند؛ بلکه فقط نحوه وجود و صورت آن را دگرگون می‌کند. بر این اساس، ملاصدرا منکر «گسست» میان گذشته و حال اشیاء از جمله انسان بوده و معتقد به «تداوم» است (امیدی، ۱۳۹۷). نظریه حرکت جوهری اثبات می‌کند که روح هر فرد هماهنگ با بدن او فعلیت و کمال یافته و در نهایت، به موجودی غیرمادی و فراطبیعی تبدیل می‌شود؛ ازاین‌رو، طبیعت مادی و حضور در جامعه سیاسی و تشکیل

1. Context.

2. Existentialist view.

حکومت و انجام فعالیت‌های سیاسی، مقدمه و ابزار حرکت به ماورای طبیعت است (همان، ۵۸).

گام پنجم: وارونه کردن قطب‌های تضاد در متن

یکی از حرکت‌های اساسی و اساسی این است که قطب‌های تضاد وارونه شوند و رابطه قهرآمیز و خشونت‌بار میان آن‌ها زایل شود؛ به طوری که قطب غالب، اولویت و اقتدار خود را از دست بدهد و قطب مغلوب جایگزین آن شود (دریدا، ۱۹۹۱، ۴۲). در این مرحله باید به وارونه کردن قطب‌های تضاد در متن پرداخت؛ یعنی به رویکرد برساخت‌گرایی مرکزیت داده می‌شود و رویکرد تغییر فاقد هدفمندی، در حاشیه قرار می‌گیرد. البته هدف این مرحله دگرگون‌سازی و از بین بردن رویکرد تغییرات بدون هدف نیست. چون هدف اصلی از و اساسی نه واژگون‌سازی؛ بلکه تغییر امر مرکزی و امر حاشیه‌ای است (محمودپور، ۴۷۰). به توضیح دیگر، در این مرحله هدف این است که معادله و رابطه مرکز - حاشیه برعکس شود تا تغییراتی که در تغییر و حرکت به وجود می‌آید، ملاحظه گردد. اکنون باید ببینیم با این جابه‌جایی، تغییر و حرکت چه شکلی به خود می‌گیرد.

همان‌طور که قبل از این گفته شد، رویکرد تغییر جزئی و سطحی در پی نظریه‌ای بود که تمام تغییرات ساختار نظام سطحی و رویین را تبیین کند. در مقابل، برساخت‌گرایی تغییر هدفمند و الهی پاسخ‌های بی‌شماری برای سؤالاتی چون «تغییر و حرکت چیست؟» و «تغییرات و حرکات چه کنش‌ها و مواردی را در بر می‌گیرد؟» متصور می‌شود و به جای یک‌گونه نگرش جزئی و سطحی از تغییر، از «تغییرات ژرف و معنادار مبتنی بر نگرش الهی» یا «تغییر و حرکات هدفمند و متعال» سخن می‌گوید (همان). با این توضیحات، برساخت‌گرایی الهی تغییر و حرکت، جهت هدایت‌شده و متعالی را تأیید می‌کند و بر آن تأکید می‌کند و به هیچ وجه، تغییرات ظاهری و لایه پوشتین را پیشنهاد نمی‌کند؛ بلکه تغییرات ژرف و هدفمند توحیدی را پیشنهاد می‌کند.

به‌طور خلاصه می‌توان ویژگی‌هایی که در ادامه می‌آید را برای تغییر و حرکت به رویکردی برساخت‌گرایانه برشمرد:

۱. تغییر و حرکت، یک واقعیت و ضرورت سطحی و ظاهری نیست؛ بلکه برساخته‌ای دینی، اعتقادی، فطری، هدفمند و الهی است. وقتی تغییر و حرکت را توضیح می‌دهیم، در حال بیان ادراکات الهی، دینی، اعتقادی و پیش‌داوری‌های خاص خودمان هستیم.

۲. تغییر و حرکت جزئی و در دنیای مادی اصطلاح مبهم و مسئله‌دار است.

۳. به جای تغییرات ماهوی و ظاهری در پدیده‌های هستی، تغییرات ژرف و بنیادین هدفمند مبتنی بر

اسماعیل پور، علوی؛ تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و سازانه درباره تغییر و حرکت) / 73

توحید در نظام هستی وجود دارد.

در نتیجه، با توجه به پایه و اساسی نمودن دیدگاه برساخت‌گرایی حرکت و تغییر هدفمند و الهی، این پیش‌فرض که مجموعه تغییرات و حرکات جهان به نظام طبیعت مادی بدون پشتوانه‌های دینی و هدفمند محدود است، کنار گذاشته می‌شود و در عوض، بر تغییرات ژرف و عمیق مبتنی بر نظام توحیدی در بافت‌های دینی و اعتقادی متمرکز می‌شود.

گام ششم: مفهوم‌پردازی جدید

حرکت اساسی دیگر در واسازی، متضمن این است که قطب مغلوب، پس از آنکه در موضع غالب قرار گرفت، تحت مفهومی جدید به جز آنچه در ساخت قبلی داشت، آشکار گردد (دریدا، ۱۹۹۱، ۴۲). اکنون با معکوس شدن رابطه مرکز- حاشیه رویکردهای متضاد و با قراردادن رویکرد برساخت‌گرایی حرکت جوهری در مرکز، این امکان فراهم می‌آید که تغییر را در بُعد جدیدی مفهوم‌پردازی کنیم. البته در مفهوم‌پردازی جدید، بنیان‌های ظاهری و ماهوی کنار گذاشته نمی‌شوند؛ به این دلیل که دریدا در واسازی، به دنبال طرد یا براندازی رویکرد غالب نیست؛ بلکه به دنبال آن است تا نمایان سازد که با برتری یک شیوه خاص، مانند رویکرد تغییر ماهوی، چگونه عناصر اساسی از زمان به حاشیه رانده شده یا بدان‌ها بی‌توجهی می‌شود و در نهایت، اینکه می‌خواهد با این گونه فعالیت، زمینه توجه کردن به دیدگاه و رویکرد در حاشیه به طور فرعی قرار داده شده، یعنی برساخت‌گرایی تغییر و حرکت جوهری، فراهم شود. بر این اساس، مفهوم‌پردازی جدید و نو، تلاشی است برای نشان دادن اینکه حرکت نمی‌تواند صرفاً به ساختارهای ظاهری، ماهوی و پوستین فروکاسته شود. نظریه پردازان تربیتی راغب به فلسفه واسازی دریدا، در تحلیل‌های خود توجه ویژه‌ای به ارتباط تربیت با عدالت از دیدگاه دریدا دارند. همان گونه که قبل از این بیان شد، دریدا در جایی گفته است که واسازی، عدالت است.

در رویکرد تغییر جزئی و سطحی، فرض بر این است که معرفت و دانش تغییرات و حرکت، صرفاً با نگاه خردورزی انسانی دست‌یافتنی است و بر این اساس، تغییر و حرکت مجموعه اصول و قواعدی است که انسان قابلیت انکشاف آن‌ها را دارد. اما برساخت‌گرایی تغییر جوهری و بنیادین، تحقق معنا و مفهوم، و همین گونه واقعیت تغییر و حرکت را موضوع و متعلق به برنامه‌ریزی تلقی می‌کند. تغییر و حرکت پدیده‌ای است که همچون هر پدیده دیگر نظام توحیدی و دینی، برای آنکه به طور مناسب درست شده باشد، باید از روی طرح و برنامه هدفمند باشد. به توضیح دیگر، تغییر و حرکت نه محصول تصادف و ظاهر پدیده‌های نظام هستی و به طور لایه‌ای روپین دیده می‌شود؛ بلکه نتیجه عقیده دینی و با رویکرد الهی هدفمند است و

آینده‌ای روشن مبتنی بر نگرش نظام قدرت خداوندی در شکل دادن چنین حرکت و تغییری را آرزومند است. این امر نهادها و مؤسسات تربیتی را در شرایط عالی و بهینه قرار داده و تعلیم و تربیت را مهم‌ترین نهاد دست‌اندرکار معناسازی تغییر و حرکت جوهرین و الهی برای بر ساخت‌گرایی اجتماعی معرفی می‌کند (خسرونژاد، ۱۳۹۵). در این چهارچوب، به نظر می‌رسد با توجه به مفهوم‌سازی جدید، مسئولیت تعلیم و تربیت در قبال پویا و حرکت و در جریان بر سازی تغییر، در برگیرنده مواردی چون خلافت نامحدود متعال، سیستماتیک دیدن دین و مفاهیم دینی، انضباط و هدایت فعالیت مبتنی بر تغییر و تحولات هدفمند در جهت ساختن ساختار دینی می‌باشد (عبودیت، ۱۳۹۰).

گام هفتم: تحلیل شبه‌فرارونده

در تحلیل شبه‌فرارونده، می‌توان با توسل از شرط‌های امکان و عدم امکان چیزی سخن می‌رود. این مرحله، با مرحله پیشین نیز در ارتباط است (باقری و همکاران، ۴۱۲). با توسل به رویکرد بر ساخت‌گرایی تغییر و حرکت هدفمند و تعالی بخش، می‌توان شرط امکان و عدم امکان ویژگی‌های تغییر و حرکت سطحی و ظاهری را مشخص کرد. مطابق با دیدگاه هایدگر، تغییر سطحی و ظاهری، مجموعه‌ای از مراحل تغییر جزئی را در بر می‌گیرد که در این مراحل تغییرات ظاهری و سطحی پدیده‌های نظام هستی، صرفاً در قالب دازاین تفکر انسان‌شناسانه بدون معرفت اعتقادی و توحیدی تبیین می‌شود. متفکران ادیان گوناگون ابراهیمی و از جمله اسلام و بسیاری از محققان دین‌دار دیگر، با جستارها و ملاحظاتی که درباره چستی تغییر و حرکت هدفمند و الهی در ابعاد گوناگون عرفانی، الهی و دینی نظام هستی پرداخته‌اند، نشان می‌دهند که تغییر و حرکت ژرف مبتنی بر ساختار توحیدی در نظام هستی، لذات معنایی و دلکشی را نصیب آدمی می‌کند و این امکان برای مرتب‌ی فراهم می‌آید که با تکیه بر جنبه خلیفه‌الهی خویش، به غور و بررسی ژرف و جامعی از حرکت و پویایی از پدیده‌های هستی بپردازد. بنابراین، نوع نگاه و غور در حرکت یکپارچه و هماهنگ نظام هستی، چشم‌انداز زیبا و معرفت‌شناسی کامل و جامع الهی و دینی را برای آدمی در پی خواهد داشت. در نتیجه، زمان و مکان و موقعیت‌های گوناگون در تعیین چستی تغییر و حرکت و نیز هویت دینی و هماهنگی وی با ساختار جهان دارد.

نتیجه‌گیری

در این جستار، به بررسی رویکردهای دوگانه نسبت به تغییر و حرکت پرداختیم. این دو رویکرد در دو جهت، مقابل هم قرار دارند. رویکرد تغییر و حرکت ظاهری سطحی، دنیوی و ظاهری مبتنی بر تعقل صرف

آدمی، که هایدگر به عنوان نماینده اصلی آن، تغییر و حرکت را به مثابه محصولی ساده و عینی در پدیده‌های نظام هستی می‌شناسد؛ در حالی که رویکرد مقابل، تغییر و حرکت را یک برساخته هدفمند اعتقادی و الهی معرفی می‌کند. همان گونه که گفته شد، با شروع دوران پُست مدرنیسم و تزلزل فراروایت‌ها، رویکرد انسان‌شناسانه مبتنی بر تغییرات ظاهری و سطحی ماهوی، در مرکز، و رویکرد برساخت‌گرایی در حاشیه قرار داشته است. در این جستار، با جابه‌جایی مرکز با حاشیه، تلاش شد تا نشان داده شود که زمینه لازم برای یک تعریف تازه از تغییر و حرکت، می‌توان فراهم شود. مفهوم‌پردازی نواز تغییر و حرکت که برگرفته از برساخت‌گرایی حرکت و تغییر توحیدی و هدفمند است، می‌تواند نقش مدبرانه و سیاستی مهمی در مطالعات و دلالت‌های تربیتی مفهوم تغییر با نگرش دینی را بازی کند؛ زیرا این نگاه، قادر به دیدن تغییر و حرکت ورای دنیای مادی و نگاه جسمانی و مبنای تفکر انسان‌شناسانه و صرفاً عقلانی است. از این زاویه، به بُعد تربیتی حرکت و تغییر می‌نگرد که تغییر و حرکت از نظر معرفت‌شناسی، پدیده‌ای جوهرین، الهی و هدفمند است (ملاصدرا، شرح اصول کافی). بنابراین، آنچه را که دیدگاه برساخت‌گرایی توحیدی بر آن تأکید دارد، نقش و تأثیری است که عوامل و شیوه‌های گوناگون توحیدی، دینی و اعتقادی و تعالی‌نگر بر ماهیت و چیستی تغییر دارند، که پیش از این نادیده گرفته شده است. نکته دیگر طرح تغییر و حرکت به نحوی است که در آن تغییر و حرکت به مثابه «شدن» (شکلی از شدن در جهان نه با ابهام) به نظر می‌رسد؛ یعنی تغییر و حرکت توحیدی نامحدود به سان مضمونی فی نفسه ارزشمند است و افراد معتقد به این نوع بینش به مثابه موجودات و هستی‌هایی اند که از بهترین موقعیت و مرتبه در نظام هستی برخوردار هستند.

این رویکرد، دلالت‌هایی برای تعلیم و تربیت دارد. با توجه به دیدگاه برساخت‌گرایانه نسبت به تغییر و حرکت الهی و هدفمند مبتنی بر نظام توحیدی، منزلت تعلیم و تربیت، هدف تعلیم و تربیت، کلاس درس، یادگیری، سبک تدریس و رابطه دانش و قدرت میان مربی و متربی نیز دستخوش دگرگونی می‌شود. با این نگاه که برساخت‌گرایی توحیدی و هدفمند، نهادهای آموزشی دینی از جمله مساجد را در موقعیت ارزنده‌تری قرار داده و تعلیم و تربیت را برترین نهاد دست‌اندرکار معناسازی عمیق و ژرف مبتنی بر توحید در پرتو حرکت و تغییر و نهاد مسئول برای ساخت‌سازی توحیدی و الهی مبنی بر حرکت و تغییر بنیادین و ژرف متوجه تعالی آدمی می‌داند. تعلیم و تربیت، مبنی بر نگاه خداوندی است و متوجه بی‌نهایت معرفت و هستی لایزال می‌باشد. نظریه تغییر و حرکت دازاین هایدگر، دیدگاهی اومانستی و بدون عقیده دینی و تنها تعقل‌گراست. به تبع این رویکرد، جهت‌گیری آموزش نیز تنها در محدوده آدمی و ابزارهای وجودی اوست و فراتر نمی‌رود و هدف، پرورش ذهن تک‌تک مترتیبان است. در نتیجه، این‌گونه تغییر، بررسی ماهیات،

ظواهر و سطوح مورد توجه است؛ اما برساخت‌گرایان تغییر و حرکت توحیدی، جهان را مجموعه‌ای به هم پیوسته و سرچشمه گرفته از مبنایی واحد می‌دانند که با شوق و حرکتی ژرف، متوجه هدفی یگانه می‌باشد. برساخت‌گرایی تغییر با جهت الهی، انفصال و جدایی پدیده‌های نظام هستی را در ابعاد گوناگون دینی، فردی و ایدئولوژیک به چالش می‌کشند و بر مضمون «توحید» به عنوان پیونددهنده راستین و واقعی تمام اجزا تأکید دارند. برساخت‌گرایان هدفمند و الهی منکر تغییرات جزئی و ناچیز در تغییر و حرکات نظام هستی نیستند؛ اما آن‌ها گویش تغییر و حرکت جزئی را یک نوع گویش ناقص می‌دانند که فهم ناقصی از پدیده‌های هستی را به مرتب‌تری می‌دهد و وجود و هستی او متوجه تغییر و حرکات جزئی، سطحی و کم‌ارزش خواهد شد. درحقیقت، از دیدگاه آن‌ها، گفتمان نباید تغییر ظاهری و کم‌مایه و به عنوان تنها گزینه معقول و به جا برای اقدام و هدایت تدریس و تعلیم مرتب‌تری در نظر گرفته شود. در چهارچوب تعلیم و تربیت و تغییر برساخت‌گرایانه، دانش و به تبع آن محتوای دروس نیز ماهیتی با نگاه تغییرات ژرف متوجه ذات متعال دیده می‌شود، که در جریان هدفمندی تمامی ساختار هستی، نظم‌ی نیک و منسجم خواهد داشت و تحت تأثیر دیگر قطب‌های آموزش، یعنی معلم و دیگر عوامل نهاد آموزش و پرورش، ساخته می‌شود.

فرایند الهی و فطری تغییر و حرکت ژرف و دقیق توحیدی هدفمند، به استفاده از رویکردهای مشارکتی با چشم‌اندازی درازمدت و بنیادین در تعلیم و تربیت منجر خواهد شد. به این مضمون که یادگیری با توجه به تغییر و حرکت ژرف و بنیادین، چشم‌انداز طولانی و مبتنی بر نظام توحیدی را مطرح می‌کند که با نگرش جامع و کامل هستی‌شناسانه یادگیری از طریق همکاری و مشارکت، در کنار تغییر و حرکت جهت رسیدن به نقطه متعال و قرب ایزد منان صورت می‌گیرد و تفکر حاصل، تعمق کردن در روابط است. به زعم برساخت‌گرایان، روایت‌های متفاوتی از واقعیت نظام هستی و آفرینش و موضوعات گوناگون مختلف درباره تحول و تغییر کمال‌گرای روزانه شایان مطرح شدن است. بدین جهت، فرصت مناسبی است برای نگرستن به وجود و هستی آدمی در پرتو دیدن ژرف و عمیق این گونه حرکت و پویایی ژرف توحیدی که حاکم بر آفرینش است و فرصتی را برای مهارت‌های معناسازی به وجود می‌آورد. هریک از متریبان، نظرات خود را درباره تحول معنادار نظام توحیدی مطرح می‌کنند و نظرات خلاقانه دینی خود را به شکلی زیبا بیان می‌کنند. همچنین، نگرش تغییر و حرکت معنادار توحیدی و الهی، الهام‌بخش زدودن عادت‌واره‌های مرسوم و پوسیده حاکم بر ذهن آدمی و نیز زایش مضامینی نو و تازه است، که مرتب‌تری همواره مسیر پیشرفت و تغییر بنیادین توحیدی را به عنوان نماد موفقیت خود تلقی می‌کند.

منابع

- القرآن الکریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، قم، ۱۳۸۶.
- اخوان نبوی، قاسم، «نقد و بررسی همسان‌انگاری نظریه تکامل و حرکت جوهری»، قیسات، سال ۲۳، پاییز ۱۳۹۷، صص ۱۰۹-۱۲۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «رابطه نفس و بدن»، الهیات و حقوق، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۶، صص ۳-۲۰.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ج ۸، حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
- امیدی، مهدی، «نتایج فلسفی - تربیتی حرکت جوهری نفس»، ۱۳۹۷.
- <https://icir.ir/wp-content/uploads/pdf/2961026m2j2/k02/2018>
- باقری، خسرو، رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۹.
- بهادری، سعید و همکاران، «مطالعه موردی در روش‌شناسی پژوهش و اسازی به‌عنوان یک پژوهش کیفی»، پژوهش در علوم انسانی، سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۵۳-۶۶.
- داوری اردکانی، رضا، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و هنر اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- خسرونژاد، مرتضی و همکاران، «نظریه حرکت جوهری: پیامدهای فلسفی و تربیتی»، اندیشه دینی، پیاپی ۲۹، زمستان ۱۳۷۸، صص ۹۱-۱۱۶.
- دهقانی، رضا و همکاران، «بررسی مفهوم زمان نااصیل (مبتذل) در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر و ناکامی وی در فراروی از فهم مابعدالطبیعی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۱-۲۲.
- رجبی، احمد و همکاران، «تناهی آغازین زمانمندی و گشودگی دازاین در وجود و زمان هایدگر» فلسفه، سال ۴۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۲۷-۴۵.
- رستمی جلیلیان، حسین، «بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق تفسیر زمان در اندیشه برگسون و ملاصدرا»، اندیشه دینی، پیاپی ۴۲، بهار ۱۳۹۱، صص ۹۷-۱۱۸.
- شاقول یوسف و همکاران، «دریدا: و اسازی، از نقد مابعدالطبیعه غربی تا سیاست، غرب‌شناسی بنیادی»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۱۷-۱۹۷.
- شیرازی، صدرالمآلهین، تفسیر قرآن الکریم، الطبعة الثانية، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۵ق.
- الشواهد الربوبیه، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۶۰.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، المشاعر، انستیتو ایران‌شناسی پاریس، تهران، ۱۳۴۲/۱۹۶۴.

-، الشواهد الربوبیه، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۴.
-، مشاعر، ترجمه: دکتر کریم مجتهدی، چ ۱، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۱.
-، شرح اصول کافی، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
-، تفسیر القرآن الکریم، الطبعة الثانية، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۰ ق.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، چ ۴، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیقات و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۹۰.
- قربانی، قدرت‌الله، «مبدا و معاد انسان در پرتو حرکت جوهری ملاصدرا»، فصلنامه علمی- پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره دوم، ۱۳۹۳، صص
- کاپلستون، فردریک، فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب، دکارت، مترجم: علی کرباسی زاده اصفهانی، مؤسسه انتشارات مدینه، ۱۳۹۶.
- کریمی گیلده و همکاران، «واسازی مفهوم تفاوت‌های فردی دانش‌آموزان و نقد آن از منظر رویکرد بازسازی»، مجله پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، سال ۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۶۹-۸۲.
- محمدپور، احمد، روش تحقیق معاصر در علوم انسانی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۶.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار؛ ج ۵ و ۱۱-۱۰، مؤسسه انتشارات، تهران، ۱۳۷۵.
- ملکوتی‌خواه، مریم و همکاران، «تفسیر انسان بر اساس حرکت جوهری»، نشریه حکمت اسراء، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۹۳، صص ۵۷-۷۸.
- نجفی فرا، مهدی، «زمان در پدیدارشناسی وجودی هایدگر و آنتولوژی صدرایی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال چهارم، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۴۱-۵۷.
- نصر، محمدجواد، «تبیین حرکت جوهری جیلی و ارادی انسان»، آئینه معرفت، تابستان ۱۳۹۸، صص ۶۱-۸۲.
- نظری، احسان و همکاران، «زمانندی در اندیشه متقدم هایدگر»، پژوهش‌های فلسفی، سال ۱۳، شماره ۲۷، تابستان ۱۳۹۸، صص ۳۷۸-۳۹۷.
- نجبا، نفیسه، «تحلیل انتقادی تفسیر ماهوی از حرکت جوهری؛ مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۶۱-۱۷۸.

Change and Inconsistency First published Wed Dec 18, 2002; substantive revision Thu Feb 13, 2020.

<https://plato.stanford.edu/entries/change/>

Jacques Derrida(1981) Deconstruction and Philosophy, John Sallis (editor, Published

اسماعیل پور، علوی؛ تبیین معرفت‌شناسی تغییر (تحلیلی و سازانه درباره تغییر و حرکت) / 79

by University of Chicago Press. 1981-01-15, Chicago (1989)

Heidegger, Martin, (1973), Kant und das Problem der Metaphysik (GA. 3), F.W. von Herrmann(Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann

Heidegger, M. (1975a) Gesamtausgabe 5: Holzwege, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Kehily, M. J. (2009). An introduction to childhood studies. UK: McGraw-Hill Education/Open University Press

Reijen, Willem van, (2009), Martin Heidegger, Wien, UTB.

Sikirivwa, Mawazo Kavula. (2020), DECONSTRUCTION THEORY AND ITS BACKGROUND, American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR) e-ISSN :2378-703X Volume-4, Issue-4, pp-44-72 www.ajhssr.com
Research Paper

Wang, Demin (2021) Deconstruction as a Methodology and a Way of Thinking, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Fine Arts (Communications Design) School of Design Pratt Institute.



Comparing the Views of Akhund Khurāsānī and the Philosophers on “the Predicate Extracted from the Subject itself” and “the Predicate by Way of Adherence” Emphasizing Ibn Sina’s Viewpoint

Dr. Fatemeh Rajaei (corresponding author), Assistant Professor, Hakim Sabzevari University

Email: f.rajaei@hsu.ac.ir

Dr. Musa Hakimi Sadr, Assistant Professor, Hakim Sabzevari University

Dr. Hossein As’adi, PhD of Islamic philosophy, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

There is a connection and give-and-take between different sciences in different ways. In the same way, there is a close and wide-ranging relationship between the principles of jurisprudence on one side and logic and philosophy on the other. The knowledge of the principles of jurisprudence has been influenced by various logical and philosophical issues. In this article, the judgment of some commentators of *Kifāya* on the compatibility or non-compatibility of the view of Akhund Khurāsānī with the view of logicians and philosophers on the issue of “the predicate extracted from the subject itself” and “the predicate by way of adherence” has been specifically discussed. The authors maintain that Akhund’s view bears two interpretations, one is compatible with the view of philosophers and the other, which has a more subtle meaning, distances from philosophical view. For this purpose, we have tried to find the roots of the debate in logical texts, especially Ibn Sinā, as the most prominent pioneer of the debate. Scrutiny and analysis of the concepts of “extracted” (*khārij*), “with the way of adherence” (*bi al-ḍamīma*) and “from its very essence” (*min ṣamīmih*) has led to the point that if we are satisfied with his expressions in *Kifāya*, Akhund is in agreement with logicians and philosophers, and if the term “the predicate extracted from the subject self” in his words can concomitantly denote the concept of “from its very essence”, then it will be different from philosophers’ view.

Keywords: the predicate extracted from the subject itself, the predicate by way of adherence, the predicate extracted from the very essence of the subject, Akhund Khurāsānī, Ibn Sinā, Ḥakīm Sabziwārī.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 96 - 81
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/10/17	تاریخ بازنگری: 1401/04/09
DOI: 10.22067/epk.2022.75807.1113	تاریخ دریافت: 1400/12/23
	نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه دیدگاه آخوند خراسانی با دیدگاه فلاسفه در خصوص «خارج المحمول» و «محمول بالضمیمه» با تأکید بر دیدگاه ابن سینا

دکتر فاطمه رجایی

استادیار دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول)

Email: f.rajaei@hsu.ac.ir

دکتر موسی حکیمی صدر

استادیار دانشگاه حکیم سبزواری

دکتر حسین اسعدی

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

بین علوم مختلف به‌انحای مختلف ارتباط وجود دارد و بر همدیگر تأثیر می‌گذارند. در این میان ارتباطی مفصل و دامنه‌دار بین دو دانش اصول فقه و منطق و فلسفه وجود دارد و دانش اصول فقه در مباحث بسیاری از مباحث عقلی در منطق و فلسفه متأثر بوده است. در این مقاله به‌طور خاص به داوری درباره رأی برخی از شارحان کفایه درباره تطابق یا عدم تطابق دیدگاه آخوند خراسانی با اهل معقول در موضوع «خارج محمول» و «محمول بالضمیمه» پرداخته شده است و نگارندگان بر این باورند که می‌توان به یک معنا و تفسیر، دیدگاه آخوند خراسانی را با اهل معقول مطابق دانست و به معنای ظریف دیگری، از اهل معقول فاصله می‌گیرد. به همین منظور، به ریشه‌یابی بحث در متون منطقی و به‌ویژه ابن سینا، به‌عنوان پایه‌گذار بحث، پرداخته‌ایم. موشکافی و تحلیل مفهوم «خارج»، «بالضمیمه» و «من صمیمه» بدان‌جا انجامیده است که اگر به عین عبارات صاحب کفایه بسنده کنیم آخوند خراسانی با اهل معقول هم‌خوان است و در صورتی که از اصطلاح «خارج محمول» در کلام آخوند خراسانی به دلالت التزام مفهوم «من صمیمه» را نیز بفهمیم، آخوند خراسانی از دیدگاه اهل معقول فاصله گرفته و اینکه گفته شود مقصود وی همان نظر حکماء است، صحیح نخواهد بود.

واژگان کلیدی: محمول بالضمیمه، خارج محمول، من صمیمه، آخوند خراسانی، ابن سینا، سبزواری.

مقدمه و طرح مسئله

اصول فقه، دانشی عقلی است. بسیار واضح است که اندیشمندان این دانش نیز از مفاهیمی بهره بردند که یا بنیان عقلانی دارند یا نزد اهل معقول - فیلسوفان، منطق دانان و متکلمان - مفهوم سازی شده اند. تبارشناسی مفاهیم در گستره تاریخی آن ها، امروزه در پژوهش های حوزه زبان شناسی و فلسفه زبان، با جدیت پیگیری می شود و بر این ایده مبتنی است که هر مفهوم، تاریخ و تباری خاص دارد و در خلاء شکل نگرفته و نمی گیرد. در گستره تاریخی، تبارشناسی هر مفهوم بخشی از فهم خود آن مفهوم، محسوب می شود. داستان دگردیسی مفاهیم نیز بعینه پلی برای فهم ذهن و زبان اندیشمندان حوزه های دانش بشری محسوب می شود.

بنا بر نکته پیش گفته، کاوش در بسیاری از مفاهیم دانش اصول فقه ما را به دانش هایی چون فلسفه و منطق می رساند و این کاوش ها خود می تواند به فربه تر شدن پژوهش های اصولی میدان دهد. البته بوده اند متفکرانی چون علامه طباطبایی که پرسش های جدی درباره بهره بردن از احکام عقلی در دانش های اعتباری داشته اند؛ ولی در این پرسش ها می توان کاوش هایی تازه انجام داد.

آخوند خراسانی، صاحب کتاب کفایة الأصول، در شمار بزرگ ترین علمای علم اصول قرار می گیرد. «کفایة الأصول» امروزه متن جافتاده و معتبر در حوزه دانش اصول فقه است و سال هاست که در مدرس های تفکر اصولی شیعی، موشکافی و شرح شده و از سوی اخلاف او بر آن تعلیقه نوشته شده است. ابن سینا فیلسوفی نامی در فرهنگ علوم عقلی تفکر عقلی عالم اسلام است. اگر سخن مرحوم مطهری درباره تحول و توسعه دانش های عقلی در فرهنگ اسلامی را بپذیریم که تکرر مسائل در آن از چند مسئله - در ترجمه های ارسطویی - به بیش از صد مسئله می رسد (مطهری، 210-297)، ابن سینا بیشترین نقش را در این تحول ایفا کرده است. ابن سینا نقطه آغاز و بنیانی در طرح بسیاری از مسائل دانش های عقلی جهان اسلام است؛ لذا، بی وجه نیست که هرگونه ژرف کاوی در مباحث عقلی، لاجرم ما را به ابن سینا و نگارش های گوناگون منطقی و فلسفی او می رساند.

در این نوشتار مبحث «محمول من صمیمه» در برابر «محمول بالضمیمه» که صورت بندی مشهور و پخته آن در منظومه سبزواری بیان شده¹، کاوش شده است.

بحث از آنجا آغاز می شود که صاحب کتاب کفایة ذیل بحث مشتق از «خارج محمول» در مقابل «محمول بالضمیمه» سخن به میان می آورد. برخی از شارحان کفایة ادعا کرده اند که آخوند خراسانی

1. آنجا که حاجی می گوید: «و خارج المحمول من صمیمه / یغایر المحمول من ضمیمه» (سبزواری، 154/1).

به گونه ای بحث را پی ریزی کرده است که با اهل معقول فاصله دارد.

در این پژوهش به منظور داوری درباره رأی برخی از شارحان کفایة به ریشه یابی و تبارشناسی این بحث در اهل معقول پرداخته شده است و از این رهگذر ضمن روشننگری درباره خاستگاه بحث «محمول بالضمیمه» در مقابل «خارج محمول» و «محمول من صمیمه» در افق فهمی قرار گرفته که در نتیجه آن توانسته درباره تطابق یا عدم تطابق دیدگاه آخوند خراسانی با اهل معقول داوری کنیم.

شاکله این نوشتار به این صورت تنظیم شده است که ابتدا بحث خارج محمول من صمیمه و محمول بالضمیمه را با تبیین حاجی سبزواری بیان می کنیم؛ زیرا اولین بار، وی این بحث را به وضوح و منقح بیان کرده است. سپس، بیان آخوند خراسانی در کفایة و توضیح آن و دو دیدگاه در تفسیر کلام وی را که یکی، مدعی انطباق و دیگری، مدعی عدم تطابق نظر وی با اهل معقول است، بیان می کنیم و پس از آن، به منظور داوری دو مدعی مذکور به تبارشناسی بحث پرداخته، جایگاه و نحوه ورود منطق دانان، به ویژه ابن سینا به سه مفهوم «محمول بالضمیمه»، «خارج محمول» و «محمول من صمیمه» و نیز نگارش های منطقی اخلاف وی دنبال شده است. در نهایت، داوری شده است که به چه معنا دیدگاه آخوند خراسانی از اهل معقول فاصله می گیرد و در پایان نیز، ماحصل بحث در نتیجه گیری انتهای مقاله به زبانی روشن بیان شده است.

بیان سبزواری از «خارج المحمول» و «محمول من صمیمه»

بحث «خارج المحمول» و «محمول من صمیمه» به طور منقح و واضح در شرح منظومه سبزواری بیان شده است. به همین خاطر، در ابتدا توضیح وی در این باره را بیان می کنیم تا تصویر روشنی از بحث در ذهن خواننده ایجاد شود. وی در بخش منطق، ذیل عنوان «غوص فی الفرق بین الذاتی و العرضی» پس از بیان ویژگی های سه گانه ذاتی، بیت معروف و محل بحث این پژوهش را این گونه بیان می کند:

«و خارج المحمول من صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه» (سبزواری، ۱/ 154)

وی در متن شرح می گوید: خارج محمول من صمیمه، یعنی خارج از حاق ذات معروض، مغایر با محمول بالضمیمه است؛ یعنی اینکه گاه عرضی می گویند و از آن خارج از شیء و محمول بر شیء را اراده می کنند؛ مانند وجود، موجود، وحدت، تشخص که به آن ها عرضیات می گویند؛ چرا که مفاهیم آن ها از معروضات شان خارج هستند و این محمولات، محمولات به ضمایم نیستند؛ گاهی عرضی گویند و از آن «محمول بالضمیمه» اراده می کنند؛ مانند حمل «ابیض» و «اسود» درباره اجسام و حمل «عالم» و «مدرک» در نفوس. به همین صورت، ذاتی نیز دارای دو اطلاق است؛ ذاتی مستعمل در باب ایساغوجی که

خارج از شیء نیست و ذاتی باب برهان که منتزع از نفس ذات شیء است و ذات شیء برای انتزاع آن ذاتی کافی است، یعنی لاحق بر ذات شیء می باشد (همو، 179).

قبل تر ملاصدرا در اسفار آنجا که از مسائل فلسفه سخن می گوید در بیان عرض ذاتی تعبیر «خارج المحمول» را آورده است؛ بیان وی چنین است: «و قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه» (صدرالدین شیرازی، 1/ 31).

جوادی آملی در شرح فقره فوق می گوید:

خارج المحمول که در تعریف فوق (عرض ذاتی) اخذ شده است به معنای عرضی است که از ذات و صمیم شیء استخراج می شود؛ زیرا مراد از خارج در اینجا همان مستخرج است. وی بیت سبزواری را این گونه تفسیر کرده است که آن محمولی که مستخرج از درون شیء است مغایر با محمولی است که با ضمیمه حاصل می شود (جوادی آملی، 1/ 206). سپس، در توضیح می گوید: دلیل مطلب این است که محمولی که از درون شیء استخراج می شود، مانند شیرینی که از درون عسل انتزاع می شود، همان شیء را نشان می دهد و اما محمولی که از خارج ضمیمه به شیء می شود، هر مفهومی که از آن انتزاع شود تنها همسایه بیگانه را نشان داده و هرگز علمی به ذات شیء ایجاد نمی کند مانند سیاه و سفید؛ زیرا این دو مفهوم تنها سیاهی و سفیدی را که از خارج بر شیء وارد شده اند، نشان می دهند و ذاتی را که موصوف به سیاهی یا سفیدی است به عنوان سیاه و سفید معلوم نخواهد شد (همان، 207).

علامه حسن زاده نیز در شرح این عبارت ملاصدرا: «قد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول»، بیان می کند که فرق عرض و عرضی در این است که عرض مانند بیاض قابل حمل نیست و بشرط لا از حمل است؛ ولی عرضی لا بشرط است، مثل «الجدار ابيض» و بر دو قسم است: خارج المحمول؛ آن هایی که از ذات شیء گرفته و بر شیء حمل می شود که به آن محمول من صمیمه می گویند. این قسم برای حمل بر موضوع واسطه نمی خواهد؛ بلکه این عرض از دل این شیء خارج و انتزاع شده است، مانند حمل شیء بر موجود: «العرض شیء» و «الشمس شیء» و «هذا الشيء ممكن». قسم دوم محمول بالضمیمه است که برای حمل نیاز به واسطه دارد. تا بیاض نباشد ابیض حمل نمی شود. عوارض ذاتی خارج المحمول من صمیمه است (حسن زاده آملی، 1/ 215). پس مراد از خارج المحمول خارجی است که از حاق موضوعش و از صمیم معروض و نفس موضوع خارج شده و حمل می شود.

همان گونه که از عبارات فوق به دست می آید مراد از «خارج محمول» آن است که از خود موضوع و معروض استخراج شده و دقیقاً به معنای «مستخرج عن الموضوع» تفسیر شده است.

به عنوان پیشینه تحقیق یادآور می شویم که در این مسئله به طور خاص، پژوهشی صورت نگرفته است و

به مقایسه نظر آخوند خراسانی با نظر فلاسفه پرداخته نشده است. البته این، به این دلیل می‌تواند باشد که آخوند این مطلب را در تنمیه بحث مشتق بیان کرده و بعد از او، این معنا از مشتق (عنوان مستخرج از ذات موضوع) در بین اصولیان شیعه تثبیت شد؛ والا به این معنا قبل از وی در اصول مطرح نبوده است. ناگفته نماند که تحقیقی با عنوان «پیشینه تاریخی مسأله مشتق» انجام شده است (سرخه، ۷۵-۹۵) که همان گونه که از عنوانش پیداست به بررسی مسئله مشتق از دیدگاه کلامی، نحوی، منطقی، اصولی اهل سنت و شیعه پرداخته و فقط در پایان تحقیق به نظر آخوند خراسانی اشاره می‌کند که «محقق خراسانی مشتق را عنوانی می‌داند که از مقام ذات انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد» و بس (همو، ۹۳).

طرح دیدگاه آخوند خراسانی درباره «خارج المحمول»

آخوند خراسانی در پایان بحث مشتق کتاب کفایة الأصول این بحث را مطرح کرده است که آیا در صدق مشتق بر ذات، قیام مبدأ به ذات معتبر است یا خیر و ذیل همین بحث از دو نحوه انتزاع مبدأ از ذات سخن گفته است:

۱. گاهی امر منتزع از ذات در خارج واقعیت دارد؛ ولی واقعیت آن عین واقعیت منتزع عنه است، یعنی مبدأ با ذات در خارج عینیت و اتحاد دارند و مبدأ عین ذات است و حمل بر آن می‌شود؛ مثل اینکه «عالم» را از ذات پروردگار انتزاع کرده و می‌گوییم: «الله عالم»، که در این صورت قیام علم به ذات هیچ کدام از حلولی، صدور، وقوعاً علیه و وقوعاً فیه نیست؛ بلکه مبدأ عین ذات است و عالم از ذات بدون ضمیمه انتزاع می‌شود و مغایرت آن دو صرفاً مفهومی است.
۲. گاهی امر انتزاعی در خارج واقعیت و اصالت ندارد و مبدأ اصلاً وجود ندارد و آنچه در خارج هست، منتزع عنه است و مبدأ امری اضافی و اعتباری است؛ مانند «ابوت» و «بنوت» که واقعیت خارجی ندارند و آنچه در خارج وجود دارد ذات زید است که متلبس به مبدأ است و ابوت به واسطه اضافه زید به عمرو از زید انتزاع می‌شود و ابوت امر انتزاعی است که مابازاء خارجی ندارد و امر اعتباری، مثل زوجیت و ملکیت، حریت، رقیّت و... که در این موارد اعتبار عقلاً یا شارع وجود دارد که گفته می‌شود: «زید زوج یا مالک»؛ این امور اعتباری مابازاء خارجی نداشته و آنچه در خارج واقعیت دارد، فقط ذات است که متلبس به این امور اعتباری است.

مرحوم آخوند از امور اعتباری و انتزاعی که گفته شد به «خارج المحمول» و از اموری که واقعیت داشته و در خارج وجود دارند، مثل بیاض و سواد و امثال آن، به «محمول بالضمیمه» تعبیر کرده است. عین عبارت آخوند چنین است:

«والتحقیق أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الأبواب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة و اختلاف الهيئات أخرى من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفاً أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه كما في الإضافات و الاعتبارات التي لا تحقق لها و لا يكون بحذائها في الخارج شيء و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة» (آخوند خراسانی، كفاية الأصول، 1/ 110).

مرحوم مشکینی در ذیل عبارت آخوند، در حاشیه کفایه چنین توضیح داده است:

یعنی مراد مرحوم آخوند از خارج المحمول، محمولی است که عرض اعتباری است که حمل بر موضوع می شود و مقصودش از محمول بالضمیمه محمولی است که عرض اصیل و دارای واقعیت خارجی است که حمل بر موضوع می شود در مقابل عرض اعتباری که وجودی در خارج ندارد (آخوند خراسانی، کفایه الأصول (با حواشی ابوالحسن مشکینی)، 1/ 296).

توضیح اینکه محمول یا ذاتی موضوع است مانند جنس، فصل و نوع؛ یا عرضی است، یعنی خارج از ذات موضوع است و عارض بر موضوع می شود که به محمولی عرضی تعبیر می شود. قسم اخیر بر دو قسم است:

1. محمول، امر اعتباری و انتزاعی است که بدون ضم و ضمیمه از موضوع انتزاع می شود که آخوند خراسانی از آن به «خارج المحمول» تعبیر کرده و مرحوم مشکینی نیز مراد آخوند از «خارج المحمول» را عارض اعتباری دانسته است؛ یعنی محمولی که وجود خارجی نداشته یا امری اعتباری است؛ مانند ملکیت و زوجیت و رقیبت. یا امری انتزاعی است؛ مثل فوقیت و تحتیت و تقدم و تأخر و امثال ذلك.

2. محمول، امری باشد که واقعیت دارد و در خارج وجود دارد و به واسطه ضمیمه شدن به موضوع حمل بر موضوع می شود که آخوند از آن به «محمول بالضمیمه» تعبیر کرده و مرحوم مشکینی نیز مراد آخوند از «محمول بالضمیمه» را عارض اصیل، محمولی که در خارج وجود داشته و به واسطه ضمیمه بر موضوع حمل می شود، دانسته است.

در اینکه آیا این تفسیر آخوند خراسانی با آنچه در لسان اهل معقول و حکماء در این باب مطرح است مطابقت دارد یا خیر، اختلاف است. برخی از شارحین کفایه در این مقام گفته اند که بیان آخوند در اینجا برخلاف بیان اهل معقول است؛ زیرا مرحوم آخوند از امور اعتباری و انتزاعی به «خارج المحمول» تعبیر کرده و از اموری که حقیقتاً در خارج وجود دارد، مثل بیاض و سواد، به «محمول بالضمیمه» تعبیر کرده است؛ در حالی که اهل معقول از محمولی که از خود ذات موضوع بدون ضم و ضمیمه انتزاع شود و حمل

برذات شود، مثل «الوجود موجود» و «البیاض ابیض»، اصطلاحاً به «خارج المحمول» و «محمول من صمیمه» تعبیر می‌کنند، یعنی محمول از حاق ذات موضوع بدون ضم و ضمیمه انتزاع شده است و از محمولی که با ضم و ضمیمه از موضوع انتزاع شده، مثل «قائم»، به «محمول بالضمیمه» تعبیر می‌کنند و لذا، گفته‌اند که خارج المحمول در اصطلاح مرحوم آخوند امور اعتباری و انتزاعی است و در اصطلاح اهل معقول اموری است که از خود ذات موضوع بدون ضم و ضمیمه انتزاع می‌شود و محمول بالضمیمه در اصطلاح مرحوم آخوند اموری است که حقیقه وجود خارجی دارند و در اصطلاح اهل معقول اموری است که از موضوع با ضم ضمیمه شیئی به موضوع انتزاع می‌شود.

ایروانی می‌گوید: «بر صفت ملک و سبق و دیگر صفات اعتباری و انتزاعی مانند آن‌ها اصطلاح خارج المحمول را به کار برده است؛ برخلاف جایی که صفت از اعراضی است که دارای وجودی حقیقی و متأصل در خارج است، مانند بیاض و سواد، که بر این‌ها اصطلاح محمول بالضمیمه را به کار برده است و بنابراین، صفات حقیقی متأصل در خارج را محمول بالضمیمه و صفات اعتباری و انتزاعی را خارج المحمول نامیده است و این مصطلح خاص آخوند است؛ والا در فلسفه غیر از این، از این دو اصطلاح مقصود است» (آخوند خراسانی، کفایة الأصول فی اسلوبها الثانی، 403/1).

وی در شرح عبارت آخوند (أو مع عدم تحقق الا...) می‌گوید: «أی أو انتزاع المبدأ من الذات مع عدم الوجود الا للذات و هذا كما فی الاعراض غیر المتأصلة سواء كانت اعتباریة مثل المالك أو اضافیة كما فی السابق. و تسمى (قده) الاعراض المذكورة بالخارج المحمول فی مقابل الاعراض المتأصلة حیث سماها بالمحمول بالضمیمه... (لا المحمول باضمیمه...) ذكرنا سابقاً أن هذا علی خلاف مصطلح اهل المعقول فانهم یریدون بذلك أن المحمول تارة یقتضیه ذات الموضوع بلا حاجة إلى ضم ضمیمه و اخرى یحتاج الی ضمیمه؛ مثال الاول البیاض ابیض، فإن ذات البیاض تقتضی حمل ابیض علیها بلا حاجة إلى ضم شیء و مثال الثانی: الجدار ابیض، فإن ذات الجدار لا تقتضی حمل ابیض علیها بل لابد من ضم البیاض إليها و الاول یصطلح علیه بخارج المحمول و الثانی بالمحمول بالضمیمه» (همو، 310).¹

برخی دیگر بر این باورند که اصطلاح مرحوم آخوند برخلاف اصطلاح اهل معقول نیست؛ به جهت

1. عباسعلی سبزواری در تعلیقه که بر این موضع از عبارت کفایة دارد، بیان داشته است که خارج محمول و محمول باضمیمه دو اصطلاح معروف هستند که در مقصود از این دو اصطلاح اختلاف وجود دارد و سه مقصود از این دو اصطلاح را بیان کرده است که چنین‌اند: اول: محمول بالضمیمه محمولی است که در حملش بر شیء نیازمند به ضم ضمیمه است و خارج محمول آن است که از ذات شیء انتزاع شده و حمل بر شیء می‌شده، اعم از اینکه در حمل نیاز به ضم ضمیمه داشته باشد یا نیاز نداشته باشد؛ دوم: محمول بالضمیمه آن است که در حملش محتاج به ضمیمه باشد و خارج المحمول آن محمولی است که در حملش بر شیء نیازمند ضمیمه نباشد؛ و سوم محمول بالضمیمه آن است که مابازاء در خارج دارد، مانند معقولات عرضی و خارج محمول آن است که مابازائی در خارج نداشته باشد، مانند اعتباریات. و می‌گوید آخوند خراسانی معنای سوم را اراده کرده است (آخوند خراسانی، کفایة الأصول، 118/1).

اینکه اهل معقول گفته‌اند که محمول یا ذاتی است یا عرضی؛ ذاتی مثل جنس، فصل یا نوع و عرضی بر دو قسم است:

اول، محمول امری اعتباری و انتزاعی باشد که بدون ضم و ضمیمه از موضوع انتزاع شود که از آن به «خارج المحمول» تعبیر کرده‌اند، مثل ملکیت و...؛ دوم، محمول امری موجود در خارج است که با ضمیمه شدن به موضوع حمل بر موضوع می‌شود، مثل ابیض و اسود که به «محمول بالضمیمه» تعبیر شده است.

پس مراد آخوند از «خارج المحمول» قسم اول است که محمول خارج از موضوع باشد و بدون ضم و ضمیمه انتزاع شود و این برخلاف اصطلاح اهل معقول نیست.¹

جان کلام این است که آخوند خراسانی از محمول‌هایی که هیچ مبنایی در خارج به جز فرض فاض دارند به «خارج المحمول» تعبیر کرده است. محمول‌هایی چون «ابوت» و «بنوت» «زوجیت» و اعتباریاتی از این دست که در دانش اصول فقه نقل آن‌ها به میان می‌آید و در مقابل آن‌ها، از محمول‌هایی سخن می‌گوید که در خارج از ذهن اعتبارکننده نهایتاً بهره‌مند از بنیان واقعی و اصیل می‌باشند (بالضمیمه).

ابن‌سینا و تبارشناسی بحث

ابن‌سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در اشاراتی چند، درباره مفاهیم ذاتی و عرضی سخن گفته است که جان‌مایه اشارت‌های شیخ طرح مفهوم ذاتی باب ایساغوجی در برابر ذاتی باب برهان است. وی ذاتی باب ایساغوجی را این‌گونه تعریف می‌کند: «داخلا فی الماهیه جزئا منها» (طوسی، 41/1)؛ لذا، برای ذاتی باب ایساغوجی سه ویژگی برمی‌شمارد: اول، تصور آن بر ذات تقدم دارد؛ دوم، شیء برای اتصاف به ذاتی خود به عللی مغایر از ذات نیاز ندارد؛ و سوم، آن است که رفع آن از آن ذات محال است.

خواجه نصیر در شرح خود بر اشارات چند نکته مهم در تبیین کلام شیخ آورده است؛ اولاً، از آنجا که جزء بر کل به نحو موافات حمل نمی‌شود، ولی ذاتی بر ذو ذاتی به موافات حمل می‌شود، حق این است

1. ممکن است گفته شود که علت فرمایش بعضی از شارحین کفایه این باشد که گمان کردند معنای خارج المحمول من صمیمه این است که محمول از حقیقت ذات موضوع استخراج شود و به عبارت دیگر، خارج المحمول من صمیمه یعنی ما یستخرج من حقیقة ذات الموضوع بلاضم و ضمیمه و مثال‌هایی که ذکر کردند، مانند: «الوجود موجود و البیاض ابیض» و امثال آن، شاهد بر این است که خارج المحمول را بما یستخرج من حقیقة الموضوع معنی کردند و حال آنکه خارج المحمول یعنی محمول عرضی در مقابل محمول ذاتی آن است که خارج از حقیقت موضوع باشد و این محمول عرضی بر دو قسم است که توضیح داده شد، نه اینکه معنای خارج المحمول استخراج از حقیقت موضوع باشد و دلیل بر این مطلب این است که همه اهل معقول گفته‌اند که محمول یا ذاتی است یا عرضی که توضیح آن داده شد. ناگفته نماند که مثال‌هایی که ذکر کردند، مثل «الوجود موجود و البیاض ابیض و السواد اسود» از قبیل محمول ذاتی است مثل «الانسان حیوان ناطق»، نه اینکه محمول عرضی باشد.

که لفظ دلالت کننده بر ذاتی، جزئی از حد ذو ذاتی است؛ لذا، به اضطرار به جنس و فصل جزء اطلاق می‌شود.

ثانیاً، خواجه نصیر این گونه نقل می‌کند که ابن سینا برخلاف جمهور که «نوع» را ذاتی محسوب نمی‌کنند، مضاف بر جنس و فصل، نوع را هم ذاتی محسوب می‌کند؛ اما تعریف فوق در کلام شیخ تنها جنس و فصل را شامل می‌شود و ابن سینا در مقام مفهوم سازی ذاتی بر ممشای جمهور است (همان، ۱/ 40-41).

از این روشنگری که بگذریم، آنچه در اینجا تأکید شده، مفهوم «داخل بودن» است که بعدها در برابر آن «خارج بودن» مفهوم سازی شده است. به عبارت دیگر، در برابر جنس و فصل که محمول بر نوع و داخل در مفهوم آن هستند، می‌توانیم محمولاتی داشته باشیم که خارج از حیطه مفهوم شیء هستند. ابن سینا در کنار ذاتی باب ایساغوجی، و به تعبیری «ذاتی مقوم»، از «عرضی لازم غیر مقوم» سخن می‌گوید که تنها یکی از ویژگی های «ذاتی مقوم» را ندارد و می‌تواند در دو ویژگی با «ذاتی مقوم» اتفاق داشته باشد. ابن سینا «عرضی لازم غیر مقوم» را این گونه تعریف کرده است: «و اما اللازم الغير المقوم، و یخص باسم اللازم، و إن كان المقوم أيضا لازماً، فهو الذي یصحب الماهية و لا یكون جزءاً منها» (همان، 47/1).

چنین محمولاتی را ابن سینا به اسم «لازم» مشخص کرده است و مثالی که می‌زند این است که مجموع زاویه های مثلث برابر با دو زاویه قائمه است؛ اما آنچه فرق فارق «ذاتی مقوم» از «لازم غیر مقوم» است تقدم معرفتی مقوم بر ذو ذاتی و تأخر معرفتی «لازم غیر مقوم» از ذو ذاتی است. ابن سینا در کنار مفهوم سازی ذاتی مقوم، بنا بر اصطلاح ذاتی باب ایساغوجی، از ذاتی باب برهان نیز سخن گفته است که حائز اهمیت بسیار است؛ وی می‌گوید: «و ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضوع منه، و عنوانا به غیر هذا المعنى، و ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهيته» (همان، 1/ 58). ذاتی باب برهان اعم از ذاتی مقوم و اعراض ذاتی است و ابن سینا آن را این گونه تعریف کرده است. خواجه طوسی در شرح عبارت مذکور بیان می‌کند که منظور از جوهر، حقیقت شیء است و کلمه «ماهیه» در کلام شیخ به مرکبات اشاره دارد و فحوای کلام وی این است که چه موضوع ما حقیقتی بسیط داشته باشد و چه حقیقتی مرکب؛ محمولاتی می‌تواند داشته باشد که بر آن حمل می‌شوند و ذاتیات باب برهان آن شیء هستند (همان، 1/ 59).

در عبارت فوق عبارت «من جوهر الموضوع و ماهيته» محل تأکید است؛ زیرا اصطلاح «من صمیمه» در کلام سبزواری بر همین پایه ساخته شده است.

خلاصه اینکه مفهوم‌های «داخل بودن و جزء بودن»، «مصاحب بودن و جزء نبودن»، «ملحق شدن بر پایه جوهر موضوع و ماهیت آن» این گونه در کلام شیخ استعمال شده‌اند و این‌ها ریشه‌های تقسیم‌بندی «خارج محمول» و «محمول بالضمیمه» در کلام متأخرین است.

البته می‌توان قبل از شیخ، از فارابی نیز نام برد که در تعلیقات خود تصریح می‌کند که محمولاتی غیر مفارق از شیء، مانند «وحدت»، داریم که در عین حال مقوم موضوع خویش نیستند. وی می‌گوید: «حمل وحدت بر موضوعات خویش مانند حمل رنگ بر سفیدی نیست؛ چرا که وحدت جزء لوازم است و مانند وجود مقوم نیست و در عین حال مفارق نیست» (فارابی، 18).

غور در نگارش‌های پس از شیخ نیز ما را با این حقیقت مواجه می‌سازد که همین مفاهیم در بیان متفکرانی چون سهروردی، فخر رازی، ارموی، قطب‌الدین رازی، خواجه طوسی با اندک تغییری استعمال شده و همه این‌ها شالوده تقسیم‌بندی معروف حاجی سزواری در کتاب مشهور شرح منظومه شده است. در این میان، استقراء فخر رازی درباره معانی ذاتی جالب توجه است. وی در کتاب منطق‌الملخص هشت معنای متفاوت برای ذاتی در برابر عرضی ارائه کرده است:

اول: محمول بالذات؛ هنگامی که موضوع برای موضوع بودن شایستگی دارد، مانند «انسان ابیض است» در برابر محمول بالعرض، مانند «ابیض انسان است». دوم: وصفی که برای شیء حقیقتاً حاصل است، مانند «سنگ بالذات متحرک است» در برابر محمول بالعرض؛ مثلاً، هنگامی که ساکن در سفینه به متحرک بودن وصف شود. سوم: حمل اعم بر اخص، مانند «انسان حیوان است» در برابر حمل اخص بر اعم، مانند «حیوان انسان است». چهارم: حملی که در آن میان محمول و موضوع واسطه‌ای وجود ندارد، مانند «سطح ابیض است» در برابر حملی که در آن میان محمول و موضوع واسطه وجود دارد، مانند «جسم ابیض است» که در اخیر جسم به واسطه سطح موضوع ابیض قرار می‌گیرد. پنجم: محمولی که ورودش بر موضوع، غریب و خارجی نیست؛ بلکه طبعاً چنین اقتضائی دارد، مانند «سنگ به طرف پایین متحرک است» که حرکت سنگ به سمت پایین مقتضای طبیعت آن است، در برابر محمول بالعرض که ورود محمول بر موضوع، غریب و خارجی است، مانند «سنگ به سمت بالا متحرک است» که خلاف مقتضای سنگ است. ششم: محمولی ذاتی است که در شأن آن نیست که در هیچ حال از شیء مفارق شود و محمولی عرضی است که در شأن آن است که در حالی از حالات از شیء مفارق شود، مانند «سنگ منحدر است»؛ بنا بر این تفسیر، «منحدر بودن» از محمولات عرضی است. هفتم: محمول ذاتی آن است که مقوم باشد و محمول عرضی آن است که مقوم نباشد. هشتم: محمول ذاتی وصفی است که بر ماهیت شیء ملحق می‌شود، نه به خاطر امر اعم و نه به واسطه اخص و همین معنی است که در کتاب برهان، عرض ذاتی

نامیده می‌شود (رازی، ۴۷-۴۸).

دو نکته پراهمیت درباره کلام فخر رازی شایان ذکر است: اول اینکه، شق هفتم و هشتم مشتمل بر ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان می‌شود و دوم اینکه، در این استقرای فخر رازی نیز محمول بالضمیمه، که بعدتر درباره اش سخن خواهیم گفت، بیرون قرار می‌گیرد و سخنی از آن به میان نمی‌آید. خونجی نیز در کتاب کشف الاسرار با دقت بالایی، علاوه بر معانی هشت گانه فخر رازی، چهار معنا برای ذاتی در غیر کتاب ایساغوجی برمی‌شمارد که متعلق به خود محمولات است و نه متعلق به حمل. اول: محمولی که ممتنع الانفکاک از شیء است؛ دوم: محمولی که ممتنع الانفکاک از ماهیت است؛ سوم: محمولی که ممتنع الرفع از ماهیت شیء است؛ چهارم: محمولی که واجب الاثبات برای شیء است (خونجی، ۳۰).

تحلیل و بررسی

اکنون پس از بیان توضیح حکیم سبزواری و شارحان صدرایی از دو اصطلاح «خارج المحمول من صمیمه» و «محمول بالضمیمه» و بیان آخوند خراسانی و شارحانش در علم اصول و نیز بیان تطور تاریخی بحث ذاتیات در علم منطق، مجال آن است که به این مطلب پردازیم که آیا آنچه در کلام آخوند خراسانی و برخی شارحانش اراده شده است با دیدگاه حکماء در این زمینه مطابقت دارد یا خیر. بدین منظور در ابتدا، بعد از بیان مباحث گذشته، به طور منقح منظور حکماء و منطق دانان را در این باره بیان می‌کنیم.

در بیان سبزواری چند نکته درخور توجه است:

اول اینکه، «خارج محمول من صمیمه» در کلام وی متشکل از دو مفهوم است: محمولی که خارج از حیطه ذاتیات باب ایساغوجی است و در عین حال، از صمیم ذات شیء انتزاع می‌شود و از این رو، محمولی داریم که در عین حالی که خارج است مستخرج نیز هست؛ مانند «این جسم معلول است» که وصف «معلول بودن» در عین حال که ذاتی باب ایساغوجی جسم نیست؛ ولی از حاق ذات آن انتزاع می‌شود.

دوم اینکه، مفهوم «خارج» در کلام سبزواری ریشه‌ای در کلام ابن سینا دارد و همان اصطلاح «داخل فی الماهیه یکون جزئاً منها» می‌باشد که در برابر مفهوم «داخل» مفهوم «خارج» طرح شده است. کاری که خود شیخ با اصطلاح «یصحب الماهیه و لایکون جزئاً منها» انجام داده است. از طرفی دیگر، مفهوم «من صمیمه» در کلام سبزواری بر اساس «من جوهر الموضوع و ماهیته» ساخته شده است و آن گونه که از استقراء دامنه دار ما در متون قدیم برمی‌آید، محمول من صمیمه جز در کتاب شرح منظومه در متون اسلاف سبزواری استعمال نشده است.

سوم اینکه، در برابر محمول «من صمیمه» محمول «بالضمیمه» آورده شده است و آن گونه که از مثال های «رنگ برای اجسام» و «علم برای نفس» برمی آید، منظور محمولی است که نوعی افزایش خارجی برای موضوع به همراه داشته و به عبارتی در ظرف خارج، عارض بر موضوع باشد. نکته فوق العاده مهم در این مقام این است که محمول «بالضمیمه» حتی از استقرای فخر رازی و بالتبع خونجی نیز بیرون می افتد و به بیانی دیگر، هیچ کدام از معانی هشت گانه عرضی که فخر رازی در مقابل مفهوم ذاتی می آورد، بتمامه مفهوم «محمول بالضمیمه» در کلام سبزواری را شامل نمی شود و از این رو، مفهومی تازه و مستحدث می باشد.

و کلام صاحب ر حیق مختوم اگر چنان فهمیده شود که «خارج» در کلام سبزواری به معنای مستخرج است، خالی از دقت است و اگر چنان فهمیده شود که محمول من صمیمه، مستخرج است؛ آنگاه با بیان سبزواری مطابقت خواهد داشت.

پیشنهاد نگارندگان برای محمول «بالضمیمه» به بیان فنی این است که از اصطلاح معقول اول و معقول ثانی استفاده شود. توضیح مطلب اینکه اگر بخواهیم از چهارچوب قدمات بهره برداری کنیم، می توانیم بگوییم که «محمول بالضمیمه» شامل معقول اول است و چنانچه جوهر را استثناء کنیم اجناس عالیة نه گانه عرضی، که معقول اول هستند، چنانچه بر موضوعی حمل شوند؛ آنگاه محمول ما «بالضمیمه» خواهد بود. البته این پیشنهاد بر این اساس شایان طرح و بررسی است که از دیدگاه های انتولوژیک خاص ملاصدرا¹ که تبعاتی تازه در تقسیم بندی های قدمات درباره مقولات ارسطویی به ارمغان می آورد، درگذریم و بر همان تقسیم بندی ارسطویی که در نگارش های ابن سینا آمده است، ملتزم بمانیم؛ آنگاه می توانیم این پیشنهاد را مطرح کنیم که «محمول بالضمیمه» همان معقول اول در اصطلاح شناسی امثال ابن سیناست؛ آنگاه که چنین معقولی در جایگاه «محمول» قرار گیرد و «محمول من صمیمه» نیز معقول ثانیه فلسفی است که در عین خارج بودن از حیطه مفهوم موضوع، از جوهر و صمیم ذات موضوع استخراج شده است. اکنون پس از نقل و بحث درباره مباحث گذشته می توانیم به تحلیل و داوری درباره دیدگاه آخوند خراسانی با اهل معقول پردازیم و ببینیم به چه معنا آخوند خراسانی اصطلاح «خارج المحمول» را استعمال کرده است.

بنا بر آنچه در کلام ابن سینا تحلیل شد، مفهوم «خارج المحمول» در این اصطلاح به معنای خارج از حیطه مفهوم و مقومات موضوع استعمال شده است. بنابراین، «خارج المحمول» یعنی آن محمولی که جزء

1. بنا بر اینکه وی عرض را شأن جوهر می داند، تبعاتی خاص در تقسیم بندی قدمات در این مبحث ایجاد خواهد کرد و سهروردی نیز به کلی تقسیم بندی معروف جوهر و مقولات نه گانه عرضی را قبول ندارد.

ذاتی باب ایساغوجی موضوع خود نیست. از این باب، «خارج المحمول» عرض عریضی خواهد داشت و می‌توان هر محمولی را که ذاتی باب ایساغوجی موضوع خودش نیست، «خارج المحمول» آن موضوع دانست. پرواضح است که اگر آخوند خراسانی «زوجیت»، «ابوت» و اعتباریاتی از این قبیل را «خارج المحمول» خوانده است بنا بر بنیانی که در کلام ابن سینا وجود دارد، به خطا نرفته است. نهایت اینکه، از مفهومی که در اهل معقول و در مفاهیم حقیقی ابتدائاً ظاهر شده است در دانشی که با مفاهیم اعتباری سروکار دارد، استعمال کرده است. این مطلب زمانی پسندیده است که ما به دلالت مطابق از اصطلاح «خارج المحمول» تنها محمولاتی که خارج از حیطه ذاتیات موضوع است را اراده کنیم و اگر از اصطلاح «خارج المحمول» به دلالت التزام «محمول من صمیمه» را اراده کنیم، چنانکه نزد اهل فن عموماً اینگونه فهم می‌شود، آنگاه وضع فرق خواهد کرد.

توضیح اینکه، چنانکه در کلام سبزواری دیدیم «خارج المحمول من صمیمه» یعنی آن محمولی که در عین اینکه خارج از حیطه ذاتیات باب ایساغوجی موضوع است، مع ذلک «من جوهر الموضوع» انتزاع شده است و چنانکه در کلام استاد جوادی آملی آمده است به نحوی خاص، بابت تازه از معرفت به موضوع را بر ما گشوده است و ما را به حقیقت، به شناسایی موضوع می‌برد و در خارج از فرض فرض‌کننده، بهره‌مند از بنیانی عینی خواهد بود. اگر این‌گونه باشد، استعمال آخوند خراسانی از «خارج المحمول» دیگر با اهل معقول مطابق نیست و آخوند در کفایه از اهل معقول فاصله گرفته است.

بنا بر آنچه درباره دلالت مطابق و التزام گفته شد، می‌توان با دیدگاه شارحان کفایه که حکم به تطابق دیدگاه آخوند با اهل معقول داده‌اند، هم‌رأی شد و در عین حال مطابق تحلیل فوق می‌توان گفت که آخوند از اهل معقول فاصله گرفته است.

نتیجه‌گیری

برخی از شارحان ادعا کرده‌اند که آخوند خراسانی اصطلاح خارج محمول و «محمول بالضمیمه» را متفاوت با اهل معقول استعمال کرده است.

در این پژوهش به تبارشناسی و موشکافی در متون اهل معقول پرداخته و روشن کردیم که ابن سینا نخستین کسی است که با مفهوم‌سازی اصطلاحات «داخل بودن و جزئی بودن»، «مصاحب بودن و جزء نبودن» و «ملحق شدن بر پایه جوهر موضوع و ماهیت آن» شالوده این تقسیم‌بندی معروف را ریخته است. شارحان و اخلاف ابن‌سینا، این مفاهیم را در نگارش‌های منطقی و فلسفی خود تکرار کرده‌اند.

سبزواری در کتاب شرح منظومه بنا بر سنت اسلاف خود، «خارج المحمول من صمیمه» را در مقابل

رجایی و دیگران؛ مقایسه دیدگاه آخوند خراسانی با دیدگاه فلاسفه در خصوص «خارج المحمول» ... / 95

«محمول بالضمیمه» مطرح می‌کند. «خارج المحمول من صمیمه» در استعمال سبزواری محمولی است که در عین حال که «خارج» است «مستخرج» نیز هست. در این پژوهش نشان داده شد که «محمول بالضمیمه» آن گونه که سبزواری استعمال کرده است از تقسیم‌بندی‌های دقیق و مفصل متفکرانی چون خونجی و فخر رازی نیز بیرون قرار می‌گیرد و مفهوم تازه و مستحدث است.

در این مقاله با بهره‌بردن از مفاهیم «معقول اول» و «معقول ثانیه فلسفی» به جای تقسیم‌بندی سبزواری عرضه شده است و این پیشنهاد می‌تواند به‌خوبی نشان دهد که چگونه آخوند خراسانی مفاهیم اعتباری را با مفاهیمی که در سنتی از دانش‌های غیراعتباری ریشه دارد، خلط کرده است.

آخوند خراسانی در کتاب کفایه از امور انتزاعی، مانند ابوت و بنوت و غیره که در خارج به‌جز منتزعه بنیان دیگری ندارند، به «خارج» محمول تعبیر می‌کند و آن‌ها را در برابر «محمول بالضمیمه» قرار می‌دهد. اگر بپذیریم که این سینا مفهوم «خارج» را به‌معنای «خارج از حیطه مفهوم و مقومات موضوع» استعمال کرده است؛ آنگاه «خارج محمول» در کلام آخوند خراسانی می‌تواند با کلام ابن سینا، هم‌خوان باشد و اگر از «خارج» مطابق با سبزواری، مفهوم مستخرج را نیز اراده کنیم، کلام آخوند خراسانی با اهل معقول هم‌خوان نیست.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الأصول فی اسلوبها الثانی، تعلیق: محمدباقر ایروانی، الجزء الاول، بقیة العترة، قم، 1429.

.....، کفایه الأصول، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، 1432.

.....، کفایه الأصول، با حواشی ابوالحسن مشکینی، لقمان، قم، 1372.

جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، اسراء، قم، 1386.

حسن‌زاده آملی، حسن، شرح فارسی بر اسفار، بوستان کتاب، قم، 1389.

خونجی، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، تصحیح و تدبیر: خالد الرویہیب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1389.

رازی، فخرالدین عمر، منطق الملخص، تصحیح و مقدمه: احد فرامرز قراملکی، دانشگاه امام صادق، تهران، 1381.

سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح: استاد حسن زاده آملی، ناب، قم، 1379.

سرخه، علی، «پیشینه تاریخی مسأله مشتق»، پژوهش‌های اصولی، شماره 18، پاییز 1392، صص 75-99.

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، اسفار، ج 1، دار الاحیاء لثراث العربیة، بیروت، 1981 م.

- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیهات مع محاکمات الرزای، مطبعه حیدری، تهران، ۱۳۷۹ق.
- فارابی، التعليقات، تصحیح: سیدحسین موسویان، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۳.
- مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، صدرا، قم، ۱۳۸۹.



Religion; the Binary of Belief and Practice: A Reading of the Late Wittgenstein's Religious Life

Dr. Valiyollah Nasiri (corresponding author)

Assistant Professor, Department of Religions and Comparative Mysticism, Shahrekord University

Email: nasiri@sku.ac.ir

Masoomeh Taheri Sudejani

Graduated from and teaching at Tehran University

Abstract

Wittgenstein's narrative of religion, faith, and its relation to practice has led to one of the important approaches in the contemporary philosophy of religion, influencing many researches in the humanities and social sciences; Thus, Wittgenstein's view in this regard deserves more careful consideration, reassessment, and preparation for application in society. The present research method is descriptive and a kind of content analysis. This article describes and analyzes the truth and nature of faith and its relation to practice based on Wittgenstein's later works, including *Philosophical Investigations*, *Culture and Value*, and *Lectures on Religious Belief*. It is inferred from Wittgenstein's scattered works and lectures on religion that he was concerned both in thought and in practice with the relationship between faith and action, albeit in his own way. The use theory of meaning, which is the basis of his later thought, has been brought up for this purpose. Using his own terms "use theory of meaning" and the metaphor of "language games" and "the form of life", Wittgenstein explains that religion is an interconnected system composed of faith and practice, and that the two are concomitant and cannot be separated.

Keywords: Wittgenstein, faith, practice, religion, language game.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 120 - 97
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/07/02	تاریخ بازنگری: 1401/02/01
DOI: 10.22067/epk.2022.75429.1106	تاریخ دریافت: 1400/12/16
	نوع مقاله: پژوهشی

دین؛ دوسویه ایمان و عمل: خوانش حیات دینی و یتگنشتاین متأخر

ولی الله نصیری

استادیار و عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد

nasiri@sku.ac.ir

معصومه طاهری سودجانی

مدرس دانشگاه و دارای مدرک تخصصی رشته فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

توصیف و روایت ویتگنشتاین از دین، ایمان و نحوه ارتباط آن با عمل یکی از رویکردهای مهم در فلسفه دین معاصر است که بسیاری از تحقیقات و پژوهش‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ بنابراین، دیدگاه ویتگنشتاین در این خصوص درخور بررسی دقیق‌تر، ارزیابی مجدد، زمینه‌سازی و کاربرد آن در اجتماع است. روش جستار حاضر به صورت توصیفی و تحلیل محتوا است. در این مقاله حقیقت و ماهیت ایمان و تلازم آن با عمل بر اساس آثار متأخر ویتگنشتاین، از جمله پژوهش‌های فلسفی، فرهنگ و ارزش و درس گفتارهایی درباره باور دینی توصیف و تحلیل شده است. از آثار و درس گفتارهای پراکنده دینی ویتگنشتاین استنباط می‌شود که او هم در نظر و هم در عمل دل مشغول رابطه ایمان و عمل بوده است، البته به روش خاص خود. نظریه کاربردی معنا که جان مایه و پایه اصلی تفکر متأخر او است به همین قصد و غایت بوده است. بدین ترتیب ویتگنشتاین با استفاده از اصطلاحات خاص خود، نظریه «کاربرد معنا» و استعاره «بازی‌های زبانی» و «صورت حیات» توضیح می‌دهد که دین نظام به هم پیوسته‌ای است از ایمان و عمل و نمی‌توان این دو را از هم تفکیک کرد و میانشان رابطه تلازم وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: ویتگنشتاین، ایمان، عمل، دین، بازی زبانی.

مقدمه

خوشبختی و سعادت انسان وابسته به تناظر میان درون و برون او است. یعنی باورهای قلبی و حرکت بر اساس آن باورها. مهم‌ترین باوری که باعث حرکت و جنبش انسان می‌شود، ایمان است. ایمان است که به زندگی انسان معنا می‌دهد و زندگی بدون ایمان نامفهوم و بی‌معنا است. ایمان یعنی بیش¹، البته بینشی که همراه با نوعی شناخت است و عمل یعنی حرکت. بیش خاص و حرکت بر اساس بیش.

مسیحیت ایمان را در رابطه با آموزه «نجات»² مطرح می‌کند (Sharp, *Comparative Religion: A History*, 14). ایمانی که در مسیحیت مایه نجات دانسته شده، دارای سه رکن است؛ پذیرش قلبی، اقرار زبانی، عمل: «زیرا ایمانی که منجر به حقانیت می‌شود، در قلب جای دارد و اقراری که به رستگاری می‌انجامد، بر زبان جاری است» (رومیان، 10: 8-10)، «ایمان بدون عمل، بی‌فایده، مرده و باطل است و عادل بودن انسان از اعمال است» (رساله یعقوب، 2، 14-24).

رابطه ایمان و عمل نه تنها در ادیان و الهیات مهم است، بلکه فیلسوفان نیز به آن توجه کرده‌اند، هدف این مقاله بررسی دیدگاه الهی‌دانان نیست، بلکه؛ هدف ما این است که ماهیت ایمان و رابطه آن با عمل را از دیدگاه فیلسوف تأثیرگذار مغرب زمین یعنی؛ ویتگنشتاین بررسی کنیم و ببینیم که از نظر وی چه ارتباطی میان ایمان و عمل وجود دارد؟ آیا ایمان شرط عمل است یا عمل شرط ایمان؟ در صورت حالت اول، چه ارتباطی میان این دو می‌توان تصور نمود؟ آیا رابطه ایمان و عمل رابطه وجودی است؟ یا مفهومی؟ یا انگیزشی؟ به عبارت دیگر رابطه میان ایمان و عمل ضروری است یا امکانی؟

به طور خلاصه می‌توان گفت هدف از پژوهش حاضر این است که بیان کنیم، روایت و توصیف ویتگنشتاین در مورد دین و جایگاه ایمان در زندگی بشر، یکی از مهم‌ترین رویکردهای فلسفه دین معاصر است که بسیاری از تحقیقات و پژوهش‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی را تحت تأثیر نهاده، بنابراین بررسی، تحلیل و تبیین دقیق دیدگاه او و ارزیابی مجدد آن، موجب زمینه‌سازی و کاربرد آن در اجتماع است (Zalece, *Faith and Religion as Gramer*, 5-13).

نوشتار حاضر حاصل تحلیل داده‌ها و گزاره‌های ذیل است:

1- ارتباط ایمان و عمل از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر به مهم‌ترین وظیفه فلسفه، یعنی؛ «درمانگری» به معنای فهم امور واقع برمی‌گردد.

2- متعلق ایمان دینی از نظر ویتگنشتاین متأخر، باور به وجود خدا و گزاره‌های دینی به «معنای

1. Insight

2. Salvation

خاص» است.

- 3- ایمان از نظر ویتگنشتاین متأخر با حالات وجودی انسان از جمله اعتماد، پیوند تنگاتنگی دارد.
- 4- تحلیل ارتباط دقیق ایمان و عمل از نظر ویتگنشتاین متأخر مشروط به بررسی و تبیین دقیق ارتباط دین و اخلاق از دیدگاه اوست.
- 5- از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر میان ایمان و عمل رابطه تلازم وجود دارد.

تحلیل گزاره اول: درمانگری فلسفه

تحلیل گزاره اول، یعنی؛ وظیفه «فلسفه» وابسته به بررسی این پرسش است که چه ارتباطی بین مسئله ایمان دینی و مهم‌ترین وظیفه «فلسفه» وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت، شالوده فکری ویتگنشتاین متأخر در مورد مسئله ایمان دینی بر اساس مهم‌ترین وظیفه فلسفه، یعنی؛ «فهم امور واقع» شکل می‌گیرد.

به منظور تحلیل عبارت فوق باید نگاهی اجمالی به نقش زبان در تفکر ماتقدم او داشته باشیم. در تفکر ویتگنشتاین متقدم وظیفه فلسفه تمایز امور «نشان دانی» از امور «بیان کردنی» است. رساله «منطقی-فلسفی» که محصول دوره اول تفکر فلسفی ویتگنشتاین است، به مسئله چیستی ساختار «زبان» می‌پردازد. ساختار زبان در رساله با پاسخ به این پرسش‌ها مشخص می‌شود: «زبان» چه نسبتی با عالم خارج دارد و چگونه آن را تصویر می‌کند؟ آیا رابطه میان زبان و عالم، رابطه «نشان دانی»^۱ است یا «بیان کردنی»^۲؟ ویتگنشتاین در پاسخ به این پرسش‌ها نظریه «تصویری معنا»^۳ را طرح می‌کند. بر اساس نظریه تصویری معنا اگر جمله‌ای از روابط و نسب ممکن یا محقق میان اشیاء، تصویری ارائه دهد، آن جمله معنادار است، در غیر این صورت، آن جمله بی‌معناست.

گزاره‌های متافیزیکی، بر اساس نظریه تصویری بی‌معنا هستند، زیرا تصویری از وضع امور به دست نمی‌دهند. از نظر او، کار فلسفه باید نقادی زبان باشد (Wittgenstein, *Tractatus, Logio-philosophicus*, 4). وظیفه فیلسوف فهم دقیق زبان و به عبارت دیگر نقادی زبان است (پورحسن، بررسی انتقادی نظریه نحوه معیشت ویتگنشتاین و عمق نفوذ آن در تفکر دینی: 127-148). نقادی زبان سبب می‌شود تا مرز میان امور نشان دانی و بیان کردنی به درستی ترسیم شود. (پیرس، ویتگنشتاین، 42-43).

1 Salvation

2 Saying

3 The picture theory of Meaning

اما از نظر ویتگنشتاین متأخر مهم‌ترین وظیفه فلسفه «فهم امور واقع» است. این عبارت حاوی دو پرسش است: 1. امور واقع از نظر ویتگنشتاین متأخر چه اموری هستند؟ 2. فلسفه چگونه فهم امور واقع را ممکن می‌سازد؟ در پاسخ به پرسش اول باید گفت، برخلاف تفکر ماتقدم ویتگنشتاین که نقادی زبان باعث می‌شود تا امور «بیان کردنی» از «نشان دادنی» متمایز شوند و چنان مرزی بین این دو ترسیم شود که جهان محصور و محدود به «گفتنی‌ها» شود و «ناگفتنی‌ها» به وادی «سکوت» برده شوند، در تفکر دوره دوم زبان خالق تمام امور نشان دادنی و بیان دادنی می‌شود و نمی‌توان بین این دو مرز قاطعی ترسیم نمود، زیرا تمام جهان تصویر و بازنمای زبان است و در پرتو زبان است که هر موضوعی معنا، مفهوم و واقعیت می‌یابد.

چنین نگرشی به زبان ماحصل انکار مبانی معرفتی متقدم اوست و به عبارتی ریشه در انکار «زبان خصوصی»¹ دارد؛ اما «زبان خصوصی» به چه معناست؟

واژه «خصوصی» در این اصطلاح بیان می‌دارد که هر فردی احساسات منحصر به فردی دارد که دیگران از درک آن ناتوان هستند و فهم آن برای دیگران میسر نیست، به عبارت دیگر می‌توان گفت، اساس «زبان خصوصی» فهم شخصی است، نه فهم جمعی (عبداللهی، ویتگنشتاین؛ انکار زبان خصوصی و مسئله ایمان دینی، 65-79).

بر این اساس زبان ذات یگانه‌ای دارد و تنها کارکرد آن، توصیف امور واقع است. زبان خصوصی در «پژوهش‌های فلسفی» به دلایل ذیل رد می‌شود:

عدم وجود معیار، برای تشخیص کاربرد درست واژه‌ها (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 96)، منشأ شکاکیت² و نسبیت³ همراهی زبان خصوصی با «درون‌نگری» بدین علت که درون همواره در پیوند با رفتار انسان است و به وسیله رفتار انسان‌هاست که با کنش‌های ذهن آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنیم. (عبداللهی، ویتگنشتاین؛ انکار زبان خصوصی و مسئله ایمان دینی، 65-79).

بدین ترتیب در تفکر دوره دوم ویتگنشتاین به این نتیجه می‌رسد که زبان به جای این که خصوصی باشد، امری اجتماعی و عمومی است که ساختار و صورت واحدی نداشته، بلکه زبان‌ها مشتمل بر «بازی‌های زبانی» است و با این زبان‌هاست که مناسبات و روابط انسان‌ها شکل می‌گیرد و ما انسان‌ها به واسطه زبان حقایق و اشیاء را ادراک می‌کنیم.

1 private language

2 Skepticism

3 Relativity

اکنون به پاسخ پرسش دوم می‌پردازیم که فلسفه چگونه باعث فهم امور واقع می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش باید بگوییم، از آنجایی که ویتگنشتاین معتقد بود که بخش عمده‌ای از فلسفه و تفکر فیلسوفان بزرگی مانند افلاطون و کانت، نتیجه غفلت از اهمیت و کارکرد زبان است، لذا باید به کارکرد زبان در زندگی روزمره اهمیت دهیم (Roberts, Concept of Grammar and Wittgenstein's Philosophy as Therapy, 146).

تحلیل عبارت فوق از طریق فهم نظریه «کاربردی معنا»^۱ امکان‌پذیر است. نظریه کاربردی معنا در کتاب پژوهش‌های فلسفی این‌گونه تعریف می‌شود: «معنای یک واژه کاربرد آن در زبان است» (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 43).

برخلاف نظریه تصویری معنا، نظریه کاربردی معنا دنبال تطابق زبان با واقعیت نیست و معنای یک جمله بر اساس جملات دیگر و کاربرد آن‌ها معنادار است و باید کارکرد یک جمله را در سطح جامعه زبانی بررسی کرد. معنای یک جمله در یک کاربرد خاص بامعنای همین جمله و واژه در کاربردی دیگر از آن در نحوه‌های مختلف حیات متفاوت است (Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, 223).

در کتاب پژوهش‌های فلسفی کاربرد زبان در زندگی روزمره بسیار حائز اهمیت است و توجه به این کاربرد انسان را از طرح پرسش‌های فلسفی رها می‌کند؛ بنابراین مقصود ویتگنشتاین از اهمیت کارکرد زبان این است که ما را از سردرگمی‌های فلسفی و زبان نجات دهد و ما را بازندگی واقعی همدل کند (Roberts, Concept of Grammar and Wittgenstein's Philosophy as Therapy, 146).

بازی زبانی در هر جامعه زبانی بر اساس قواعد نانوشته‌ای شکل می‌گیرد که کاربر زبان موظف است، الفاظ و رفتار متناسب با این قواعد را به کار گیرد. تبعیت از یک قاعده به معنای بیان کردن آن قاعده و قانون نیست، بلکه به معنای نوعی مشارکت و همدلی با آن است (Zalece, *Wittgenstein, Faith and Religion as Grammar*, 5-13).

ویتگنشتاین از این قواعد به‌عنوان گرامر و دستور زبان یاد می‌کند، منظور او از گرامر و دستور زبان، دستور زبان کلمات نیست، بلکه دستور زبان فلسفی است؛ دستور زبان فلسفی شاکله و چارچوب مفاهیمی است که در اندیشه، گفتار و اعمال روزمره جای گرفته است. چارچوبی که برخی از کاربردهای زبانی یا مفهومی را تأیید می‌کند و برخی دیگر را فاقد اعتبار (Ibid).

1 Use Theory

ویتگنشتاین متأخر وظیفه فلسفه را نوعی درمانگری می‌داند که به وسیله آن از آسیب‌های زندگی در یک بطری مگس رها می‌شویم (استعاره ویتگنشتاین برای افراد گرفتار در دام مشکلات فلسفی) و بازندگی اجتماعی همدل می‌شویم. او با درمانگری فلسفی می‌خواست راهی را برای بازگشت مردم به سوی دنیای واقعی پیدا کند که در آن بتوانند با زبان عادی که در فعالیت‌های روزمره مسحور شده است، ارتباط و آشتی برقرار کنند (Robert, Concept of Grammar and Wittgenstein's Philosophy as Therapy, 153).

اما غرض ویتگنشتاین از درمانگری فلسفه این نیست که ما را به سنت مسیحی یا هر سنت دیگر نزدیک کند، بلکه او می‌خواهد ما راه خود را پیدا کنیم، راهی که نه تنها با یک مسیحی متفاوت است، بلکه با شیوه‌های دیگر نیز متفاوت است، راهی است که ما را از قیل و قال‌های فلسفی مصون می‌دارد و ما را به زندگی طبیعی پیوند می‌دهد و از این جهت شبیه نیچه، کرکگور و آدورنو است (Zalece, Wittgenstein, Faith and Religion as Gramer, 5-13).

از نظر ویتگنشتاین دین در بطن زندگی طبیعی قرار دارد و از این جهت شایسته توجه و تبیین در زندگی بشر است. اگر نگاهی به آثار ویتگنشتاین داشته باشیم می‌توانیم بگوییم گرایش‌های دینی وی از یادداشت‌ها آغاز شده و تا پژوهش‌های فلسفی ادامه یافته است. (پورحسن، 1391: 17-50) تحلیل زبان در کتاب پژوهش‌های فلسفی تعیین‌کننده رویکرد دینی ویتگنشتاین متأخر است. این تحلیل حاوی مفاهیمی همچون «صورت حیات»¹، «بازی‌های زبانی»²، «نظریه کاربردی معنا» است که اکثر مفسران ویتگنشتاین بین این مفاهیم و باور دینی پیوند ایجاد کردند؛ همانند: نیلسون (Nielson, Wittgenstein Fideism, 195/190)، فیلیپس (Philips, Faith and Philosophical Enquiry, 115)، مالکوم (Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View, 230).

تحلیل گزاره دوم؛ متعلق ایمان

گفته شد که از نظر ویتگنشتاین متأخر وظیفه فلسفه نقادی زبان است. بر اساس این نقادی، امور به دودسته نشان دادنی و بیان کردنی تقسیم می‌شود، این تقسیم بیانگر نوعی حدومرز مابین این دو نیست، بلکه می‌توان گفت این تقسیم، حاکی از رابطه دوسویه‌ای است که بین این دو موضوع وجود دارد و نمی‌توان یکی را فارغ از دیگری فهم کرد. با توجه به این نکته پرسش دیگری مطرح می‌شود که آیا فلسفه در حوزه دین

1 forms of life

2 Language game

نقش و وظیفه‌ای ایفا می‌کند؟ در صورت وجود، نقش و وظیفه آن در حوزه دین چیست؟

فلسفه در حوزه دین همانند حوزه معرفت‌شناسی نقش بسیار مؤثری دارد. وظیفه فلسفه در حوزه دین توصیف باورهای دینی به‌عنوان وظیفه عملی است، نه توجیه عقلی آن‌ها (Hodges, *Transcendence* and Wittgenstein, Philadelphia, 68).

به‌عبارت دیگر وظیفه فلسفه در حوزه دین این است که ارتباط بین ایمان دینی و عمل را توصیف کند و تبیین و بررسی کند که چه رابطه‌ای بین این دو وجود دارد؟ آیا رابطه آن‌ها انگیزشی است یا تلازم؟ پاسخ به این پرسش و تحلیل بیشتر آن مشروط بر این است که نخست متعلق و مفهوم ایمان را از دیدگاه ویتگنشتاین تعیین نماییم و سپس چگونگی ارتباط آن را با عمل بررسی و تبیین کنیم.

به‌طورکلی اندیشمندان و فیلسوفان متعلق ایمان را به دودسته «گزاره‌ای» و «غیرگزاره‌ای» تقسیم می‌کنند. در برداشت «گزاره‌ای» ایمان تنها به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد و اساس آن از جنس اعتقاد و معرفت است، اما در برداشت «غیر گزاره‌ای» ایمان نوعی اعتماد و وفاداری یا توکل به شخص ویژه است (نراقی، رساله دین‌شناخت، 31-34).

ایمان در نگاه ویتگنشتاین متأخر تسلیم شدن به یک مرجع است، خواه فرد باشد یا گزاره (Wittgenstein, *On Certainty*, 32) به عبارتی ایمان؛ اعتقاد، پذیرش و تسلیمی است که نیاز به تصدیق عقلی ندارد و حقیقت و قوام آن مبتنی بر تصدیق قلبی است (Ibid, 70). بر اساس این تعریف متعلق ایمان از نظر ویتگنشتاین، باور و پذیرش وجود خدا و گزاره‌های دینی در «معنای خاص» است. به عبارتی از دیدگاه او متعلق ایمان هم از سنخ «گزاره» است و هم «غیر گزاره». تفاوت متعلق و مرجع فردی (غیر گزاره‌ای) و گزاره‌ای ایمان در قالب دو اصطلاح «ایمان داشتن به»^۱ و «ایمان داشتن که»^۲ مشخص می‌شود.

برای اینکه تفاوت بین این دو را تبیین و بررسی کنیم، بالضروره باید مثالی را مطرح کنیم. به این دو گزاره توجه کنید: «من به دموکراسی معتقدم» و «اعتقاد دارم که واشنگتن اولین رئیس‌جمهور آمریکا است».

از توجه و تأمل در گزاره اول استنباط می‌شود که اعتقاد مطرح‌شده در این گزاره از جنس نوعی اعتماد است، اما اعتقاد مطرح‌شده در گزاره دوم از جنس نوعی معرفت است. در پرتو این مثال باید گفت ایمان از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر نوعی توکل، وفاداری و اعتماد به خدا و پذیرش احکام او در «معنای خاص» است، لذا نخست باید به وجود خدا ایمان داشته باشیم و سپس احکام و دستورات او را در زندگی اخلاقی و

1 belief in

2 belief that

دینی خود پیاده کنیم.

مقصود از «معرفت» معرفت و تصدیق قلبی است، نه معرفت و تصدیق ذهنی و عقلی، زیرا ویتگنشتاین ایمان و باور به گزاره‌های دینی را، باوری می‌داند که نمی‌توان آن را به وسیله رضایت و استدلال عقلانی به دست آورد، زیرا آنچه اساس ایمان را تشکیل می‌دهد، رضایت و تعهد قلبی است: «برای من جالب است که اعتقاد و باور دینی فقط می‌تواند چیزی شبیه به تعهد پرشور به یک نظام ارجاع باشد، از این رو اگر چه این یک اعتقاد است، اما این اعتقاد طریقه زندگی و یا روشی برای ارزیابی زندگی است» (Ibid, 64).

این عبارت حاکی از آن است که ماهیت و حقیقت ایمان ویتگنشتاینی نوعی تعهد است که استدلال عقلانی در تکیه آن دخل و تصرفی ندارد و به وسیله این تعهد، انسان کل زندگی خود را به مخاطره می‌اندازد؛ اما این نظر و عقیده او با این اشکال مواجه می‌شود که اگر ماهیت ایمان نوعی تعهد است، اما خود تعهد بر اساس نوعی دلیل عقلی شکل می‌گیرد، بنابراین مبنای ایمان دینی پذیرش عقلی است نه قلبی. پاسخ ویتگنشتاین به این اشکال این است که ایمان به معنای تعهد دینی، نیاز به دلیل ندارد، این تعهد است که به من دلیل می‌دهد. اگر من دلایل مستقلی برای تعهد داشته باشم، این دلایل نهایی نخواهد بود، بلکه مشروط به زمینه دیگری خواهد بود؛ بنابراین از دیدگاه او این اعتماد است که به دین ختم می‌شود، شخص نخست باید به خدا ایمان بیاورد و بعد از اینکه ایمان آورد، باید به فهم گزاره‌های دینی بپردازد. در واقع می‌توانیم بگوییم ایمان مقدم بر فهم است، در وهله اول فرد باید ایمان بیاورد تا بعد به گزاره‌های دینی علم پیدا کند و چون دین و ایمان یک نوع تمرین است، معنایش این است که عمل بر علم تقدم دارد و متعلق ایمان یعنی؛ خدا بر اساس تمرین و ممارست تجربه می‌شود (Aikin & Hodges, Wittgenstein; Dewey and Possibility of Religion, 1-19).

گفتیم که اولین متعلق ایمان از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، باور و ایمان به وجود خدا است که در قالب اصطلاح «ایمان داشتن به» توصیف می‌شود. در تحلیل این اصطلاح باید گفت، از آنجایی که «در رویکرد ویتگنشتاین متأخر واقعیت چیزی بیرون زبان نیست، این واقعیت نیست که به زبان معنا می‌بخشد، بلکه آنچه واقعیت است و آنچه واقعیت نیست خود را در معنایی نشان می‌دهند یا بیان می‌کند که زبان آن‌ها را می‌سازد» (Winch, Understanding a Primitive Society, 11). لذا خدا در فلسفه ویتگنشتاین متأخر واژه انضمامی است. واژه‌ای که یک وجه آن با کاربرد زبانی سروکار دارد و یک وجه آن با فعالیت عملی. به عبارت دیگر خداوند واژه‌ای است که معنای خود را با توجه به کاربرد آن در بازی زبانی به دست می‌آورد. خدا در تفکر ویتگنشتاین اساس بازی زبانی باور و ایمان دینی است و تصویری است که فرد

دین‌دار همیشه آن را مدنظر دارد و بر اساس آن زندگی می‌کند.

متعلق دیگر ایمان از نظر ویتگنشتاین متأخر باور و پذیرش گزاره‌های دینی در «معنای خاص» است. اگر به این عبارت توجه کنیم، خواهیم دید، اصطلاح «معنای خاص» قدری برای انسان مبهم است و نیاز به توضیح بیشتر دارد. در توضیح معنا و مفهوم «معنای خاص» باید گفت، در دیدگاه ویتگنشتاین انسان‌ها از مراتب ایمانی مختلفی بهره‌مند هستند و از مناظر متفاوتی به گزاره‌های دینی نگاه می‌کنند؛ بعضی از انسان‌ها با نگاه سطحی به آن‌ها می‌نگرند و ظاهر گزاره‌ها برایشان حجت است و برای درک ظاهر همین گزاره‌ها باید در بازی زبانی دینی شرکت کنند، اما بعضی دیگر با دید متعالی به آن‌ها می‌پردازند و ظاهر آن‌ها برایشان اهمیتی ندارد، آنچه برای آن‌ها اهمیت دارد تأثیر گزاره‌ها و نگرش دینی در زندگی است.

ویتگنشتاین از نگاه سطحی به گزاره‌های دینی عبور می‌کند و با نگاه متعالی به آن‌ها می‌نگرد. به عبارت دیگر از نظر او ایمان و اعتقاد بدین معنا نیست که گزاره‌های خاصی را به عنوان حقایق دینی بپذیریم، بلکه باید با اشتیاق نسبت به شیوه زندگی دینی متعهد شویم (Hodges, *Transcendence and Wittgenstein*, Philadelphia, 70)؛ یعنی؛ از ظاهر آن‌ها گذر کنیم و به عمق، بطن و حقیقت آن‌ها برسیم. مثلاً از نظر او غسل تعمید کودک اگر بر اساس این اعتقاد باشد که برای کودک خوش‌یمن است، خرافه است، اما اگر غسل تعمید، عملی ناشی از شکرگزاری برای زندگی جدید باشد، این صحیح و تأثیرگذار است (Cottingham, *Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy*, 1-18).

بنابراین اینکه هدف دین تأثیر در شیوه و سبک زندگی است نکته بسیار مهمی است که ویتگنشتاین را از فروید و هیوم متمایز می‌کند، زیرا از دیدگاه آن‌ها علتی که انسان را به سمت وسوی خدا و دین می‌کشانند، عواطف عادی همانند ترس فردی و اجتماعی است، اما این اعتقاد از دیدگاه ویتگنشتاین درست نیست، زیرا او دین و ایمان را نوعی شور و عشق می‌داند که کل زندگی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چنانکه وقتی ما رفتار پولس قدیس را در مقابل دین می‌بینیم، وی می‌گفت: «نه مرگ، نه زندگی و نه هر چیز دیگر نمی‌تواند ما را از عشق به خدا جدا کند». (رومیان، 8/38)

ویتگنشتاین در طول مباحثات خود به کرات، به این نکته تأکید می‌کند که تعهدات دینی حالت معرفت‌شناسانه ندارند، بلکه کاربردی و عملی هستند. چون ما در صورت فقدان شواهد پذیرای هر خطری هستیم و کل زندگی خود را به خاطر آن به مخاطره می‌اندازیم (Cottingham, *Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy*, 1-18).

بنابراین ویتگنشتاین هیچ توجهی به تصدیق علمی و حصولی گزاره‌های دینی نداشته است، بلکه مراد او از تصدیق و پذیرش چنین گزاره‌هایی، تصدیقی است که به وسیله معرفت شهودی سقراطی به دست آمده و

پیامدش نوعی التزام اخلاقی است: «مسیحیت بر مبنای حقایق تاریخی نیست، بلکه مسیحیت انسان را تشویق به دین‌داری می‌کند، آنچه نقل می‌کند را باید به آن باور داشته باشی، آنچه برای ما بازگو می‌کند این است که باید شیوه زندگی خود را تغییر دهی» (Wittgenstein, *Culture and Value*, 32).

از تحلیل متعلقات ایمان به این نتیجه می‌رسیم که؛ بدون شک از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، بین آنچه من به آن اعتقاد دارم («اعتقاد داشتن که») و آنچه من معتقدم («اعتقاد داشتن به») پیوندهای جالبی وجود دارد: یک (دلیل ویتگنشتاین برای استفاده از اعتقاد در زمینه باور دینی صرفاً به این علت است که اعتقاد نیازی به تصدیق عقلی ندارد. دو) ایمان تصدیق عقلانی یا قوه و توانایی استثنایی در انسان نیست، بلکه؛ یک تعهد پرشور است. سه) با ایمان ما در ارتباط با گزاره به عنوان تصویر یک واقعیت یا انتقال‌دهنده اطلاعات خاصی نیستیم، بلکه ما با شور و شوق تسلیم یک اقتدار، به عنوان تعیین‌کننده تعهدات زندگی خود هستیم (Hodges, *Transcendence and Wittgenstein*, 72).

تحلیل گزاره سوم: حقیقت ایمان

جهان‌بینی ویتگنشتاین نسبت به این جهان و جهان دیگر بر پایه ایمان و باور دینی شکل گرفته است. از نظر او مهم‌ترین ویژگی دین‌داران، اشتیاق به حقیقت است (Cottingham, 2009, 1-18). اشتیاق و جذب دو رکن دارد؛ یک رکنش، جهت علمی است که فکر و عقل انسان باید پذیرای این موجود یا اندیشه باشد، رکن دیگر جهت احساسی آن است که باید دل انسان نسبت به این موجود یا اندیشه گرایش داشته باشد. در طول تاریخ اندیشمندان و متکلمان رویکردهای متفاوتی به این رکن داشتند، عده‌ای بر رکن اول ایمان (علم) توجه کردند و عده‌ای دیگر بر رکن دوم (احساسی).

عقل‌گرایان بر رکن علمی ایمان تأکید می‌کنند و معتقد هستند که باورهای دینی باید تفسیر شوند و باورهای دینی در چارچوب عقل پذیرفتنی هستند. بنیادگرایان¹ نیز همانند عقل‌گرایان بر شناختی بودن حقایق دینی توجه می‌کنند، اما علاوه بر تأیید عقلی باورهای دینی به تأیید تجربی و شهودی کتاب مقدس نیز اعتقاد دارند (Richter, *Missing the Entire Point: Wittgenstein*, 161-175).

فلسفه دین ویتگنشتاین با اگزیستانسیالیست‌ها و پست‌مدرن‌ها شباهت دارد. اشتراک وی با آن‌ها در حوزه فلسفه دین به مسئله ایمان دینی مربوط می‌شود. توضیح آنکه پست‌مدرن‌ها باور و ایمان دینی را نوعی «خودآگاهی فلسفی» یا بلیک² و نگرشی به جهان می‌دانند که زندگی انسان را تنظیم و کنترل می‌کند و این

1 Fundamentalism

2 Blick

بلیک و نگرش مصون از نقد علمی و فلسفی است. ویتگنشتاین ایمان دینی را نوعی تصویر و بلیکی می‌داند که به زندگی انسان معنا می‌دهد و باعث تنظیم و تعادل رفتار شخص می‌شود (Ibid).

ویتگنشتاین همانند آگزیستانسیالیست‌ها بر رکن احساسی ایمان تأکید می‌کند (Ibid) و درک و شناخت هستی خدا را جز از طریق اخلاقی و عملی میسر نمی‌داند (Plant, Wittgenstein: Religious). (Passion and Fundamentalism, 460) او ایمان به خدا را چنین تعریف می‌کند: اعتقاد و ایمان به خدا شبیه به مطلق «اعتماد» است (Wittgenstein, *Culture and Value*, 172) همان «تعهد پرشوری است که با استفاده از آن شکل زندگی یک فرد به طور اساسی تغییر یافته است» (Ibid, 64).

ویتگنشتاین در کتاب فرهنگ و ارزش و درس گفتارهایی درباره باور دینی، ویژگی‌ها و شواهدی را برای ایمان و باور دینی لحاظ می‌کند که فقط در نتیجه تحولات درونی خاص می‌توان آن‌ها را به دست آورد. این موضوع به معنای نوعی ذهنیت گرایی در مورد حقیقت و ایمان دینی نیست، بلکه این نکته را بیان می‌دارد که ممکن است حقایقی وجود داشته باشند که شرایط دسترسی به آن حاصل نگرش خاص فرد به موضوع باشد (Cottingham, *Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy*, 1-18) به عبارت ساده‌تر درک و فهم ماهیت و حقیقت ایمان حاصل تحول درون فرد است.

بر این اساس حقیقت ایمان در نگاه ویتگنشتاین متأخر چنین تعریف می‌شود: «حیث وجودی است که در قالب امور بیان کردنی و نشان دادنی توصیف می‌شود و قابلیت صدق و کذب ندارد». به تعبیر دیگر ایمان سه ویژگی دارد؛ یک، حیث وجودی دارد، دو، بیان کردنی و نشان دادنی است، سه، ایمان جنبه غیرشناختاری دارد. نخست ویژگی اول، سپس ویژگی سوم را تحلیل خواهیم کرد و در نهایت به تفصیل جزء دوم در مبحث رابطه ایمان و عمل خواهیم پرداخت.

در تحلیل حیث وجودی ایمان باید گفت، ویتگنشتاین ریشه و حقیقت دین را به طبیعت انسانی پیوند می‌دهد و معتقد است که پایه و مبنای دین در واکنش‌های طبیعی انسان نسبت به جهان اطراف است (Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics*, 120, 123) و مفهوم خدا در طبیعت و فطرت بشر نهاده شده است و از طریق شناخت خود راستین انسان کشف می‌شود. ادراک خدا و داوری نسبت به ایمان و باور دینی فقط در پرتو «صورت حیات» انسان و حالات روانی او همانند «شورمندی» صورت می‌گیرد که در ادامه به تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت.

الف صورت حیات: همان‌طور که گفته شد فهم وجودی ایمان و باور دینی در پرتو درک پیوندی که با «صورت زندگی» دارد، ممکن است. مفسران ویتگنشتاین به‌رغم اختلاف در تفسیر «صورت زندگی» و «بازی زبانی» همگی پذیرفته‌اند که «صورت زندگی» نزد ویتگنشتاین همان راه یا روش زندگی است

(Philips, *Faith and Philosophical Enquiry*, 115). ویتگنشتاین دین را همان «صورت زندگی» می‌داند که هرکسی با این «نحوه معیشت» همدلی و شراکت داشته باشد معنای گزاره‌های دینی را فهمیده است، در غیر این صورت قادر به فهم آن نخواهد بود (Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, 18-21). مفهوم «صورت حیات» بنیان معناداری کلمات و سخن است. واژگان و زبان در متن زندگی یا «صورت حیات» معنادار خواهد بود.

«صورت حیات دینی»، پیوند ارزش‌ها و فرهنگ دینی است که باید در آن نوعی مشارکت یا حداقل نوعی همدلی و قرابت داشته باشیم تا بتوانیم معنای زبان دین را فهم کنیم (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 174-226).

فهم ایمان دینی در سایه زندگی دینی امکان‌پذیر است؛ به این معنا، ایمان و باور دینی همانند نسخه پزشکی است که بیمار باید آن را مراعات کند و بدون مراعات کردن آن بیمار نمی‌تواند سلامتی خود را به دست آورد، بنابراین به منظور فهم ایمان دینی باید زندگی دینی را تجربه کنیم و تنها زندگی دینی است که می‌تواند یک فرد را معتقد به خدا کند و مفهوم خدا را بر انسان تحمیل کند (Huang, *Foundation of Religious Beliefs after Foundationalism*, 254).

ب شورمندی: ویژگی دیگری که بر فهم وجودی ایمان دینی دلالت می‌کند، حس «شورمندی» (passion) است. تفسیر وجودی و اگزیستنسی حس شورمندی کم‌وبیش در نظرات و آراء مفسرین ویتگنشتاین دیده می‌شود، مثلاً تامسون¹ یک خوانش عرفانی از کتاب «پژوهش‌های فلسفی» ویتگنشتاین دارد و در این خوانش دو گونه ویتگنشتاین را از هم متمایز می‌کند، ویتگنشتاین فیلسوف و ویتگنشتاین عارفی که نگران از دست رفتن حس شورمندی در غرب است (Richter, *Missing the Entire Point: Wittgenstein*, 161-175). «شورمندی» دغدغه اصلی ویتگنشتاین است و در کتاب فرهنگ و ارزش مهم‌ترین خصلت ایمان تلقی می‌شود:

«حکمت فاقد شورمندی است، در مقابل، کرکگور ایمان را نوعی شورمندی می‌داند» (ویتگنشتاین، فرهنگ و ارزش، گردآوری، 108).

«شورمندی» در نظر ویتگنشتاین نوعی سرسپردگی مبتنی بر عشق است که موجب رستگاری و نجات انسان می‌شود. از نظر او نجات بخشی به وسیله شور عشق است نه قدرت استدلال و برهان. ایمان و باور دینی ریشه در جان و احساس عمیق عاطفی دارد، لذا تغییردهنده است، اما سایر باورها همچون باور سردی

1 Thompson

هستند که ضربات چکش بر آن‌ها هیچ تأثیری نمی‌گذارد (Wittgenstein, *Culture and Value*, 53-55).

شورمندی، عشق و احساس عاطفی بنیاد ایمان و باور دینی است، از این حیث است که ایمان جنبه وجودی دارد. در مورد ویژگی سوم باید گفت، غیرشناختاری بودن ایمان و گزاره‌های دینی در دیدگاه او از تحلیل مبانی معرفتی ذیل استنتاج می‌شود:

الف بازی‌های زبانی: ویتگنشتاین معتقد است که نحوه زندگی، بازی زبانی خاصی را ایجاد می‌کند، در بازی‌های زبانی کلمات و واژگانی به کار می‌رود که معنی هر واژه و کلمه را باید از گرامر کشف کرد. منظور او از گرامر دستور زبان نیست، بلکه، مراد نحوه‌های خاص زندگی است (Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, 73). نحوه‌های خاص زندگی معیارها و ضوابط خاص خود را دارد (Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, 69). هیچ اصل ثابتی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان تمام نحوه‌های زندگی را موردنقد و بررسی قرارداد، زندگی علمی قواعد خاص خود را دارد و زندگی دینی نیز قواعد خاص خود را، لازمه فقدان معیار مشترک میان بازی‌های زبانی گوناگون این است که معیارهای صدق و کذب در هر یک متفاوت از دیگری باشد، لذا واقع‌نمایی و معرفت بخشی علم را نمی‌توان به دین نسبت داد، در نتیجه دلیلی بر معرفت بخشی باورهای دینی وجود ندارد.

نظریه کاربردی معنا: بر اساس نظریه «کاربردی معنا» باورهای دینی مدعی وجود نوعی واقعیت فرا طبیعی چون خدا یا غیره نیستند. زبان دینی رفتارها و صورت‌های حیات ما را شکل می‌دهند. دین داستان‌هایی در اختیار ما می‌گذارد که از زیستن به روش اخلاقی حمایت می‌کند. داستان‌هایی که صدق آن‌ها ضرورت ندارد. از این منظر تفاوت ادیان به تفاوت داستان‌های آن و تفاوت باورهای اخلاقی مرتبط به آن داستان‌ها برمی‌گردد.

ج دین به مثابه تصویر: دیدگاه ویتگنشتاین درباره نقش دین در ایجاد نگرشی خاص و سامان‌بخش زندگی شبیه بلیک هیر^۱ است. بلیک هیر طرز نگرش خاصی به معیشت و جهان دارد که واقع‌نما نیست و قابل ابطال هم نیست، درواقع تفاوتی که ویتگنشتاین میان باورهای دینی و غیردینی می‌بیند منتج به غیرشناختاری بودن گزاره‌های دینی می‌شود. ویژگی خاص این گزاره‌ها و باورها تنظیم کل زندگی انسان است (ساجدی، ایمان‌گرایی و فلسفه ویتگنشتاین، ۱۵۹-۱۸۰). با اثبات غیرشناختاری بودن دین و گزاره‌های دینی سؤالی مطرح می‌شود که آیا ویتگنشتاین متأخر نا واقع‌گرا است؟ در پاسخ به این سؤال

1 R. M. Hare

می‌توان گفت ویتگنشتاین زبان دینی را برای وصف حقایق الوهی ناقص می‌بیند و بیشتر به کارکرد روحی و عاطفی زبان دین توجه دارد، اما اصلاً واقعیت و حقیقت الهی را انکار نمی‌کند، زندگی و شخصیت اخلاقی وی گویای این نکته است.

تحلیل گزاره چهارم؛ رابطه دین و اخلاق

در تحلیل گزاره سوم گفته شد که طبق نظریه‌های کاربردی معنا و بازی زبانی گزاره‌های دینی نشان دانی و بیان کردنی هستند. بر اساس نظریه بازی زبانی، زبان دینی همانند سکه دورویه‌ای است که در یکروی آن زبان نقش به سزایی دارد و در روی دیگر آن عمل و افعال اخلاقی. ذکر این مقدمه مستلزم این نکته است که از نظر ویتگنشتاین متأخر ایمان مشتمل بر دو جزء است: اقرار زبانی و عمل؛ اما باید تعیین کرد که از این دو جزء، کدام جزء اصلی است؟ و کدام جزء حالت فرعی و تبعی دارد؟

برای اینکه پاسخ مناسب و درستی به این پرسش دهیم، ضروری است که نخست ارتباط دین و اخلاق را از نظر ویتگنشتاین متأخر بررسی نماییم. ارتباط دین و اخلاق را می‌توان به چهار صورت تصور نمود: تباین؛ تعارض؛ تطابق؛ تعامل. در رابطه تباین دین و اخلاق در ناحیه قلمرو و هدف کاملاً متفاوت و دارای مرزهای خاص خود هستند و هیچ نسبتی میان آن‌ها وجود ندارد، اما رابطه تعارض حاکی از ستیز و تقابل اخلاق و دین است، در رابطه تطابق اخلاق جزئی از دین است، اما در رابطه تعامل بااینکه قلمرو هردوی آن‌ها کاملاً مستقل است اما گونه‌ای دادوستد مابین آن‌ها دیده می‌شود. وحدت دین و اخلاق یا دوگانگی آن‌ها و تحویل رفتن یکی به دیگری باعث شکل‌گیری حالات مختلفی در رابطه دین و اخلاق شده است: معناشناختی، وجود شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی (بارتلی، 1373، به نقل از: خزاعی، باور دینی؛ انگیزش و التزام اخلاقی). حال باید بررسی کنیم که ارتباط دین و اخلاق از منظر ویتگنشتاین از چه نوع ارتباطی است؟ معناشناختی؟ وجودشناختی؟ معرفت‌شناختی؟ روان‌شناختی؟

ارتباط معناشناختی بیان می‌دارد که مفاهیم اخلاقی از حیث معنایی وابسته به مفاهیم دینی هستند؛ یعنی؛ حسن و قبح اخلاقی را باید بر اساس پسند و ناپسند دین ارزیابی کرد. یکی از وجوه نیاز دین به اخلاق که ریچارد بریث ویت فیلسوف علم و فیزیکدان معاصر انگلیسی بیان کرده، معنابخشی به گزاره‌های دینی است: تنها راه معناداری گزاره‌های دینی تحویل¹ آن‌ها به گزاره‌های اخلاقی است (به نقل از خزاعی: Braithwaite، باور دینی؛ انگیزش و التزام اخلاقی).

رابطه وجودشناختی از وابستگی وجودی ارزش‌های اخلاقی به اراده خداوند صحبت می‌کند. در این دیدگاه اراده خدا و خیرین هم تلقی می‌شود. در رابطه معرفت‌شناختی شناخت گزاره‌های اخلاقی مشروط به شناخت گزاره‌های دینی است. بر این اساس خیر اخلاقی برحسب تعریف صرفاً به معنای چیزی است که مورد امر اراده یا فعل خدا واقع شده است (ساجدی، مناسبات دین و اخلاق، 23-52).

ویتگنشتاین متأخر معنا را تابع کاربرد می‌داند، بر این اساس از آنجاکه گزاره‌های دینی کاربرد دارند، پس معنادارند و کاربرد آن‌ها شبیه به گزاره‌های اخلاقی است، بدین جهت مطالعه گزاره‌های اخلاقی برای فهم گزاره‌های دینی و کاربرد آن ضروری است. از نظر ویتگنشتاین ارتباط اخلاق و دین یک ارتباط وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی است، به این جمله دقت کنید: شلیک می‌گوید در اخلاق‌مداری دینی دو برداشت از ماهیت امر خوب وجود داشته است بر اساس تعبیر سطحی‌تر، امر خوب به این دلیل خوب است که خدا آن را می‌خواهد. بر اساس تعبیر عمیق‌تر، خدا به این دلیل امر خوب را می‌خواهد که خوب است به نظر من، برداشت اول عمیق‌تر است؛ خوب چیزی است که خدا فرمان می‌دهد چون راه هرگونه تبیینی را که «چرا» خوب است می‌بندد و اتفاقاً برداشت دوم یک برداشت سطحی و عقل‌گرایانه است، چراکه وانمود می‌کند که «انگار» چیزی که خوب است مدلل هم می‌تواند بشود. برداشت اول به‌روشنی می‌گوید که ماهیت امر خوب هیچ ربطی به واقعیت‌ها ندارد و از این‌رو با هیچ جمله‌ای تبیین پذیر نیست. اگر جمله‌ای هست که درست منظور مرا بیان کند این جمله است: خوب چیزی است که خدا فرمان می‌دهد. (ویتگنشتاین، درباره اخلاق و دین، 33).

سه نکته در این عبارت وجود دارد که به‌وضوح ارتباط معرفت‌شناختی و وجودشناختی و معناشناختی دین و اخلاق را روشن می‌کند. در بخش اول این عبارت، اصطلاحی به نام «اخلاق‌مداری دینی» وجود دارد که دلالت بر رابطه معرفت‌شناختی دین و اخلاق می‌کند؛ زیرا در این عبارت دو واژه «دین» و «اخلاق» به‌وسیله واژه «شناخت» به هم متصل می‌شوند. واژه دینی وصفی است که بعد از اخلاق شناختی به‌کاررفته و نشان می‌دهد که شناخت اخلاق از طریق دین میسر است.

عبارت «خوب آن چیزی است که خدا می‌خواهد»، حاکی از ارتباط وجودشناختی دین و اخلاق است، زیرا از وابستگی وجودی ارزش‌های اخلاقی به اراده خداوند بحث می‌کند.

عبارت «خوب آن چیزی است که خدا فرمان می‌دهد»، حاکی از ارتباط معناشناختی دین و اخلاق است، زیرا در این عبارت شناخت مفهوم خوب که یک مفهوم اخلاقی است وابسته به شناخت مفاهیم و فرمان‌ها و دستورات الهی است.

در ارتباط روان‌شناختی دین و اخلاق از نگاه ویتگنشتاین باید بررسی کرد که آیا رابطه باور دینی با فعل

اخلاقی و دینی رابطه التزامی است یا انگیزشی؟ در پاسخ به این سؤال باید بررسی کرد که منظور ویتگنشتاین از باور دینی چیست؟ آیا منظور اعتقاد به وجود خداست یا گزاره‌ای دینی؟ برای پاسخ به این سؤال عبارتی از ویتگنشتاین را بیان می‌کنیم: «مسیحیت عبارت از این نیست که دعا‌های بسیار بخواند در حقیقت گفتیم که نباید چنین کرد. اگر تو و من به شیوه‌ای دینی زندگی می‌کنیم، معنای آن نباید چنین باشد که درباره‌ی دین بسیار سخن می‌گوییم، بلکه این است که طرز زندگی ما متفاوت است من معتقدم که فقط اگر بکوشی همیار دیگر انسان‌ها باشی سرانجام راه خود را به خداخواهی یافت» (Rhees, Ludwig) (Wittgenstein: Personal Recollections, 129).

این عبارت نشان می‌دهد که قصد و غایت ویتگنشتاین از باور دینی، شیوه زندگی دینی است. زندگی دینی از یک سو مستلزم اعتقاد به وجود خدا و از سوی دیگر مستلزم اعتقاد به گزاره‌های دینی - اخلاقی است که در رفتارها و منش انسان بروز پیدا می‌کند، از این رو کارکرد دین اخلاقی است. «اولین فایده احکام دینی یکی شدن با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است»، لذا بین دین و اخلاق تعامل و ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. ما این ارتباط روان‌شناختی دین و اخلاق را در مبحث بعد تحت عنوان ارتباط ایمان و عمل بیشتر توضیح خواهیم داد.

تحلیل گزاره پنجم: رابطه ایمان و عمل

در مبحث حقیقت ایمان از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر گفتیم که از نظر او ایمان هم «نشان دادنی» و هم «بیان کردنی» است. اکنون زمان آن رسیده است که به تحلیل این عبارت پردازیم. در مباحث پیش بیان کردیم که از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر زبان خالق حیات اجتماعی و حیات دینی است و هر نوع حیات و زندگی بر اساس بازی زبانی خاصی شکل می‌گیرد. بازی زبانی، بازی‌ای است که شامل دو چیز است: واژه‌ها و عمل. با توجه به این نکته اقرار زبانی و عمل هر دو در تکیه ایمان نقش فعالی دارد، اما آن چیزی که از نظر او سعادت و نجات انسان را تضمین می‌کند، اعمال و افعال اخلاقی انسان است. این عبارات نیاز به تحلیل بیشتری دارند.

در تحلیل بیشتر این عبارات باید گفت، در باب رابطه ایمان و عمل دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ بعضی همانند کاتولیک‌ها بر تلازم این دو تأکید دارند و هر دو را برای سعادت انسان ضروری می‌دانند، اما بعضی دیگر معتقدند که برای سعادت تلازم این دو ضروری نیست؛ این گروه به دودسته تقسیم می‌شوند: عده‌ای همانند پولس مهم‌ترین عامل نجات و رستگاری انسان را ایمان می‌دانند و از نظر این گروه عمل اخلاقی یا دینی هیچ نقشی در نجات انسان ندارد، اما برخلاف دیدگاه پولس، رساله یعقوب مهم‌ترین عامل

نجات انسان را عمل می‌داند: «ای برادران من چه سود دارد، اگر کسی می‌گوید ایمان دارم، وقتی عمل ندارد؟ آیا ایمان می‌تواند او را نجات بخشد؟» (یعقوب، 14: 2) در نظر ویتگنشتاین دین یک سکه دو رویه‌ای است که در یک روی آن ایمان قرار دارد و در روی دیگر آن عمل که هر دو روی آن برای سعادت ضروری است. این بدان معنی است که ارتباط ما با تعهدات و الزامات دینی معرفت‌شناختی نیست، بلکه عملی است و رد پای ایمان را باید در عمل جستجو کرد.

در نظر ویتگنشتاین زبان دینی غیر شناختی است و در آن کلمات، واژه‌ها و عمل به هم تنیده شده است (Cottingham, Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy, 1-18). لذا ایمان در تفکر متأخر ویتگنشتاین هم «بیان کردنی» است و هم «نشان دادنی». به عبارت دیگر ایمان مشتمل بر دو جزء عمل و بیان است، این مدعا را بر اساس دلایلی اثبات خواهیم کرد که دلیل اول بر «بیان پذیر» بودن ایمان و دلیل دوم بر تلازم ایمان حقیقی با عمل تأکید دارد.

یک، الهیات به عنوان گرامر: ویتگنشتاین در فلسفه متقدم خود بر جنبه تصویرگری زبان تأکید می‌کند، حال آنکه در فلسفه متأخر بر جنبه اجتماعی زبان تأکید می‌کند، از جنبه اجتماعی زبان لوازم ذیل استنتاج می‌شود:

زبان به مثابه یک پدیده اجتماعی مشتمل بر انواع متعددی است.
انواع متعدد زبان هرکدام بازی زبانی مختص خود را دارند.
یکی از بازی‌های زبانی «بازی زبانی دین» است.
بازی زبانی دین نیز قواعد خاص خود را دارد.

قواعد باید به گونه‌ای باشد که میان پیروی درست و نادرست آن تفاوتی وجود داشته باشد.
بر اساس گزاره‌های فوق ویتگنشتاین مقصود خود را از الهیات چنین بیان کرده است: «الهیات به ما می‌گوید که هر چیز، چه نوع شینی است» (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 373).
در این گزاره الهیات نوعی دستور زبان است که بر اساس آن‌ها الهی‌دانان شکل ظاهری گزاره‌های دینی را از صورت و شکل منطقی آن‌ها متمایز می‌کنند؛ یعنی قواعدی تنظیم می‌کنند که مؤمن بر اساس آن‌ها با نگاه عمیق‌تر به تحلیل امور اطراف خود بپردازد. نحوه تنظیم این قواعد بر اساس مبانی زبان دینی است. در نگاه ویتگنشتاین زبان دین، مربوط به عمل است و به توصیف و بیان تجربه‌های روحی عملی و اخلاقی فرد مؤمن و دین‌دار می‌پردازد.

دو، پیوند عمل و باور: بیان کردیم که میان ایمان و عمل رابطه تلازم وجود دارد حال باید بررسی کنیم که تلازم به چه معناست؟ و چه عاملی باعث تلازم ایمان و عمل می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش باید

بگوییم ارتباط ایمان و عمل را می‌توان به دو صورت تصور نمود: رابطه تلازم و رابطه انگیزشی؛ رابطه انگیزشی حاکی از این معناست که باور دینی شرط لازم عمل و فعل اخلاقی است، اما شرط کافی نیست؛ اما رابطه التزامی ایمان و عمل حاکی از این معناست که ایمان هم شرط لازم برای فعل اخلاقی است و هم شرط کافی؛ یعنی به محض اینکه ایمان حقیقی وجود داشته باشد بالضروره فعل اخلاقی محقق می‌شود. این عبارت پرسشی را پیش روی ما می‌گذارد و آن این است که چه عاملی ضرورت پیوند و تلازم این دو را اقتضاء می‌کند؟ در پاسخ می‌توان گفت آن چیزی که ضرورت پیوند این دو را اقتضاء می‌کند تصدیق قلبی است. در تفضیل این عبارت باید گفت ایمان از دیدگاه ویتگنشتاین نوعی سرسپردگی توأم با عشق است که فرد با این اعتماد و شوریدگی مطلق، خود را به خدا متصل می‌کند و همه‌جا حضور او را می‌بیند. اعتماد همان تصدیق قلبی عمیق و یقینی است که مستلزم ارتباط تنگاتنگ و عمیق ایمان و عمل می‌شود.

از دیدگاه ویتگنشتاین دین یک نظام به هم پیوسته‌ای است از عمل و ایمان. در این سیستم نه تنها باور مبتنی بر عمل غیر منطقی است، بلکه، عمل هم در نهایت به یک باور غیر منطقی می‌رسد (Huang, 2017: 251-267). ویتگنشتاین از این چارچوب به «جهان - تصویر» یاد می‌کند. «جهان - تصویر» پیش فرض و مقدم بر هر بازی زبانی است، (حجت، بی دلیلی باور: تأملی در باب یقین ویتگنشتاین، 446) زیرا عمل مقدم بر نظر است (همان: 407).

جهان تصویر، گزاره‌های یقینی هستند که انسان در اثر تعلیم و تجربه آن‌ها را به دست آورده و جهان را در قالب این گزاره‌ها تفسیر می‌کند. این گزاره‌ها زیربنای هرگونه سؤال و تفکری هستند، زیرا از طبیعت و غریزه انسان سرچشمه می‌گیرند و به گزاره‌های تجربی نظم و جهت می‌دهند (همان، 415).

بنابراین از نظرگاه ویتگنشتاین دین داری، یک نوع تعهد احساسی به یک نظام ارجاع است. نظام و چارچوبی که وجود خدا را از پیش فرض می‌گیرد و ممکن است منطقی باشد یا نباشد. این سیستم خود قابل ارزیابی نیست، اما می‌توان چیزهای دیگر را با این اندازه گرفت. این سیستم چارچوب مشخصی از توجیه و عمل است که نمی‌توان آن را توجیه کرد (Cottingham, Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy, 1-18).

بر اساس نکات فوق، ایمانی حقیقی است که مستلزم فعل اخلاقی صحیح و درست باشد البته این ایمان، ایمانی نیست که برآمده از عقل و استدلال باشد، بلکه نوعی یقین و امنیت قلبی است که موجب فعل اخلاقی می‌شود.

نتیجه

نتایج حاصل از جستار حاضر عبارتند از:

- (1) از دیدگاه ویتگنشتاین حقیقت ایمان مشتمل بر سه جزء است؛ تصدیق قلبی، عمل و اقرار زبانی؛ اما آنچه در تقویت و کمال ایمان تأثیر به سزایی دارد عمل است.
- (2) تصدیق عقلی جایگاه چندانی در نظام تفکر دینی ویتگنشتاین ندارد او توجیهات فلسفی و عقلی را در باب اصول اساسی دین نمی‌پذیرد. ویتگنشتاین همانند کرکگور، تلاش برای معقول ساختن باورهای دینی را احمقانه می‌داند (Wittgenstein, *Lectures and Conversation on Aesthetics*, 58) و اندک توجهی به عقل در پذیرش باورهای دینی نمی‌کند، اما عده‌ای از مفسران در تفسیر این دیدگاه او دچار سوءتعبیر شدند و این دیدگاه او را دلالت بر نا واقع‌گرا بودن او دانستند؛ اما این موضوع به‌خودی‌خود بحث غیر شناختی باورهای دینی را مطرح نمی‌کند (Cottingham, *Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy*, 1-18).

در نقد این تفسیر می‌توان گفت؛ ویتگنشتاین معتقد است، اساس پذیرش باورهای دینی، تصدیق قلبی است نه تصدیق عقلی. بر این اساس فرد مسیحی مثلاً اگر به گزاره «الف» یا «ب» اعتقاد دارد، این اعتقاد برخاسته از عقلانیت یا عینیت آن گزاره نیست، بلکه اعتقادی است که برگرفته از حقیقت آن گزاره است. حقیقتی که با شور و اشتیاق قلبی به دست می‌آید؛ اما آیا چنین اعتقاد و اعتمادی به گزاره‌های دینی بدون شواهد عقلی یک‌رویه معرفتی قابل احترام است؟ در پاسخ باید گفت، برای اعتقاد به خدا باید تعهد دینی داشته باشیم و باید شیوه زندگی خود را عوض کنیم تا به رستگاری نائل شویم و این یک بینش اساسی است که به شرط بندی و احتمال عقلانی بستگی ندارد؛ زیرا بسیاری از زمینه‌های زندگی وجود دارد که اعتقاد محکم به باورهای دینی را ایجاب می‌کند و ممکن است شواهد دیگری در زندگی فرد در آینده پیدا شود که اعتقاد به چنین باوری را توجیه کند (ibid).

- (3) ایمان و باور دینی در کتاب فرهنگ و ارزش این‌گونه تعریف شده است: «به نظرم می‌رسد اعتقاد دینی، می‌تواند چیزی شبیه یک تعهد پرشورانه به یک نظام ارجاع باشد» (Wittgenstein, *Culture and Value*, 73).

دو نکته در این گزاره وجود دارد که باید بررسی شود، نکته اول اینکه ظاهر این گزاره بر نوعی نا واقع‌گرایی دلالت می‌کند، اما زمانی که واژه «اعتقاد» را تحلیل می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که «اعتقاد» مطرح شده در این گزاره اصطلاح عام اعتقاد است که به معنای تعهد پرشور است و به معنای اعتقاد به گزاره در معنای شناختی خاص نیست لذا نمی‌توان نا واقع‌گرایی را از این گزاره استنباط کرد.

نکته بعد اگر اعتقاد و ایمان دینی تعهد به یک زندگی دینی باشد، خود این تعهد نیاز به دلیل خواهد داشت و دلیل آن، اعتقاد به چنین زندگی خواهد بود. این اعتراض را با دو رویکرد می‌توان حل کرد: رویکرد منطقی و رویکرد روانشناسانه. در رویکرد روانشناسانه، یک تعهد نیاز به اعتقاد ندارد، گاهی ممکن است تعهد خود اعتقاد دینی را ایجاد کند، اما در رویکرد منطقی برای هر تعهد نیاز به یک اعتقادی وجود دارد؛ بنابراین اگر من خودم را متعهد به خدا می‌کنم، در صورتی که خدا وجود نداشته باشد، تعهد من بی‌ارزش خواهد بود (Cottingham, Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy, 1-18).

4) تفسیر ویتگنشتاین از دین، ایمان و باور دینی را به اخلاق صرف تقلیل می‌دهد؛ اما این تفسیر کاملاً اشتباه است. اخلاق بدون شک عنصر ضروری در هر زندگی دینی است، اما زندگی دینی علاوه بر اخلاق شامل عناصر دیگری نیز هست. اساس شکل‌گیری زندگی دینی متون مقدس است و در تداوم و تعالی آن اخلاق مناسب و آداب رسوم دینی نقش منحصربه‌فردی دارند (Hodges, Transcendence and Wittgenstein, Philadelphia. 1-19).

5) از نظر ویتگنشتاین متأخر گزاره‌های الهیات گرامری هستند، اما صرفاً به این معنی نیست که در دیدگاه او آن‌ها صرفاً دستور و قواعدی هستند که مؤمنان باید رعایت کنند، بلکه؛ بعضی از آن‌ها مثلاً «من گناهکار هستم»؛ و «خدا من را دوست دارد». توصیفی و برخی نگرشی هستند و به ما آموزش می‌دهند که چگونه زندگی کنیم (Ibid).

چهار تفسیری که از ایمان دینی ویتگنشتاین متأخر داشته باشیم، چه در طیف واقع‌گرایان قرار داده شود یا نا واقع‌گرایان، می‌توان بر این قول متفق بود که ایمان دینی نقش بسزایی در تکامل اخلاقی و معنوی انسان دارد، قطع نظر از اینکه به وجود عینی و مستقل مفاهیم و آموزه‌های دینی اعتقاد داشته باشیم یا نه.

6) رابطه مؤمن با محتوای ایمان دینی در قالب رضایت فکری اشتباه است، بلکه این رابطه باید وجودی و منجر به تعالی اخلاقی شود، زیرا این نحوه و کیفیت زندگی است که می‌تواند فردی را به خدا معتقد کند. در حقیقت خدا در تجارب فردی هر فردی خود را نشان می‌دهد، منظور از تجربه، تجربه حسی نیست که وجود این موجود را اثبات کند، بلکه تحمل رنج‌های گوناگون است (Clack, Wittgenstein, Frazer and Religion, 24-25).

7) نباید نگرش تاریخی به مسیحیت داشته باشیم، باید از مفاهیم و آموزه‌های دین مسیح برای زندگی کاملاً متفاوت استفاده کنیم (Wittgenstein, 1980, 132)؛ زیرا روایات و تفاسیر دینی - تاریخی، برای عملکرد دینی اهمیتی ندارد، آنچه مهم است، حقیقت روایت دینی - تاریخی است و این حقیقت را می‌توان با عشق دریافت کرد (Aikin & Hodges, Wittgenstein; Dewey and Possibility of).

(8) از نظر ویتگنشتاین دین در اگزیستانس انسان تأثیر مثبت دارد و باعث تکامل وجودی می‌شود، به این دیدگاه او نقدی وارد شده که ادبیات و مفاهیم ادبی هم در اگزیستانس انسان تأثیر مثبت دارد، پس چرا به جای دین از ادبیات استفاده نمی‌کنیم؟

در پاسخ به این نقد باید گفت، آنچه دین را از ادبیات، جدا می‌کند طریقه و روش بانفوذ آن است که در زندگی ما به هم تنیده شده است و هدایت زندگی انسان را بر عهده دارد.

(9) اقرار زبانی در هر تفکر دینی جزئی از آن نظام و تفکر است، در صورتی که گفته شده، در تفکر فلسفی ویتگنشتاین زبان خالق واقع است و خدا منهای زبان وجودی ندارد، اما در رویکرد نویسنده مقاله، این دیدگاه جایگاهی ندارد، زیرا مبانی فکری، تجارب و نحوه زندگی و شخصیت او گویای این است که او به خدای واقعی و بیرون از احساس معتقد بود.

منابع

- پورحسن، قاسم، «بررسی انتقادی نظریه نحوه معیشت ویتگنشتاین و عمق نفوذ آن در تفکر دینی» جستارهای فلسفه دین، ش 1، 1391، (صص 17-50).
- پیرس، دیوید، ویتگنشتاین، ترجمه نصرالله زنگویی، سروش، تهران، 1379.
- حجت، مینو، بی دلیلی باور: تأملی در باب یقین ویتگنشتاین، هرمس، تهران، 1387.
- خزاعی، زهرا، «باور دینی؛ انگیزش و التزام اخلاقی»، الاهیات تطبیقی، ش 12، 1393، (صص 85-98).
- ساجدی، ابوالفضل، «ایمان‌گرایی و فلسفه ویتگنشتاین»، قبسات، ش 35، 1384، (صص 159-180).
- ساجدی، ابوالفضل، «مناسبات دین و اخلاق»، معرفت اخلاقی، ش 7، 1390، (صص 23-52).
- عبداللهی، محمدعلی، «ویتگنشتاین؛ انکار زبان خصوصی و مسئله ایمان دینی»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، ش 2، 1390، (صص 65-78).
- کتاب مقدس، ترجمه ویلیام گلن، هنری مرتن، فاضل‌خان همدانی، اساطیر، تهران، 1383.
- نراقی، احمد، رساله دین‌شناخت، طرح نو، تهران، 1378.
- ویتگنشتاین، لودویگ، درباره اخلاق و دین، ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی، هرمس، تهران، 1388.
- ویتگنشتاین، لودویگ، فرهنگ و ارزش، گردآوری: جی. اچ. فن‌رایت با همکاری هایکی نیمن، ترجمه امید مهرگان، تهران، 1381.
- Aikin, Scott F. Hodges, Michael P. "Wittgenstein; Dewey and Possibility of Religion", in:

- Journal of Speculate Philosophy*, Vol. 20, NO. 1, 2006, (pp. 1-19).
- Clack, Brian, *Wittgenstein, Frazer and Religion*, Macmillan Press, 1962.
- Cottingham, John, *Wittgenstein; Religion and Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hodges, Michael P, *Transcendence and Wittgenstein*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Huang, Yong, "Foundation of Religious Beliefs after Foundationalism: Wittgenstein between Nielsen and Philips", in: *Religious Studies*, Vol. 31, No. 2, 1995, (pp. 251-267).
- Malcolm, Norman, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Edited by a Response by Peter Winch, Newyork: Cornell University Press, 1997.
- [Morris](#), Robert, "Concept of Grammar and Wittgenstein's Philosophy as Therapy", in: *Critical Inquiry*, Vol. 34, No. 3, 1995, (pp. 130-165).
- Nielson, Kai, "Wittgenstein Fideism", *Philosophy*, Vol. 42, No. 161, 1967.
- Philips, D. Z, *Faith and Philosophical Enquiry*, London: R. & KP, 1970.
- Plant, Bob, "Wittgenstein: Religious Passion and Fundamentalism", in: *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 41. No. 2, 2013, (pp. 280-309).
- Rhess, Rush, *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Richter, Duncan, "Missing the Entire Point: Wittgenstein", in: *Religious Studies*, vol. 37, NO. 2, 2001, (pp. 161-175).
- Sharp, Eric J. *Comparative Religion: A History*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1994.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Oxford: L. Blackwell, 1996.
- Winch, Peter, *Understanding a Primitive Society*, in *Ethics and Action*, London, 1972.
- Wittgenstein, L. *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, trans. D. Paul & G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell (References and to Sections), 1969b.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford:

Blackwell, 1953.

Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, translated by Peter Winch, Chicago: The University of Chicago, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barret, Oxford: Black well, 1966.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus, Logio-philosophicus*, Translated by D. F. Pears and B. F. M. Guinnes, London & Newyork: Routledge Classics, 1961-1975.

Zalece, Jame, *Wittgenstein, Faith and Religion as Gramer, Philosophy*, vol. 930, NO. 330, 2018, (PP. 1-25).



Hart's Positivist Philosophy of Law and its Effects on Public Law

Dr. Aliakbar Razmjoo

Assistant Professor, Faculty Communication and Media, IRIB University

Mohadeseh Razmjoo (corresponding author)

PhD Student of Public Law, Kish International Campus, University of Tehran

Email: razmjoo@iribu.ac.ir

Abstract

Philosophy of law is one of the most complex and difficult branches of law, as well as philosophy, which seeks to determine the legal truth of law (law as it is). Legal positivism, as one of the philosophical schools of law, with a morally neutral theory, makes the conceptual description of law possible and necessary. According to this school of law, positive laws are laws adopted by governments, and in the context of the analysis of this school, public law emerges as a branch of law whose main mission is to study the rules governing the organization of internal and external relations of the state in its general sense, by designing general theory with a correct and in-depth understanding of its fundamental concepts. Herbert Hart's legal theory, with a hermeneutical approach to legal rules, seeks to understand the legal system through introspective analysis and semantics of legal rules. Through a comprehensive analysis of the formulation of legal rules, while adhering to a minimum of the natural law, it also seeks to depict a system of law in which following the law is internalized, not as mere following the ruler; this system of law proposes the theory of distinction between the primary rules and the secondary rules, as well. Therefore, this descriptive-analytic research analyzes Hart's positivism in the field of public law.

Keywords: legal positivism, public law, legal rules, Herbert Hart.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 121 - 138
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/06/07	تاریخ بازنگری: 1400/03/30
DOI: 10.22067/epk.2022.70307.1035	تاریخ دریافت: 1400/03/17
	نوع مقاله: پژوهشی

فلسفه اثبات‌گرایی حقوقی هارت و آثار آن در حقوق عمومی

علی اکبر رزمجو

دکتری رشته روابط بین الملل، دانشکده ارتباطات و رسانه، عضو هیئت علمی دانشگاه صدا و سیما

razmjoo@iribu.ac.ir

محدثه رزمجو

دانشجو دکتری، رشته حقوق عمومی، دانشکده حقوق، پردیس بین المللی کیش دانشگاه تهران

چکیده

فلسفه حقوق¹، از جمله پیچیده‌ترین و دشوارترین شاخه‌های حقوق و نیز فلسفه است که به دنبال تعیین حقیقت حقوقی (حقوق «آن‌گونه که هست») است. اثبات‌گرایی حقوقی به عنوان یکی از مکاتب فلسفی حقوق با داشتن نظریه‌ای اخلاقاً بی طرف، توصیف مفهومی از حقوق را ممکن و ضروری می‌داند. بر پایه این مکتب، قوانین اثباتی، قوانینی است که دولت‌ها آن را تصویب می‌کنند و در بستر تحلیل این مکتب، حقوق عمومی به عنوان شاخه‌ای از علم حقوق، که مأموریت اصلی آن مطالعه قواعد مربوط به سازماندهی روابط درونی و برونی دولت در معنای عام، با طراحی نظریه عمومی با درک صحیح و عمیق مفاهیم بنیادین آن است، پا به عرصه وجود می‌نهد. تئوری حقوقی هربرت هارت² با رویکردی هرمنوتیک³ از قواعد حقوق عمومی، بر آن است که برای فهم نظام حقوقی به تحلیل درون‌گرا و معناشناسی قواعد حقوقی بپردازد و با تحلیل جامع از صورت‌بندی قواعد حقوقی، در عین پایبندی به حداقل حقوق طبیعی، به ترسیم سیستمی از حقوق دست یابد که در آن، پیروی از قانون، نه به مثابه پیروی از حاکم؛ بلکه جنبه درونی دارد و در آن نظریه تفکیک قواعد اولیه و ثانویه مطرح می‌شود. لذا، این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به تحلیل فلسفه اثبات‌گرایی هارت در حوزه حقوق عمومی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اثبات‌گرایی حقوقی، حقوق عمومی، قواعد حقوقی، هربرت هارت.

1. Philosophy of Law.

2. Herbert Lionel Adolphus Hart.

3. Hermeneutics.

مقدمه

لازمه شناخت ماهیت، ساختار و به‌طور کلی مفهوم هر علمی نیازمند مطالعه فلسفه یا بررسی شناخت ماهیت‌شناسی آن علم است که حقوق عمومی نیز از این قاعده مستثنی نیست. شناخت نظام حقوق عمومی در مرحله اول مستلزم آشنایی با مفاهیم آن در بستر مکاتب فلسفی حقوقی و نظریات حقوقی است. آشنایی با چنین مباحثی در شناسایی غایت نظام حقوقی و ترسیم مسیر آن در بستر تحلیل منطقی، مفید فایده خواهد بود. درک جوهر حقوق عمومی عموماً در دو رویکرد فلسفی تدقیق و بررسی شده است که اغلب نظریات حقوقی حول محور این دو رویکرد، یعنی مکتب فلسفی حقوق طبیعی¹ و اثبات‌گرایی² قرار گرفته است. نظریات مکتب حقوق طبیعی، هنجاری‌اند³ و رویکردی بایدانگاران بر حقوق دارند. در مقابل، نظریات مکتب اثبات‌گرایان رویکردشان به حقوق تحلیلی⁴ است و نگاهی «انگار» به حقوق دارند (George, 2008). در مکتب حقوق طبیعی، قاعده حقوقی همانا ماهیتی کشفی و اخباری دارد و قواعد موضوعه، در ارتباط با ارزش‌ها و قواعد برتر مشروعیت می‌یابند. سیسرون⁵ قواعد حقوقی را قواعدی عقلانی و اخلاقی می‌داند و اعتبار قاعده حقوقی را خارج از اختیار قانون‌گذار بشری تلقی می‌کرد. آکوئیناس⁶ به تبیین نظامی از قواعد می‌پردازد که شامل قانون ابدی⁷، قانون الهی⁸، قانون طبیعی⁹ و قانون بشری¹⁰ می‌باشد و معتقد است قواعد موضوعه بشری، از قواعد طبیعت استخراج می‌شوند. وی عادلانه بودن قوانین موضوعه را مشروط به انطباق با قوانین طبیعی معرفی می‌کند (Aquinas, 1947). گرتیوس¹¹ به نظام حقوقی معقول و جهان شمول قائل است که قاعده وفای به عهد را قاعده برتر حقوق طبیعی تلقی کرده است. وی تمسک به این قاعده را شرط لازم الاجرا بودن قراردادهای و تمامی قواعد موضوعه دیگر دانسته است (قاسمی، 41). تنوری «هرم قواعد» جان فینیس¹² فیلسوف معاصر متعهد به سنت حقوق

1. Naturalism.

2. Positivism.

3. Normative.

4. Analytical.

5. Marcus Tullius Ciceron.

6. Tommaso d'Aquino.

7. Eternal law.

8. Divine law.

9. Natural law.

10. Human law.

11. Hugo Grotius.

12. John Finnis.

طبیعی نیز بیانگر آن است که قواعد موضوعه، بر پایه خیرهای اساسی و با تمسک به الزامات معقولیت عملی و رفتاری استوارند و مشروعیت می‌یابند و وضع قواعد حقوقی در این فرایند، از حیث مذکور، موجه است (Finnis, 125). اثبات‌گرایی حقوقی به ماهیت انشائی یا اعتباری محض قواعد حقوقی معتقد است و بر این اساس، در نظریه‌های فیلسوفان حقوقی آن، تفکیک حقوق از قواعد برتر کاملاً تأکید می‌شود. همان‌طور که جان آستین^۱ با طرح نظریه «قانون به مثابه فرمان حاکم» و تئوری «عدم شایستگی قانون»، سخن از آنکه قانون چه باید باشد را منتفی می‌داند و قاعده حقوقی را به فرمان حاکم دارای ضمانت اجرا تقلیل می‌دهد؛ در حالی که هانس کلسن^۲ با ارائه «تئوری حقوقی محض» تلاش داشت تا شناخت حقوق را فارغ از هر عنصر خارجی اعم از الهیات، اخلاق و جامعه‌شناسی تحلیل و ارائه کند (Kelsen, 266). دیدگاه هارت^۳ درباره نظام حقوقی برگرفته از روش هرمنوتیک^۴ است؛ به‌طوری که فارغ از رویکردهای افراطی طبیعیون و پوزیتیویست‌ها و اعمال حداقلی از اخلاق سعی در فهم عمق مفاهیم حقوقی و شناخت آن با نگاهی درون‌گرا به حقوق دارد. استدلال هارت این بود که قانون را بایستی در قالب قاعده فهمید؛ زیرا وظیفه اصلی فلسفه حقوق فراهم کردن تحلیلی برای مفهوم قانون و مفاهیم مرتبط با آن است که برای فهم قانون و نظام‌های حقوقی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. وی در پی ترسیم سیستمی از حقوق عمومی است که در آن پیروی از قانون نه به مثابه پیروی از حاکم؛ بلکه جنبه درونی دارد (شهابی، فلسفه حقوق، ...، 301). از این‌روی، این تحقیق بر آن است با روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به منابع کتابخانه‌ای به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

سؤال اصلی: آثار اثبات‌گرایی حقوقی هارت در فلسفه حقوقی عمومی چیست؟

سؤالات فرعی: ۱. ابعاد اجرای قواعد اولیه در بستر حاکمیت قانون در حوزه حقوق عمومی چیست؟

۲. تحلیل اقسام قواعد ثانویه در حقوق عمومی به چه نحو است؟

با توجه به سؤالات طرح‌شده، پیشینه تحقیق در قالب موارد فوق مدنظر نگارنده بوده است: کتاب وکس^۵ با عنوان «فلسفه حقوق» در سال ۱۳۹۲ در ایران ترجمه شد، که ضمن بررسی نظریات متفکرین حوزه حقوق به چالش‌های فلسفی این حوزه و پاسخ‌های احتمالی به آن‌ها با دید تحلیل‌گرایانه به نقادی

1. John Austin.

2. Hans Kelsen.

3. Herbert Lionel Adolphus Hart.

۴ (واژه‌ای یونانی است به معنی هنر تفسیر یا تفسیر متن. هنر مفسر این است که از روش‌های صحیح برای فهم متن کمک بگیرد و Hermeneutic. هرمنوتیک) از این طریق، به مقصد یا مقاصد نویسنده برسد. به نظر پل ریکو، هرمنوتیک دانشی است که به شیوه فهم و مکانیزم تفسیر متون می‌پردازد.

5. Wax.

می‌پردازد. مقاله تاردلی¹ با موضوع حقوق و اخلاق هربرت هارت در سال 2017 کوشیده است با تحلیل مکتب اثبات‌گرایی و دید تحلیلی به کتاب‌های هارت به بازاندیشی افکار وی در انطباق با شرایط روز بپردازد. کتاب عباسی با عنوان «مبانی حقوق عمومی» در سال 1396 سعی در بازتعریف حقوق عمومی در جهان امروز با توجه به قلمرو، مبانی و گستره آن و بازنگری در نظریات متفکرین این حوزه و تحلیل مباحث مرتبط با آن با در نظر گرفتن معضلات آن دارد.

لذا، این تحقیق با توجه به منابع و مأخذ درباره موضوع بحث، مفروضات ذیل را مدنظر دارد: فرضیه اصلی: اثبات‌گرایی حقوقی هارت تحت‌عنوان حاکمیت قانون و قواعد آن و با فلسفه تحلیلی وی به تحلیل گذاشته می‌شود.

فرضیه فرعی: 1. ابعاد اجرای قواعد اولیه در سه حوزه عدم قطعیت قواعد، ناکارآمدی قواعد حقوقی و ایستایی جامعه، مطرح می‌شود.

2. قواعد ناظر بر شناسایی، قواعد ناظر بر تغییرات و قواعد ناظر بر محاکم و دادرسی از اقسام قواعد ثانویه در حوزه حقوق عمومی است.

بنابراین، این مقاله در 3 بخش، بخش اول: اصول و اقتضائات عمومی اثبات‌گرایی، بخش دوم: فلسفه حقوقی هارت و بخش آخر تحت‌عنوان تحلیل بحث، می‌کوشد پس از بیان دو حوزه قبل و بسط و تفصیل آن، به تحلیل مباحث تحت‌عنوان مقاله بپردازد.

اصول و اقتضائات عمومی اثبات‌گرایی

ریشه لغوی پوزیتیویسم² به واژه positum برمی‌گردد که ناظر بر حقوق از آن منظر است که وضع یا ایجاد شده است (وکس، 28). این واژه اصطلاحی فلسفی است که در قرن نوزدهم توسط آگوست کنت³، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی، ساخته شد و به کار رفت. کنت بر این باور بود که جبریت تاریخی، بشر را به سمتی خواهد برد که نگرش دینی و فلسفی از بین رفته و تنها شکلی که از اندیشه باقی می‌ماند به اندیشه قطعی و تجربی علم متعلق است. در این عصر جدید تاریخی، نهادهای اجتماعی مربوط به دین و فلسفه از بین خواهد رفت یا باید در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی - سیاسی فاقد ارزش تلقی شوند (Horwitz, 237). نگاه‌های پوزیتیویستی به حقوق، به‌طور معمول نتیجه و برآیند مکاتب اصالت

1. Tardeli.

2. Positivism.

3. August cont.

تجربه و پوزیتیویسم فلسفی و منطقی است. بر اساس این دیدگاه، اعتبار هر قانون را می‌توان بر اساس منبعی که به‌لحاظ عینی اثبات‌شدنی است، ارزیابی کرد. از عوامل پیدایش نهضت پوزیتیویسم در غرب، تجربه‌گرایی و به‌طور خاص تجربه‌گرایی دیوید هیوم^۱ بود (صنمی، ۹۰). جریان تجربه‌گرایی در عالم جدید، اثرپذیرفته از بیکن^۲ است. این فلسفه بر این اصل استوار است که هر آنچه شایسته شناخت است، از تجربه آمده است. در نتیجه، پاره‌ای اصول عقلانی و گزاره‌های عقلی در این بررسی از دایره معناداری پوزیتیویست‌ها خارج می‌شود؛ چه اینکه پوزیتیویست‌ها بر این باورند که آنچه نتواند در تجربه حسی و در خارج وجود داشته باشد، امری بی‌معناست و نمی‌توان با آن دادوستد معناداری کرد. بر اساس بینش پوزیتیویستی، مابعدالطبیعه جایی در هندسه معرفت علمی ندارد. آنان مدعی‌اند که احکام مابعدالطبیعه بی‌معناست؛ زیرا نمی‌توان درستی با نادرستی گزاره‌هایی از این دست را با تجربه تحقیق کرد. به‌بیانی دیگر، آنان علم را از هرگونه تفکر غیرتجربی (دین، متافیزیک، اخلاق و فلسفه و...) بی‌نیاز می‌دانند. میشل تروپر^۳ تأثیر این رویکرد را بر حقوق چنین توضیح می‌دهد: «پوزیتیویسم حقوقی معتقد است، مطالعات حقوقی مبتنی بر گزاره‌هایی اصیل و صلب همانند علوم تجربی بنا نهاده شده است و بر اساس این اشتیاق فراوان می‌خواهد از حقوق علمی همانند علوم طبیعی بسازد (Troper, 36). از دیگر ویژگی‌های اصلی پوزیتیویسم، اعتراض به فلسفه رایج در آن قرن‌ها بود؛ چراکه به عقیده کنت، به خیال‌بافی و تصورات دور از واقعیت آلوده شده بود و واقعیت‌گریز بود. واقعیت‌گریزی آن هم از این جهت بود که از تفکرات و تصورات خود، نتیجه اخلاقی می‌گرفت و با اخلاقی که کنت، آن را هم پدیده‌ای بی‌اعتبار و متکی بر خیال می‌دانست، پیوند خورده بود. پس در نظر کنت، هر دو پدیده فلسفه و اخلاق - و از اینجا پدیده دین هم - گمراه‌کننده و اعتمادناپذیر بود و پوزیتیویسم به‌قصد کنارزدن این مقوله‌ها از ساحت اجتماع و علم، مطرح شد (تنهایی، ۹۲). پوزیتیویست‌ها مدعی‌اند که طرف‌داران حقوق طبیعی، قدرت حقوق را تابعی از قدرت اخلاق قرار داده‌اند؛ چون قاعده‌ای را حقوقی می‌دانند که واجد خصیصه اخلاقی باشد و لزوم اطاعت از قاعده حقوقی را به اخلاقی بودن آن نسبت می‌دهند یا موکول می‌کنند. بر این اساس «اقتدار حقوق»، حشو زائد «اقتدار اخلاق» است (کیوانفر، ۳۲۵)؛ البته انکار نمی‌کنند که ممکن است بین اخلاق اجتماعی و قانون، انطباق زیادی وجود داشته باشد؛ بسیاری از ضروری‌ترین اقتضائات اخلاقی به‌عنوان قانون تصویب می‌شوند. پایه تفکر پوزیتیویسم را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که «میان آنچه حقوق هست، با آنچه

1. David Hume.

2. Francis Bacon.

3. Michelle Tropper.

حقوق باید باشد تفاوت وجود دارد» (Hart, 1983). این عقیده محوری را پوزیتیویست‌ها با ارجاع مشروعیت قانون به منبع اجتماعی آن (به‌طور مثال، مجلس قانون‌گذاری) و از طریق تفکیک میان حقوق و اخلاق توضیح می‌دهند. بر این اساس و مطابق تعبیر راز¹ از پوزیتیویسم حقوقی، موفقیت در یک آزمون اخلاقی هرگز شرط اعتبار یک قاعده حقوقی نیست. معیار مشروعیت قانون یا قاعده حقوقی، وضع و تصویب آن توسط یک مرجع معتبر اجتماعی است (Raz, 37). با وجود متفاوت بودن آراء و نظریات اثبات‌گرایان و وسیع بودن طیف اثبات‌گرایی حقوقی، همه آن‌ها در یک چیز مشترک‌اند و آن، این است که در مطالعات و تحلیل‌های خود بین «امری که باید باشد» و «امری که هست» تمایز روشن قائل می‌شوند. محتوای فرضیه انفکاک فقط این است که اخلاقی بودن را نمی‌توان خصیصه ضروری یک قاعده حقوقی دانست و آشکار است که چنین حکمی به منزله منع یا انکار تطابق عملی برخی قواعد حقوقی با قواعد اخلاقی نیست (Brian, 31). با شکست آلمان و فروپاشی دولت نازی از سال 1945 به بعد، به مسئله جداسازی اعتبار رسمی از بایستگی اخلاقی توجه همه‌سویه شد. معروف است که مهم‌ترین دفاعیه در محاکمات نورنبرگ² در برابر اتهام ارتکاب جنایات جنگی و جنایت علیه بشر، این بوده است که «متهمان با اجرای دستورهای معتبر مافوق‌شان و برابر قوانین موجود در حال ایفای وظیفه بوده‌اند» (تیت، 69). به این ترتیب، خصوصیات عمده رویکردهای اثبات‌گرایانه حقوقی در درک قانون و قانون‌گذاری عبارت‌اند از: 1. اهمیت مفاد شکلی و مادی قانون بدون توجه به شایستگی‌های آن (فورمالیست³ بودن)؛ 2. اعتبار قانون به وضع واضح انسانی؛ 3. فارغ‌بودن از طبیعت و فطرت و اخلاق و دین.

فلسفه حقوقی هارت

هارت⁴ در خانواده‌ای کلیمی در هاروگیت انگلستان به دنیا آمد. وی پس از تحصیل در کالج چلتنهام و برادفورد در سال 1929 در رشته علوم کلاسیک فارغ‌التحصیل و پس از آن، بین سال‌های 1940 تا 1932 به حرفه وکالت مشغول شد. وی در زمان جنگ جهانی دوم در بخش ضداطلاعات ارتش انگلستان فعالیت می‌کرد. این همکاری موجب آغاز فعالیت او در دانشگاه آکسفورد شد. هارت به‌عنوان استاد فلسفه، حقوق و رویه قضایی در این دانشگاه پذیرفته شد که حاصل فعالیت‌های آکادمیک وی تألیف چندین کتاب و مقاله

1. J. Raz.

2. Nuremberg Trial.

3. Formalist.

4. Herbert Lionel Adolphus Hart.

از جمله کتاب مشهور «مفهوم قانون» بوده است. وی پس از بازنشستگی از دانشگاه در سال ۱۹۶۹ کرسی خود را به رونالد دورکین سپرد. باید خاطر نشان کرد که عمده نظریات مطرح در مکتب اثبات‌گرایی بر این قضیه تکیه دارد که قوانین ساخته اراده بشراند؛ البته معیارهای اخلاقی در تکوین و ساخت قواعد بی‌تأثیر نیستند که این ضابطه، نکته تفکیک اثبات‌گرایان سخت^۱ از اثبات‌گرایان نرم^۲ است. هارت به منزله اثبات‌گرایان نرم دیدگاه متفاوتی به حقوق دارد؛ به طوری که وجود آن را با موضوع فهم محتوایی حقوق یکی نمی‌داند. اما ریشه شکل‌گیری مکتب فکری هارت اساساً به انتقادی بر می‌گردد که وی بر نظریات جان آستین^۳ داشته است. آستین به منزله یک اثبات‌گرای حقوق بر واقعیات اجتماعی بیشتر تأکید دارد و با بسط و توسعه تئوری فرمان‌محوری^۴ حقوق، که نخستین بار چنین رویکردی در رساله لویاتان هابز^۵ مطرح شده بود، به پرسش حقوق چیست، پاسخ داد. مطابق نظریه جان آستین، مفهوم و ماهیت حاکمیت و قدرت حاکم در نظام حقوقی الغاناپذیر و انکارنشده‌نی است؛ اما مبالغه وی در تبیین جایگاه حاکم در شکل‌گیری نظام حقوقی تا حدی است که فرمان حاکم را قانون می‌داند و به عبارتی فرمان حاکم را (فارغ از در نظر گرفتن ارزش‌ها و هنجارهای اولیه جامعه) در شکل‌گیری قانون اعتبار می‌بخشد. چون فرمان حاکم، قانون است مردم عادتاً باید از آن اطاعت کنند. در تحلیل نظریه فرمان‌محور آستین روشن است که قانون (فرمان) خواسته‌ای است که موجودی عاقل اراده می‌کند و موجودات عاقل دیگر باید آن را انجام دهند یا از انجام آن خودداری ورزند (Aspremont, 104). به عبارت دیگر، آستین فرمان حاکم را قانون اطلاق کرده است که سرپیچی از این دستورات خوف مجازات‌شدن را در افراد ایجاد می‌کند که ترس از این موضوع بنای دستوری بودن قوانین را پایه‌ریزی کرده است. بدین‌رو، این دیدگاه آستین که تهدید به مجازات ضامن اجرای دستور حاکم (قانون) است، با این استدلال هارت نقد شده است که اساساً فرمان حاکم نمی‌تواند سازنده قواعد باشد؛ زیرا در غیر این صورت، در زمان فوت یا جانشین حاکم دیگر نمی‌توان عادت اطاعت را از مردم انتظار داشت و این موجب تزلزل در ایجاد قوانین خواهد بود. از طرفی، کاربرد قوانین تنها دارای طیف دستوری نیست و بر واضعان خود نیز اعمال می‌شود؛ پس نمی‌توان نظریه فرمان‌محوری را در شکل‌گیری حقوق پذیرفت. از این استدلال می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصولاً ضمانت اجرا در نظام حقوقی شرط شکل‌گیری سیستم حقوقی نیست و تنها در زمان نقض تعهدی این سیستم با اعمال ضمانت اجرا از خود

1. Strict Positivism.

2. Soft Positivism.

3. John Austin.

4. Command Theory of Law.

5. Hobbes.

واکنش نشان می‌دهد و در نهایت، نبود آن به معنای شکل نگرفتن قوانین نیست. هارت لازمه فهم قوانین (یا ماهیت حقوق) را در شناسایی مفهوم قواعد جست‌وجو می‌کند؛ به طوری که با ترکیب قواعد حقوقی، قوانین در جامعه پردازش می‌شوند. این قواعد را هارت به دو دسته تقسیم کرده است که از قواعد اولیه¹ و ثانویه² از آن یاد می‌شود. قواعد اولیه موجب حقوق و تکالیف‌اند که مجموعه‌ای از اصول و هنجارهای اولیه آن‌ها را می‌سازند و از طریق مقام صلاحیت‌دار قانون‌گذاری پرداخته می‌شوند و به شکل قانون درمی‌آیند که تجلی این قواعد را می‌توان در قوانین ابتدایی جامعه مشاهده کرد؛ مانند مقررات قانون مدنی. قواعد ثانویه نیز قواعدی هستند که قواعد سابق را اصلاح یا قلمرو اجرای آن‌ها را تعیین می‌کنند. هارت قواعد ثانویه را در سه قسم تقسیم‌بندی می‌کند: الف) قواعد شناسایی؛ ب) قواعد تغییر؛ ج) قواعد قضاوت. قاعده شناسایی نقش جبران‌کننده نبود قطعیت قواعد اولیه را بازی یا به عبارتی اعتبار سایر قواعد سیستم حقوقی را احراز می‌کند و عملکرد آن به این صورت است که اتصال سایر قواعد سیستم حقوقی را به بدنه ارزش‌های اجتماعی نشان می‌دهد. به عبارت ساده‌تر، می‌توان گفت که تشخیص ضرورت موجه‌سازی وجود سایر قواعد از طریق مبانی ارزش سیستم حقوقی آشکار می‌شود که به این مبانی می‌توان اصطلاح قواعد شناسایی³ را اطلاق کرد. مثال بارز این نوع قواعد در نظام حقوقی اصول قانون اساسی است؛ با این توضیح که مجموعه‌ای اصول مبنایی که ستون نظام حقوقی یک کشور بر آن چیده شده است و سایر قواعد در چهارچوب تعریف‌شده آن اصول ایجاد می‌شوند که می‌توان آن اصول را قواعد شناسایی هارتی نامید. قواعد اولیه تنها نیازمند قالبی هنجاری و ارزشی (قواعد شناسایی) نیستند؛ زیرا با توجه به مقتضیات اجتماعی ناگزیر از پویایی این قواعد هستیم و به عبارتی، قواعد ثانویه دیگری باید خلأ ایستایی قواعد اولیه را پر کنند که هارت این قواعد را قواعد تغییر⁴ نام‌گذاری کرده است. این قواعد تفویض صلاحیت تغییر یا ایجاد قواعد اولیه جدید را به مقامات ذی‌صلاح یا افراد می‌دهند. در بحث قراردادها می‌توان قواعدی از این نوع را یافت که با دادن اختیار به افراد، صلاحیت تعیین موقعیت حقوقی اولیه را به آن‌ها می‌دهد. در نهایت، سومین نوع قواعد ثانویه قواعدی هستند که در صورت نقض قواعد اولیه شروع به واکنش در سیستم حقوقی می‌کنند و به عبارتی رویه قضایی بر اساس این قواعد ایجاد شده است که تکلیف وضعیت حقوقی رخ داده را روشن می‌کند؛ هارت این قواعد را قواعد قضاوت⁵ نامیده است (Dwyer, 413). این نگرش درون‌گرایی حقوقی

1. Primary rules.

2. Secondary rules.

3. Rule of Recognition.

4. Rule of Change.

5. Rule of Adjudication.

هارت و شناخت حقوق به وسیله حقوق به لحاظ مباحث متدولوژی نشان از بهره‌گیری وی از روش هرمنوتیک دارد. فایده استفاده از این روش در بنیاد نظریه هارت این است که اولاً، موجب فهم درست حقوق شده و ثانیاً، سبب می‌شود تفسیر قوانین در بستر رویه قضایی در جهت روح قوانین و همگام با اسلوب قانون‌گذاری صورت گیرد. با این تعابیر می‌توان بنیادهای نظریه حقوقی هارت را فلسفه تحلیلی نامید. در رویکرد فلسفه تحلیلی نظام‌های پیچیده را با تحلیل به اجزا و عناصر بسیط‌تر به قصد مشخص کردن دقیق روابط بین اجزاء، بررسی می‌کنند. فیلسوفان تحلیلی از قلمروهای مختلف، عقلانیت را در حوزه کارشان به منزله مسئله‌ای اساسی مدنظر قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند با دقت بیشتری داعیه‌های معنایی مختلف مسئله را بشکافند و قلمروهایش را مشخص کنند (Tardeli, 17). دیدگاه دیگر هارت که وی را به منزله نئوپوزیتیویسم^۱ معرفی می‌کند نظریات او در خصوص رابطه حقوق و اخلاق است. نظرهای نئوپوزیتیویست‌ها از ماتریالیسم^۲ سیراب و از ایدئالیسم^۳ ذهنی شروع و به ایدئالیسم ذهنی افراطی ختم می‌شوند. نمایندگان نئوپوزیتیویست‌ها ادعا می‌کنند که وجه مشترک همه آن‌ها عبارت است از اتخاذ یک موضع سخت‌گیر علمی در فلسفه که با استفاده از منطق ریاضی مدرن دست‌یافتنی است. به نظر آن‌ها، وظیفه فلسفه دیگر نه کشف قانونمندی‌های عینی عام واقعیت عینی است و نه تعیین رابطه ماده و شعور؛ بلکه وظیفه آن فقط تحلیل منطقی مفهوم‌سازی علوم منفرد است. در فلسفه حقوق نیز نئوپوزیتیویست‌ها گرایش‌های مشرب فکری حقوق طبیعی و اثبات‌گرایی را توأمان دارند و نظریات آن‌ها بر فلسفه تحلیلی و منطقی مبتنی است. هارت محتوای حداقلی از اخلاق در حقوق را نفی نمی‌کند و قائل به اشتراکاتی بین این دو نظام در بستر زندگی اجتماعی است. اخلاق به‌طور کلی در دو مورد می‌تواند در نظام حقوقی تأثیرگذار باشد. از طرفی، هنجارهای اخلاقی در مرحله قانون‌گذاری دخیل‌اند که با تدفیق در آن‌ها می‌توان به وجود رگه‌هایی از ارزش‌های اخلاقی در قوانین پی برد. از طرف دیگر نیز، این عامل در فرایندهای قضایی می‌تواند تأثیرگذار باشد. معیار عدالت در نظام حقوقی ابعاد اخلاقی دارد و در مواردی با اعمال انصاف می‌توان این هدف والا را در نظام حقوقی برقرار کرد؛ بنابراین، نفوذ اخلاق در بطن حقوق اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (Penteado, Gomes, 115). با همه این تعابیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که هربرت هارت به منزله یک پوزیتیویسم مدرن برخلاف اعتقاد طبیعیون، حقوق را به مثابه یک پدیده اجتماعی می‌پندارد که ناشی از واقعیت‌های زندگی جمعی است و در پی حفظ ضرورت‌های اجتماع

1. Neo-positivism.

2. Materialism.

3. Idealism.

تحلیل بحث

در گفتمان حقوقی مدرن و مطابق با آموزه‌های مکتب پوزیتیویسم حقوقی، آنچه در حیطه تفکرات اثبات‌گرایی در حقوق عمومی جای بحث دارد، اصل حاکمیت قانون است و همین امر از زوایای مختلف و با تحلیل‌های مکتب فلسفی حقوقی هارت¹ محل تأمل است.

یکی از پیش‌فرض‌های اصلی در خصوص مفهوم قانون، تفکیک میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی است. این تفکیک از آن‌رو حائز اهمیت است که در سنت حقوقی مدرن، قانون تنها در حیطه مسائل حوزه عمومی حق ورود دارد (میل، 219). قانون اجازه ورود به ساحت شخصی افراد را ندارد و باید تنها در پی حفظ و تأمین اراده آزاد شهروندان متکثر باشد (راسخ، 64) و از همین منظر، به تعبیر صحیح‌تر می‌توان موضوع قانون را حق دانست که آن خود مقدمه‌ای به منظور حفظ حق‌ها و آزادی‌های شهروندان در حیطه حقوق عمومی است. سخن گفتن از غایت قانون در خصوص مفاهیم آزادی، نظم، منفعت و حق معنا می‌یابد. آزادی والاترین آرمان و اصلی‌ترین مشخصه انسان مدرن در جامعه لیبرالی است (هیوود، 170). از سوی دیگر، اجتماع آزادی‌های انسان‌های آزاد، به نوعی به تعارض می‌انجامد که همین امر ضرورت وجود نظم را ایجاب می‌کند. دستیابی به منفعت یا مصلحت نیز یکی دیگر از غایت‌های قانون است که عموماً در حوزه حقوق عمومی از آن یاد می‌کنند. اساساً وقتی در گفتمان حقوق مدرن از قانون سخن گفته می‌شود، مقصود تمام مقرراتی است که از طرف دولت وضع شده است (کاتوزیان، 120). نسبی بودن قانون، از منظر اثبات‌گرایان مؤید این معناست که قواعد حقوقی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، مختلف‌اند و همین امر به گونه‌ای نافی هرگونه اعتقاد به فرازمانی و فرامکانی بودن قوانین در حوزه حقوق عمومی است (موحد، 81). تقریباً همه پوزیتیویست‌های حقوقی، به تفکیک میان «امر خوب» و «امر حق» معتقد هستند؛ چراکه قانون را از عقلانیت خودبنیاد نقاد مدرن و در تغییر مداوم در تطبیق با واقعیت زمانی و مکانی منبعث می‌دانند؛ زیرا قانون در پی تنظیم روابط اجتماعی همواره در حال تغییر است (درویشی، 68). در نظام و اندیشه حقوقی مدرن، دامنه اقتدار قانون در قلمرو جغرافیایی خاص و در گستره معینی اعمال‌شدنی است. به بیان دیگر، در حقوق مدرن، چهارچوب اصلی قانون به مرزهای یک کشور محدود است؛ امری که از آن به «اصل صلاحیت محلی قانون» یاد می‌کنند. از سوی دیگر، عام بودن قانون - که

1. Herbert Lionel Adolphus Hart.

یکی از ذاتیات مفهوم قانون شمرده می‌شود - بدین معناست که باید بتوان آن را در سراسر قلمرو سرزمینی اجرا کرد و احدی حق تخطی از آن را نداشته باشد. این ویژگی (مکان‌بندی قانون) از همان آغازین روزهای شکل‌گیری مفهوم قانون در یونان با آن همراه بوده، هرگز دلالت مکانی از این مفهوم جدا نشده است (مسعودی، 51). هارت وظیفه اصلی فلسفه حقوق عمومی را فراهم کردن تحلیلی برای مفهوم قانون و مفاهیم مرتبط می‌داند که برای فهم ما از قانون و نظام‌های حقوقی ضرورت دارد. او باور داشت که یک تحلیل مفهومی دقیق از این دست، بنیادهای فکری برای ارزیابی عقلانی و انتقادی قانون، فارغ از اسطوره‌های اخلاقی یا رمانتیسم را فراهم می‌کند. روش هارت در کتاب «مفهوم قانون»، تحلیل مفاهیم حقوقی، نحوه به‌کاربردن این مفاهیم، روش اندیشیدن درباره قانون و نظام حقوقی است (ژیفکاک، 112). هارت مدعی است در صورتی می‌توانیم قانون را به‌خوبی بفهمیم که بستر شکل‌گیری یا بسط آن را بشناسیم. هارت با تکیه بر رویکرد تحلیلی، برای تعیین معنای کاربردی قانون، ابتدا تفکیک میان کاربرد واژه «دستور متکی بر تهدید» و «فرمان» را به ما نشان می‌دهد. وی می‌گوید که «دستور متکی بر تهدید» و «دستور اجباری» برای دلالت بر دستورهایی به کار می‌بریم که صرفاً با تهدید حمایت می‌شوند. واژه‌های «اطاعت» و «اطاعت‌کردن» برای اشاره به اجابت کردن آن دستورات است. فرمان‌دادن مستلزم اعمال اقتدار بر انسان‌هاست، نه به‌معنای قدرت آسیب‌رسانی به ایشان. هرچند ممکن است فرمان، آمیخته با تهدید به آسیب‌رسانی باشد؛ ولی فرمانروایی اصولاً به اقتدار متکی است (آلکسی، 22). وی تا حدودی با تکیه بر کاربرد ویژه قانون و همچنین، با تکیه بر کارکرد اجتماعی قوانین، قواعد متعددی نظیر صلاحیت دادگاه‌ها، آیین دادرسی و قوانین مرتبط با صلاحیت قوای سه‌گانه را، قواعد «تسهیل‌کننده» یا «اختیارآور» و «قدرت‌زا» می‌نامد که ضمانت اجرای آن‌ها ابطال اعمال مغایر با آن‌هاست و بخش مهم و ضروری یک نظام حقوقی مدرن را شکل می‌دهند (جانستون، 110). وی معتقد است، قواعد اولیه یا اصلی در حقوق عمومی، تکلیف‌آور و قواعد ثانویه یا فرعی، قدرت‌زا (صلاحیت‌بخش) است و کلید دانش نظری حقوق در ترکیب این دو نوع قاعده است؛ البته وی تصدیق می‌کند که این ترکیب، تعیین‌کننده مصداق اصلی با موارد مرتبط با مصداق اصلی را روشن می‌کند و ممکن است درباره مواردی که به‌ظاهر متفاوت‌اند به استدلال بیشتری نیاز باشد. وی با موضع شکل‌گرایی حقوقی (فرمالیسم^۱) مخالف است و امکان فلسفه «مکانیکی» را منتفی می‌داند. وی البته جهان ممکن را به تصور می‌کشد که در آن طبقه‌بندی دقیقی از قواعد و دایره شمول آن‌ها با ذکر ویژگی‌های دقیق هر طبقه وجود دارد؛ ولی این تصلب طبقه‌بندی، مانع از تحقق اهداف

1. Formalism.

مدنظر برای وضع و ابقای قواعد است و در ضمن، مخالف با قاعده شکاکی در حقوق عمومی است. از نظر هارت، بافت باز قانون در حقوق عمومی به این معناست که در حقیقت، حوزه‌هایی از رفتار وجود دارند که بخش زیادی از امور مربوط به آن را باید دادگاه‌ها یا مقام‌های رسمی مشخص کنند (ریکس، 43). بنابراین، قضات در مواجهه با بافت باز قوانین، عملی قانون‌گذارانه انجام می‌دهند؛ زیرا اصول «تفسیر» نمی‌توانند موارد قطعیت را از میان بردارند؛ زیرا این اصول خود قواعدی عام برای استفاده از زبان‌اند و اصطلاحات کلی استفاده می‌شوند که خود نیازمند تفسیر هستند. این اصول همانند هر قاعده دیگری، قادر به تفسیر خود نیستند. وی یکی از نکات مرزگذار میان قواعد اخلاقی و حقوقی را در این می‌داند که رعایت قواعد اخلاقی بستگی به اهمیتی دارد که جامعه برای آن‌ها قائل است؛ در حالی که این خصوصیت، ویژگی ضروری قواعد حقوقی نیست. بنابراین، قواعد حقوق عمومی را می‌توان با وضع قواعد جدید تغییر داد؛ در حالی که نمی‌توان قواعد و اصول اخلاقی را به همین روش در جامعه، اصلاح یا نقض کرد.

نتیجه‌گیری

هارت اصولاً این نکته را می‌پذیرد و توضیح می‌دهد که قانون در مجموع، رشته‌ای از قواعد است و احکام قانون جنبه انشائی دارد؛ حتی «جامعه ابتدایی» رشته‌ای از قواعد دارد که هدف آن، تنظیم رفتار افراد در اوضاع و احوال مختلف است. این قواعد، تکالیف و تعهداتی بر افراد بار می‌کند و رشته‌ای از احکام غیرالزامی و ارشادی نیز دارد که فرد را در عمل به آن‌ها مجاز و مختار می‌کند. قانونی که سرتاسر آن مشتمل بر تعهد و تکلیف باشد، قانونی ابتدایی است؛ لیکن هرچه جامعه گسترده‌تر و پیشرفته‌تر باشد بر وسعت قوانینی که مشتمل بر احکام اختیاری و غیرالزامی است، می‌افزاید. از منظر هارت، قاعده حقوق عمومی باید به مثابه دلیلی عمل کند که بتواند بیانگر و توجیه‌کننده ضمانت اجرایی خود باشد و در درجه اول، تکالیف و تعهداتی را مقرر دارد که معیار و محک، در رد و قبول اعمال باشد و در هر جامعه، قانون تعیین‌کننده ضوابطی برای رد یا توجیه اعمال شهروندان است که از سوی اکثریت آن‌ها پذیرفته شده است. لذا، در حین اجرای قواعد اولیه سه مشکل در جامعه نمود پیدا می‌کند و آن شامل: 1. عدم قطعیت قواعد؛ 2. مشکل ایستابودن جامعه؛ 3. مشکل ناکارآمدبودن قواعد حقوقی است. مشکل عدم قطعیت به این معنی است که در یک جامعه ابتدایی نه از وجود قاعده‌ای می‌توان به قطع و یقین، اطمینان حاصل کرد و نه می‌توان در مواقعی که قاعده‌ای با قاعده دیگری تعارض پیدا می‌کند، تصمیم گرفت. وی معتقد است که تغییر و تحول در یک جامعه ایستا یا خیلی کند و بطی است یا اصلاً نیست، که در هر حال به پوسیدگی و فناى آن منجر می‌شود. اما ناکارآمدی قواعد اولیه، یعنی اگر در میان دو نفر اختلاف پیدا شد معلوم نیست

که چه باید کرد و مرجعی وجود ندارد که فرد متخلف را به رعایت قاعده وادارد. هارت می‌گوید که برای رفع این نقایص سه‌گانه لازم خواهد بود رشته قواعد ثانویه‌ای روی کار آید؛ یا با به‌کارگرفتن این قواعد ثانویه است که جامعه ابتدایی به جامعه‌ای منظم سازمان‌یافته تبدیل می‌شود. قواعد اولیه اگر با هدف وضع تکالیف و تعهدات به وجود آمده بود، قواعد ثانویه با هدف دادن اختیارات به وجود می‌آید. در بین اقسام قواعد ثانویه قواعد ناظر بر شناسایی، مردم را قادر می‌سازد که قانون را از غیرقانون بازشناسند. قواعد ناظر بر تغییرات، اختیارات شهروندان را در اعمال اراده برای قراردادهای خصوصی و اختیارات قوه قانون‌گذاری برای وضع و اصلاح قوانین، وارد میدان می‌کند. قواعد ناظر بر محاکم و دادرسی، اختیارات قوه قضائیه برای حل و فصل دعوی را شامل می‌شود. بدین‌سان، مردم اولاً، در شناخت قانون دچار مشکل نمی‌شوند؛ ثانیاً، مردم از اختیاراتی که دارند از طریق عقود و ایقاعات استفاده می‌کنند و حقوق و تعهدات جدیدی در میان می‌آید که پاسخ‌گوی تحول و پویایی جامعه است، و ثالثاً، مرجعی برای فیصله منازعات پیدا می‌شود. این سه مشخصه، یعنی معین‌بودن قواعد و تعهدات و شناخت‌پذیربودن آن‌ها، و اختیارات قوه مقننه و مردم برای ایجاد حقوق و تعهدات تازه و وضع و نسخ قوانین، به‌اضافه سازمانی به نام دادگستری است که جامعه مدرن امروزی را از جوامع ابتدایی جدا می‌سازد. از نظر هارت، سیستم حقوق عمومی مجموعه‌ای از قواعد اجتماعی است. این قواعد از دو منظر اجتماعی هستند: ۱. رفتار اعضای جوامع را نظم و نسق می‌بخشد؛ ۲. از افعال اجتماعی بشر نشأت می‌گیرد. وی خاطر نشان می‌کند که صرف عادت اطاعت، مبین استمرار قانون نیست؛ یعنی حقیقت این است که اطاعت صرفاً از حکم واضعان اولیه صورت نمی‌گیرد؛ بلکه اطاعت از جانشین با توجه به فرض انتقال به وی نیز باید کماکان ادامه داشته باشد. بنابراین، اولاً، به‌خاطر اینکه عادات قاعده‌مند نیست، نمی‌توانند معطی حقوق یا اختیار به کسی باشند؛ ثانیاً، عادت اطاعت از یک فرد نمی‌تواند به مجموعه‌ای از واضعین جانشین در آینده احاله گردد یا اطاعت از آنها به‌صورت پیوسته باشد. بنابراین، همان طوری که هارت می‌گوید، اطاعت برحسب عادت از یک فرد مبنای مقبولی نیست که جانشین وی بتواند خلق قاعده کند یا اطاعت شود. هارت معتقد است که نمی‌توانیم یک حاشیه از عدم قطعیت قواعد را مستثنی سازیم؛ زیرا ما انسان هستیم نه خدا و غیرممکن است که مطمئن باشیم همه موضوعات ماهوی، زمانی که قوانین حقوق عمومی در مورد خاصی وضع می‌شود، تحت‌الشمول قرار می‌گیرند. همچنین، غیرممکن است که قادر باشیم تحولات آینده و بهترین روش‌ها را در رابطه با وضعیت‌های جدید که ممکن است در زمان اجرای قانون مطرح شوند، پیش‌بینی کنیم. پیرو نظر هارت، هیچ قاعده روشن حاکم بر بخشی از رویه‌ها وجود ندارد و نهایتاً اینکه قضات دیوان عدالت اداری می‌توانند از رویه‌ها به‌طور گسترده یا محدود، قواعد را استخراج کنند.

منابع

- اسکندری، فریبا، «بررسی اصل صلاحیت شخصی و تحولات آن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، 1395.
- انگلس، فریدریش، سوسیالیسم: تخیلی و علمی، ترجمه: مسعود صابری، طلایه پرسو، تهران، 1396.
- آقای طوق، مسلم، علیلوی نیری، پوریا، «تفکیک حقوق عمومی از حقوق خصوصی با تأکید بر تبیین ماهیت حقوق کار»، همایش بین‌المللی حقوق علوم سیاسی، 1396.
- آگاه، وحید، حقوق بنیادین و اصول حقوق عمومی در رویه هیأت دیوان عدالت اداری (1361-1388)، جنگل، جاودانه، تهران، 1389.
- آلکسی، روبرت، فلسفه حقوق: مفهوم و اعتبار قانون، ترجمه: علیرضا میرزائی، راه نوین، تهران، 1394.
- بلوچی، عماد، آزادی‌های عمومی با نگاهی به نهادهای تضمین‌کننده آن، گنج علم، تهران، 1397.
- تبیست، مارک، فلسفه حقوق، ترجمه: حسن رضایی‌خاوری، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، 1384.
- ترابی، مجتبی، بهنیا، مسیح، «امنیت قضایی و تضمینات مرتبط با آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، همایش بین‌المللی حقوق و فقه اسلامی، 1396.
- تنهایی، حسین ابوالحسن، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، خردمند، تهران، 1387.
- جانستون، دیوید، فلسفه حقوق: مفهوم عدالت، ترجمه: علیرضا میرزائی، راه نوین، تهران، 1394.
- حبیب‌زاده، محمدکاظم، اصول و مفاهیم بنیادین حقوق عمومی، جانان، تهران، 1393.
- درویشی، محمدصادق، «بایسته‌های اخلاق قانون‌گذاری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، 1394.
- دوست‌محمدی، بتول، «تعیین قانون حاکم بر مسئولیت مدنی در مقررات متحدالشکل رم دو و قانون ایران»، سومین کنفرانس جهانی علوم انسانی در آغاز هزاره سوم، 1395.
- راسخ، محمد، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، ج 2، نی، تهران، 1393.
- ربیع‌زاده، علی، حقوق عمومی دانش نظام‌ساز: چالش‌ها و راهکارهای نظری تحول در حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، 1396.
- ریکس، ریموند، فلسفه حقوق از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم، ترجمه: فاطمه آبیاری، رخ داد نو، تهران، 1389.
- زارعی، محمدحسین، گفتارهایی در حقوق عمومی مدرن حاکمیت قانون و دموکراسی، خرسندی، تهران، 1394.
- زیفکاک، اسپنسر، جهانی‌شدن و حاکمیت قانون، ترجمه: مجید بخشی‌گنجه، جهانی‌شدن، تهران، 1393.
- سلگی، محمد، «تحلیل مبانی نظری یگانگی و دوگانگی حقوق عمومی و حقوق خصوصی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، 1396.
- سوری، اصغر، «قاعده عطف بما سبق نشدن قوانین کیفری در حقوق تطبیقی (ایران و فرانسه)»، پایان‌نامه کارشناسی

- ارشد، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، 1372.
- شهابی، مهدی، «تعامل حقوق عمومی و حقوق خصوصی با تأکید بر رابطه حقوق مدنی و حقوق تأمین اجتماعی»، رساله دکتری، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، 1387.
- شهابی، مهدی، فلسفه حقوق: مبانی نظری تحول نظام حقوقی از حقوق سنتی تا حقوق مدرن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1397.
- صنمی، علی اصغر، «فلسفه‌های پوزیتیویسم؛ باورها و ارزش‌ها»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره 109 و 110، 1381، صص 387-414.
- عباسی، بیژن، مبانی حقوق عمومی، دادگستر، تهران، 1396.
- غمامی، سیدمحمد مهدی، اندیشه‌های حقوق عمومی، ج 1، مجد، تهران، 1395.
- قاسمی، ابوالفضل، «اصل عطف بما سبق نشدن قوانین و تصمیمات اداری در پرتو آرای دیوان عدالت اداری»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، 1393.
- کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، سهامی انتشار، تهران، 1387.
- کاشفی، محمد، «تأثیر نسخ قانون در دعاوی کیفری و مدنی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ارومیه، 1395.
- کیوانفر، شهرام، «اخلاقی بودن وظیفه اطاعت از قانون»، فصلنامه حقوق، شماره 3، پاییز 1388، صص 317-342.
- گرچی ازندریانی، علی اکبر، در تکاپوی حقوق عمومی، جنگل، جاودانه، تهران، 1394.
- گرچی، علی اکبر، «حقوق اساسی و چشم انداز کنونی آن»، نشریه حقوق اساسی، شماره 1، پاییز 1382، صص 7-25.
- محمدیان، علی، باقری، احمد، علمی، محمدرضا، «واکاوی ادله و مستندات اصل عدم عطف قوانین کیفری به ما سبق در نظام حقوقی اسلام»، پژوهشنامه حقوق کیفری، شماره 1، بهار و تابستان 1393، صص 109-128.
- مرادی برلیان، مهدی، مهرآرام، پرهام، اصول و معیارهای تفسیر قضایی در حقوق عمومی، مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضائیه، تهران، 1396.
- مرندی، سمیه، «بررسی آثار حقوقی تمایز مفهومی اهلیت در حقوق خصوصی در مقایسه با صلاحیت در حقوق عمومی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تبریز، 1394.
- مسعودی، حمید، «مطالعه تطبیقی حاکمیت قانون در نظام حقوقی ایران و انگلستان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق دانشگاه شیراز، 1392.
- ملاصالحی، محسن، «بررسی نسبت میان بهبود شاخص‌های حاکمیت قانون و توسعه سیاسی»، نشریه مجلس و راهبرد، شماره 89، بهار 1396، صص 35-54.
- منصوریان، ناصر، شیبانی، علی، «مفهوم منفعت عمومی و جایگاه آن در قانون‌گذاری ایران»، نشریه دیدگاه‌های

- حقوق قضایی، شماره 75 و 76، پاییز و زمستان 1395، صص 117-142.
- موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، کارنامه، تهران، 1381.
- میرترابی، هدیه السادات، اصول حقوق عمومی، مجد، تهران، 1395.
- میل، جان استوارت، درباره آزادی، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی، علمی و فرهنگی، تهران، 1363.
- نیکنام، علی اکبر، «اصل استمرار خدمات عمومی در حقوق اداری ایران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، 1394.
- نیومن، مایکل جی، سوسیالیسم: درآمدی کوتاه، ترجمه: حمیدرضا مصیبی، آگه، تهران، 1397.
- وکس، ریموند، فلسفه حقوق، مترجمان: باقر انصاری و مسلم آقایی طوق، چاپ 2، جنگل، تهران، 1392.
- هاشمی، هادی، «قلمرو حقوق عمومی»، نخستین کنگره بین‌المللی حقوق ایران، 1394.
- هیوود، اندرو، سیاست، ترجمه: عبدالرحمن عالم، نی، تهران، 1393.

Aquinas, Thomas, "Summa Theologica", New York, Benziger Bros, 1947.

Aspremont, Jean. "Herbert Hart and the Enforcement of International Law", Elsevier BV, SSRN Electronic Journal, 2012.

Bix Brian H, "Legal Positivism, Mrtin P. Golding and William A. Edmondsin, Philosophy of Law and Legal Theory", Oxford: Blackwell, 2005.

Dwyer, D. M. "The Three Lives of Herbert Hart", Oxford University Press (OUP), Oxford Journal of Legal Studies, 2006.

Finnis, John. "Natural Law and Natural Rights", Oxford, Oxford University, 2011.

George, Robert "Natural Law", Harvard Journal of Law & Public Policy, vol. 31, 2008.

Gomes, Leonardo, Pentead, Rosa. "A Discrecionariedade Judicial em Herbert L. Hart e em Hans Kelsen", Universidade de Sao Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP, Humanidades em diálogo, 2007.

Hart, H.L.A. "Essays on Jurisprudence and Philosophy", Oxford: Clarendon Press, 1983.

Horwitz, Paul. "The Agnostic Age: Law, Religion, and the Constitution", Oxford University Press, 2011.

Kelsen, Mark. "What Is Justice?", University of California, 2007.

Raz, J. "The Authority of Law", Oxford: Clarendon Press, 1979.

Tardeli, Martiniano. "*Right and Moral in Herbert Hart* ", Revista Diorito, Revista Diorito, Revista Diorito, 2017.

Troper, Michel; Hamon, Francis. "*Droit Constitutionnel*, 25th edn", Paris: LGDJ, 1997.



The Divine Speech According to Allama Khafri and Muḥaqqiq Dawwānī

Zahra Shah Alian, PhD student of Islamic theology, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch

Dr. Mahdi Dehbashi (corresponding author), Professor of Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch

Email: mahdidehbashi@gmail.com

Dr. Mohammadreza Shamshiri, Assistant professor of Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch

Abstract

The Divine speech has been one of the important and basic issues in *Kalam* which, in fact, was the starting point of this knowledge. What provides the ground for conflicting opinions in this issue is the explanation of the truth of the Divine word. Although the preamble of the disputes of the philosophers and theologians is related to the temporality or eternity of the Divine word, the interpretation of its truth and the quality of its belonging is considered to be the most controversial subject of conflict. Allama Khafri maintains that the word is a homonym and considers two meanings for it, according to one meaning, God's word is eternal and according to the other, it is temporal; word as "speech" is eternal and as "what one speaks through" is temporal. The true Divine word can be considered eternal in three ways: by using the relationship between Divine knowledge and word, the true speech will be identical to the undifferentiated essential knowledge, and as a result, it will be eternal. According to the second justification, speech is a kind of knowledge transmission and, knowledge is also a kind of speech, in turn; therefore, this theory defends the unity of knowledge and speech and the sameness of their attributes. The third justification interprets true speech as power, that is the Necessary's essential power to inspiration, and by using this connection and considering the eternity of power, it considers speech to be eternal, as well. Allama Dawwānī, unlike many of the early philosophers, considers the Divine word to be the source of creation of the words and contrary to Divine knowledge. In his view, the truth of the Necessary's word is the origin of the compilation of letters and sounds that have been realized in the Divine eternal knowledge and this compilation was made without any order or sequence. He claims that so far, no sect or group has presented such an effective point of view like his and he is the originator of this viewpoint. Reviewing the views of Mu'tazila, Ash'ariyya, Karrāmiyya, Hashwiyya, and the philosophers, he considers his opinion to be different from all.

Keywords: Divine word, speech, what one speaks through, Allama Khafri, Muḥaqqiq Dawwānī



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۵۷ - ۱۳۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.76579.1128

بررسی کلام الهی از نگاه علامه خفری و محقق دوانی

(نویسنده مسئول) زهرا شاه علیان

دانشجوی دکترا، رشته کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان-ایران، (خوراسگان)

مهدی دهباشی

استاد تمام، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان-ایران، (خوراسگان)

mahdidehbashi@gmail.com

محمدرضا شمشیری

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان-ایران، (خوراسگان)

چکیده

کلام الهی یکی از مسائل مهم و اساسی در دانش کلام و آغازگر شکل‌گیری این دانش بوده است. آنچه در این مسئله زمینه‌آرای متعارض را مهیا می‌کند، تبیین حقیقت کلام الهی است. گرچه دیباچه اختلافات حکماء و متکلمان به اثبات حدوث و قدم کلام الهی مربوط است، تفسیر حقیقت کلام واجب و کیفیت تعلق آن اوج تشدید اختلافات و تشکیک آراء محسوب می‌شود. علامه خفری کلام را مشترک لفظی و برای آن دو معنا ارائه می‌کند. کلام الهی طبق یک معنا، قدیم و بر اساس معنای دیگر، حادث است. کلام به معنای «تکلم»، قدیم و به معنای «ما به تکلم»، حادث و لفظی است. به سه بیان می‌توان تکلم حقیقی الهی را قدیم دانست: با استفاده از رابطه علم و کلام الهی، تکلم حقیقی بر علم اجمالی ذاتی، منطبق و در نتیجه، قدیم خواهد شد. مطابق توجیه دوم، تکلم نوعی انتقال آگاهی و بالعکس علم هم نوعی تکلم است؛ لذا، این نظریه از اتحاد علم و کلام و یکسانی اوصاف آن‌ها دفاع می‌کند. توجیه سوم، تکلم حقیقی را از سنخ قدرت و آن هم قدرت القای ذات واجب تفسیر می‌کند و با استفاده از این ارتباط و نظر به قدمت قدرت، تکلم را نیز قدیم می‌داند. علامه دوانی، برخلاف بسیاری از حکمای متقدم، کلام الهی را مصدر تألیف کلمات و مغایر با علم الهی می‌داند. دوانی حقیقت کلام واجب متعال را مصدر تألیف حروف و اصواتی می‌داند که در علم ازلی واجب تحقق یافته‌اند و این تألیف بدون هیچ ترتب و تعاقبی تصدیق یافته است. او مدعی است که تاکنون هیچ فرقه و گروهی چنین دیدگاه کارگشایی همانند او ارائه نکرده و خودش واضع این دیدگاه است. او ضمن بیان دیدگاه‌های اشاعره، معتزله، کرامیه، حشویه، و حکماء، رأی خود را متمایز از آنان می‌داند.

واژگان کلیدی: کلام الهی، تکلم، ما به تکلم، علامه خفری، محقق دوانی.

مقدمه

از جمله مباحث دقیق و ظریف دانش کلام، صفت تکلم در زمره صفات ثبوتیه خداوند است. متکلمان معمولاً کلام را در زمره هشت صفت اصلی خدای متعال، در کنار علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، اراده و بقاء، قرار داده‌اند.

مسئله صفات واجب و تبیین و تحلیل آن از اهم مباحث الهیات بمعنی الاخص به شمار می‌رود که همواره نگاه مدافعانه و یا منتقدانه حکماء و متکلمان را به خود معطوف داشته است. از پرچالش‌ترین صفات الهی در این خصوص صفت کلام است. جمهور حکماء در ثبوت آن در مرتبه ذات واجب متفق‌اند؛ اما در برخی از اوصاف و لوازم یا تعاریف آن با هم اختلاف جدی دارند. صفت کلام را از ابعاد و زوایای متعددی می‌توان پیگیری کرد و اعتقاد به هرکدام از آن‌ها مینا و مأخذی برای مباحث مطروحه ثانوی قلمداد شده است. به عبارت دیگر، پذیرش حدوث یا قدم کلام واجب، نسبت صفت کلام و علم، استغنا یا ارجاع آن به علم یا قدرت پیامدهایی را در پی داشته که در شکل‌گیری نظام فکری حکمای اسلامی مؤثر بوده است.

دیدگاه‌های مشهور در مسئله کلام واجب مربوط به دو مکتب بزرگ کلامی اهل سنت، یعنی اشاعره و معتزله است. اشاعره معتقدند که کلام صفت حق تعالی است و صفت واجب همیشه ملازم ذات و امری ذاتی است. معتزله معتقدند که کلام حق مؤلف از اجزائی است که در وجود مرتب و متعاقب هم‌اند و هرچه این‌گونه باشد، حادث است.

به تصریح برخی صاحب‌نظران، اولین مبحث و موضوع مورد مناقشه در تاریخ علم کلام، درباره همین موضوع و در خصوص معنای کلام الهی است (سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ۱۹۰/۱؛ بحوث فی الملل و النحل، ۲/۲۴۱). دور از واقع نیست اگر ادعا شود که انتخاب نام «کلام» برای این دانش و عنوان «متکلم» و اهل کلام برای محققین آن، به این جهت بوده است؛ زیرا از طرفی بی‌شک، انتخاب این نام با دغدغه اصلی و مهم آنان بی‌ارتباط نبوده و از طرف دیگر، تلاش اصلی آن‌ها این بوده است که قرآن یا دیگر کلام الهی را بفهمند.

پیش از آغاز و بسط کلام علامه خفّری بهتر است به دیدگاه معاصر و پیشینیان خفّری نظری بیفکنیم. محقق دوانی، از دیگر فلاسفه مکتب شیراز و از جمله اساتید خفّری، معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکماء با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنابله و صاحب موافق، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوة تألیف کلام» دانست (دوانی، سبع رسائل، ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی

را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است؛ لذا، آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان، ۱۶۳) و از جمله حکمایی است که ضمن تأکید بر اختلاف حکماء و متکلمان در این مسئله، خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌کند و به تحلیل و تفسیر آن می‌پردازد. علامه دوانی از جمله حکمایی است که ضمن تأکید بر اختلاف حکماء و متکلمان در این مسئله، خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌کند و به تحلیل و تفسیر آن می‌پردازد.

علامه جلال‌الدین محمد دوانی، مشهور به محقق (۸۳۰-۹۰۸ ق) عارف، حکیم، متکلم و دانشمند بزرگ سده نهم است. همان گونه که خواجه نصیرالدین طوسی علوم عقلی و فلسفی را در دوره مغول احیاء کرد، دوانی نیز آن را در دوره تیموری زنده کرد. دوانی با شرح خود بر هیاکل النور سهروردی رونقی دوباره به حکمت اشراق بخشید. ملاصدرا در آثار خود، از جمله در اسفار، بارها از او با تجلیل یاد کرده است. او دارای آثار متعدد فلسفی است و از مشاهیر مکتب شیراز به شمار می‌رود (دهباشی ۱۳۶۸ الف، ۸، ص ۱۲). علامه خفری اندیشمندی دقیق النظر و در بین هم‌کیشان خود، نفوذ اخلاقی و اجتماعی ویژه‌ای داشته است؛ لکن درباره مذهب وی اختلاف است. قول غالب حاکی از این است که وی اهل تسنن بوده؛ اما شواهد خلاف این را نشان می‌دهد. به گفته افندی اصفهانی (افندی اصفهانی، ۸۸) او ابتدا سنی مذهب و سپس، شیعه شده است.

ایشان در حوزه‌های مختلفی نظیر منطق، فلسفه، عرفان، هیأت، نجوم، ریاضیات و حتی تفسیر و فقه مطالب بسیار ارزشمندی را ارائه کرده و آثار پس از او در این موضوعات به‌طور کلی یا موردی، از او متأثر هستند. عده‌ای اطلاق عنوان فیلسوف و حکیم را بر این بزرگوار روا دانسته‌اند و ایشان را جزو حکماء به حساب آورده‌اند؛ لکن اگر بررسی دقیقی صورت گیرد در واقع، رویکردها و نظریات خاص یا ثقل و حجم زیاد آثار باقی‌مانده ایشان در زمینه مباحث کلامی نشان‌دهنده این مسئله است که محقق خفری را به‌طور قطع و یقین، می‌توان از متکلمان برجسته عصر خودش به حساب آورد.

اهمیت و ضرورت تحقیق آنجاست که نگاه تاریخی به مسئله کلام الهی بدون توجه به سیر تطور آن‌ها مانع از شناخت صحیح آموزه‌های کلامی می‌شود. متأسفانه در فرهنگ اسلامی و تفکر مسلمانان از این مسئله، یعنی رویکرد تاریخی - تحلیلی به مسئله کلام الهی، تا حدی غفلت شده و این غفلت موجب کاستی‌هایی در این زمینه شده است. بنابراین، شایسته است این کاستی‌ها با جدیت برطرف گردد. از طرف دیگر، چون برخی از مستشرقان ادعا کرده‌اند که تلقی‌های مختلف متکلمان اسلامی از کلام خدا برگرفته از تعالیم مسیحیت است، روشن کردن درستی یا نادرستی این مدعا هم ضروری است. در مبحث کلام واجب تعالی برخی تحقیقات و پژوهش‌های علمی و دانشگاهی صورت گرفته است.

این تحقیقات یا ناظر بر سیر تاریخی و تحول دیدگاه‌های فرق کلامی است یا ضمن بیان دیدگاه اشاعره و معتزله از متأخرانی چون ملاصدرا سخن گفته‌اند؛ اما تاکنون هیچ تحقیقی درباره دیدگاه دوانی به عنوان مُبدع و دشتکی در جایگاه منتقد مطرح نشده یا تبیین نشده است. این مقاله، با تتبع و مطالعه آثار دوانی و علامه خفری، اهمیت آرای علامه دوانی را تشریح و آن را ضمن بیان علامه خفری تبیین می‌کند.

بسیاری از متکلمان، حکیمان و پژوهشگران اسلامی در شرح و بسط این مسئله، نظرات متعددی را مطرح کرده‌اند که شاید عمده‌ترین دلیل اختلاف نظر آنان، عدم تبیین دقیق این موضوع باشد. حقیقت و ماهیت کلام الهی از سوی برخی از فرقه‌های اسلامی به درستی تفسیر نشده و همین عامل سبب ارائه نظرات متعارض در زمینه حادث یا قدیم بودن کلام الهی شده است.

پژوهش حاضر در پی بررسی گوشه‌ای از نگرش متکلمان اسلامی به این موضوع است؛ به خصوص بر نگاه علامه خفری و محقق دوانی تمرکز بیشتری دارد و درصدد پاسخ به این پرسش است که: «نگرش علامه خفری و محقق دوانی به کلام الهی در مقایسه با دیگر متکلمان مسلمان چه تفاوتی داشته است؟» مفهوم کلام در عرف، این است که لفظی طبق قراردادی بر معنای خاصی دلالت کند و متکلم، آن را جهت فهماندن مقصود خود برای دیگران به کار برد. لازمه این مفهوم، وجود «قرارداد و وضع»، «داشتن تارهای صوتی»، «دهان» و... می‌باشد. اگر این معنا را بسط دهیم می‌توانیم آن را در موارد دیگری نیز به کار ببریم؛ برای مثال، اشاره هم نوعی کلام نامیده می‌شود؛ زیرا با اشاره هم معنایی را به دیگران می‌فهمانیم (مصباح یزدی، ۳۸۹/۲).

۱. اقسام کلام الهی

درباره خداوند، کلام را می‌توانیم به دو صورت به کار ببریم:

۱. کلام اعتباری و عرفی که خود، به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) کلام به معنای صفت فعل: «صفات فعلی» صفاتی‌اند که بیرون از ذات خداوند هستند و عقل این صفات را به هنگام صدور افعالی از خداوند انتزاع کرده و به او نسبت می‌دهد؛ مانند: خالق و رازق. صفت تکلم نیز در زمره همین صفات است؛ زیرا نوعی فعل و حرکت است و می‌دانیم که حرکت در ذات خداوند راه ندارد.

ب) کلام به معنای صفت ذات: برخی صفات را به خودی خود و بدون در نظر گرفتن فعل الهی برای ذات خداوند می‌دانند که از آن به صفات ذات تعبیر می‌کنند؛ مانند: حیات و قدرت و علم، که از ازل وجود داشته و نیازی به وجود مخلوقات ندارند؛ در صورتی است که بگوییم که خداوند قدرت بر کلام

(به معنی ایجاد معنی در ذهن با ایجاد صوت) دارد (طباطبایی، ۱۱۸۷/۴). در نظر معتزله اگر علت توصیف ذات به صفات، ذات الهی باشد به این صفات، صفات ذاتی می‌گویند (شیخ مفید، ۴۱).

۲. کلام حقیقی: از آنجا که فایده کلام اعتباری و قراردادی، اعلام و اظهار است (شیرازی، ۳/۷)، معنای کلام از معنای عرفی و لغوی خود به دلالت حقیقه نیز توسعه داده می‌شود. به این بیان که اگر موجودی حقیقی با دلالت حقیقی بر چیزی دلالت کند (مانند دلالت اثر بر وجود مؤثر و معلول بر علت) آن موجود شایسته‌تر به نام کلام در مقایسه با آن لفظ اعتباری و قراردادی است. به همین خاطر، به مخلوقات هم به این دلیل که با حقیقت وجودشان بر وجود خداوند و صفات او دلالت می‌کنند، کلام حقیقی گفته می‌شود.

کلام حقیقی نیز بر دو نوع است:

الف) کلام به عنوان صفت فعل: برخی صفات را به جهت فعل الهی برای او اثبات می‌کنند و از این رو، به آن‌ها صفات فعل می‌گویند؛ مانند: خالقیت و رازقیت. اگر علت، فعل الهی باشد به این صفات، صفات فعلی گفته می‌شود (شهرستانی، ۴۳/۱-۴۴).

ب) کلام به عنوان صفت ذات: زمانی است که گفته می‌شود: خدا قادر بر خلق این مخلوقات است. این نوع، در حقیقت به صفت ذات خدا بر می‌گردد (طباطبایی، ۱۱۸۵-۱۱۸۷/۴؛ ۲/۷-۵).

مطابق با یک تحلیل می‌توان هر دو نوع کلام (اعتباری و حقیقی) را به صفت «قدرت» برگرداند. در موارد کلام اعتباری، اگر کلام را به معنای «قدرت بر ایجاد صوت» یا قدرت بر ایجاد (معنا در ذهن) بدانیم در واقع، به صفت قدرت ذاتی خدا بر می‌گردد و اگر کلام را بعد از ایجاد صوت یا ایجاد معنی در ذهن به خدا منتسب کنیم، صفت فعل خداست و مانند سایر صفات فعلی الهی است که بعد از ایجاد صوت یا ایجاد معنی در ذهن، از فعل او انتزاع می‌شوند (فیاض، ۱۱۸۶-۱۱۸۷/۴).

در باره حقیقت و ماهیت تکلم و کلام خداوند دو نظریه عمده وجود دارد:

۱. کلام لفظی: منظور از کلام لفظی، حروف و اصواتی است که به گونه خاصی با یکدیگر تألیف شده و معنای مخصوصی را القاء می‌کنند. کلام لفظی اقسامی دارد؛ از جمله: یا مفرد است یا مرکب، یا جمله اسمیه است یا فعلیه، یا جمله انشائییه است یا خبریه، یا امر است یا نهی، یا تمنی است یا ترجی و... . از آنجایی که ما انسان‌ها جسمانی هستیم، به کمک حنجره، صوت و زبان مخارج حروف را ادا می‌کنیم و سخن می‌گوییم؛ اما خداوند متکلم است؛ یعنی سلسله‌ای از حروف و اصوات را در یک جسم خلق می‌کند که مراد و مقصود را می‌رسانند.

۲. کلام نفسی: از نظر متکلمان اشعری، کلام خدای متعال کلام نفسی و معنوی است و حقیقت آن،

شاه علیان و دیگران؛ بررسی کلام الهی از نگاه علامه خفری و محقق دوانی/ 145

نه امر است و نه نهی و...؛ لذا، اگر کلام لفظی اقسام مختلفی دارد، کلام نفسی یک قسم بیش نیست. در این نگرش، این کلام مانند سایر کمالات الهی قدیم و زائد بر ذات است؛ اما در پاسخ به اینکه «مراد اشاعره از کلام نفسی چیست؟» تفاسیر مختلفی ارائه شده است که شاید بهترین تفسیر همان بیان فاضل قوشجی در شرح تجرید باشد:

«مراد از کلام نفسی همان امر ثابت در ضمیر متکلم است و با اختلاف عبارات، اختلاف نمی‌یابد و بیان می‌دارد که: هر گوینده‌ای در مقام سخن گفتن باشد مراد و مقصودی دارد و مافی الضمیری دارد که می‌خواهد با این الفاظ از آن تعبیر نماید؛ که ما به آن امر باطنی کلام نفسی می‌گوییم و این الفاظ را کلام لفظی می‌نامیم که کاشف از آن باطن می‌باشند» (قوشجی، شرح التجرید، ۳۱۶؛ محمدی، شرح کشف المراد، ۱۳۶).

از دیدگاه علامه خفری یکی دیگر از صفات خدا که از گذشته تا به امروز همواره محل بحث متکلمان و فلاسفه بوده «صفت کلام حق تعالی» است. تبادر از کلمه «کلام» همان کلام لفظی است؛ اما بدون تبیین عقلی ماهیت و حقیقت کلام، انتساب صحیح وصف کلام به خداوند میسر نخواهد بود؛ از این‌رو، علامه خفری و محقق دوانی سعی کرده‌اند شناختی مطمئن از مفهوم و حقیقت کلام ارائه کنند.

خواجه درباره کلام الهی می‌گوید: «عمومیت قدرت حق تعالی دلیل بر متکلم بودن حق تعالی است». خفری هم در شرح عبارات او می‌گوید: «عمومیت قدرت حق تعالی عام و دربرگیرنده همه ممکنات، از جمله القای کلامی که دلالت بر معنای مراد به منظور اعلام به غیردارد، است. پس قدرت حق دلالت بر کلام و قوه القای کلام می‌کند و این به معنای «التکلم الثابت بالشرع» است» و در نهایت، به اینجا می‌رسد که کلام به هر دو معنایش ثابت می‌شود:

«الف) عمومیت قدرت حق تعالی دلالت بر کلام حق دارد که به آن «التکلم» گویند و تکلم حقیقی از نظر محققان، خود ذات واجب تعالی است که قدیم است.

ب) عمومیت قدرت حق تعالی دلالت بر قدرت القای کلام از سوی حق دارد که به آن «ما به التکلم» گویند و آن سخن گفتن توسط عبارات دقیق است» (خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۶۹).

۲. بررسی دیدگاه متکلمین

از آنجا که نظرات محقق دوانی و علامه خفری بیشتر ناظر به دیدگاه اشاعره (شیخ اشعری) و معتزله و در جهت تتمیم و پیگیری آن است، ضروری است اینجا مروری اجمالی و مختصر بر آرای اشاعره و معتزله صورت بگیرد.

۲/۱. نظریه شیعه

کلام الهی همان اصوات و حروفی است که حادث بوده و قائم به ذات خدا نیست؛ بلکه فعل و مخلوق خداوند است؛ یعنی خداوند به قدرت خود، کلام - که همان حروف و اصوات است - را در اجسام ایجاد می‌کند. بنابراین، خداوند به اعتبار اینکه در غیر خود کلام را ایجاد می‌کند «متکلم» است؛ این نظریه شیعه و معتزله است (مظفر، ۲/۲۲۴).

۲/۲. دیدگاه معتزله

معتزله کلام خدا را از صفات ذاتی نمی‌دانند و از علم و قدرت به حساب نمی‌آوردند؛ بلکه تکلم به‌باور آن‌ها مانند خالقیت و رازقیت از صفات فعل خدا بود و مقصود از متکلم‌بودن این بود که خداوند کلامی را مرکب از حروف، کلمات و جملات همراه با صوت در لوحی از الواح ایجاد کرده است و سرانجام، جبرئیل آن کلام را برای نبی القاء می‌کند. در حقیقت، معنای متکلم از نظر آنان این بود که او کلام را ایجاد نکرده و حقیقت کلام در ذات او مانند علم و قدرت نکرده است. هرچند امکان دارد کلام را در جسمی از اجسام ایجاد کند و پیامبر صدایی از کوه و درخت بشنود (معتزلی همدانی، ۱۴۱۶ ق، ۲۵۸-۲۵۹؛ سبجانی تبریزی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ۲/۶۷).

۲/۳. دیدگاه اشاعره

اشاعره بر این باورند که کلام خدا صفتی ازلی و قدیم و قائم به ذات الهی است و حروف و اصوات دلالت بر آن می‌کنند. به این حروف و اصوات «کلام لفظی» و به آن صفت قدیم «کلام نفسی» گفته می‌شود (تفتازانی، ۴/۱۴۴) که غیر از علم و اراده و کرامت است و کلام نفسی در حادث یا قدیم‌بودنش تابع حدوث و قدمت متکلم است. کلام حقیقی و واقعی نیز همان کلام نفسی است و اطلاق کلام بر الفاظ و جمله‌ها مجاز است و اگر هم اطلاق حقیقی باشد، باید گفت که لفظ کلام به اشتراک لفظی بر کلام نفسی و قولی اطلاق می‌شود؛ این دیدگاه اشاعره است (همان؛ الایجی، ۲۹۴؛ نوری، ۱/۸۷).

البته در پاسخ به سخن اشاعره درباره حقیقت کلام نفسی باید بگوییم که در حقیقت می‌توان فهمید که کلام نفسی مدنظر اشاعره غیر از علم از تصور و تصدیق درباره کلام خبری و غیر از اراده و کراهت که مبادی کلام انشائی هستند، نیست و در لوح نفس چیزی که نامش کلام نفسی است، وجود ندارد. در نقد آن نیز می‌توان گفت که نظریه اشاعره را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا «کلام نفسی» یا عبارت از تخیل الفاظ است که به آن حدیث نفس گفته می‌شود و این درباره خداوند صحیح و روا نیست یا عبارت از علم به مدلولات و معانی الفاظ و عبارات که این همان صفت «علم» است، حال آنکه اشاعره می‌خواهند بگویند که «کلام خدا» صفتی غیر از صفت «علم الهی» است (لاهیجی، ۷۶).

۳. جایگاه کلام الهی در فرق اسلامی از منظر علامه دوانی

دوانی معتقد است انبیاء به تواتر بر متکلم بودن واجب اجماع داشته‌اند. در اثبات نبوت به اثبات کلام حاجت نیست؛ زیرا در این صورت دور لازم می‌آید. نبوت به وسیله معجزه خارق العاده و مقرون به تحدی پس از اثبات علم و قدرت واجب تعالی واجب می‌شود.

اثبات نبوت بر اثبات علم و قدرت و اراده واجب متوقف است و او بر استناد همه ممکنات به واجب تعالی، چه با واسطه و چه بی واسطه، تأکید می‌کند. کلام واجب نیز از طریق انبیاء دریافت شدنی است. او به اختلاف میان حکماء درباره کلام واجب می‌پردازد و می‌گوید که میان حکماء و متکلمان در حقیقت کلام واجب و قدم و حدوثش اختلاف است. اگر کلام را صفتی عارض بر ذات در نظر بگیریم، مستلزم قدم کلام و اگر مؤلف از حروف باشد، مقتضی حدوث کلام است.

علامه دوانی دیدگاه‌های حکماء را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. برخی از متکلمان معتقدند که کلام مؤلف از حروف است و صفت قائم به ذات واجب تعالی نیست؛ بلکه کلام واجب عبارت است از ایجاد آن حروف مؤلف در غیر واجب؛ مانند لوح محفوظ و جبرئیل و نفس نبی یا لسان نبی که معتزله این دیدگاه را اتخاذ کرده‌اند. ۲. دسته دوم معتقدند که این حروف مؤلف با حدوثش قائم به ذات واجب است و کرامیه قیام حادث بر ذات واجب را جایز می‌دانستند. ۳. دسته سوم معتقدند که این حروف مؤلف قدیم قائم بذاته و مرکب از اصوات و حروف متعاقبه است که حنابله این دیدگاه را برگزیدند تا آنجا که در قدم کلام واجب افراط کردند و جلد و غلاف آن را نیز قدیم دانستند (دوانی، رساله اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۰-۱۶۱).

۴. دیدگاه علامه دوانی درباره کلام الهی

دوانی تصریح می‌کند که محمد شهرستانی در کتاب نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، همانند بسیاری از متکلمان متأخر اهل سنت، توجیه اشاعره و شیخ اشعری درباره کلام نفسی را تأیید کرده است؛ اما خود علامه دوانی دیدگاهش را چنین بیان می‌کند: کلام حق تعالی بی‌واسطه در علم ازلی او تألیف یافته و مانند علم او که فوق زمان و مکان است، ازلاً و ابداً بدون ترتب و تعاقب یک مرتبه، به همه کائنات متعلق است؛ اگرچه اصوات در عالم خارج تعاقبی دارد، تألیف حروف مؤلفه در علم ازلی حق بدون تعاقب یک مرتبه به صورت جعل بسیط به جود آمده است. محقق دوانی کلام حق را در رابطه با علم خارج از مقوله زمان و مکان تبیین کرده و تشریح کرده صفتی که مبدأ تألیف حروف است، قدیم است و به اعتبار وجود علمی مؤلف نیز قدیم است (دهباشی).

او به همه حوادث علم دارد و از ازل تا ابد جملگی معلوم حق‌اند. هیچ شأنی از حیطة شهود او غایب

نیست و گذشته و آینده ناظر بر جنبه نقص عالم امکان است که آمیخته با عدم است و از آنجا که محضر خداوند کمال مطلق است، عدم در آن راه ندارد. گذشته و آینده ناشی از زمان است و زمان نیز فرع بر حرکت و حرکت نیز فرع بر نقص و عدم و ذات باری مبرا از عدم و نیستی است (دهباشی، ۱۳۶۸، الف، ۷۹، ۷۸).

محقق دوانی در «رسالة الزورا» و «اشراق هیاکل النور» درباره رابطه علت و معلول معتقد است که معلول از شئون و اعتبارات علت است؛ یعنی در صورت انتساب به علت، دارای تحقق است و بدون لحاظ نسبت معدوم و ممتنع است. در شرح هیاکل النور نیز بر این باور است که معلول تباینی با ذات علت ندارد؛ بلکه شأنی از شئون اوست (دوانی، الرسائل المختارة، ۱۷۴؛ همو، ثلاث رسائل، ۱۹۲).

از منظر دوانی همه موجودات از احاطه علمی ای که خداوند به آنها دارد، پدید آمده‌اند. به بیان روشن‌تر، موجودات امکانی و نظام حاکم بر آنها که همان نظام احسن است و همچنین، پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطه علمی خداوند به آنها، همه در دایره علم الهی اند و این مسئله به ضروری بودن رابطه علی و معلولی و تسخیر معلول در علت اشاره دارد. لاجرم واجب تعالی باید موجودی بسیط باشد که به غیر محتاج نگردد و در چنین وجودی تقدم و تأخر زمانی معنا ندارد. دوانی با این دیدگاه، راه حل جدیدی را در پیش گرفته و تا حدی از مشکلات مربوط به اشاعره کاسته است.

دوانی تصریح دارد که اشعری و جمهور اشاعره بر این باورند که کلام واجب تعالی صوت و حرف نیست؛ بلکه معنای قائم بذاته است. آنان کلام را به معنای مقابل لفظ به کار برده‌اند و آن را کلام نفسی نام گذاری کرده‌اند؛ کلام نفسی ای که مدلول کلام لفظی بوده و امری قدیم است. به زعم اشاعره، کلام لفظی قائم به قاری حادث است و اگر آن را به طریق اشتراک لفظی به واجب نسبت دهیم، سبب حمل حدوث کلام نفسی بر واجب می‌شود (دوانی، رسالة اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۲).

علامه دوانی معتقد است که شاید متکلمانی که به قدمت کلام الهی باور دارند (مراد اشاعره است) معنای قدیم را نمی‌دانند و تصور می‌کنند که نسبت دادن حدوث به آنها اهانت محسوب می‌شود یا حتی اگر حدوث را به مصحف نسبت دهند، سبب حدوث کلام قائم به ذات واجب می‌شود و خداوند منزله از این نسبت است.

او اذعان دارد که صفت تکلم که قائم به ذات واجب تعالی است، صفتی است که مصدر تألیف کلمات است و کلام واجب تعالی همان کلماتی است که در علم قدیم واجب بدون واسطه برای او تألیف یافته‌اند. کلام واجب مغایر با علم اوست و او به کلام ماسوی نیز علم و آگاهی دارد. دوانی مصرانه تأکید می‌کند که روش اش نه مانند روش حکماست که کلام حق را عین علم می‌دانند و نه مانند مذهب معتزلیان است که

کلام واجب تعالی را همان حروف و اصوات مخلوقه در غیر می‌شمارند و نه مانند رویه حنابله است که همین اعتقاد را دارند و نه مانند صاحب مواقف (عضدالدین ایجی) که کلام حق را اصوات و حروف و معانی مشتمل بر آن می‌داند و نه مانند اشعری که کلام حق را معنای مقابل لفظ لحاظ می‌کند (دوانی، رساله اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۳-۱۶۴؛ همو، ۱۷۵۳، ۸۹).

علامه دوانی در اینجا سؤالی را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد پاسخ سؤالی مقدر است. این سؤال ذکر نشده؛ اما می‌تواند سؤال از تعلق کلام به زمان باشد. سؤال این است که چگونه ممکن است کلام واجب به گذشته و حال و آینده تعلق بگیرد یا به عبارت دیگر، کلام فراتر از زمان ظهور و مصداق پیدا کند؟ دوانی در مقام پاسخ تصریح می‌کند که وقتی علم واجب واحد و محیط به جمیع معلومات من جمیع الجهات باشد، کلامش واحد و مشتمل بر اقسام آن از کتب و صحف با لغات مختلف و جملات اخباری و انشائی است و وقتی کلام او ازلی باشد، خطاب در آن متوجه مخاطب مقدر است و این در حالی است که مخاطبی در ازل موجود نیست. پس گذشته و حال و آینده نسبت به زمان مقدر و برای مخاطب مقدر تحقق پیدا می‌کند و اشکالی در توصیف بعضی از آن به صفت ماضی، حال یا مستقبل به وجود نخواهد آمد (دوانی، رساله اثبات الواجب الجدیده، ۱۶۳-۱۶۵).

۵. دیدگاه علامه خفری درباره کلام الهی

۵/۱. تفکیک تکلم از مابه‌التکلم

خفری در شرح عبارت خواجه «عمومیة قدرته...» به دو معنا از کلام اشاره می‌کند. کلام گاهی به معنای «تکلم» و گاهی به معنای «مابه‌التکلم» است. منظور از تکلم، قدرت بر ایجاد اصوات و منظور از مابه‌التکلم، همان اصوات، الفاظ و حروفی است که مافی‌الضمیر متکلم را به مخاطب منتقل می‌کند. برخی قدرت بر احداث اصوات و الفاظ را از معنای مصدری القای کلام تفکیک و بر قسم سوم از معنای کلام تأکید می‌کنند (نراقی، ۴۲۱/۳)؛ لکن این دو قسم لازم و ملزوم یکدیگرند و قسیم‌دانستن آن‌ها دور از واقع به نظر می‌رسد.

خفری بر اساس دو معنایی که از کلام الهی بیان می‌کند، توهّم تعارض میان دو قیاس ذکرشده توسط متکلمان را چنین رفع می‌کند (قوشجی، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملا علی قوشجی، ۲۳). منشأ تدافع و اختلاف میان دو قیاس، اشتراک لفظ است؛ زیرا اگر کلام در این دو قیاس به یک معنا در نظر گرفته شود، موجب توهّم تعارض خواهد شد؛ در صورتی که اگر کلام را در قیاس اول به معنای «تکلم» بگیریم و در قیاس دوم به معنای «مابه‌التکلم» بدانیم، هر دو قیاس صحیح و به دور از خدشه خواهد بود؛

یعنی تکلم الهی، قدیم است و مابه‌التکلم، حادث.

۲/۵. تکلم قدیم

خفّری تکلم یا کلام حقیقی الهی را ازلی دانسته و آن را عین ذات واجب می‌داند. از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است؛ یعنی قبل ندارد، کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد بود. این کلام ازلی، در عصر و دوره‌ای خاص به‌صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده است و به پیامبر وحی می‌شود؛ همان‌گونه که قدرت ذاتی و ازلی الهی علت پیدایی حوادث در آینده است.

این نگرش و تبیین علامه خفّری موردتوجه و استقبال برخی متکلمان متأخر قرار می‌گیرد (همان، ۱۳۸۶). به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم‌بودن کلام الهی را بتوان در زمره نوآوری‌های کلامی خفّری تلقی کرد؛ زیرا کمتر صاحب‌فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است.

در اینجا، به دو جهت دیگر از ازلی‌بودن کلام الهی پرداخته خواهد شد:

الف) مبتنی بر رابطه بین علم و کلام الهی: برخلاف مشی خواجه طوسی که بر رابطه کلام و قدرت تأکید داشته، در این نگاه لازم است که به نقش و رابطه علم و کلام خدای متعال توجه شود. علامه خفّری در موضعی، کلام ذاتی و حقیقی الهی را بر علم اجمالی وی به مدلول کلام لفظی تطبیق کرده است (خفّری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۸۲-۱۸۴). وی بدین وسیله، اشکال قدیم‌بودن کلام را مرتفع می‌کند؛ چراکه علم اجمالی الهی قبل از کشف تفصیلی، از منظر فلاسفه و متکلمان، قدیم است.

ب) اتحاد کلام و علم الهی: توجیه دیگر نگرش خفّری بر اتحاد علم و کلام و نه صرف ارتباط آن دو، تأکید دارد. اگر کلام را نوعی انتقال آگاهی تلقی کنیم، بیشتر می‌توان به وجه شباهت این دو وصف پی برد.

در حوزه کارکرد تکلمی آدمی، با دو نوع تکلم سروکار داریم: یکی، دیالوگ؛ و دیگری، مونولوگ یا تک‌گویی.

در ادبیات نمایشی، دیالوگ یا گفت‌و شنود، تکلمی است طرفینی که انسان به‌هنگام سخن با دیگری به زبان جاری می‌کند و پاسخ خود را نیز دریافت می‌کند. در مقابل، مونولوگ کلامی است که فرد تنها سخن می‌گوید. اگر دامنه شمول این قسم را گسترش داده و شامل مواضعی بدانیم که فرد با خود سخن می‌گوید یا مسائلی را در ذهن خود مرور می‌کند، هر نوع آگاهی انسان را می‌توان نوعی تکلم او دانست؛ لذا، هر تکلمی را می‌توان نوعی آگاهی‌دادن به خود یا دیگری تعریف کرد (ملکیان، ۱۳۸۴).

از این تبیین درباره تکلم انسان، به‌خصوص با توجه به جایگاه مونولوگ می‌توان الگو گرفت و تکلم و

کلام الهی را صرفاً به وجود مخاطب و گیرنده کلام محدود ندانست. کلام ذاتی و قدیم الهی همان علم او خواهد شد که با وجود ذات باری تعالی تبیین و توجیه پذیر است.

۳/۵. نگرش خفری و بررسی دیدگاه اشاعره و معتزله

علامه خفری بر اساس تعریفی که از کلام ارائه می دهد، سخن اشاعره: «کلامه تعالی لیس من جنس الأصوات» را چنین بیان می کند:

اشاعره در این باره می گویند: کلام حق از جنس اصوات و حروف نبوده؛ بلکه معنایی است که به ذات حق قائم است و آن معنا را کلام نفسی می گویند و این کلام لفظی که از حروف به وجود آمده، استدالات بر آن معنا دارد.

در حالی که خفری قول اشاعره را نقد و بررسی می کند و می گوید: «اگر مراد ایشان این است که تکلم حق تعالی از جنس اصوات و حروف نیست»، این ایراد گرفته می شود که: تکلم به طور مطلق از جنس اصوات و حروف نیست و دیگر به بیان این عبارت که «و هو مدلول الکلام اللفظی المركب من الحروف» نیازی نیست؛ مگر آنکه از ظاهر عبارت شما گذر کنیم و بگوییم که کلام حق تعالی قائم به ذات او و قدیم است و این در صورتی است که از تکلم معنای انتزاعی - یعنی همان قدرت بر تألیف کلمات - را اراده کنیم و اما اگر ایشان از کلام مذکور «ما به التکلم» را اراده کنند، دیگر صحیح نیست که بگویند: «بل هو معنا قائم بذاته تعالی»؛ مگر آنکه مانند برخی از حکماء قائل شوند که موجودات در شهود علمی قائم به ذات حق تعالی هستند. در نتیجه، «ما به التکلم» جز در شهود علمی قائم به متکلم نیست (همان، ۱۷۲).

بنابراین، بین نگاه خفری و نگرش اشاعره فاصله وجود دارد و نمی توان کلام نفسی اشعری را بر کلام حقیقی مدنظر خفری تطبیق داد؛ مگر با تأویل که خلاف ظاهر کلام اشاعره است.

معتزله قائل است که کلام الهی، حادث و غیرقائم بر ذات حق تعالی است؛ لذا، متکلم بودن حق تعالی در این نگرش، به معنای خلق کلام است. خدای متعال به قصد القاء و اعلان به غیر، کلام را خلق می کند؛ بنابراین، اشکال اشاعره که می گوید: «به مجرد خلق کلام، تکلم خدا لازم نمی آید؛ همان گونه که به صرف صحبت کردن زید، کلام توسط او خلق می شود. لکن نمی توان آن را خلق کلام خدا دانست»، دفع می شود. خفری می گوید: مطابق این بیان، تکلم از صفات حقیقیه نیست و حادث است. اگر تکلم را از صفات حقیقیه بدانیم در این صورت، تکلم باید امری باشد که آن مصدر تألیف کلمات یا قدرت بر تألیف و خلق آن است. در این هنگام نزد محققان، آن امر، نفس ذات واجب تعالی خواهد بود که قادر بر تألیف کلمات است (خفری، مجموعه رسائل علوم عقلی، ۱۷۱).

علامه خفری با تفکیک دو معنای کلام خداوند متعال، می خواهد از اختلاف موجود بین فرق اسلامی

عبور کرده و مبتنی بر این دو معنا، هر دو نگرش قدیم و حادث بودن آن را توجیه کند؛ البته وی کلام حقیقی را قدیم فرض می‌کند و نمی‌تواند کلام نفسی اشاعره را بپذیرد. لذا، وی از این جهت که کلام حادث و قدیم را تبیین می‌کند به دو معنای مدنظر اشعری و معتزلی توجه دارد؛ اما نه به این معنا که نگرش آن‌ها را پذیرفته باشد (همان، ۱۷۳).

همچنین، خفری می‌گوید: برای کلام لفظی چهار اعتبار وجود دارد که به سبب هریک از این اعتبارات برای کلام لفظی، صورتی از وجود را می‌توان تصور کرد:

۱. کلام لفظی قائم به هواس است و به این اعتبار در اعیان وجود دارد؛ بدون آنکه از اجزای کلام قراری به شمار آید.

۲. کلام لفظی به عالم مثال مربوط است که عالم لطیفی است و در این عالم حدوث کلام لفظی به گونه‌ای تدریجی است و برای همه اجزای آن بقاء وجود دارد.

۳. کلام لفظی مندرج در علم، در عالم مجردات است و در عالم به نحو حدوث دفعی همراه با بقاء متحقق می‌شود.

۴. کلام لفظی مندرج در علمی است که مقدم بر ممکنات است، پس با این وجود حادث نیست؛ زیرا مخلوق نیست و دیگر ممکنات در این اندراج با کلام لفظی شریک‌اند (خفری، تفسیر آیت الکرسی، ۱۸۱). خفری سپس، درباره صفت تکلم ذات خداوند بیان می‌دارد: اولی این است که: تکلم به معنای خلق کلماتی است که بر معانی دلالت می‌کند؛ پس امری اعتباری خواهد بود.

۴/۵. مراتب کلام الهی

هرچند علامه خفری، نظر خود را درباره کلام الهی به صورت صریح بیان کرده، در پایان بحث شش مرتبه از تکلم حق تعالی را برشمرده است (خفری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۹۷).

۱. مرتبه اول از تکلم الهی، تکلم حقیقی است که زائد بر ذات حق نیست؛ زیرا ذات او اوامر، نواهی و شبیه آن دو و همچنین، القای اخبار به مخاطبان را اقتضاء می‌کند. وی تکلم با این خصوصیت را «خطاب قدیم» می‌نامد.

۲. مرتبه دوم تکلم، تکلم میان حق و مجرد قدسی است که واجب تعالی، احکام و آنچه به وجود می‌آید را به قلم اعلی القاء می‌کند.

۳. مرتبه سوم تکلم، تکلمی است که واجب تعالی به واسطه قلم، آنچه حکم می‌کند و به وجود می‌آید را به لوح محفوظ الفاظ القاء می‌کند و آن را می‌نویسد.

۴. مرتبه چهارم، تکلم نفسی است که در آن مرتبه، خدای متعال احکام و اخبار را به نفوس مجرد القاء

می‌کند.

۵. مرتبه پنجم از تکلم الهی، تکلم مثالی است که خدای متعال الفاظ مثالی دال بر معنای مقصود را به نفوس انسانی در عالم مثال القاء می‌کند.

۶. مرتبه ششم تکلم، تکلمی است که خدای متعال الفاظ دال بر معانی مقصود را به نفوس انسانی در عالم ملک و طبیعت القاء می‌کند (همان، ۱۹۷).

خفری بر این باور است، از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد شد. این کلام ازلی در عصر و دوره‌ای خاص به صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده و به پیامبر وحی می‌شود. با این توضیح بر اساس آراء علامه خفری، تکلم حقیقی در قیاس اول، نفس ذات واجب الوجود است؛ بدون آنکه مستلزم تعدد قدیم شود: «فإن التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب - تعالی - عند المحققين، فيكون قديماً بلا تعدد القدماء» (همان، ۲۶۶). به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم بودن کلام الهی را بتوان در زمره نوآوری‌های کلامی خفری تلقی کرد؛ زیرا کمتر صاحب‌فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است.

ایشان به تبع متکلمان پیش از خویش اظهار می‌دارد که قدرت خداوند تمام ممکنات را در بر می‌گیرد و از جمله ممکنات، القای کلام دال بر معناست که به دیگری اعلام می‌شود؛ لذا، خداوند بر تکلم و القای کلام به دیگری قادر است (خفری، مجموعه رسائل علوم عقلی، ۱۶۹).

علامه خفری در تبیین و تفسیر موضوع، دو معنا برای کلام ارائه و دو مسئله را از هم جدا می‌کند و تلاش دارد تا به گونه‌ای، اختلاف اشاعره و معتزله را پوشش دهد؛ البته نه دقیقاً به همان معنایی که آنان قائل بوده‌اند.

۶. وجه شباهت و تفاوت دو اندیشمند

۶/۱. شباهت‌ها

خفری تکلم یا کلام حقیقی الهی را ازلی دانسته و آن را عین ذات واجب می‌داند. از آنجایی که ذات حق تعالی ازلی است، یعنی قبل ندارد، کلام او نیز ازلی و عین ذات خواهد شد. این کلام ازلی، در عصر و دوره‌ای خاص به صورت گزاره و کلام لفظی حادث شده و به پیامبر وحی می‌شود؛ همان گونه که قدرت ذاتی و ازلی الهی علت پیدایی حوادث در آینده است.

محقق دوانی نیز همانند علامه خفری کلام حق را در رابطه با علم خارج از مقوله زمان و مکان تبیین کرده و توضیح داده که صفتی که مبدأ تألیف حروف است، قدیم است و به اعتبار وجود علمی مؤلف نیز

قدیم است.

علامه خفّری نیز در نقد دیدگاه اشاعره دربارهٔ محور قدیم بودن کلام الهی و اعتقاد به کلام نفسی مقابل کلام لفظی، و همچنین، مغایرت کلام با دیگر اوصاف، با دوانی متفق القول است. از دیدگاه علامه خفّری و محقق دوانی پیدایش ضروری موجودات همراه با احاطهٔ علمی خداوند به آن‌ها همه در دایرهٔ علم الهی‌اند و این مسئله به ضروری بودن رابطهٔ علی و معلولی و تسخیر معلول در علت اشاره دارد.

۲/۶. تفاوت‌ها

به نظر می‌رسد که تبیین و توصیف قدیم بودن کلام الهی را بتوان در زمرهٔ نوآوری‌های کلامی خفّری تلقی کرد؛ زیرا کمتر صاحب‌فکری از متکلمان در بین شیعه و حتی معتزله پیش از وی، به این نظر گرایش داشته است.

محقق دوانی نیز، معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکماء با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنابله و صاحب مواقف، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوة تألیف کلام» دانست (دوانی، سبع رسائل، ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است؛ لذا، آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان، ۱۶۳).

علامه دوانی برخلاف بسیاری از حکمای متقدم، کلام الهی را مصدر تألیف کلمات و مغایر با علم الهی می‌داند.

علامه خفّری در موضعی، کلام ذاتی و حقیقی الهی را بر علم اجمالی وی با مدلول کلام لفظی تطبیق داده است (خفّری، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، ۱۸۲-۱۸۴). وی بدین وسیله، اشکال قدیم بودن کلام را مرتفع می‌کند؛ زیرا علم اجمالی الهی قبل از کشف تفصیلی، از منظر فلاسفه و متکلمان، قدیم است. معتقد است که کلام خدا، نه مطابق نظر حکماء با علم او یکسان، نه طبق نظر معتزله، حروف و اصوات مخلوقه، نه مطابق نظر حنابله و صاحب مواقف، از سنخ حروف، اصوات، شبیه این دو و معانی و نه مطابق مشهور اشعری، معنای مقابل لفظ است؛ بلکه بایست آن را «قوة تألیف کلام» دانست (دوانی، سبع رسائل، ۱۶۳-۱۶۴). وی کلام الهی را با این نگرش، کلماتی می‌داند که ذات الهی در علم قدیم خویش آن را تألیف کرده است؛ لذا، آن را قائم به ذات و قدیم می‌داند و با اشاعره همراه می‌شود (همان، ۱۶۳). علامه دوانی از جمله حکمایی است که ضمن تأکید بر اختلاف حکماء و متکلمان در این مسئله،

خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌کند و به تحلیل و تفسیر آن می‌پردازد.

مطالعه آثار دوانی نشان از تمایز دیدگاه او از جمهور متکلمان اسلامی در مبحث ذات و صفات دارد. هرچند می‌توان دوانی را در بسیاری از مسائل کلامی متکلمی اشعری نامید؛ دست‌کم در بحث صفات متعال از آنان فاصله گرفته و دیدگاه جدیدی ارائه کرده است؛ زیرا دیدگاه جمهور اشاعره با مبانی فکری اش سازگار نیست. او صفات را عین ذات می‌داند که در علم ازلی واجب تعالی تقرر یافته‌اند و توحید صفاتی را مقدر کرده‌اند. علامه دوانی صفت تکلم را مبدأ و قوه‌ای می‌داند که تا به عرصه ظهور نیاید متکلم را ایجاد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

با بررسی و تبیین تفکرات کلامی در اسلام می‌توان به قطع، نتیجه گرفت که بحث حدوث و قدم کلام حق از پرماجرترین مشاجرات کلامی است و در تاریخ کلام اسلامی هیچ مبحثی مانند این سبب اختلاف نظر نبوده است. علت اصلی این تعارضات و اختلافات هم به این دلیل بوده است که برخی از آن‌ها طرفدار حدوث کلام خدا و برخی دیگر طرفدار قدم آن شدند.

از طرفی، بعضی عنوان متکلم را بر ذات حق صادق دانستند و برخی تصور کردند که حقیقت کلام امری است که از ترکیب حروف و آواها و قطع و وصل آن‌ها به وجود می‌آید و متوجه شدند که اطلاق این امر بر حق تعالی روا نیست.

کلام نزد اشاعره، نفسی و قدیم و از منظر معتزله، لفظی و حادث است. شیعه با نگرش معتزله مشکلی ندارد؛ اما کلام ازلی و قدیم را حقیقی و عین ذات دانسته است. این نگرش را در تبیین علامه خفری مشاهده می‌کنیم.

علامه خفری با تفکیک دو معنای کلام الهی سعی دارد از اختلاف موجود بین فرق اسلامی عبور کرده و مبتنی بر این دو معنا، هر دو نگرش قدیم و حادث بودن آن را توجیه کند؛ البته وی کلام حقیقی را قدیم می‌داند و نمی‌تواند کلام نفسی اشاعره را بپذیرد. لذا، وی از این جهت که کلام حادث و قدیم را تبیین می‌کند به دو معنای مدنظر اشعری و معتزلی توجه دارد؛ اما نه به این معنا که نگرش آن‌ها را پذیرفته باشد.

مقایسه نگرش علامه خفری و محقق دوانی درباره کلام الهی و توجه برخی به تکلم حقیقی الهی حاکی از آن است که اولاً، تبیین خفری در خصوص این مسئله در نگرش دانشمندان پیش از وی وجود ندارد؛ ثانیاً، محقق دوانی در نظریه خویش از نگاه علامه خفری بهره برده است و می‌توان آن را ادامه نگاه وی دانست. مشترک لفظی دیدن کلام، ابتدا و اتحاد آن با علم، ذاتی دین کلام حقیقی، عین ذات بودن آن و

مراتب داشتن آن از جمله نوآوری‌های علامه خفیری است که در تبیین نظریات دانشمندان پیش از وی مشاهده نشد.

مطالعه آثار دوانی نیز نشان از تمایز دیدگاه او از جمهور متکلمان اسلامی در مبحث ذات و صفات دارد. هرچند می‌توان دوانی را در بسیاری از مسائل کلامی متکلمی اشعری نامید؛ دست‌کم در بحث صفات متعال از آنان فاصله گرفته و دیدگاه جدیدی ارائه کرده است؛ زیرا دیدگاه جمهور اشاعره با مبانی فکری اش سازگار نیست. او صفات را عین ذات می‌داند که در علم ازلی واجب تعالی تقرر یافته‌اند و توحید صفاتی را مقدر کرده‌اند. علامه دوانی صفت تکلم را مبدأ و قوه‌ای می‌داند که تا به عرصه ظهور نیاید متکلم را ایجاد نمی‌کند.

منابع

- افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، مطبعة الخیام، قم، ۱۴۰۱ق.
- الایچی، عضدالدین، المواقف، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۱، ۴، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- خفیری، شمس الدین محمد بن احمد، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
-، تفسیر آیت الکرسی، سایت اندیشه قم، قم، ۱۳۶۰.
-، مجموعه رسائل علوم عقلی، انتشارات ارم شیراز، شیراز، ۱۳۹۶.
- دوانی، جلال‌الدین، الرسائل المختارة، تحقیق: احمد تویسرکانی، کتابخانه عمومی امیرالمومنین (ع)، اصفهان، ۱۴۰۵ق.
-، ثلاث رسائل، تصحیح: احمد تویسرکانی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۱ق.
-، رسالة اثبات الواجب الجديدة در سبع رسائل، تقدیم، تحقیق و تعلیق: احمد تویسرکانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۴۲۳ق.
- دوانی، علی، خواجویی، ملا اسماعیل، سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق: تویسرکانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱.
- دهباشی، مهدی، «تشکیک در مراتب کلام الهی و نفی مشاجرات متکلمان اسلامی»، کیهان اندیشه، شماره ۲۸، ۱۳۶۸، صص ۱۰۱-۱۱۲.
- سبحانی تبریزی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۳، مرکز العالمی للدراسات، قم، ۱۴۱۲ق.
-، بحوث فی الملل و النحل، درسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الاسلامیه، مؤسسه نشر

الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.

..... فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ترجمه: محمد عیسی جعفری، توحید، قم، ۱۳۷۳.

شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۴ق.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقاد، یک جلدی، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.

شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.

طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة با تعلیقة استاد فیاضی، ج ۴، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۷۰.

فیاض، غلامرضا، نهاية الحکمة (با تعلیقه ایشان)، ج ۴، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۴۲۲ق.

قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، شرح التجريد، منشورات الرضى، قم، بی تا.

قوشچی، علی بن محمد، خفری، محمد بن احمد، تعلیقه بر الهیات شرح تجريد ملاعلی قوشچی، تصحیح: فیروزه ساعتچیان، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.

لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، ج ۱، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۵.

محمدی، علی، شرح کشف المراد، ج ۴، ج ۱، دارالفکر، قم، ۱۳۹۰.

..... شرح کشف المراد، ج ۴، دارالفکر، قم، ۱۳۷۸.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، انتشارات مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۱.

مظفر، محمدحسن، دلائل الصدق لنهج الحق، ج ۲، ج ۱، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، دمشق، ۱۴۲۳ق.

ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب (مجموعه درس های استاد ملکیان)، ج ۴، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.

نراقی، ملامهدی، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح و تقدیم: مجیدهادی زاده، ج ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۴۲۳ق.

نوری، علی، بررسی مذاهب و فرق، ج ۱، مرکز تحقیقات اسلامی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.



The Implications and Consequences of the Finitude of the Natural Body in Avicennian Philosophy

Mohammad Mahdi Meshkati

Assistant professor, Isfahan University

Dr. Mahdi Ganjvar (corresponding author)

Associate professor Isfahan University ,

m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

Dr. Seyyed Ali Miriyan

M.A. in Islamic philosophy and theology, graduated from Isfahan University

Abstract

The finitude of the natural body has implications and consequences in some of Avicenna's philosophical issues. The proof of some problems in Avicennian philosophy is subject to proving the limitation of natural body. It should be made clear that the proof of which issues in this philosophy is the result of finitude of the body and what implications it has. In terms of background, only the finitude of the body and its dimensions has been examined in the existing research literature, and the connection between the finiteness of the natural body and other philosophical topics discussed by Avicenna is absent. To answer the question "What are the implications of the finitude of the body in Avicennian philosophy?" we have referred to the works of Avicenna and some of his prominent commentators, and have inferred and explained its physical and metaphysical implications. These considerable and important implications are as follows: non-separation of form from matter, proof of shape for body, rejection of void, proof of *muḥaddid al-jihāt* (the celestial sphere which determines the directions), rejection of .infinite regress and proof of the Necessary

Keywords: finitude, Avicennian philosophy, natural body, *muḥaddid al-jihāt*, void, infinite regress.



سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 181 - 159	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1400/10/19	تاریخ بازنگری: 1401/05/25
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.74623.1096

لوازم و پیامدهای متناهی بودن جسم طبیعی در حکمت سینوی

محمد مهدی مشکاتی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

مهدی گنجور (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

سیدعلی میریان

فارغ التحصیل فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان

چکیده

متناهی بودن جسم طبیعی، دارای لوازم و پیامدهایی بر برخی از مسائل فلسفی ابن سیناست. باید برای اثبات مسائلی در فلسفه سینوی، محدودیت جسم طبیعی اثبات شده باشد. اینکه اثبات کدام مسائل در این فلسفه از لوازم تناهی جسم است و چه پیامدهایی دارد، باید مشخص شود. به لحاظ پیشینه، در تحقیقاتی که تاکنون انجام شده، فقط محدودیت جسم و ابعاد آن بررسی شده و به ارتباط تناهی جسم طبیعی با دیگر موضوعات فلسفی ابن سینا پرداخته نشده است. برای حل این مسئله که «نتایج متناهی بودن جسم در حکمت سینوی چیست؟» به آثار ابن سینا و بعضی از شارحان برجسته اش مراجعه شده و مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی که از لوازم و پیامدهای متناهی بودن جسم طبیعی است، استخراج و تبیین شده است.

طبق یافته های این پژوهش، مسائلی از قبیل عدم جدایی صورت از ماده، اثبات شکل برای جسم، رد خلأ، اثبات محدودالجهات، رد تسلسل و اثبات واجب، از نتایج متناهی بودن جسم است. نتایج به دست آمده، لوازم و پیامدهای شگرف و مهم متناهی بودن جسم طبیعی بر الهیات و مابعدالطبیعه سینوی را بیان می کند. واژگان کلیدی: تناهی، حکمت سینوی، جسم طبیعی؛ محدودالجهات، خلأ، تسلسل.

1. مقدمه

مسئله تناهی و عدم تناهی، از خواص و عوارض جسم و به تعبیر دقیق ابن سینا «از اعراض ذاتی است که عارض و لاحق کمیت می شود و بر هر چیز دیگری به واسطه کمیت عارض می گردد» (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، 157/2). بر این اساس، تناهی بر جسم طبیعی که معروض مقدار است، به واسطه کمیت عارض می شود. رأی مشهور و اجماع حکماء، از قبیل کندی، فارابی و ابن سینا، بر این است که ابعاد جسم طبیعی، متناهی و محدود به حدی است و برای اثبات مدعای خود براهینی اقامه کرده اند. در عین حال، بنا بر قول برخی فیلسوف - متکلمان (لاهیجی، 339/2) در میان حکمای اسلامی، ابوالبرکات بغدادی به عدم تناهی ابعاد قائل شده است (بغدادی، 85/2-86).

نظر به اهمیت بحث و با توجه به اینکه در تحقیقات پیشین - که در قسمت پیشینه پژوهش به آن خواهیم پرداخت - فقط محدودیت جسم و ابعاد آن بررسی شده و به ارتباط تناهی جسم طبیعی با دیگر موضوعات فلسفی ابن سینا پرداخته نشده است. نوشتار حاضر به طرح دقیق مسئله پرداخته و درصدد یافتن پاسخ برای این پرسش اساسی است که چه مسائلی در حکمت سینوی را می توان از لوازم و پیامدهای متناهی بودن جسم طبیعی دانست؟ اگر بپذیریم چنین مسائلی در فلسفه ابن سینا وجود دارد، چگونه رد یا اثبات آن ها مرتبط با متناهی بودن جسم طبیعی خواهد بود؟

اما توجه به این نکته ضروری است که ابن سینا خود، لوازم و پیامدهای متناهی و نامتناهی بودن جسم طبیعی بر مسائل فلسفی اش را به صراحت بیان نکرده و بر نهمرده است. اینکه چگونه ما بدان رهنمون شدیم که متناهی و نامتناهی بودن جسم طبیعی بر مسائل فلسفی ابن سینا مؤثر بوده است، کلام خواجه نصیرالدین طوسی است. وی در شرحش بر حل مشکلات الاشارات و التنبیها، در ابتدای فصلی که مربوط به دلایل اثبات تناهی جهات است، به این امر اشاره می کند و می گوید: مسئله تناهی ابعاد یکی از مسائل علم طبیعی و مبدئی برای مسائل دیگر است؛ از جمله مسئله اثبات محددالجهات که جزء طبیعیات است و همین طور امتناع جدایی صورت و پیرو آن مقدار از هیولی. او برای بیان مسئله عدم جدایی ماده از صورت، آن را در اینجا آورده و قائل است که سخن ابن سینا که می گوید: «واجب است آن را به تحقیق بدانی» دال بر آن است که این مطلب یکی از مطالب مهم به شمار می رود (طوسی، 60/2). خواجه نصیر معتقد است تناهی جسم، به لحاظ موضوعاتی که در آن بحث می شود، از مسائل و مقاصد علم طبیعیات است. این بدان سبب است که نامتناهی، عارض بر جسم می شود و کم، واسطه در عروض نامتناهی بر جسم طبیعی است. در شرح کلام او، قطب الدین رازی تناهی ابعاد را از مسائل علم طبیعی می داند؛ زیرا طبیعیات از اعراض ذاتی جسم بحث می کند و تناهی هم از اعراض ذاتی است که از جهت ماده بر جسم طبیعی

عارض می‌شود. بر این اساس، ماده را می‌توان واسطه در عروض تناهی بر جسم طبیعی دانست. او اثبات محدودالجهات را از مسائل طبیعی شمرده و می‌گوید: آشکار است که این مسئله، مابعدالطبیعی است؛ زیرا از وجود سخن می‌گوید و منظور، وجود جسم است از آن روی که بعضی محدود و بعضی متحدند و تحدید و تحدد جهات جز در ماده و جسم نیست (همان). در عبارت پایانی قطب رازی میان تحدید و تحدد جهات تمایز نهاده است. وی این تمایز را در عبارت پیشین بیان کرده و می‌گوید: اثبات محدودالجهات موقوف بر اثبات محدودبودن ابعاد است؛ زیرا اگر ابعاد نامتناهی باشند برای ابعاد محدودی نخواهد بود و در نتیجه، محدّد الجهات موجود نمی‌شود (همان). پس طبق عبارت قطب اولاً، محدودبودن ابعاد با محدودیت جهات و محدودالجهات متفاوت بوده و سه امر جداگانه، ولی وابسته به هم‌اند؛ ثانیاً، اثبات محدودیت جهات بر تناهی ابعاد مبتنی بوده و اثبات محدودالجهات هم بر کرامندی جهات مبتنی است. با قضایای مورد دوم می‌توان یک قیاس مساوات تشکیل داد که نتیجه می‌دهد: اثبات محدودالجهات بر پایه تناهی ابعاد است. اینکه چه تفاوتی میان بعد و جهت وجود دارد را در تقسیم ابن‌سینا از بعد به مطلق و ابعاد سه‌گانه می‌توان یافت؛ جهت که قابل اشاره به تحت و فوق و چپ و راست است و یمن و یسار است از جهت وقوع در مکان بوده و در مقابل بعد مطلق است. تفاوت بعد مطلق با ابعاد سه‌گانه در تعریف ابن‌سینا که بعد مطلق می‌تواند بدون داشتن خط بعد خطی و بدون داشتن هیچ سطحی، سطح داشته باشد (ابن‌سینا، مجموعه رسائل، ۶۴۴) که تفاوتش در قوه و فعلیت است.

خواجه نصیر، از نتایج بحث تناهی جهات بر مسائل مابعدالطبیعی سخن می‌گوید که بر مسائل طبیعی دیگر هم مؤثر است؛ از جمله خلأ که از آن گفت‌وگو خواهیم کرد. دامنه نتایج مذکور بر دیگر موضوعات، خواه طبیعی خواه مابعدالطبیعی، بسیار است که باز می‌توان آن را به مسائل اصلی و فرعی تقسیم کرد. مسائل اصلی آن است که تناهی به‌طور مستقیم بر آن‌ها مؤثر است و مسائل فرعی هم آن‌هایی است که بالعرض و باواسطه از تناهی جسم اثر می‌پذیرند. اما از آنجا که توفیق در حل مسئله در گرو تصور و تلقی روشن از آن است، نخست به مفهوم‌شناسی و واکاوی معنای متناهی و نامتناهی در فلسفه ابن‌سینا می‌پردازیم.

2. پیشینه پژوهش

در باب تناهی و عدم تناهی جسم طبیعی در فلسفه ابن‌سینا و استنباط پیامدهای متناهی بودن جسم طبیعی، اثر مستقلاً تاکنون منتشر نشده است؛ اما به‌طور کلی تحقیقات متعددی درباره تناهی ابعاد نوشته است که در اینجا به مهم‌ترین و مرتبط‌ترین این آثار به مسئله مورد بحث ما، اشارت می‌شود:

(۱) حمید طالب‌زاده در تحقیق خود («متناهی و نامتناهی») به تقریر معنای متناهی و نامتناهی در فلسفه

اسلامی و بررسی استدلال‌های مربوط، به‌ویژه از افق ریاضیات و فیزیک جدید، پرداخته و به آرای حکمای اسلامی در تناهی مکان، جسم و قوای آن از جهت شدت و مدت آن و عدم محدودیت زمان اشاره می‌کند. ۲) سجاد هجری در مقاله خود «برهان المسامته در تناهی ابعاد و نقدهای آن»، برهان مسامته در تناهی ابعاد را تقریر کرده و ضمن اشاره به نقدهای ابوالبرکات بغدادی و خواجه نصیرالدین طوسی، پاسخ‌های فخرالدین رازی و صدرالمألهین بدان اعتراض‌ها را تحلیل کرده است. نتیجه‌گیری پژوهش این است که اشکال خواجه نصیر به جا و وارد است؛ اما پاسخ صدرا به نقد وی، وارد نیست؛ بنابراین، برهان مسامته تناهی ابعاد را اثبات نمی‌کند.

۳) مهرداد حجازی و علیرضا کهنسال نیز در پژوهش خود «تأملی در برهان مسامته» پس از بیان برهان مسامته، به ارزیابی و کارایی آن در فضای عینی پرداخته و معتقدند علی‌رغم اتقان و استواری دلیل، در فضای واقعی اجرایی نبوده و تناهی ابعاد جسم را اثبات نمی‌کند.

۴) ایمان باغبانی و دیگران در تحقیق خود «بررسی تناهی یا عدم تناهی عالم طبیعت از دیدگاه فلسفه و کیهان‌شناسی جدید»، پس از طرح مختصری از اصطلاحات کیهان‌شناسی، به نقل و نقد دلایل فلاسفه در تناهی ابعاد پرداخته‌اند. سپس، تناهی عالم را بر اساس مدل استاندارد و انفجار بزرگ نتیجه گرفته‌اند. طبق یافته‌های آن‌ها بر اساس حالتی شناخته‌شده از ریاضیات، می‌توان مجموعه‌ای بی‌کران، ولی متناهی داشت که تطبیق‌پذیر با جهان هم هست.

۵) مرضیه اخلاقی و مسعود میشکارمطلق در پژوهش خود «نقدهای علامه حسن‌زاده آملی بر براهین تناهی ابعاد اجسام» به تحلیل و واکاوی نقدهای علامه حسن‌زاده آملی بر براهین تناهی ابعاد اجسام پرداخته و نشان داده‌اند که از نظر این حکیم معاصر، نه تنها کلمات وجود خداوند سبحان - که اطوار و شئون وجودی اویند - نامتناهی بوده؛ بلکه کلمات عالم جسمانی و خود عالم جسمانی هم غیرمتناهی است.

چنان‌که پیداست در هیچ‌یک از تحقیقات مذکور، به بررسی لوازم و پیامدهای متناهی بودن جسم طبیعی در حکمت سینوی پرداخته نشده است؛ ازاین‌رو، پرداختن به این مسئله در نوشتار حاضر ضروری است.

3. معنای متناهی و نامتناهی در حکمت سینوی

ابن سینا در آثار مختلف خود به تعریف متناهی و نامتناهی پرداخته است.¹ از جمله در عیون الحکمة

1. نامتناهی به معنای عام، آن است که حقیقی و مجازی یا همه شقوق آن را در بر می‌گیرد؛ در حالی که نامتناهی به معنای خاص را آن دانسته‌ایم که صرفاً جسم بدان متصف می‌شود.

که به نوعی فرهنگ‌نامه فلسفی وی به حساب می‌آید، متناهی و نامتناهی را ذیل عنوان «النهائیه و ما لانهایه» تعریف می‌کند. او نهایت را چیزی می‌داند که شیء بدان کمیت می‌یابد، از آن نظر که شیء را با آن نمی‌توان یافت و دید (ابن سینا، رسائل، ۱۰۶). در معنای آنچه بی‌نهایت است هم می‌گوید: آنچه نهایت ندارد، کم است که هر جزئی که بر گرفته شود شینی خارج از آن بعینه غیر مکرر یافت می‌شود (همان). این تعریفی خلاصه است؛ لیکن وی در فصل هفتم فن اول طبیعیات الشفاء، یعنی فن سماع طبیعی، طولانی‌ترین و کامل‌ترین بحث درباره تناهی و عدم تناهی به معنی عام (1) و درباره جسم طبیعی به معنی خاص را ارائه می‌دهد و براهین خود درباره تناهی جسم طبیعی را می‌آورد.

4. اقسام نامتناهی

ابن سینا در تعریف نامتناهی، آن را در دو دسته حقیقی و مجازی جای می‌دهد و باز هر کدام از نامتناهی حقیقی و مجازی را دو دسته می‌کند. تعریفی که ابن سینا از نامتناهی می‌کند آن است که بی‌نهایت چیزی است که آن را حد و کرانه‌ای نیست و کمیتی است که هر مقدار از اجزاء آن را برگیری باز چیزی از آن بازیابی که نه بیرون از آن است و نه غیر مکرر (ابن سینا، ۶۴۳). این تعریف در واقع، تعریف بی‌نهایت حقیقی است؛ زیرا متعلق بی‌نهایت حقیقی کمیت که در تعریف بالا یافت می‌شود. طبق احصاء ابن سینا از گونه‌های بی‌نهایت حقیقی در کتاب سماع طبیعی مورد اول نامتناهی حقیقی که سلب مطلق است و ابن سینا نقطه و صوت را مثال می‌آورد، وقتی در برابر امتداد قرار می‌گیرد که قابل اتصاف به بی‌نهایت است، تقابل سلب و ایجاب به شمار می‌آید؛ زیرا نقطه و صوت وقتی به عنوان موضوع قضیه لحاظ شوند و نامتناهی و نامتناهی، بر آن‌ها حمل شود چنین می‌شود:

نقطه و صوت نامتناهی‌اند.

نقطه و صوت متناهی‌اند.

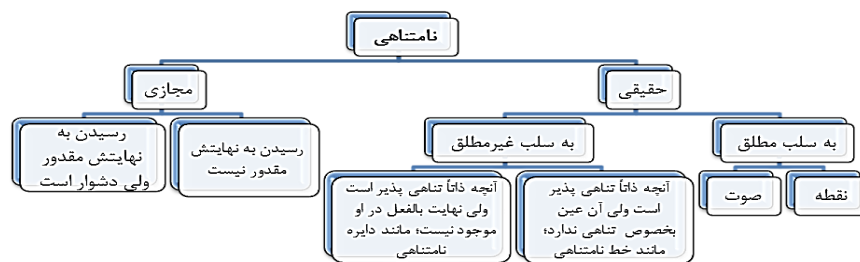
این گونه از تقابل سلب و ایجاب هم از گونه مرکب به شمار می‌آید؛ زیرا در قضیه‌اند. شاید در نظر اول دو مورد مذکور از نوع تقابل عدم و ملکه به نظر رسد؛ اما چنین نیست؛ زیرا نقطه و صوت کمیت را که شأن اتصاف به محدود بودن است، ندارند. در دسته دوم نامتناهی حقیقی، دایره هم به همین نحو است و تقابل سابق را داراست؛ چرا که در تقابل دو قضیه دایره نهایت دارد و دایره بی‌نهایت است. اصلاً بی‌نهایت را نمی‌توان به دایره اطلاق کرد و قوه اطلاق بی‌نهایت را ندارد؛ چنان‌که خود ابن سینا در منطقش اشاره می‌کند: در تقابل دو قضیه، چیزی که در قضیه‌ای مراعات می‌شود باید در دیگری هم رعایت شود که یکی از آن‌ها قوه و فعل است (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۰۶). امتداد، بالقوه می‌تواند بینهایت را بپذیرد؛ اما دایره

را نمی‌توان بی‌نهایت تصور کرد؛ از این‌رو، بی‌نهایت نامیده می‌شود.

دسته دوم از گونه‌های نامتناهی که ابن‌سینا ارائه می‌دهد و مقابل نامتناهی حقیقی است، نامتناهی مجازی است و آن را هم دو دسته می‌کند که در ذیل خواهد آمد. وی نامتناهی حقیقی به سلب مطلق را چنین توضیح می‌دهد:

«چیزی که به معنی سلب مطلق است، آن است که از شیء سلب می‌شود؛ معنایی که بی‌نهایت بدان می‌پیوندد، بدان روی که دارای کم نیست، مانند آنکه گفته می‌شود که نقطه نهایت ندارد؛ چنان‌که می‌گویند: صوت دیده نمی‌شود؛ چراکه معنایی که از آن سلب می‌شود، دیدن همان رنگ است چون که صوت نه رنگ است و نه دارای رنگ» (ابن‌سینا، الشفاء، ۲۰۶). به عبارت وی، آنچه که به سلب مطلق نیست هم از اقسام نامتناهی حقیقی بوده و چنین است: «یکی از آن‌ها شأن نوع و طبیعتش آن است که نهایت‌بردار است؛ اما آن چیز بالفعل موجود نیست؛ مانند دایره که نهایت ندارد و نقطه بالفعل هم ندارد تا خط بدان منتهی شود» (همان، ۲۱۰). او، نامتناهی مجازی را هم این‌گونه تعریف می‌کند:

«معنای نامتناهی مجازی آن است که رسیدن به نهایتش و به حرکتی محدودشدنش، مقدور نیست؛ مانند راه آسمان‌ها و زمین که هرچند نهایت دارد، بی‌نهایت است و همچنین، چیزی که دشوار است را بی‌نهایت گویند اگرچه مقدور باشد، یعنی دشوار را تشبیه به معدوم می‌کنند» (همان؛ فروغی، ۲۶۶). تعریفی که ابن‌سینا از نامتناهی مجازی ارائه می‌کند، نام‌گرایانه و لفظی است و دو موردی که ذکر می‌کند اطلاق عامه و عرف به مواردی است که محدود است؛ اما به نظر بی‌کرانه می‌رسد و از آن روی، مجازی نام نهاده که موارد مذکور در واقع محدودند. بر اساس کتاب السماع الطبیعی، تقسیمات مختلف نامتناهی در فلسفه ابن‌سینا را می‌توان در نمودار زیر ترسیم کرد (ابن‌سینا، الشفاء، 206):



1. نمودار اقسام نامتناهی در فلسفه ابن‌سینا

5. اثبات تناهی ابعاد در فلسفه ابن سینا

تقسیمی که از السماع الطبیعی نقل شد، جامع‌ترین و کامل‌ترین دسته‌بندی و تعریفی است که ابن سینا از چستی نامتناهی در میان آثارش بیان می‌کند و می‌توان گفت که این تفصیل و دقت در احصاء و برشمردن انواع نامتناهی در هیچ‌کدام از آثارش نیست. در فلسفه ابن سینا دانسته شد که وی، نامتناهی به معنای حقیقی را به جسم اسناد می‌دهد. حال باید به سراغ آن رفت که وی جسم را متناهی می‌داند یا نامتناهی. ابن سینا، به تبع ارسطو، به محدودیت ابعاد جسم معتقد است. وی در «سمع الکیان» یا فن سماع طبعی، مبسوط‌ترین بحث خویش را در کرانمندی جسم می‌آورد و دلایلش را به تفصیل شرح می‌دهد. ابن سینا در تناهی ابعاد سه برهان اصلی دارد: تطبیق؛ سلمی؛ مسامته.

«برهان سلمی»، نردبانی است به شکل مثلث که پایه‌های آن نظیر دو ساق مثلث است و فرض می‌شود که این دو ساق تا بی‌نهایت امتداد می‌یابند و هرچه ساق‌ها امتداد یابند، فاصله بین دو خط زیاده‌تر خواهد شد تا سرانجام آخرین این فواصل، فاصله‌ای خواهد بود که گرچه محدود به دو خط است؛ اما نامحدود و نامتناهی است و این محال است (طالب‌زاده). ابن سینا برهان مذکور را که منقول از ارسطوست، ناکافی می‌داند و آن را چنین اصلاح می‌کند که هرچه وترها بیشتر امتداد یابد طول وترها بیشتر می‌شود. اگر ساق‌ها بی‌نهایت شود تعداد اضافی وترها هم بی‌نهایت می‌شود و در نتیجه، بی‌نهایت باید محصور حاصرین شود و چون محصور است باید متناهی شود، یعنی جمع متناهی و نامتناهی در بعد واحد که این محال است (همان).

«برهان مسامته» بر این مضمون است که اگر یک بعد نامتناهی را فرض کنیم و به موازات آن خط نامتناهی دیگری را در نظر بگیریم، اگر خط موازی به جانب تقاطع میل کند خط از حالت موازی به جانب تقاطع با خط نامتناهی درمی‌آید. برای تقاطع دو خط باید نقطه‌ای را در نظر بگیریم که اولین نقطه تماس باشد؛ اما در خط نامتناهی هر نقطه‌ای را که در نظر بگیریم، فوق آن نقطه‌ای وجود دارد که می‌تواند نقطه تماس باشد. بنابراین، به نقطه نخستین نخواهیم رسید و تقاطع نیز رخ نخواهد داد (حجازی و کهنسال).

در «برهان تطبیق» هم امتداد نامتناهی بالفعلی فرض می‌شود که حدی در آن فرض می‌کنیم مانند نقطه در خط یا خط در سطح یا سطح در جسم یا واحدی در مجموع عدد و آن را حد قرار می‌دهیم. پس از آن سخن می‌گوییم از آن روی که آن را محدود کرده‌ایم با حدی، و جزء محدودی از آن اخذ می‌کنیم؛ حال جزء محدود را که در کنار جزء نامحدود قرار دهیم، جزء نامحدود هم محدود و متناهی می‌شود (ابن سینا، الشفاء، ۲۱۲).

بیان ابن سینا کمی مبهم است. در برهان تطبیق خطی را فرض می‌کنیم که از یک سمت، متناهی و از

سمت دیگر، نامتناهی باشد. سپس، پاره‌خطی را از آن جدا می‌کنیم که مثلاً پنج متر از آن کوتاه‌تر باشد و آن را به موازات خط اصلی قرار می‌دهیم. حال اگر پاره‌خط جداشده از خط اصلی بزرگ‌تر باشد چون جزئی از آن بوده، پس جزء از کل بزرگ‌تر خواهد شد و این محال است و اگر پاره‌خط با خط اصلی برابر هم باشد، چون جزء و کل با هم برابر می‌شوند باز هم محال روی می‌دهد. در نتیجه، پاره‌خط پنج متر از خط اصلی کوتاه‌تر است و پاره‌خط که جزء است محدود به حدی خواهد شد. بنابراین، خط اصلی که به مقدار متناهی از آن بزرگ‌تر است، خودش متناهی شده و نامتناهی بودنش محال است (طالب زاده).

اثبات تناهی جسم از طریق هیولی

دلایلی که بیان شد از طریق اثبات تناهی جسم تعلیمی بود؛ اما از جسم طبیعی هم می‌توان محدودیت جسم را اثبات کرد. جایی که ابن‌سینا به اثبات تناهی ماده و صورت می‌پردازد کتاب التعلیقات است. او در تعلیقه‌ای با عنوان «فی أنّ الهیولی و الصور و الاجسام کلّها متناهیة» به اثبات تناهی ماده و صورت می‌پردازد. وی محدودیت جسم را نتیجه محدودیت ماده و صورت می‌داند و معتقد است اگر ماده متناهی نباشد، لازم می‌آید که منقش به صورت نشود؛ اما صورت متناهی است و اجسام هم متناهی‌اند و هیولی مستعد قبول هر صورتی است. سپس، تفاوت میان ماده‌ی اولی و ماده‌ی ثانیه را بیان می‌کند (ابن‌سینا، التعلیقات، ۱۷۲). اینکه چگونه و کجا تناهی صورت اثبات شده باید گفت که دلایل تناهی صورت جسم همان دلایل تناهی جسم است؛ زیرا در این براهین محدودیت ابعاد جسم اثبات می‌شود که ابعاد هم مقادیر متصلات است و جسمی که کم متصل است، مقدار متصلی است که همان جسمی است که به معنای صورت است (ابن‌سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، 118). مساحت و ابعاد جسم به معنای کمیت جسم است و کمیت جسم صورت جسمیه آن است (همان). پس دلایل تناهی ابعاد جسم همان دلایل تناهی صورت جسم است.

ابن‌سینا در ردّ حرکت جسم نامتناهی بسیط دو دلیل می‌آورد و یک دلیل هم در رد حرکت جسم نامتناهی مرکب اقامه می‌کند. ابن‌سینا بعضی از براهینی که در اثبات نامتناهی بودن جسم و رد تناهی جسم است، از جمله برهان «تکافی» را نقل و سپس، رد می‌کند. در ادامه هم به تناهی و عدم تناهی در بعضی از مقولات جسم می‌پردازد. دلایل وی در محدودیت جسم، در نوشته‌های زیادی واکاوی شده است و نیازی به تکرار آن نیست؛ بلکه باید دید که چه اموری در فلسفه ابن‌سینا وابسته و در گرو محدودیت جسم است که از جمله آن‌ها مواردی است که در سطرهای قبلی نام برده شد.

6. لوازم و پیامدهای متناهی بودن جسم طبیعی

پس از تبیین مسئله تناهی جسم و اثبات تناهی ابعاد در حکمت سینوی، نوبت به استنباط و تحلیل

لوازم و پیامدهای کرانمندی جسم می‌رسد که عمده آن‌ها را می‌توان از آرای خواجه نصیر و توضیح‌حاش در شرح الاشارات و التنبیهات و حواشی آن استخراج کرد. در این بخش از نوشتار باید مشخص شود که اثبات کدام مسائل در منظومه فلسفی ابن‌سینا از لوازم تناهی جسم است و چه پیامدهایی دارد.

1.6. مسئله انفکاک‌ناپذیری ماده از صورت

یکی از مهم‌ترین لوازم تناهی جسم در حکمت سینوی، مسئله عدم انفکاک ماده از صورت است. رهیافت ما به این مسئله، امام فخر رازی است که نخست بدان توجه و اشاره می‌کند. او در شرح خود بر الاشارات و التنبیهات از اینکه عدم جدایی صورت از ماده بر مبنای تناهی ابعاد است، سخن گفته است؛ خواجه نصیر هم این مطلب را از وی در شرح خویش با عنوان «نقل آنچه از فاضل شارح افاده شده است». اهمیت این موضوع بدان قدر است که خواجه کل استدلال را از امام فخر نقل می‌کند. او در ابتدا می‌گوید: «وقتی شیخ اثبات کرد که جسم مرکب از ماده و صورت است، با برهان صورت خود به بیان امتناع جدایی صورت از ماده می‌پردازد» (همان، ۶۱). سپس، خواجه برهان عدم انفکاک ماده از صورت و رابطه‌اش با تناهی ابعاد را گزارش می‌کند: «هر جسمی متناهی است و هر متناهی شکل است، پس جسم بودن قابل جدایی از شکل نیست و شکل جز با ماده حاصل نمی‌شود. پس جسم قابل جدایی از ماده نیست» (همان). استدلالی که امام فخر ارائه می‌کند، صورت‌بندی استدلالی است که خود ابن‌سینا در فصلی از الهیات شفا بدان می‌پردازد که خواجه هم بدان اشاره کرده است که فصلی است که ابن‌سینا در آن به آراء حکمای باستانی یونان پرداخته و آراء آن‌ها را نقد و جرح کرده است. ارتباط اتحاد ماده و صورت با تناهی جسم طبق گزارش ابن‌سینا در استدلال افلاطون است، بدین قرار:

بُعد مجرد از ماده وجود ندارد، حال اگر وجود داشته باشد یا نامتناهی است یا متناهی. اگر بعد، مجرد از ماده و نامتناهی باشد هم دو صورت دارد یا با ملاحظه مجرد طبیعتش نامتناهی بوده است که تحققش محال است؛ زیرا قبلاً اثبات شد بُعد نامتناهی محال است. اگر هم محدود و متناهی باشد و نامتناهی لاحق و عارض آن شده باشد، باز محال است؛ زیرا آنچه موجب حصرو صورت‌یافتش پیش از لحوق نامتناهی بدان می‌شود، ماده است که این شق هم محال است که چون فرض کردیم از ابتدا بُعد مجرد از ماده بوده و از آن خلف لازم می‌آید.

اگر فرض کنیم بعد مجرد متناهی است انحصارش در اینکه دارای حد مشخصی بوده و شکل محدودی داشته باشد از عرضی است که این عرض خارج از طبیعت خودش بوده؛ در حالی که صورت هم به جز از ماده منفعل نشده و تأثیر نمی‌گیرد که باز برخلاف فرض اولیه است که بُعد مجرد از ماده است و محال لازم می‌آید. پس تحقق بعد بدون ماده ناممکن است (ابن‌سینا، الالهیات من کتاب الشفاء ۳۲۱).

عنوان فصلی که استدلال ابن سینا از آن نقل شد و خواجه نصیر هم از آن سخن می‌گوید چنین است: «فی اقتصاص مذهب الحكماء الأقدمین فی المثل ومبادئ التعليمات والسبب الداعي إلى ذلك و بیان أصل الجهل الذی وقع لهم حتی زاغوا لأجله» (همان، ۳۱۸). ابن سینا در این فصل، مذاهب حکمای یونانی از قبیل سقراط و افلاطون و فیثاغورس را بیان و نقد می‌کند. در واقع، استدلالی را که در شرح الاشارات و التنبیها در مقدمه بودن تناهی جهات در اثبات مسائل فلسفی آمده در اصل، خود ابن سینا در رد تعلیمات و مَثَل استفاده کرده است؛ زیرا قائلان به مَثَل، صور مجرد از ماده‌ای را قائلند که در عالم غیر جسمانی موجود است و این دلیل، محال بودن صوری را اثبات می‌کند که بدون ماده پذیرنده تحقق یافته باشد و به همین نحو، فارغ از اعتقاد به مَثَل، محال است صورت از ماده جدا باشد و نیازمند به موضوعی است تا با آن تحصیل تام یابد و جسم را تشکیل دهد.

استدلال تقریر شده از ابن سینا پیچیده مغلق و مفصل است؛ از این رو، خواجه باز تقریری از آن در شرح اشارات انجام داده است. طبق بیان او نباید بُعدی جدا از ماده باشد؛ زیرا یا متناهی یا نامتناهی است و دومی باطل است؛ زیرا وجود بعد نامتناهی محال است و اگر هم متناهی باشد انحصارش در حدی محدود و شکلی مقدر است که انفعالش جز از عرضی خارج از نفس طبیعتش نیست و صورت جز از ماده‌اش انفعال نمی‌پذیرد. در نتیجه، موجب می‌شود ماده هم از صورت جدا باشد و هم پیوسته، که این محال است (نصیرالدین طوسی، ۶۱).

اگر ماده از صورت جدا شود، بُعد نمی‌تواند در جایی غیر از ماده تحقق یابد؛ حال این بعد یا متناهی است یا نامتناهی. تناهی جسم و دلایلش چنان بر بعضی مسائل فلسفی اثرگذار است که ابن سینا برهان «مسامته» را در فصلی که مربوط به خلأ و رد آن است، ذکر می‌کند. علاوه بر تناهی جسم و ابعادش، همان طور که در استدلال فوق نیز دیده می‌شود، اجزای دیگری از جسم هم باید محدود باشد تا اتحاد صورت با ماده حاصل شود؛ تناهی خود ماده و صورت که اثبات گردید.

اثبات شکل برای جسم

یکی دیگر از لوازم و نتایج اثبات متناهی و نامتناهی بودن جسم طبیعی، به خصوص تناهی ابعاد در حکمت سینوی، اثبات شکل برای جسم است. ابن سینا در کتاب نجات در اثبات شکل برای جسم، چنین استدلال می‌کند:

ابن سینا در کتاب نجات در فصلی که «برای هر جسم طبیعی شکلی است» عنوان دارد، شکل داشتن را برای جسم اثبات می‌کند. وی چنین دلیل می‌آورد که برای هر جسمی شکلی طبیعی است و بیان شد که هر جسمی متناهی است و هر متناهی با حد یا حدودی احاطه شده است که این حد یا حدود شکل‌دهنده

است؛ پس هر جسمی دارای شکل است.

این استدلال را می‌توان چنین صورت‌بندی و مقدمه‌چینی کرد:

مقدمه اول: هر جسمی شکلی طبیعی دارد.

مقدمه دوم: هر جسمی متناهی است.

مقدمه سوم: هر جسم متناهی که محدود باشد دارای شکل است.

نتیجه: جسم داری شکل است.

اینکه جسم متناهی است به‌عنوان مقدمه‌ای مستقل لحاظ شده است و در استدلال بالا در مقدمه دوم آمده است و می‌توان دید که چگونه متناهی‌بودن جسم از مبانی اثبات شکل برای جسم در فلسفه ابن‌سیناست.

وقتی کاوش بیشتری در آثار ابن‌سینا می‌کنیم می‌بینیم نه تنها اثبات شکل برای جسم؛ بلکه عوارض و لواحق دیگری هم مبتنی بر محدودیت جسم است؛ از جمله حیزبودن جسم که حیزداشتن شیء اعم است از مکان‌داربودن و دارای وضع و ترتیب‌بودن آن یا هیئت و وضع‌داشتن جسم که همان نرم یا سخت‌بودنش است. تعبیر ابن‌سینا در کتاب سماع طبیعی همانند دلیلی است که از کتاب نجات نقل شد؛ وی می‌گوید: هر معنی و هر صفتی که جسمی از دارابودن او ناگزیر باشد، البته چیزی از آن طبیعی است مانند حیز که هیچ جسمی نیست که حیزی به او ملحق نشود، اعم از اینکه مکان باشد یا وضع و ترتیب و مانند شکل که هر جسمی متناهی است و هر متناهی شکل دارد و هر جسم هم کیفیتی یا صورتی غیر از جسمیت دارد؛ زیرا یا تأثیر و تشکیل را به‌آسانی می‌پذیرد یا به‌دشواری یا اصلاً تأثیری نمی‌پذیرد و هر کدام از این‌ها باشد غیر از جسمیت است و نیز می‌توانیم روشن کنیم که جسم با کیفیت‌های دیگر هم همراه است (ابن‌سینا، الشفاء، 308؛ فروغی، 387).

پس کیفیت‌های مختلف جسم مثل شکل، حیز مکان، وضع و تأثیرات و تأثرات نتیجه متناهی‌بودنش است.

اثبات محددالجهات

علاوه بر مسئله محال‌بودن ماده از صورت و اثبات شکل برای جسم، اثبات محددالجهات هم از لوازم و ثمرات فلسفی تناهی جسم است. طبق نظر شارحان، ابن‌سینا در آغاز نمط دوم اشارات و تنبیهات از محددالجهات بحث کرده و شش جهت را نام می‌برد و احصاء می‌کند (ملکشاهی، 101/1)؛ اما در طبیعیات الشفاء، دیدگاه عامه در شش جهت‌داشتن جهان یا جهات شش‌گانه را رد می‌کند و قائل است: مشهور، نزد بیشتر مردم و ظاهرین آن است که خط، دو جهت دارد و بس و سطح، چهار جهت و جسم،

شش جهت. اما دو جهت در سطح، درست بوده و وجود داشته و سایر نظرات جای تأمل دارد (ابن سینا، الشفاء، ۲۴۸). در ادامه عبارت فوق، به تفصیل شش جهت را رد می‌کند و اجسام طبیعی را دارای جهت زیر و بالا می‌داند: «ولیکن چنین به نظر می‌رسد که همه اجسامی که نزدیک ما هستند هریک بالا و زیر دارند یا عارضی یا طبیعی اند» (همان؛ فروغی، ۳۱۲). در این تعبیر، اعم بودن ابعاد از جهات، روشن و آشکار می‌شود و مقدمه بودن تناهی ابعاد برای تناهی جهات هم مشخص می‌شود؛ زیرا با ابعاد نامحدود، جهات نامحدود هم نخواهیم داشت. پس اتمام جهات، به فلکی می‌رسد که آخرین افلاک که محیط بر تمامی افلاک است و فلک الافلاک نامیده می‌شود. فلک الافلاک یا فلک نهم در طبیعیات فلسفه، محدودالجهات به شمار می‌آید. ابتدای آسمان از فلک قمر آغاز می‌شود و به فلک الافلاک منتهی می‌گردد که این نام‌گذاری هم از آن ابن سیناست (دادبه و انواری). در توضیح بیشتر، او در عیون الحکمة ذیل عنوان جهت، آن را به نهایت و غایت تعریف می‌کند و نامحدودیت را از آن رفع می‌کند که این مبتنی بر کرانمندی جهات است. تعبیر وی چنان است که هر جهتی دارای نهایت و غایت است و محال است که جهت به سوی نامتناهی پیش رود؛ زیرا هیچ بعدی نامتناهی نیست و اگر بدان سو اشاره نشود وجودی نخواهد داشت. اگر وجود داشته باشد، وقتی بدان اشاره شود خود حدی است که در فراسوی آن چیزی نیست. پس اگر حدی که محدود با آن همراه شد حاصل نشود، جهت برای شیء موجود نمی‌شود. پس بالا و پایین بودن و آنچه مانند آن است محدوده‌الاطراف است (ابن سینا، رسائل، ۳۴-۳۵).

ابعاد کرانمند است، جهات هم کرانمند است و اگر جهات قابل اشاره نباشند، یعنی عقب و جلو و پایین و بالا وجود نداشته باشد، جهت هم وجود نخواهد داشت و اگر جهت قابل اشاره باشد، پس وراء آن‌ها دیگر سمتی نخواهد بود؛ زیرا اگر باشد، فوق آن نیز سمت و سویی می‌خواهد و فراتر از آن هم سویی الی بی نهایت که به بی نهایت می‌رسیم و باز ایراد قابل اشاره نبودن پیش می‌آید. پس جهات محدودند. او استدلال را باز ادامه می‌دهد که جهات یا به خلأ محدود می‌شوند یا به ملاء. خلأ که مردود است، در نتیجه دومی باقی می‌اند که ملاء است (همان). حال آنچه که جهات بدان محدود می‌شود، جسم است؛ چراکه خود می‌گوید: «شیء باید خارج از آن واقع گردد که ناگزیر جسم و جسمانی هم هست» (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۲۱۴). بعد از آن می‌گوید که محدود باید یک جسم باشد و نه دو جسم و به طور مفصل آن را اثبات می‌کند (همان). در ادامه بیان می‌کند که جسمی که محدودالجهات است در مرکز نمی‌تواند باشد و باید محیط باشد و محاط هم نباشد؛ ولیکن نهایت دوری از جسم مانند نهایت نزدیکی موجب تحدید نمی‌شود، مگر اینکه بر وجه محیط و مرکز باشد تا اینکه یک جسم بتواند هر دو حد را ایجاد کند، یعنی جسم محدود باید محیط باشد نه اینکه جسمی باشد که به منزله مرکز بوده باشد؛ زیرا اگر مانند

مرکز باشد، نزدیکی به او محدود نمی‌شود و آنچه هم نزدیکی به او و هم دوری از او محدود می‌شود، محیط است (ابن سینا، الشفاء، ۲۵۱). همچنین می‌گوید: «پس از اینجا دانستیم که محدّد به احاطه باید جسم واحد باشد که زائل نشود، مگر اینکه حرکت مستدیر کند» (همان، ۲۵۴). وی دربارهٔ محدّدالجهات این‌گونه نتیجه می‌گیرد که تحدید یافتن این جهات شش‌گانه برای فلک از آن روی است که می‌چرخد؛ اما از جهت سطحی که به سوی زمین است و جهتی که مقابل آن است، از بابت جسمیت و شکل و وضع اوست نه از باب اینکه متحرک است (همان، ۲۵۸).

نسبت میان محدّدالجهات با تناهی ابعاد: طبق توضیحات اولیه دربارهٔ جهات، می‌توان دانست که محدّدالجهات اثبات نمی‌شود، مگر در صورت تناهی ابعاد و اگر قائل به بی‌نهایت بودن جهات و ابعاد باشیم، یکی از تبعاتش آن است که جهتی هم نخواهیم داشت تا بتوان برای آن تحدید کننده‌ای قائل شد. پس محدّد جهات فرع بر محدّد ابعاد است؛ چنان‌که خواجه در شرح خود بر الاشارات می‌گوید: «جهات متمایز نیستند، مگر بعضی جهات که طبیعی و بعضی هم غیرطبیعی‌اند و نیاز به اثبات محدّدالجهات، تمایز جهات است نه اثبات اینکه چگونه‌اند والا برهان بر تناهی امتدادها در اثبات جهاتی که امتداد در آن قطع می‌شود کافی است و همین طور بدین سبب فکر و نظر به جهات طبیعی اختصاص می‌یابد و از فرض صرف نظر می‌کنیم» (طوسی، ۱۸۳/۲).

خواجه نصیر در عبارت بالا به تمایز میان اثبات تناهی جهات و اثبات محدّدالجهات می‌پردازد و نیاز به اثبات محدّدالجهات را تمایز جهات می‌شمرد و نه اثبات جهات؛ زیرا اثبات جهات نیازمند به براهین تناهی جهات دارد. اعتقاد حسن‌زاده آملی در شرح عبارتی که گذشت آن است که: جهات، عبارت است از طرف امتداد و از یک نقطه می‌شود بی‌نهایت امتداد داشته باشیم که دو طرف هریک بیانگر جهت است و این جهات متعدد تمایزشان بدان است که بعضی از آن‌ها، جهات‌های غیرطبیعی‌اند و بحث ما دربارهٔ محدّدالجهات طبیعی است و نه در اصل جهات؛ چون برای اثبات اصل جهات همان برهان تناهی ابعاد کفایت می‌کند. وقتی بعد متناهی باشد، دو طرف هر بعد جهت‌ساز است و نیاز به جهت دیگری نیست. بنابراین، اثبات محدّدالجهات برای تعیین دو جهت طبیعی است (حسن‌زاده آملی، ۵۱).

مفاد بالا، در تفاوت میان تناهی ابعاد و محدّدالجهات است که نشان‌دهندهٔ ابتنای اثبات محدّدالجهات بر تناهی ابعاد بوده که تناهی ابعاد اعم مطلق است از محدّدالجهات؛ زیرا در تناهی ابعاد می‌توان نقطه‌ای را فرض کرد که بی‌نهایت خط از آن می‌گذرد یا می‌توان جسمی را لحاظ کرد که ابعاد نامتناهی و کشش نامحدود در سه بعد جسم تعلیمی دارد.

2.6. متناهی بودن جسم در خلأ

ابن سینا همانند مواضع دیگر به تبع ارسطو خلأ را مردود می‌داند. در فلسفه او رد خلأ بر مبنای رد ابعاد نامتناهی استوار است؛ چنان‌که اگر ابعاد نامتناهی پذیرفته شود، خلأ هم با همه محذوراتش ممکن خواهد بود. این رابطه تنگاتنگ وقتی بهتر فهمیده می‌شود که به سراغ کتاب السماع الطبیعی و فصل مربوط به رد خلأ می‌رویم و می‌بینیم ابن سینا برهان سلمی را که از مهم‌ترین دلایلش در رد ابعاد بی‌نهایت است در رد خلأ می‌آورد (ابن سینا، الشفاء، ۱۲۷). او در نمط اول الاشارات و التنبیهاً هم با دو دلیل به رد خلأ می‌پردازد (ابن سینا، الاشارات و التنبیهاً، ۲۰۶، ۲۰۷). وی پیش از اقامه دلیل بر عدم وجود خلأ، آن را دو دسته می‌کند (طوسی، ۱۶۵/۲): خلأیی که متناهی است و به ملأ منتهی می‌شود و خلأیی که تا بی‌نهایت پیش می‌رود (ابن سینا، الشفاء، ۱۲۳). دو گونه خلأ را به عبارت دیگری، چنین هم بیان کرده‌اند: (۱) لاشیء محض؛ (۲) بُعدی که چیزی او را اشغال نکرده باشد (حسن‌زاده آملی، ۴۹).

خواجه نصیر تعریف را با این عبارت شرح می‌دهد: «این تعریف خلأیی است که میان اجسام است و بعد مفطور نامیده می‌شود و غیرمتناهی را در بر نمی‌گیرد» (طوسی، ۱۶۵/۲). حسن‌زاده آملی در این باره می‌گوید: تعریف اخیر، تعریفی است از خلأ که با لحاظ وجود بعد است و می‌توان در آن ابعاد نامتناهی را در خلأ فرض کرد. عبارت بالا را که از خواجه نقل شد، در مناقشه با تعریف فخر رازی از تعریف بُعد معرفی می‌کند که خواجه می‌گوید: این تعریف فخر رازی از خلأ، جامع نیست؛ چون فقط یک قسم از خلأ را که همان بعد مفطور بین دو جسم است، شامل می‌شود و خلأ غیرمتناهی را شامل نمی‌شود؛ درحالی که بعضی از قائلین به تناهی ابعاد عالم جسمانی معتقدند بُعد از تمام شدن عالم جسمانی خلأ غیرمتناهی در کار است (حسن‌زاده آملی، ۵۰۰).

ابن سینا در سماع طبیعی لاشیء بودن خلأ را رد کرده و می‌گوید: اگر خلأ لاشیء مطلق باشد پس ما با آن‌ها نزاعی نداریم (فروغی، ۱۵۷)؛ زیرا اگر لاشیء مطلق باشد، پس خلأ وجود ندارد و سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود و از این نتیجه می‌گیرد که خلأ امری است حاصل، پس تعریف را هم در بر می‌گیرد که خلأ امری وجودی است و از مقوله کم یا ساحت کم (همان) و شروع به ابطال خلأ می‌کند. از جمله مواردی که خلأ را به نامتناهی مرتبط می‌کند رد آن در فلسفه ابن سیناست. وی ابطال خلأ را بر سه اصل استوار می‌کند:

۱. فاقد ابعاد بودن خلأ؛
۲. فرض بی‌نهایت بودن خلأ؛
۳. اثبات بطلان حرکت در محیط لایتناهی (حقی و زارعی).

طبق آنچه ذکر شد، ابن سینا با رد تناهی ابعاد و حرکت در محیط نامتناهی، خلأ را رد می‌کند. وی با براهین تناهی جهات، خلأ را ابطال می‌کند؛ ولی حتی با وجود خلأ هم عالم را محدود می‌شمارد و می‌گوید: «عالم جملگی واحد و متناهی است و خارج از آن نه خالی و نه پر است و اگر خلأ هم موجود باشد، باز هم تناهی است و در آن ابعادی در همه جهات خواهد بود و همین طور جسم ابعادی اضافی در جهات خواهد داشت» (ابن سینا، رسائل، ۳۷).

خلأ را هم اگر بپذیریم، ابعادی خواهد داشت که در آن جهاتی می‌توان فرض کرد، مانند جهات جسم و جهات جسم هم که محدودیتش اثبات شده است. پس خواه خلأ باشد خواه ملاً، ابعاد محدود است. از جمله استدلال‌هایی که ابن سینا در ابطال خلأ می‌آورد، دلیلی است که بنا بر نامتناهی بودن ابعاد است: «و نیز گوییم، اگر بعد مفارقی^۱ از ماده باشد یا متناهی است یا نامتناهی».

اما جمیع کسانی که وجود خلأ را محال می‌دانند، طبیعتش را چنان پنداشته‌اند که منتهی نمی‌شود مگر به ملاً. پس اگر ملاً متناهی باشد، آن هم به خلأ منتهی نمی‌شود. پس از قول ایشان لازم می‌آید که بُعد، غیر متناهی باشد. خواه خلأ باشد به تنهایی، خواه ملاً باشد به تنهایی، که خلأ به او محدود شود، خواه خلأ و ملاً باشد؛ در هر حال بُعد غیر متناهی به این صفت محال است؛ چنان که پس از این توضیح خواهیم داد.^۲ پس وجود خلأ به قسمی که آن‌ها می‌گویند محال است» (ابن سینا، الشفاء، ۱۲۶؛ فروغی، ۱۶۱).

ابن سینا به کسانی اشاره می‌کند که خلأ را منتهی به ملاً می‌دانند. منتهی شدن به ملاً، یعنی وجود بُعد؛ زیرا ابن سینا همین که بُعدی وجود داشته باشد را ملاً می‌داند؛ در صورتی که ملاً متناهی باشد، باز به خلأ می‌انجامد. پس در هر دو صورت به خلأ می‌رسیم که آن هم نامتناهی است. بعد از آن، با براهین اثبات محدود بودن جهات، خلأ را رد می‌کند. در نتیجه، پیامد تناهی جسم بر مسئله خلأ، رد آن است؛ چنان که اعتقاد به خلأ به ابعاد نامحدود منجر می‌شود که باطل است.

3.6. متناهی بودن در تسلسل

مسائل پیشین که به عنوان آثار و لوازم فلسفی تناهی جسم تحلیل شد - یعنی عدم انفکاک صورت از ماده، اثبات محدود الیهات و رد خلأ - همگی جزء مسائل طبیعی است که در «سمع الکیان» یا فن سماع طبیعی بحث می‌شود؛ اما تسلسل در الیهات مطرح شده و جزء مسائل مابعدالطبیعی است. از سوی دیگر، تسلسل جزء نزدیک‌ترین مسائل به تناهی و عدم تناهی جسم و جهان است و شاید بتوان گفت که خود داخل در بحث مذکور است و آن را باید یکی از مصادیق نامتناهی محسوب کرد (خادم‌زاده و سعیدی‌مهر).

۱. منظور از بعد مفارق، مفارق از ماده و جسم است؛ زیرا استدلال بر وجود خلأ اقامه شده است.

۲. با برهان توازی و سلمی که دلایل تناهی ابعادند.

حکماء تسلسل را این طور تعریف کرده اند: «تسلسل، ترتب شیء موجودی بر شیء موجود و بالفعل دیگر است و ترتب دومی هم بر سومی و سومی بر چهارمی؛ همین طور به نحو بی نهایت» (طباطبایی، ۱۶۷). تسلسل را می توان در مهم ترین مصداقش، یعنی در علیت یا علل یا سلسله اعداد، حوادث زمانی و نفوس مفارق و غیره ملاحظه کرد (خادم زاده و سعیدی مهر). آن قسم از تسلسل که کاربرد بیشتری دارد و از تأثیر فراوانی بر مسائل کلامی برخوردار است، تسلسل علی و معلولی است که در براهین اثبات واجب به کار گرفته می شود. ابن سینا نیز در الهیات الشفاء، فصلی در تناهی علت های فاعلی و قابلی و فصلی دیگر در تناهی علت های غایی و صوری دارد؛ اما در ابتدای فصل مذکور، همه علل را محدود می شمارد: «پس اولین چیزی که باید اثبات کنیم، آن است که همگی علت ها متناهی اند» (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، 341). علل در این عبارت، یعنی علل فاعلی، قابلی و صوری و اولین استدلالی که در بیان تناهی علل می آورد، برهان طرف و وسط است که حسن زاده آملی آن را از ارسطو می داند (همان، پاورقی).

برهان طرف و وسط نه تنها اولین برهان؛ بلکه مهم ترین آن در رد تسلسل هم هست و تسلسل در آن، بدان خاطر که جمیع علل در آن واسطه اند و بدون طرف، یعنی ابتدا و انتها یا شروع و پایان ندارند، محال شمرده شده است (همان، 344). ابن سینا می گوید که ما این دلیل را در رد تسلسل و در علل فاعلی آوردیم؛ اما در علت های دیگر هم کاربرد دارد (همان، 345).

او برهان محرک لایتحرک مشهور ارسطو را هم که به نحوی در اثبات تناهی علل فاعلی است، در بحث تناهی علل می آورد: «محرک ها در هر طبیعتی به محرک اول می رسد که خود حرکتی ندارد، والا محرک ها پیوسته شده و متحرک ها بی نهایت می گردند» (ابن سینا، رسائل، 43-44). در ادامه می گوید که متحرک هایی که بی نهایت اند، اجسام بی نهایت را به هم متصل می کنند و برای همگی حجمی نامتناهی به وجود می آید که محال است (همان). سلسله نامحدود متحرک ها موجب عدم تناهی جسم می شود، که با سلسله نامحدود علل طبیعی هم شباهت دارد و این هم سانی باعث شده، بعضی دلایل اثبات تناهی در رد زنجیره نامحدود هم به کار رود؛ از جمله برهان تطبیق که از آن هم برای اثبات محدودیت ابعاد جسم و هم برای رد تسلسل استفاده می شود؛ اما اگر این تسلسل محقق شود، شرطی اضافه بر عدم تناهی دارد؛ زیرا از سه شرطی که قبلاً نام بردیم و در تسلسل محال باید موجود باشد در تناهی جسم، خواه بُعد و خواه تقسیم، یکی ذکر شده است و آن هم تمایز میان بالفعل بودن و بالقوه بودن است و دو شرط دیگر، یعنی ترتب و مجتمع در وجود بودن صرفاً در بی کرانگی در تسلسل اخذ شده است. وی در الهیات دانش نامه می گوید: «پیشی و پسی یا به طبع است؛ چنان که اندر شمار است یا به فرض؛ چنان که اندر اندازه است که از هر کدام سو که خواهی آغاز کنی و هر چه اندر وی پیشی و پسی است به طبع وی مقداری است که او را

بهرها بوند که همه به یک جای حاصل و موجود بوند، وی متناهی است» (ابن سینا، الهیات دانشنامه علایی، 58-59). پس از آن، این پیشی و پسی را به علل فاعلی نسبت می‌دهد و اینکه این علل نباید بی‌نهایت باشند (همان، ۶۰).

ابن سینا در عبارت بالا، شرایط تسلسل محال را ذکر می‌کند. بالطبع و حاصل بودن همان فعلیت است و اینکه همه به یک جا حاصل و موجود باشند هم همان اجتماع در وجود است. پیشی و پسی نیز، اشاره‌ای به ترتب مجموعه است. پس در صورتی که شرایط تسلسل محقق شود، نتیجه محال بوده و امکان تحقق نخواهد داشت. ابن سینا به ارتباط میان تسلسل و تناهی جسم و ابعاد آن در الهیات الشفاء اشاره کرده و دلیل طرف و وسط را خود در محدودیت علت فاعلی آورده؛ اما کافی برای انواع علت‌ها (فاعلی، غایی، مادی و صوری) می‌داند و بر آن است که هر چه در طبیعتش دارای ترتیب است، متناهی است و در طبیعیات هم از آن بحث می‌شود (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، 245-246).

منظور از عبارت اخیر ابن سینا، تناهی جسم و ابعاد است. حسن‌زاده آملی، در تعلیقات خود بر عبارت مذکور از الهیات الشفاء، یکی از تعلیقات ابن سینا را به‌عنوان شاهد ذکر می‌کند با این عنوان که: اگر ابعاد جسمی دارای ترتیب باشد، خواه معنوی خواه مقداری؛ آنگاه دارای ابعاد نامتناهی نخواهد بود (همان). ابن سینا در این تعلیقه می‌گوید که ظاهر امر در مقدارداشتن، آن است که متناهی باشد و در اجزای معنوی - ماده و صورت - اگر دارای ترتیب باشند، یعنی دوم و سوم و چهارم، این ترتیب منتهی به حدی می‌شود؛ زیرا نباید وسائط میان دو طرف دارای ترتیب نامتناهی باشد، وگرنه دیگر شیء موجود، بالفعل نیست؛ در حالی که شیء دارای ترتیب بالفعل است و اگر شیء دارای ترتیب نباشد، می‌تواند نامتناهی باشد و این در وقتی است که بالقوه است (ابن سینا، التعلیقات، 85). پس ابعاد مقداری و معنوی جسم باید نامتناهی باشد تا تسلسل رخ دهد اما این دو بُعد در جسم محدود است، پس تسلسل در علل و از جمله علل عنصری محال است.

4.6. اثبات واجب‌الوجود

یکی دیگر از ثمرات و لوازم فلسفی تناهی جسم طبیعی، اثبات واجب‌الوجود است. هر چند چیزی که از ظاهر امر برمی‌آید، آن است که اثبات واجب‌الوجود از ثمرات رد تسلسل نامتناهی است؛ زیرا اول، سلسله علل و معلولات بی‌نهایت رد می‌شود و علتی بدون علت باقی مانده و زنجیره متوقف می‌شود. اما بعضی از محققین، خلاف آن را معتقد بوده و برآنند که رد تسلسل از نتایج اثبات علت نخستین است؛ از جمله محمد ذبیحی می‌گوید: «چنانکه در جای خود اثبات شده است، تسلسل در علل باطل و جزء نتایج اثبات علل نخستین به شمار می‌آید» (ذبیحی، 326). پرداختن به این موضوع در حیطه این بحث نمی‌گنجد.

و تنها آنچه در اینجا اهمیت دارد، رابطه متناهی بودن جسم طبیعی با تسلسل و اثبات واجب است که البته باز هم با وجود اختلافات فراوان می توان این ارتباط را مشاهده کرد. در هر صورت، لوازم تناهی جسم بر اثبات واجب الوجود را در فلسفه ابن سینا می توان در دو وجه کاوید:

1. براهین اثبات واجب الوجود که مبتنی بر رد تسلسل اند.

2. حدوث و قدم.

وجه نخست، مربوط به براهینی است که ابن سینا در اثبات واجب می آورد که از بین آن ها دو دلیل بسیار مشهورند: یکی برهان صدیقین و دیگری برهان امکان و وجوب.

مهم ترین دلیل ابن سینا در اثبات واجب الوجوب، برهان صدیقین است که ابداع خود وی هم هست و آن را در آثار گوناگونش می توان یافت؛ از جمله در کتاب نجات می گوید: «شکی نیست که وجودی هست و هر وجودی یا واجب و یا ممکن است. اگر واجب باشد، وجود واجب صحیح و مطلوب است و اگر ممکن باشد، پس توضیح می دهیم که ممکن، وجودش به واجب الوجود منتهی می شود» (ابن سینا، النجاة، 566-567).

این دلیل، مقدماتی دارد که مقدمه اولش چنین است: «ممکن نیست که در زمان واحد برای هر ممکن ذاتی، علت های ممکن الذات بی نهایتی باشد؛ چراکه همه آن ها یا با هم موجودند یا با هم موجود نیستند. اگر با هم موجود نباشند، نامتناهی در زمان واحد خواهد بود؛ اما هرکدام قبل از دیگری اند. بعداً درباره این فرض توضیح خواهیم داد» (یثربی، 146). ابن سینا با گزارهای بدیهی برهان را آغاز می کند؛ در صورت پذیرش واجب، استدلال خاتمه پیدا می کند. اگر به ممکن برسیم و واجب الوجود را نپذیریم به تسلسل منجر می شود. پس اگر فقط به ممکن قائل باشیم، به امری نامتناهی می رسیم که باطل و مردود است. حال اینکه چرا اعتقاد به امکان محض، به عدم کرانگی می انجامد را در مقدمات بعدی توضیح می دهد و می گوید که ممکن نیست در زمانی واحد و محدود برای ممکنات علل نامحدودی وجود داشته باشد و این علل نامحدود یا با هم موجودند یا نه. اگر با هم موجود نباشند غیرمتناهی در زمانی واحد خواهد بود؛ زیرا سلسله ای وجود خواهد داشت از علل و معلولات نامتناهی که یکی پس از دیگری بوده و در زمانی محدود است. همان طور که ابن سینا در دیگر آثارش گفته است، تحقق نامتناهی در زمان متناهی محال و ممتنع است با اینکه همه با هم حاصل و موجود شده است، بدون فرض واجب این مجموعه یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد، خلف خواهد بود؛ چرا که مجموعه، همگی ممکن فرض شده است و اگر ممکن باشد، پس نیازمند به علت دیگری است که یا داخلی است یا خارجی. اگر داخلی باشد شقوق احتمالی خارجی را هم بررسی کرده و رد می کند؛ پس از آن، نتیجه می گیرد که اعضای مجموعه نیازمند

علتی است که خارج از مجموعه است و آن واجب‌الوجود است. وی در آخر برهان می‌گوید: «برای هر ممکنی علت ممکن بی‌نهایت است» (ابن‌سینا، النجاة، 567؛ یثربی، 147). او برهان را بر پایه رد علل ممکن نامتناهی بنا می‌کند و برخلاف آنچه که می‌گویند «برهان صدیقین نیاز به ابطال تسلسل ندارد»، ابطال مجموعه نامتناهی در استدلال وجود دارد. ابطال نامتناهی و اثبات واجب در برهان امکان و وجوب آشکارتر و بیان آن چنین است:

به حکم بدهت درمی‌یابیم وجودی در خارج هست که این وجود خارجی می‌تواند یکی از دو حالت را داشته باشد:

یا واجب‌الوجود است، فهو المطلوب یا ممکن‌الوجود است و چنانچه ممکن‌الوجود باشد ناچار به دلیل ابطال دور و تسلسل به واجب منتهی می‌شود (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، 269). دلیلی که ابن‌سینا در الاشارات برای اثبات واجب می‌آورد، همان برهان «طرف و وسط» است با این تفاوت که طرف و نهایت را که معلول نیست و سلسله بدان منتهی می‌شود، واجب‌الوجود بذاته معرفی می‌کند (همان).
ابتنای دلیل بر رد دور و تسلسل است و ربط تناهی جسم با تسلسل هم بیان شد. دور هم گونه‌ای از نامتناهی است که دلایلی بر رد آن اقامه کرده‌اند. پس چون هم دور باطل است و هم تسلسل، علت‌العلل واجب است و باید وجود داشته باشد.

در باره امکان ذاتی ابن‌سینا و رابطه‌ای که با تناهی جسم دارد باید گفت که برخورد بی‌کرانگی زمانی، یا قدم عالم و نیاز به اثبات واجب‌الوجود، ابن‌سینا را واداشته تا نظریه‌پردازی کرده و نظریه امکان ذاتی را مطرح کند؛ زیرا متکلمان، قدم زمانی جهان را رد می‌کنند و به حدوث زمانی قائل می‌شوند. ابن‌سینا در بحث فوق، جانب قدم زمانی را می‌گیرد؛ ولی به امکان ذاتی قائل می‌شود. وی برای اثبات واجب و رفع اشکال برخورد با نامحدودیت زمانی، ملاک و مناط نیاز به واجب را امکان می‌شمرد و نه وجود بعد از عدم. ابن‌سینا در معنای حدوث ذاتی در کتاب نجات می‌گوید: «باید دانست همان گونه که پدیده‌ای می‌تواند حادث به حدوث زمانی باشد، همچنین می‌توان پدیده‌ای داشت، حادث به حدوث ذاتی؛ زیرا حادث آن است که پس از نیستی، هستی یافته باشد و این هم گاهی بر پایه تقدم و تأخر زمانی و گاهی بر پایه تقدم و تأخر ذاتی است. بنابراین، هرگاه چیزی ذاتاً واجب‌الوجود نباشد و از حیث ذاتش بدون در نظر گرفتن علتش وجود نیابد، بی‌تردید آن حالت ذاتی وی، مقدم است برحالی که از سوی غیر به دست می‌آورد» (ابن‌سینا، النجاة، 542-543).

همان گونه که حادث زمانی داریم، حادث ذاتی هم داریم که اعتبار آن از جهت قبلیت و بعدیت؛ بلکه عدم وجوب وجود است که از طریق آن نیاز ممکنات به واجب‌الوجود اثبات می‌شود تا در عین حال، نیاز به

حدوث زمانی نداشته باشیم و به قدم زمانی هم آسیبی نرسد و بتوانیم همچنان بدان معتقد باشیم.

7. نتیجه گیری

با وجود اینکه متناهی بودن جسم طبیعی نتایج زیادی در فلسفه سینوی دارد؛ اما بیشتر آنچه تاکنون محققان بدان پرداخته اند، اثبات تناهی خود جسم یا عوارض و لواحق آن، همانند زمان است و درباره اینکه تناهی جسم چه نقشی در فلسفه ابن سینا دارد و چه موضوعاتی بر آن استوار شده است، کمتر نشانی می توان یافت. به همین جهت، در پژوهش حاضر در آثار ابن سینا، به ویژه طبیعیات و الهیات الشفاء، که در آن ها مسائلی مربوط به متناهی بودن جسم طبیعی است، مطالعه دقیق و واکاوی صورت گرفته و آن دسته از مسائل فلسفی که به نحوی جزء آثار و لوازم متناهی بودن جسم طبیعی محسوب می شود، استقصاء و تحلیل شده است. بنابراین، مهم ترین نتیجه این پژوهش، آشکار شدن پیامدهای متعدد و اساسی محدودیت جسم و تأثیر تناهی آن بر بسیاری از مسائل فلسفی ابن سیناست. با وجود این، نوشتار حاضر را باید در تداوم و تکمیل تحقیقاتی دانست که به اثبات محدودیت و تناهی جسم می پردازند؛ زیرا تتبع و جستار در آثار و لوازم یک مسئله، گامی متمم و فراتر از شرح و تحلیل خود آن مسئله است. ما در این پژوهش به سراغ مسائلی رفتیم که بر اساس متناهی بودن جسم، سامان یافته اند.

تناهی جسم در حکمت سینوی، بنیانی فلسفی برای بعضی مسائل است؛ از همین روست که وی، نخست به رد نامتناهی بودن اجزای جسم پرداخته و سپس، تناهی ابعاد جسم را اثبات می کند. پس از آن، به سراغ موضوعاتی می رود که محدودیت جسم، مقدمه اثبات آن هاست. تناهی جسم طبیعی، صرفاً مقدمه ای برای بسیاری از مسائل نیست؛ بلکه شالوده نظام حکمی ابن سیناست و بخش های گوناگون فلسفه او را در بر می گیرد.

یافتن و کشف این مطلب که متناهی بودن جسم چگونه به اثبات برخی دیگر از مسائل فلسفی کمک می کند، اهمیت و نقش مبنائی تناهی جسم را در کل فلسفه سینوی نشان می دهد که بسیار فراتر از مواردی است که در این پژوهش بررسی شده و شاید بتوان گفت که بر بیشتر مسائل طبیعی و مابعدالطبیعی ابن سینا تأثیر گذاشته است؛ ولی ما به اهم آن ها پرداختیم.

یافته های تحقیق، نشان می دهد اثبات عدم جدایی ماده از صورت در صورتی است که جسم متناهی باشد. همین طور تا جسم محدود نباشد دارای شکلی نخواهد بود. محدودالجهات مبنی بر محدود بودن ابعاد است و خلاصه با دلایل محدودیت جسم رد می شود. برای اثبات کردن واجب الوجود هم باید تسلسل را رد کرد که برای ابطال تسلسل، باید ابعاد نامحدود جسم ابطال شود.

افزون بر مسائلی که در این پژوهش استنباط و تحلیل شد، مسائل جزئی تری نیز وجود دارد که با تناهی جسم مرتبط است؛ از جمله مسئله حدوث و قدم که نزاع بزرگی میان فلاسفه و متکلمان به وجود آورده یا متناهی یا نامتناهی بودن نفوس یا تناهی و عدم تناهی هرکدام از عوارض و لواحق جسم؛ ولیکن واکاوی آن‌ها از حوصله این مقاله خارج است و مجال دیگری می‌طلبد. بنابراین، از باب «پیشنهادی برای پژوهش‌های بیشتر» می‌توان به محققان و علاقه‌مندان به تتبع فلسفی توصیه کرد که این مسائل را از آثار ابن‌سینا استخراج و واکاوی کرده و ارتباط آن را با مسئله تناهی جسم، تبیین و تحلیل کنند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، تحقیق: مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم، ۱۴۳۴ق.
-، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق: حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۴۳۶ق.
-، التعليقات، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدحسین موسویان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۱.
-، الشفاء؛ الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقیق: سعید زائد، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
-، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶.
-، الهیات دانشنامه‌ی علایی، مقدمه، حواشی و تعلیقات: محمد معین، انجمن آثار و مفاخر ملی و دانشگاه همدان، تهران، ۱۳۸۳.
-، رسائل، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
-، طبيعيات دانشنامه‌ی علایی، مقدمه حواشی و تعلیقات: سیدمحمد مشکوة، کتابخانه دهخدا تهران، ۱۳۵۳.
- اخلاقی، مرضیه و میشکار، مسعود «نقد‌های علامه حسن‌زاده آملی بر براهین تناهی ابعاد اجسام»، حکمت صدرایی، سال پنجم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۱۱-۲۲.
- اژه‌ای، محمدعلی مبانی منطق، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۴.
- بغدادی، ابوالبرکات، الكتاب المعتبر في الحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸.
- حجازی، مهزاد؛ کهنسال، علیرضا، «تأملی در برهان مسامته»، حکمت معاصر، سال هفتم، شماره ۲، ۱۳۹۵، صص ۱-۲۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبيهات، نمط اول، به‌اهتمام: حیدر ضیایی، آیت اشراق، قم، ۱۳۹۳.

حقی، علی؛ زارعی، مریم، «مکان و خلأ در فلسفه سینوی»، آیین حکمت، سال یازدهم، شماره ۴۰، 1398، صص 57-72.

خادم‌زاده، وحید؛ سعیدی‌مهر، محمد، «بررسی شرایط سه‌گانه تسلسل محال»، فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل‌وششم، شماره ۲، 1392، صص 41-60.

دادبه، اصغر؛ انواری، سعید (۱۳۸۴) «ابن‌سینا و فلک محدودالجهات»، مقالات و بررسی‌ها، شماره 86، 1384، صص 101-122.

دانش شهرکی، حبیب‌الله؛ رزمی، حبیب‌الله؛ باغبانی، ایمان، «بررسی تناهی یا عدم تناهی عالم طبیعت از دیدگاه فلسفه و کیهان‌شناسی جدید»، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال ۱۶، شماره 2، 1393، صص 31-58.

ذبیحی، سیدمحمد، فلسفه مشاء، انتشارات سمت، تهران، 1385.

طالب‌زاده، حمید، «متناهی و نامتناهی»، فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۱۱، 1385، صص 87-102.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، قم، 1404ق.

نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۷۵.

فروغی، محمدعلی، ترجمة فن سماع طبیعی، امیرکبیر، تهران، 1361.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، چاپ سنگی، تهران، 1306.

ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیها ابن سینا، ج ۱، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۲.

هجری، سجاد، «برهان المسامته در تناهی ابعاد و نقدهای آن»، هستی و شناخت، ج 1، شماره ۲، 1391، صص 99-128.

یثربی، سیدیحیی، ترجمه و شرح الهیات نجات، بوستان کتاب، قم، 1385.



A Critical Analysis of the Revelationological Basis of the View of Mysterious Language of Qur'an

Mahdi Mahdavi A'la

PhD student (fourth level) of Qom Seminary

Email: talabeqom62@gmail.com

Abstract

One of the most main and serious criteria in validating a perspective is the critical study of external epistemic manifestations and the re-examination of its fundamental intellectual principles. The revelationological basis is one of the important bases of the view that considers the language of the Qur'an as mysterious and hence, astonishing. This article tries to critically analyze the above-mentioned basis by applying precise intellectual considerations and, in this way, prove the weakness of that viewpoint. The research method of this article is analytical, using library sources. The findings of the research indicate that the basis considered for revelation in this view is posed to several serious challenges, some of which are as follows: First, in terms of background, it is consistent with Schleiermacher's attitude. Second, in terms of nature, revelation and religious experience are two distinct truths. Third, the claim that the Qur'an was influenced by the culture of its time is a rejected claim. Fourth, in terms of immutability of concepts, Qur'an is eternal and non-historical. Therefore, this viewpoint about the language of the Qur'an is based on a distorted and rejected ground.

Keywords: revelationological basis, neo-thinkers, revelation, religious experience, mysteriousness, language of the Qur'an



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 183 - 198
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/09/27	تاریخ بازنگری: 1401/07/15
DOI: 10.22067/epk.2022.70046.1031	تاریخ دریافت: 1400/08/12
	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی مبنای وحی شناختی دیدگاه حیرت آفرینی زبان قرآن

حجة الاسلام مهدی مهدوی اعلا

دانشجوی دکتری (سطح 4) از حوزه علمیه قم

Email: Talabeqom62@gmail.com

چکیده

از بنیادی‌ترین ملاکات جدی در اعتبارسنجی یک دیدگاه، مطالعه انتقادی نمودهای معرفتی بیرونی و بازکاوی مبانی و زیرساخت‌های بنیادین فکری آن است. مبنای وحی شناختی، یکی از مبانی مهم و سزامند کاوش در حوزه حیرت آفرین انگاری زبان قرآن است. این نوشتار می‌کوشد با کاربرست ملاحظیات دقیق عقلی، مبنای یادشده را تحلیل انتقادی کند و بدین طریق، سستی دیدگاه حیرت آفرینی زبان قرآن را به اثبات برساند. روش پژوهش این مقاله اسنادی و تحلیلی است و یافته‌های تحقیق حاکی از این است که مبنای وحی شناختی دیدگاه حیرت آفرینی زبان قرآن دچار چالش‌های جدی بسیاری است؛ برای نمونه، نخست، از حیث تبارشناسی، هم‌آوا با نگرش شلایر مآخر است. دوم دیگر، از لحاظ هویت، وحی و تجربه دینی دو حقیقت متمایزند. سوم دیگر، از نظر تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه، مدعایی مطرود است. چهارم دیگر، از جهت تغییرناپذیری مفاهیم، امری غیرتاریخمند و جاودان است. بدین‌سان، دیدگاه حیرت آفرینی زبان قرآن مبتنی بر مبنایی مخدوش و مردود پدید آمده است.

واژگان کلیدی: مبنای وحی شناختی، نواندیشان، وحی، تجربه دینی، حیرت آفرینی، زبان قرآن.

مقدمه

از مهم‌ترین معیارها جهت سنجش میزان اعتبار یک دیدگاه، واکاوی پیش‌انگاره‌ها و مبانی آن دیدگاه است. بدون تردید مبنای وحی‌شناختی، یکی از شالوده‌های مهم دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن است. تنقیح و تقریر این مبنای بنیادین سپس، تحلیل و نقادی ابعاد و زوایای مختلف آن، نقشی مؤثر در پایش اندیشه‌های ناصواب نسبت به زبان قرآن دارد؛ به نحوی که با کنارزدن خبط و خطاهای وحی‌شناسانه در حوزه اندیشه‌های دینی - قرآنی و زدودن غبار ابهامات آن، پایه‌های معرفتی و زبانی قرآن از حیث مفاهیم‌گری و فیصله‌بخشی استحکام افزون‌تری می‌یابد و در انتساب حیرت‌آفرینی به زبان قرآن تردید می‌شود.

اینک مسئله اساسی این است که اصل و مبنای وحی‌شناسانه دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن در آثار مدافعان این دیدگاه چیست؟ همچنین، نقدهای جدی وارد بر اصل مزبور کدام‌اند؟ و چه لوازم باطلی با خود به همراه دارد؟ تأملاتی در مبنای بنیادی وحی‌شناسانه نواندیشانی چون دکتر سروش و مجتهد شبستری که از مدافعان جدی انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن به شمار می‌روند، به دست می‌دهد؛ مبنای وحی‌شناسانه‌ای که بنیاد انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن را فراهم می‌آورد اصل «تجربه دینی انگاری وحی الهی» است، عاملی بنیادی و مهم برای پیدایش این انگاره است؛ به نحوی که این پیش‌انگاره و اصل وحی‌شناسانه، بر روایی دو جزء دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن تأکید می‌کند. از یک سو بر ابهام‌آلودبودن و رازواری زبان قرآن اصرار می‌ورزد و از دیگر سو، معناها و تفسیرهای متکثر، پایان‌ناپذیر و نامتعیین را برای قرآن موجه می‌سازد و بدین ترتیب، باب تعدد قرائات و تأویل‌پذیری بی ضابطه از متن قرآن نیز گشوده می‌شود.

بحث از مبنای وحی‌شناختی نه به صورت منبعی منسجم و مستقل؛ بلکه به طور پراکنده در آثار پاره‌ای از پژوهندگان اسلامی بازکاوی شده است؛ برای نمونه، استاد ربانی گلپایگانی در کتاب «وحی نبوی» و ابوالفضل ساجدی در کتاب «رؤیای انگاری وحی» و محمدباقر سعیدی‌روشن در کتاب «وحی‌شناسی» می‌کوشند نگرش متجددان را واکاوی کنند؛ ولی در هیچ‌یک از این آثار بر مبنای وحی‌شناختی و تأثیر آن بر حیرت‌آفرین انگاشتن زبان قرآن تمرکز نشده است و زوایای مهم و بنیادین مبنای وحی‌شناختی به طور جامع و یکجا، از این حیث تحلیل و نقادی نشده است. اما پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند مبتنی بر مبانی و اندیشه‌های ناب فلسفی - کلامی و بهره‌گیری از تجربه‌ها و ابزارهای جدید مباحث دینی، خلأ موجود در عرصه حیرت‌آفرین‌پنداری زبان قرآن را با تمرکز بر چالش‌های بنیادی موجود در حیطه مبنای وحی‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی داوری کند و نقدهای اساسی وارد بر اصل یادشده را برجسته کند؛ ازاین‌رو، تحقیق

حاضر مبحثی تازه و نو است که مسبوق به سابقه نبوده و کاری جدید به شمار می آید. پیش از ورود به صمیم بحث، پاره‌ای از مفاهیم کلیدی مقاله مفهوم‌شناسی می‌شوند و دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن در عبارات حامیان آن تبیین و تنقیح می‌شود.

معنای حیرت

واژه‌شناسان در تبیین لغوی واژه «حیرت»، به معنای واحدی تمسک جسته‌اند. «حیرت» همان حالت ناتوانی ارزیابی روی داده‌ها و تصمیم‌گیری راجع به آن‌ها است (انوری، 2606). عالمان واژه‌شناس، واژه‌هایی چون سرگردانی، بهت، سرگشتگی، تعجب، شگفتی، والهی، آشفتگی، حیرانی و مانند آن را معادل و مرادف «حیرت» معرفی کرده‌اند (همان؛ آریان‌پور، 1304؛ دهخدا، 9250). حیرت در اصطلاح، به حالتی از تردید و شک اطلاق می‌شود که انسان در موقعیت‌گزینش حق و باطل، به جهت فقدان نیروی ادراکی و معرفتی مؤثر، خود را عاجز از انتخاب می‌بیند (جمعی از نویسندگان، 109؛ رفیق‌العجم، 143/2).

معنای وحی

کاوندگان علم لغت در تعیین مفهوم لغوی «وحی» به معنای واحدی اشارت می‌دهند. «وحی»، به هر نوع اعلام سریع، پنهانی و اشاره‌وار اطلاق می‌شود (ابن فارس، 93/6؛ راغب اصفهانی، 858؛ ابن‌منظور، 379/15). اما وحی در اصطلاح، تفهیم یک سلسله‌حقایق و معارف از سوی خداوند به انسان‌های والا مقام و برگزیده، به منظور ابلاغ به مردم و هدایت آدمیان است که از راه دیگری جز راه‌های عمومی معرفت بشری چون حس، عقل و معرفت شهودی تحقق می‌یابد. این نوع وحی، به وحی تشریعی نام‌آور است (سعیدی‌روشن، 16-17).

دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن

یکی از گرایش‌های بنیادی رشته «علوم قرآن» در عصر حاضر «زبان قرآن» است. مطالعه و پژوهش مفاهیم، گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن، در ساحت‌های گوناگون زبانی، کارویژه خاص این گرایش است. «حیرت‌آفرینی» نظیر عصری‌انگاری و جز آن، دیدگاهی مطرح در قلمرو «زبان قرآن» است. انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن مدعی ست که ساختار زبان متن دینی و خاصه ساخت زبان قرآن، به هیچ‌وجه زبانی مفاهیم‌پذیر و ایضاحی نیست؛ بلکه چنان ذاتاً ابهام‌آلود و معماگونه است که رسیدن به معنای واقعی متن و

مراد حقیقی گوینده، هرگز مقدور مفسر نیست؛ از این رو، قرآن در مقام عرضه معارف خود، ساختاری ذاتاً سربه‌مهر، مبهم و معماگونه دارد (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، 326؛ سروش، صراط‌های مستقیم، 192؛ همو، بسط تجربه نبوی، 332؛ همو، فربه‌تر از ایدئولوژی، 126)؛ تا جایی که نزاع در این عرصه برای دستیابی به معنای عینی متن هیچ‌گاه به پایان روشنی ختم نمی‌شود و منازعات مربوط به کشف معانی، پیوسته در میان پژوهندگان علوم قرآنی برقرار است و دین‌پژوه همواره در رویارویی با متن دینی و قرآن، با معنای متعدد، متفاوت و پایان‌ناپذیری مواجه می‌شود که هیچ‌یک مقصود حقیقی و نهایی مؤلف نیستند (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، 114؛ 329؛ سروش، صراط‌های مستقیم، 195). توجه به این نکته نیز بسیار حائز اهمیت و مهم است که حتی مبتنی بر روش‌شناسی نظام‌مند و مستدل علمی هم نمی‌توان در فهم و تفسیر مفاد گزاره‌های قرآن، به معنایی مطلوب و نهایی دست یافت (سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، 203).

تبیین و تقریر مبنای وحی‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن

پژوهش در عبارات و سخنان پاره‌ای از نوگرایان ظاهر می‌سازد که مبنای وحی‌شناسانه دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن، اصل «تجربه دینی انگاری وحی الهی» است که کاملاً مؤثر بر حیرت‌آفرین انگاری زبان قرآن است؛ از آن رو که دکتر سروش زبان قرآن را زبانی مفهوم و معنادار که در بیداری مورد مفاهمه عمومی قرار می‌گیرد، نمی‌داند و به صراحت عامل آن را حالت ناهشیارانه و نامتعارف وحی قلمداد می‌کند (سروش، «محمد راوی رؤیای رسولانه»، مقاله 2). هرچند دکتر سروش تصریح نمی‌کند که اصل وحی شناختی یادشده به عنوان مبنای مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن است؛ بلکه مبنابودگی اصل مورد اشاره از سخنان ایشان اصطیاد شده است؛ زیرا بر اساس تصریحات دکتر سروش، زبان وحی و قرآن زبانی نامتعارف و نامفهوم به شمار می‌رود و منشأ و سرچشمه ابهام در زبان وحی و قرآن خود وحی معرفی می‌شود که اساساً وحی حالتی ناهشیار و نامتعارف برای دریافت‌کننده آن تلقی می‌شود. بنابراین، مبتنی بر اصل وحی‌شناختی مزبور، که تفصیل آن خواهد، آمد زبان قرآن به ناگزیر حیرت‌آفرین خواهد بود.

بر اساس پاره‌ای از تقریرهای متجددان، «وحی» نه از سنخ دریافت معرفتی بیرونی و بنیادالهی؛ بلکه نوعی تجربه درونی، شهودی عارفانه و امری کاملاً بنیادبشری تلقی می‌شود که سرشتی مه‌آلود، رازآلود و حیرت‌آفرین دارد (مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، 324؛ 327؛ 383؛ 350؛ 405؛ سروش، بسط تجربه نبوی، 3-24؛ همو، «محمد راوی رؤیای رسولانه»، مقاله 2)؛ به نحوی که این تجربه

دینی، هویت تاریخی و فرهنگی دارد که تجربه دینی پیامبر(ص) متأثر از شرایط عصری و متناسب با فرهنگ زمانه و محدود به همان دوران نبوت تلقی می‌شود. البته قلمرو تجربه دینی و عرفانی، به زمان حیات پیامبر(ص) محدود نیست؛ بلکه امری تکامل‌پذیر است که دامنه آن برای همیشه استمرار دارد(مجتهد شبستری، «پلورالیسم دینی»، ۱۱؛ همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۳؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳؛ ۲۴). چون هسته مرکزی تجربه عارفانه ذوقیاتی تعطیل‌ناپذیر است که پس از رسول خدا نیز به تدریج، توسط عارفان و اندیشمندان واپسین ظهور می‌یابد(همان، ۶؛ ۱۶۹؛ ۱۹۴؛ ۳۰۴).

بنابراین، بر پایه نگره یادشده وحی، تجربه دینی نبوی انگاشته می‌شود(نصری، ۲۰۲-۲۰۳)؛ از آن‌رو که وحی، نه کلام باری؛ بلکه سخنان شخص پیامبر(ص) است و سرچشمه وحی، نه خدا؛ بلکه باطن پیامبر(ص) است؛ در این صورت وحی، امری نفسانی است که درون پیامبر(ص) منشأ ظهور آن است، نه آنکه باطن پیامبر(ص) ظرف و پذیرای وحی باشد. یا اینکه وحی، از جانب خداوند بر قلب پیامبر(ص) نازل نمی‌شود؛ بلکه از درون پیامبر(ص) سر بر می‌آورد و در نتیجه، وحی عاری از سرشت زبانی خواهد بود؛ چون خود پیامبر(ص) است که تجربه دینی خویش از مناسبات عصر و زمانه را در قالب الفاظ ارائه می‌دهد؛ از این‌رو، آموزه‌ها و گزاره‌های وحیانی، نه وحی الهی؛ بلکه گزارش‌هایی‌اند که حاصل تجربیات باطنی و شخصی پیامبر(ص) از فرهنگ زمانه است.

در مجموع «اصل تجربه دینی انگاری وحی الهی» زمینه کاملاً مناسبی را برای پیدایش هر دو جزء انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن فراهم می‌آورد؛ زیرا به‌زعم روی‌آورد وحی‌شناسانه مزبور از سویی، تجربه دینی عارفانه نسبت به درک مفاهیم متعالی الهی مبهم است و اساساً سرشت آن مه‌آلود تلقی می‌شود که بدون تردید، بستری کاملاً مناسب برای پیدایش دیدگاه رازواری و ابهام‌آلودی زبان قرآن خواهد بود. از دیگر سو، مبنای یادشده از هویت وحی می‌کاهد، سرشتی بشری به وحی می‌بخشد و در پرتو سازمندانگاری تجربه دینی با فرهنگ زمانه و استمرار بخشی تجربه توسط عارفان و اندیشمندان، آرایشی جدید از وحی عرضه می‌کند که مستلزم تفسیرپذیری عصری بی‌انتها از متون دینی و آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن خواهد بود.

تحلیل و نقادی مبنای وحی‌شناختی

آن‌سان که اشارت رفت بر اساس مبنای مزبور، زبان ظاهری قرآن، ابهام‌آلود و رازوار خوانده می‌شود و در لفافه، بر سازماندهی تفسیرپذیری بی‌انتها از متن دینی و قرآن تأکید می‌شود؛ لکن این اصل وحی‌شناسانه (تجربه دینی انگاری وحی الهی) به شدت دچار ضعف‌ها و نقص‌های بی‌شمار در ابعاد متعدد است. اینک در ذیل پاره‌ای از کاستی‌ها به‌صورت فشرده رونمایی می‌شود:

1. تبارشناسی تجربه دینی‌انگاری وحی الهی

پیشرفت پژوهش‌های مربوط به کتاب مقدس در دوران پسارنسانس رهیافت‌های تازه‌ای به وحی پدید آورد؛ برای نمونه، «عهد عتیق» هشتصد سال پس از موسی (ع) به رشته تحریر درآمده و انجیل یوحنا نیز نگاشته خود عیسی (ع) نبوده است. بازتاب این دست اندیشه‌ها درباره الهیات و کتاب مقدس، از جمله به پیدایش رهیافت الهیات اعتدالی توسط الهی‌دان آلمانی «شلایر ماخر» منجر شد که با انگیزه حفظ دیانت از گزند هجوم‌های علمی، بر بشری‌بودن کتاب مقدس و نفی وحی انزالی عهدین تأکید شد. در تقریری دیگر نیز کتاب مقدس نه وحی مستقیم بر بشر؛ بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آینه تجربه بشری و امری خطاپذیر تلقی شد (باربور، 130-131).

بدین ترتیب وحی، مصرانه تجربه دینی انگاشته شد؛ به نحوی که وحی همواره به انسان می‌رسد و تعبیر انسانی به خود می‌گیرد؛ در این صورت، چون وحی در چهارچوب فهم انسانی قرار دارد و با تعبیرهای بشری تفسیر می‌شود، لاجرم در معرض تحریف ادراک بشری نیز خواهد بود (همان، 131، 156). لکن بررسی تفصیلی نگرش یادشده خود تحقیقی مستقل و درازآهنگ می‌طلبد (حسین‌زاده، 59-66؛ قائمی‌نیا، 130-133).

نوگرایان مزبور نیز از هم‌آوایی خود با اندیشمندانی چون شلایر ماخر سخن می‌گویند؛ به گونه‌ای که نه تنها بر تجربه دینی‌بودن وحی تأکید دارند؛ بلکه آن را امری سوپرناتو و تکامل‌پذیر می‌پندارند که به دست عارفان و اندیشوران تفسیر عصری می‌پذیرد و پیوسته تحول می‌یابد (سروش، بسط تجربه نبوی، 13-16؛ 27-28؛ مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 143؛ همو، نقدی بر قرانت رسمی از دین، 324؛ 350). بنابراین، به نظر می‌رسد نواندیشان با تأثیرپذیری از نگرش الهیات اعتدالی شلایر ماخر، بر گمانه تجربه دینی‌انگاری وحی الهی و تأویل‌پذیری دائمی تجربه توسط الهی‌دانان تأکید می‌ورزند؛ در حالی که افزون بر تفاوت بسترهای فکری-فرهنگی وحی و دیانت در بلاد اسلامی و مسیحی، اشکالات بسیاری روی آورد تجربه دینی را در فرهنگ اسلامی متهم می‌سازد و سوئه غیرموجه انگاری تجربه دینی در آیین اسلامی به صورت جدی تقویت می‌شود که شماری اندک از ضعف‌های آن به طور فشرده بازخوانی و مذاقه عقلی می‌شود.

2. تمایز وحی از تجربه دینی و مکاشفه عرفانی

تجربه دینی اگر مفهوم تشکیکی قلمداد شود، مرتبه عالی آن توأم با رسالت و آمیخته با حقانیت (صحت قطعی) است و اطلاق این واژه بر «وحی» اشکالی ندارد؛ ولی اگر واژه تجربه دینی مفهوم نوعی

تلقی شود که ویژگی‌های مشترک آن، یعنی نقص، شکاکیت، عدم قطعیت، تکرارپذیری، تکامل‌پذیری و جز این، قابل اطلاق بر همه مصادیق است، کاربرد چنین اصطلاحی بر وحی رسالی روا نیست (محمدرضایی، 1381)؛ زیرا فارغ از اشتراکات (ساجدی، رؤیائنگاری وحی، 35)، افتراقات بسیاری میان وحی و تجربه دینی وجود دارد، که برای نمونه شماری از آن ذکر می‌شود:

نخست اینکه تجربه دینی پیامبر (ص) به زمان دریافت وحی اختصاص نداشت؛ بلکه پیامبر (ص) به جهت مقام والای معنوی پیوسته خود را در محضر ربوبی می‌دیدند و بیشتر اوقات هنگام عبادات، مناجات و جز آن، دچار تجربه دینی می‌شدند؛ اما وحی، تنها در ازمه و اوقاتی ویژه بر وی نازل می‌شد. دوم دیگر، گونه‌های دریافت وحی پیامبران، مانند شنیدن صدای وحی از واسطه‌ای نظیر کوه، درخت، رویت جبرئیل و مانند آن در زندگی عرفاء و اهل کشف و شهود گزارش نشده است. سوم دیگر، تجربه دینی، احساسی اختیاری است که انسان با فراهم آوردن شرایط روحی خاص به آن نائل می‌آید؛ در حالی که دریافت وحی به هیچ وجه در اختیار پیامبر (ص) نیست و نزول وحی وابسته به اراده و خواست ایشان نیست. چهارم دیگر، تفاوتی مشهود میان محتوای وحیانی و دیگر بیانات و فرمایشات پیامبر (ص) وجود دارد. پنجم دیگر، محصول وحی قرآن است که در طول تاریخ هرگز بدیلی نیافته؛ حال آنکه هیچ محصول ویژه‌ای از تجربه دینی به ثمر نرسیده است (همو، رؤیائنگاری وحی، 36-39).

ششم دیگر، مفاد وحی از هرگونه اشتباه، دخالت و تغییر، مصون است؛ ولی مکاشفه در امور دینی ممکن است با تفسیر ذهنی افراد یا القانات شیطانی همراه باشد. هفتم دیگر، به رغم تجربه دینی، رسیدن به جایگاه دریافت وحی، امری اختیاری نیست. هشتم دیگر، پیامبر (ص) پیام هدایت و رسالت را به گونه وحی از خداوند دریافت می‌کند، نه آنکه صرفاً به حالی و شهودی دست یابد؛ سپس، به وسیله مفاهیم ذهنی و قوه خیال خود، امر مشهود را تفسیر کند و به آن صورت پیام رسالت بخشد (مصباح، 57-60). تمایزات بسیاری در این باره وجود دارد که پرهیز از تطویل پژوهنده را از مطالعه بیشتر باز می‌دارد (ربانی گلپایگانی، 1391، 311-314؛ همان، 246-252؛ نصری، راز متن...، 202-206؛ همو، انتظار بشر از دین، 89-84؛ همو، کلام خدا، 241-244؛ سعیدی‌روشن، وحی شناسی، 34-40؛ همو، زبان قرآن و مسائل آن، 140-141؛ شاکرین، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، 245-249؛ عرب‌صالحی، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، 2/42-50؛ همان، 3/368-370؛ یوسفیان، کلام جدید، 272-275).

بنابراین، افتراقات بسیار میان وحی با تجربه دینی و شهود عرفانی نشانگر این است که وحی تشریعی مقوله‌ای کاملاً متفاوت و متمایز است و در افقی جداً برتر از تجربه دینی و مکاشفه عرفانی قرار دارد؛ تا جایی که می‌توان از ویژگی وحی الهی به مثابه نوعی ادراک اختصاصی انبیاء و راهنمایان الهی یاد کرد که

جهت رهنمون‌شدن آدمیان به سُبُل خیر و سعادت از این موهبت الهی متقن و خطاناپذیر بهره‌مند می‌شوند و سایر انسان‌ها، اعم از دانشمندان، عرفاء و حکماء، مشمول طریق معرفتی یادشده نیستند و راهی بدان ندارند. بدین روی، نه فروآوردن جایگاه والای وحی الهی در حدّ تجربه دینی و شهود عارفان موجه است و نه اشتراک دانشمندان و عرفاء با پیامبران الهی در برخورداری از طریق معرفتی وحی‌گونه مقبول است.

3. جهت‌یافتگی وحی از فرهنگ زمانه

مجموعه تعلیم و فرمان‌هایی که انبیاء به‌عنوان وحی در اختیار بشر قرار می‌دادند، به‌طور عمده با فرهنگ زمانه در تقابل بود. پیامبران معمولاً با سنت‌های رایج و اندیشه‌های حاکم بر جامعه خودشان که عمدتاً خرافی، پوچ و منحط بودند به مبارزه برمی‌خواستند و اندیشه‌ای تازه و معقول و نگرشی نوین عرضه می‌داشتند. این تحول‌آفرینی از معارفی تنزیلی به‌نام وحی ناشی می‌شده که از جانب خداوند فرود می‌آمد؛ در حالی که تجربه دینی بر مبنای ساختارگرایی، همواره از فرهنگ زمانه تغذیه می‌کند که مبتنی بر ساختارگرایی، تجربه عارف هندو و هندوگونه است، تجربه عارف یهودی و یهودی‌نما است و تجربه عارف مسلمان، صبغه اسلامی دارد. همچنین، به‌رغم تجربه دینی - عرفانی که تأثیرپذیری از فرهنگ و مناسبات اجتماع انسانی در آن موج می‌زند، وحی الهی صرفاً واجد حیث تأثیرگذاری ویژه بر جامعه بشری و محیط پیرامون خود است (صادقی، درآمدی بر کلام، 245-246؛ یوسفیان، کلام جدید، 198-200)؛ از این رو، اسناد تعلیم انبیاء که برگرفته از وحی الهی است بر فرهنگ و مناسبات زمانه، سخنی مردود و مطرود است. چون رویکرد جهت‌یافتگی وحی از فرهنگ عصر و زمانه متأثر از نگرش تاریخ‌مندانگاری نسبت به حوزه علوم دینی و مفاهیم قرآن است که در اشکال بعدی و در بحث برابند و برون‌دادها، نگرش زمانمند انگارانه و پاره‌ای از کاستی‌های آن اشارت خواهد رفت.

4. مانایی مفاهیم قرآن و تفسیرناپذیری عصری آن

وحی و مفاهیم قرآن از منظر نواندیشان تجربه دینی با هویت تاریخی و فرهنگی است؛ یعنی تجربه درونی پیامبر (ص) متأثر از شرایط عصری و فرهنگ زمانه خود است که بدین سان ارزش مفاهیم آن محدود به زمان خود تلقی می‌شود و در پرتو این نوع نگرش تجربی به وحی، جملات و عبارات قرآن معانی و مفاهیم ثابت و همیشگی نخواهد داشت؛ بلکه معانی آن صرفاً متعلق به همان فرهنگ زمانه جاهلی انگاشته می‌شود و بدین ترتیب است که حکم بر این می‌رود هریک از عارفان و اندیشمندان واپسین متناسب با فرهنگ زمانه خود به تفسیر عصری از وحی مبادرت ورزند (مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، 324؛ سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، 203).

به نظر می‌رسد مقصود ایشان این است که وحی صامت است و تعبیر انسانی به خود می‌گیرد و چون

دستخوش تعبیر و تفسیر انسانی است با تحول در معارف بشری، برداشت انسان از مفاهیم وحی تغییر می‌یابد و تفسیرهای نوینی متناسب با فهم جدید بشری جایگزین برداشت پیشین از مفاد وحی می‌شود. لکن این نوع نگرش به شدت مطرود است؛ زیرا یکی از ضعف‌های جدی آن را می‌توان کاربست روش علمی - تجربی در ارزیابی عقاید دینی دانست، چون تردیدی نیست سودجستن از روش‌شناسی علمی در پژوهش‌های دینی به هیچ وجه مسموع نیست (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸/۷-۸)؛ زیرا بر پایه نگرش بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان علم، هیچ‌یک از علوم تجربی متقن و مقطوع نیستند. در حالی که متدولوژی مورداعتنا و اتکای عرصه‌های دیانت، فلسفه و اخلاق روشگاران عقلی - برهانی است که برخوردار از اقبال بوده و اطمینان‌بخش است (حسین‌زاده، فلسفه دین، ۶۵).

افزون بر آن گزاره‌های وحیانی - قرآنی از سنخ گزاره‌های خارجی نیستند تا محکوم به تاریخمندی و هیستوریزیم و تفسیرپذیری عصری باشند؛ از آن روی که حکم در گزاره‌های خارجی بر روی افراد خارجی می‌رود؛ از باب نمونه، در قضیه «همه افراد حاضر باسوادند» گفته می‌شود که حکم نه بر همه آدمیان؛ بلکه تنها بر افراد زمان حاضر جاری است. اما گزاره‌های قرآنی از سنخ قضایای حقیقیه‌اند که مانایی آموزه‌ها و گزاره‌های آن ضرورتاً به علم ازلی الهی تثبیت شده و قوانین نسخ‌ناپذیر آن همه انسان‌های طول تاریخ را فرا می‌گیرد؛ برای نمونه، گزاره «هر آهنی بر اثر حرارت منبسط می‌شود»، گزاره‌ای تجربی است؛ اما به همه زمان‌ها تعمیم می‌یابد و گزاره‌ای فرازمان است. گزاره‌هایی مانند «نماز واجب است»، «خمر حرام است»، «گوشت گوسفند حلال است» و مانند این‌ها نیز از سنخ قضایای حقیقیه قلمداد می‌شوند که به هیچ روی محدود به زمانی خاص نیستند تا مشمول تفسیرپذیری عصری باشند (سعیدی‌روشن، زبان قرآن و مسائل آن، ۳۳۲-۳۳۴؛ ربانی گلپایگانی، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، ۳۹-۴۱). بدین سان با عنایت به اینکه گزاره‌های دینی و قرآنی مشمول فرایند تاریخی و نسخ‌پذیر زمانه نبوده و گزاره‌هایی تاریخمند نیستند؛ بلکه جملات، عبارات، آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن دارای معانی و مفاهیم ثابت، مانا و فراتاریخی هستند که تحولات عصر و زمانه تأثیری در تغییر مفهوم و معنای آن ندارد؛ ازاین رو، آیات قرآن همان معنایی را که برای مردم عصر و زمانه نزول افاده می‌کرده، اکنون نیز همان معنا دریافت می‌شود.

برایند و برونداد اصل تجربه دینی انگاری وحی الهی

پیش‌تر پاره‌ای از ضعف‌های مبنای وحی‌شناسانه دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن ظاهر شد. در ادامه نیز ضروری است شماری دیگر از نقص‌ها و کاستی‌های اصل مزبور در قالب برایند و برونادهای اصل تجربه دینی انگاری وحی الهی ابراز شود:

1. ناسوتی‌انگاری وحی قرآنی

مبتنی بر نگرش تجربی به وحی، سرشت زبانی وحی نفی می‌شود و به تعبیر روشن‌تر، هویت الهی بودن وحی انکار می‌شود؛ یعنی وحی رسالی و بالمآل قرآن، حالت‌های درونی، تجربه پیامبرانه بل رؤیای رسولانه تلقی می‌شود، نه دریافت گزاره‌ها و حقایق متعالی از عالم الوهی؛ از این رو، بر پایه مبنای مزبور، وحی الهی مقوله‌ای ناسوتی و زمینی از سنخ تجربه درونی، شخصی و خصوصی انگاشته می‌شود که هر انسانی فارغ از تجربیات دیگران با مراجعه به تجربه درونی خود شخصاً مفاهیم دینی را درمی‌یابد (باربور، علم و دین، 268-269). نقادی تفصیلی این برون‌داد خارج از حوصله نوشتار حاضر است (ساجدی، زبان دین و قرآن، 264-281؛ 292-297؛ همو، رؤیا‌انگاری وحی، 165-167)؛ در این صورت تجربه دینی خواندن وحی الوهی توسط حامیان این پیش‌انگاره مستلزم پیامدهای ناگواری برای جامعه مخاطب و گیرنده معارف دین و قرآن خواهد بود؛ از جمله اینکه در پی انقطاع ارتباط غیب با شهود و عالم ربوبی با عالم انسانی، تعلیم و حیانی آموزه‌هایی بشری قلمداد می‌شوند که از قلمرو حواس بشری و تجربه انسانی فراتر نمی‌رود و در نتیجه، هیچ‌یک از معارف قرآنی برای گروه‌های مخاطب حجیت شرعی و دینی نداشته و عاری از پشتوانه الهی و اعتبار است.

2. خطاپذیرانگاری وحی الهی

بر پایه این اصل و مبنای وحی‌شناختی لازم می‌آید کتاب آسمانی از ورود خطا و اشتباه مصون و محفوظ نماند. چون اساساً خداوند نمی‌خواسته کتابی خطاناپذیر املا کند یا محتوای آن را به پیامبر القا نماید؛ بلکه یک مواجهه به مشیت و مبادرت الهی بوده که توسط بشر جایز الخطا، تجربه و تعبیر و توصیف شده است (باربور، علم و دین، 269؛ عرب‌صالحی، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، 85/2-86). ناپیراستگی ساحت وحی و قرآن نسبت به خطا و اشتباه، برون‌داد ناموجه دیگری است که بر مبنای تجربه دینی وارد می‌شود. در حالی که به‌رغم نگرش اسلامی به پدیده وحی که آن را اتصال به عقل فعال و دریافت مستقیم و خطاناپذیر دسته‌ای از مفاهیم سعادت‌آفرین برای هدایت بشر توسط انبیاء می‌داند و مجالی برای احتمال ورود خطا در وحی تشریعی باقی نمی‌ماند؛ اما به‌عکس در تعریف نوگرایان از اصل تجربه دینی، گریزی از وقوع خطا در تجربه انسانی نخواهد بود که سلب اعتبار و اطمینان از وحی را به همراه دارد.

3. هیستوری‌سیسم و زمانمندانگاری وحی تشریعی

بر اساس اصل تجربه دینی انگاری وحی الهی، هدف از وحی به‌منصه ظهور آوردن وقایعی در حیات

افراد و جوامع بوده است؛ از این رو، تجربه پیامبرانه نیز به مناسبات عصری و فرهنگ زمانه و متأثر از همان قوالب فکری عصر خود محدود است؛ بلکه اساساً تجربه دینی امری زمانمند و تاریخی است و هیچ تجربه فراتاریخی وجود ندارد (همان، ۲۶۸). بنابراین، نگرش یادشده مستلزم این است که قرآن پدیده و محصولی فرهنگی و عرفی است که در یک دوره خاص تاریخی و محدوده جغرافیایی نازل شده و به اقتضای دانش و فرهنگ مخاطبان خود با آنان به گفت‌وگو پرداخت (عرب‌صالحی، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، ۷۸/۲)؛ حتی برخی از نویسندگان به صراحت بر تاریخمندی وحی تأکید می‌کنند (مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، ۱۶۶). در حالی که اساس مدعای تاریخمندی وحی، یعنی زبان، پدیده‌ای انسانی و تاریخی است، پس نباید واجد احکام فراتاریخی باشد برخلاف اصول مسلم و قواعد زبان‌شناسی است؛ زیرا ماهیت تاریخی زبان ارتباطی به این ندارد که فقط احکام تاریخی را می‌توان در قالب زبان ابراز داشت، چون هزاران قضایای کلی و ثابت فلسفی، منطقی و ریاضی در قالب زبان بیان می‌شوند (نصری، کلام خدا، ۲۴۴؛ عرب‌صالحی، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، ۸۶/۲-۸۸).

۴. بسط‌پذیری وحی و نفی خاتمیت

مبتنی بر اصل تجربه دینی بودگی وحی لازم می‌آید وحی تشریعی تجربه‌ای انسانی قلمداد شود؛ البته نه اینکه بسته‌ای مشخص و معین برای همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد؛ بلکه ظرفیت استمرارپذیری و بسط و توسعه این نوع تجربه نبوی برای همیشه در میان عرفاء و اندیشمندان ثابت خواهد بود. به دیگر تعبیر، بر اساس این مبنا «خاتمیت» در لفافه نفی می‌شود؛ چون در نگرش تجربی وحی به معنای انکشاف خداوند در ضمیر هر فرد در طول تاریخ است (باربور، علم و دین، ۲۶۸)، فارغ از نقدهای بسیاری که بر آن وارد است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱، ۲۴۶-۲۵۳؛ همو، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، ۳۹-۴۱؛ عرب‌صالحی، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، ۳۰۱/۳-۳۰۳).

۵. تفسیرپذیری و قرائت‌پذیرانگاری وحی قرآنی

بر پایه مبنا مزبور تجربه و حیانی بدون تفسیر و تعبیرناشده هرگز رخ نمی‌نماید؛ به نحوی که در نگرش تجربی، وحی ماهیتی انسانی و شخصی دارد و همیشه بیان آن با تعبیرهای بشری توأم خواهد بود، پس به ناگزیر هیچ وحی فارغ از تفسیر نمی‌توان یافت (همان، ۲۶۸-۲۷۰). به دیگر تعبیر، وحی قرائت‌پذیر انگاشته می‌شود؛ چون هر تعبیری تفسیری از تجربه است و شأن تفسیر در تاریخی و عصری بودن و تأثر از عوامل مختلف برتر از خود تجربه نیست. لاجرم هیچ فهمی حتی فهم و تفسیر خود تجربه‌گر بر فهم و تفسیر دیگران برتری و بر آنان حجیت ندارد (شاکرین، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، ۲۴۲-۲۴۳). این سخن که هر متنی حامل بیش از یک معنا و حتی پذیرای معناهای پایان‌ناپذیری خواهد بود، هیچ توجیه

علمی ندارد و نقادی تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبد (سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، 58؛ ساجدی، رؤیا‌انگاری وحی، 62-65).

6. انکار شریعت

تردیدی نیست که شریعت با الهیات نقلی پیوند دارد؛ ولی رویکرد تجربی‌انگاری وحی به شدت نافعی مفاهیم وحیانی و الهی است؛ چون بر پایهٔ بینش تجربی، وحی نه حامل و نه کاشف از احکام ماورائی و الهیاتی است و در این صورت، التزام به آن معارف نازله برای مخاطبان هیچ حتمیت و ضرورتی ندارد. در نتیجه، انکار شریعت برآیند دیگری است که مبنای وحی‌شناختی مزبور از ابتلا به آن می‌رنجد (همان؛ همو، «وحی‌شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی»، 141-144).

نتیجه‌گیری

تحلیل و ارزیابی مجموع مباحث نشان می‌دهد که مبنای وحی‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن، یعنی اصل «تجربهٔ دینی‌انگاری وحی الهی» با نقص‌های بی‌شماری مواجه است. نخست اینکه از حیث تبارشناسی هم‌آوا با نگرش شلایر مآخراست. کاوش‌های صورت‌پذیرفته در کتاب مقدس یهودی - مسیحی (در دوران پسارنسانس) نگرش‌های تازه‌ای، از جمله نگرش الهیات اعتدالی شلایر مآخرا به وحی پدید آورد. در این تقریر، وحی گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آینهٔ تجربهٔ بشری (تجربهٔ دینی) و خطاپذیر قلمداد شد. وحی در چهارچوب فهم انسانی و با تعبیرهای بشری فهمیده و تفسیر شد که تحریف در دایرهٔ ادراک بشری لازمهٔ اجتناب‌ناپذیر آن خواهد بود. در حالی که جهت‌گیری‌های متجددان به‌سان تجربهٔ دینی، تداوم و همیشگی این نوع تجربه، بشری و خطاپذیر انگاشتن وحی، از موقعیت هم‌زبانی نوگرایان با رویکرد الهیات اعتدالی حکایت می‌کند.

دوم از لحاظ اصالت و هویت، وحی و تجربهٔ دینی دو حقیقت متمایزند. تجربهٔ دینی در صورت مفهوم‌تشکیکی بودن، تنها مرتبهٔ عالی آن قابل اطلاق بر وحی است که رابطهٔ منطقی آن دو نیز عام من وجه خواهد بود؛ ولی تجربهٔ دینی در صورت مفهوم‌نوعی بودن، رابطهٔ منطقی تباین را با مقولهٔ وحی می‌سازد که در این صورت، کاربست این واژه نسبت به وحی رسالی هرگز صحیح نیست؛ زیرا موارد متعددی وجود دارد که به‌روشنی وجه افتراق وحی و تجربهٔ دینی را به اثبات می‌رساند؛ از باب نمونه، اختصاصی بودن لحظهٔ دریافت وحی و عمومی بودن لحظات و اوقات تجربهٔ دینی که برای رسول خدا (ص) پدید می‌آمد. همچنین، تجربهٔ دینی در پی فراهم‌آوردن شرایط بوده و اختیاری است؛ اما وحی تشریعی ناوابسته به شرایط بوده و غیراختیاری است.

سوم از نظر تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه مدعایی مطرود و محکوم است. مجموعه سفارشات انبیاء به انسان‌ها که ریشه در تنزیلات الهی داشته عمدتاً، در تقابل با فرهنگ زمانه بوده است؛ تا جایی که ایستادگی انبیاء بر مواضع الهی خود موجب تحول‌آفرینی در میان آدمیان و تغییر سنت‌های رایج و اندیشه‌های حاکم بر جامعه خرافی می‌شد؛ در حالی که تجربه دینی مبتنی بر ساختارگرایی همواره از فرهنگ عصری و سنت‌های غالب زمانه خود تغذیه می‌کند. چهارم از جهت تغییرناپذیری مفاهیم، امری غیرتاریخمند و جاودان است. برخلاف اندیشه تفسیرپذیری عصری مفاهیم قرآن از فرهنگ زمانه توسط عارفان، وحی الهی به هیچ روی صامت و زبان بسته نیست و تحول علوم بشری سبب تغییر مفاهیم نوین دینی و قرآنی نمی‌شود یا وحی دچار تعبیر و تفسیر انسانی نمی‌شود؛ از آن‌رو که متدولوژی ارزیابی مفاهیم دینی و قرآنی نه با روشگان علمی - تجربی؛ بلکه با روش‌شناسی عقلی - برهانی ارزیابی می‌شود؛ به دلیل اینکه متدولوژی تجربی تنها مفید ظن است؛ اما روش برهانی علم و قطع را افاده می‌کند که متد و روشی اطمینان‌بخش است.

به علاوه، مبنای وحی‌شناختی مزبور از برخورداری برابری و برون‌دادهای باطل به شدت می‌رنجد؛ برای نمونه، نخست ناسوتی‌انگاری وحی قرآنی، که با انکار سرشت زبانی و هویت الهی بودن وحی مقوله‌ای بشری تلقی می‌شود. دوم خطاپذیرانگاری وحی الهی؛ یعنی مقوله وحی به مبادرت الهی بوده؛ ولی توسط بشر جایز الخطا تجربه شده و به تعبیر آمده است. سوم هیستوری‌سیسم و زمانمندانگاری وحی تشریعی؛ بدین معنا که وحی محصول تجربه پیامبرانه و برگرفته از سنت‌های زمانه و محدود به همان عصر و زمانه پنداشته می‌شود. چهارم بسط‌پذیری وحی و نفی خاتمیت؛ یعنی وحی تجربه‌ای استمرارپذیر توسط اندیشمندان انگاشته می‌شود که ضرورتاً به معنای نفی مفهوم خاتمیت خواهد بود. پنجم تفسیرپذیری و قرانت‌پذیرانگاری وحی رسالی؛ بدین شرح که چون تجربه و حیانی تفسیرناشده هرگز تحقق نمی‌یابد، پس لاجرم شأن تفسیر در عصری و تاریخی بودن آن است. ششم انکار شریعت از دیگر اقتضائات ناموجه و نادرست مبنای وحی‌شناختی است؛ به نحوی که بر پایه نگرش تجربی به وحی، آموزه‌ها و گزاره‌های حیانی انکار می‌شود؛ زیرا منشأ احکام نه تنزیلات الوهی؛ بلکه ترواشات درونی و باطنی بشری نبوی قلمداد می‌شود.

بنابراین، نوگرایان یادشده هرچند بر پایه اصل وحی‌شناختی مزبور زبان قرآن را حیرت‌آفرین می‌خوانند؛ به گونه‌ای که از یک سو متأثر از رازوارانگاری وحی و تجربه دینی، زبان قرآن را ابهام‌آلود و مه‌آلود می‌پندارند و از دیگر سو، ناشی از پنداره تکامل‌پذیری و استمرار وحی و تجربه دینی بر تفسیرپذیری عصری وحی از سوی عارفان و اندیشوران تأکید دارند که بدین وسیله، باب مفاهیم متکثر و معانی پایان‌ناپذیر برای آموزه‌ها و

گزاره‌های قرآنی گشوده می‌شود. لکن آن‌سان که مواضع متعدد اصل تجربه دینی - عرفانی انگاری وحی الهی به تفصیل بررسی شد و ناکارآمدی آن در مواضع مختلف آشکار شد، شکی نیست که دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن مبتنی بر مبنایی مخدوش و مردود پدید آمده است.

منابع

- ابن‌فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، محقق: محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1404ق.
- ابن‌منظور، محمد، لسان العرب، دارالفکر، بیروت، 1414ق.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، سخن، تهران، 1387.
- آریان‌پور، منوچهر، فرهنگ جامع پیشرو، جهان‌رایانه، تهران، 1381.
- باربور، ایان، علم و دین، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1362.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، 1379.
- جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، آستان قدس رضوی، مشهد، 1415ق.
- حسین‌زاده، محمد، فلسفه دین، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1388.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، 1377.
- راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، محقق: صفوان عدنان داودی، دار العلم - دار الشامیه، لبنان - سوریه، 1412ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، 1382.
-، وحی نبوی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1391.
-، وحی‌شناسی، راند، قم، 1391.
- رفیق‌العجم، موسوعه مصطلحات ابن‌خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، لبنان ناشرون، بیروت، 2004م.
- ساجدی، ابوالفضل، «وحی‌شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی»، قبسات، شماره 47، بهار 1387، صص 121-146.
-، رؤیا‌نگاری وحی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 1396.
-، زبان دین و قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1385.
- سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، مؤسسه امام صادق، قم، 1383.
- سروش، عبدالکریم، «محمد راوی رویای رسولانه»، مجله دین آنلاین، 1399.
-، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، 1379.
-، صراط‌های مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، 1377.

-، فربه‌تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳.
-، قبض و بسط تنوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۱.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی اندیشه، بی‌جا، ۱۳۷۵.
-، زبان قرآن و مسائل آن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۱.
-، وحی‌شناسی، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۸۸.
- شاکرین، حمیدرضا، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، معارف، قم، ۱۳۸۲.
- عرب‌صالحی، محمد، اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۳.
-، مسأله وحی، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۹۱.
- علامه طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- قائمی‌نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.
- مجتهد شبستری، محمد، «پلورالیسم دینی»، سرچ آزاد در گوگل.
-، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، طرح نو، تهران، ۱۳۸۳.
-، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، بی‌جا، ۱۳۷۹.
-، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
- محمدرضایی، محمد، «نگاهی به تجربه دینی»، قبسات، شماره ۲۶، ۱۳۸۱، صص ۳-۲۲.
- مصباح، مجتبی، بنیادی‌ترین اندیشه‌ها، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۲.
- نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۵.
-، راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، سروش، تهران، ۱۳۹۰.
-، کلام خدا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
- یوسفیان، حسن، کلام جدید، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران، ۱۳۹۰.



The Relational Role of Infallibility in the Affairs of Prophecy and the Analysis of the Layers of Affairs of Prophecy in the Scope of Revelation

Dr. Ahmad Emdadi, Assistant professor, Farhangian University, Qom

Email: mra.emdadi@gmail.com

Abstract

Prophets have different functions in different dimensions of their duties. Prophethood and infallibility are closely related to each other, because according to most Muslims, every prophet should, at least partially, have the ability to avoid sins and mistakes. By proving the foundations of infallibility, the validity of the prophets' words, actions and silent approvals will be meaningful and the correctness of receiving and spreading revelation will be established. The purpose of this article is to achieve the pattern of prophecy affairs in the scope of revelation and its layers and to present the connections between infallibility and prophecy based on verses and traditions, which has been conducted through qualitative research using the database method with the help of MAXQDA software based on open, axial, and selective coding. The result is a model that includes all types of functional affairs of prophecy before, during and after the revelation, which is made up of different sub-layers but homogeneous in terms of level and component. The findings of the research show that the different affairs of prophecy, such as receiving the revelation, guidance, teaching and reciting verses, calling to monotheism, staying away from idolatry and tyranny, cultivating souls, bringing good tidings, warning, etc. are can be categorized in three major components: "affairs before the revelation", "affairs during the revelation" and "affairs after the revelation". Such functions reveal the unbreakable connection between infallibility and prophecy. Some of the types of relationship between infallibility and prophecy that they bring about are as follows: infallibility causes the prophet to deserve the position of prophecy, infallibility preserves prophecy, infallibility is necessary in receiving, spreading, and stating the revelation, so that what is delivered to people is identical to what has been received by the prophet, and the last, infallibility covers the whole life of the prophet.

Keywords: infallibility, prophecy, affairs of prophecy, sins, revelation, database method.



سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 221 - 199	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1401/03/21	تاریخ بازنگری: 1401/10/05
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.77000.1132

نقش ارتباطی عصمت در شئون نبوت و تحلیل لایه‌های شئون نبوت در گستره وحی

دکتر احمد امدادی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، قم

Email: a.emdadi@cfu.ac.ir

چکیده

انبیاء از کارکردهای متفاوتی در ابعاد گوناگون وظائف خود برخوردارند. نبوت و عصمت رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند؛ زیرا به عقیده بیشتر مسلمانان، فی الجمله هر پیامبری باید قوه پرهیز از گناهان و خطاها داشته باشد. با اثبات مبانی عصمت، حجیت قول، فعل و تقریر انبیاء معنادار و صحت تلقی و تبلیغ وحی تثبیت می شود. هدف این نوشتار، دستیابی به الگوی شئون نبوت در گستره وحی و لایه‌های آن و ارائه ارتباطات عصمت و نبوت بر اساس آیات و روایات، به صورت تحقیق کیفی با استفاده از روش داده‌بنیاد و با کمک از نرم افزار MAXQDA بر اساس و مبنای کدگذاری باز، محوری و انتخابی انجام شده است. نتیجه این تحقیق، الگویی شامل انواع شئون کارکردی نبوت اعم از قبل، حین و بعد از ابلاغ وحی است که از زیرلایه‌های مختلف، اما همگون، در سطح و مؤلفه تشکیل شده است. یافته‌های پژوهش نشان داد که شئون متفاوت نبوت به مانند تلقی وحی، هدایت، تعلیم و تلاوت آیات، دعوت به توحید، دوری از طاغوت، تزکیه نفوس، تبشیر، انذار و غیره، در قالب سه مؤلف کلان «شئون قبل از ابلاغ وحی»، «شئون حین ابلاغ» و «شئون بعد از ابلاغ» قرار می گیرند که چنین کارکردهایی، ارتباط ناگسستنی نبوت با عصمت را آشکار کرده و بین عصمت و نبوت قالب‌هایی مثل ارتباط تشریفی، ارتباط مقومی، ارتباط اخذی، ارتباط تبلیغی، ارتباط اظهاری، ارتباط این‌همانی و ارتباط استفاده‌ای را به همراه خواهد داشت.

واژگان کلیدی: عصمت، نبوت، شئون نبوت، گناهان، وحی، روش داده‌بنیاد.

1. مقدمه

1.1. بیان مسئله

در میان مسائل مهم راهنماشناسی که شامل اهمّ مباحث نبوت است، مسئله عصمت انبیاء از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که نقطه وصل نبوت به وحی الهی از یک سو، و ارتباط با ابلاغ وحی به مردم و انسان‌ها از سوی دیگر می‌باشد. انبیاء به‌عنوان هادیان مردم به‌سوی حق تعالی دارای کارکردهای مختلف علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و معنوی هستند. این دسته که هادیان جامعه هستند، با اختیار خویش و با قوت عقل، علم به حضور حق تعالی و اعتقاد راسخ، از منهیات باری تعالی پرهیز می‌کنند. به‌لحاظ همین شئون و کارکردهاست که لحاظ عصمت این هادیان به‌عنوان اصل جدایی‌ناپذیر در وظایف آنان ایفای نقش می‌کند. بعد از ظهور اسلام و تأکید منابع اصیل اسلام چون قرآن و احادیث نبی اکرم و اهل بیت (علیهم السلام) بر عصمت انبیاء عظام از گناهان، این بحث موردتوجه متدینان، مفسران قرآن و عالمان قرار گرفت؛ لذا، سخن در باب اصل عصمت همگام با مسئله نبوت پیش رفته و در کتب کلامی اشاره وافر به آن‌ها شده است؛ به‌گونه‌ای دو مسئله نبوت و عصمت با یکدیگر گره خورده و ناگسستگی هستند که با زیر سؤال بردن عصمت، دست‌کم در دایره وحی، ساختمان نبوت نبی از هم می‌پاشد و ساختمان اعتماد به فرمایشات پیامبران با احتمال دروغ و احتمال معاصی به‌کلی فرومی‌ریزد (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، 213/3).

اما آنچه جای خالی آن احساس می‌شد - هرچند به‌صورت پراکنده گوشه‌هایی از آن پیدا می‌شود - و این نوشتار درصدد انجام آن بر آمد، این بود که آیا می‌توان شئون کارکردی انبیاء را در قالبی کلی دسته‌بندی کرد؛ به‌طوری که از زیرلایه‌ها به سطح و مؤلفه رسید و مؤلفه‌ها را در یک کلان مؤلفه جمع‌بندی کرد و آیا بنابر شئون مختلف انبیاء عظام و کارکردهای متفاوتی که این بزرگواران در انجام وظایف محوله از سوی خداوند متعال داشتند، چه هم‌سانی و تعاملی بین عصمت و نبوت قابل فرض خواهد بود و اساساً آیا عصمت در حد زمینه‌ساز اصل نبوت کارایی دارد یا در ادامه شئون یک نبی نقش ایفا می‌کند و آیا عصمت به‌مثابه یک مسئله درخور توجه اخلاقی درصدد ایجاد راهی برای اصل ابلاغ است یا به‌عنوان شرط ضروری در کارکردهای انبیاء دخالت تام دارد و بدون آن هیچ شأنی از شئون نبی یا محقق نمی‌شود یا به سرانجام نمی‌رسد؟

2.1. پیشینه

برخی تحقیقات علمی و پژوهشی انجام‌شده در محور عصمت و نبوت که همگونی فی الجمله با موضوع این پژوهش دارند - هرچند هریک با دیگری در قیود و حدود مختلف، متفاوت هستند - در ذیل ذکر

می‌شوند:

«عصمت پیامبران بر اساس آیات اسوه و آیات اطاعت»، هنرخواه، حسین، ربانی‌گلپایگانی، علی، کلام اسلامی، تابستان 1399، شماره 114؛ «بررسی دلالت آیات مخلصین بر عصمت پیامبران»، صحرانورد، ناصر، ذوقی هریس، محمد، کلام اسلامی، بهار 1399، شماره 113؛ «عصمت پیامبران از گناه در قرآن با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی رحمه الله در المیزان»، فاریاب، محمدحسین، امامی‌فر، حمید، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، تابستان 1396، شماره 26؛ «بررسی انتقادی دیدگاه شحرور درباره گستره عصمت پیامبران»، حمزه‌ی، زهرا، محیطی اردکان، محمد علی، نقد و نظر، بهار 1400، سال بیست‌وششم، شماره 1؛ «تبیین و بررسی تقریرهای برهان حکمت بر عصمت پیامبران در کلام اسلامی»، ربانی‌گلپایگانی، علی، کلام اسلامی، بهار 1396، شماره 101؛ «مفهوم شناسی عصمت در افق اندیشه‌های شیعی»، حاجی اسماعیلی، محمدرضا، خوشناموند، محمدمسعود، شیعه‌شناسی، تابستان 1389، شماره 30؛ «گستره عصمت از منظر علامه طباطبایی رحمه الله»، سبحانی‌نیا، محمد، قبسات، زمستان 1393، شماره 74؛ «واکاوی نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا»، توکلی، زهرا، شانظری، جعفر، نویسنده مسئول: صادقی حسن‌آبادی، مجید، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان 1399، سال نهم، شماره 1؛ «گستره عصمت انبیاء از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی»، اکبری، رضا، اژدر، علی رضا، محمدی، ناصر، واحدی‌فرد، محمدصادق، پریمی، علی، آیین حکمت، زمستان 1393، شماره 22؛ «عصمت انبیاء از دیدگاه فخر رازی»، سعیدی‌مهر، محمد، نویسنده: اختیاری، لیلا، فلسفه تحلیلی، بهار و تابستان 1389، شماره 17؛ «شئون پیامبر اسلام و نقش آن در اجتهاد»، ضیائی‌فر، سعید، فقه، زمستان 1386، سال چهاردهم، شماره 3؛ «بررسی مسئله عصمت انبیاء از دیدگاه شیخ طوسی و فخرالدین رازی»، رحیم‌اف، افضل‌الدین، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، تابستان 1389، شماره 32؛ «فلسفه عصمت انبیاء و امامان علیهم‌السلام»، سیلانی، پریچهر، علوم و معارف قرآن و حدیث، تابستان 1394، شماره 3؛ «قبض و بسط عصمت انبیاء»، همامی، عباس، فقیه ایمانی، سعید، پژوهش دینی، بهار و تابستان 1395، شماره 32.

اما با جست‌وجوی انجام‌شده در باب موضوع پژوهش، که ارتباط عصمت با نبوت و تحلیل شئون نبوت است، به پژوهشی دست نیافتیم و بلکه نوآوری این پژوهش «از حیث روش پژوهش و هم از حیث نتایج» درخور توجه است:

اول اینکه این پژوهش از نظر روش پژوهش از روش استنباط مؤلفه‌های به‌کارگرفته در موضوع از روش داده‌بنیاد کیفی استفاده کرد. در این روش که از نرم افزار MAXQDA کمک گرفته شد که درباره موضوع

پژوهش، بدیع است؛

دوم اینکه نتایج به دست آمده در انواع ارتباطات بین عصمت و نبوت به تناسب شئون کارکردی نبوت نیز بدیع است؛ به صورتی که می‌شود این گونه از کار را به عنوان الگویی در ادامه تحقیقات بعدی در نظر گرفت.

3.1. روش پژوهش

با توجه به اینکه این نوشتار دامنه وسیعی از مفاهیم را در بر می‌گیرد، تئوری برخاسته از داده‌ها (نظریه بنیادی)، یک روش پژوهشی استقرایی و اکتشافی است که به پژوهشگر در حوزه‌های موضوعی گوناگون امکان می‌دهد تا به جای اتکا به تئوری‌های موجود و از پیش تدوین شده خود، به تدوین تئوری و گزاره اقدام کند؛ لذا، روش داده‌کاوی برای این نوشتار انتخاب شده است تا با کمک کدگذاری و انتخاب برجسته مناسب برای هر محور، بتوان با دقت بیشتر به سوی الگوی مفهومی مطلوب شئون کارکردی نبوت و نقش عصمت در آن حرکت کرد تا بتوان ارتباطات عصمت را در شئون مختلف نبوت دریافت کرد.

4. مفهوم شناسی

4.1. مفهوم عصمت

«عصمت» بر وزن خلقت، اسم مصدر از ماده «عصم» است. برخی اهل لغت، آن را به معنای امساک و منع آورده و «عاصم» را به مانع و حمایت کننده معنا می‌کنند (ابن فارس، 331؛ ابن اثیر، 249) و کتب مختلف لغت نیز ترجمه فوق را تأیید می‌کنند (ابن انباری، ذیل ماده عصم؛ طریحی، 116؛ ابن منظور، 403؛ فراهیدی، 313). البته توجه به این نکته لازم است که عصمت به معنای منع و بازداشت است؛ اما بر اساس کاربرد، دارای معانی ملازمه‌ای نیز می‌باشد؛ برای مثال، به نکاح، عصمت اطلاق می‌شود؛ زیرا زن با عقد زناشویی با همسر خود محرم شده و از غیر شوهر خویش منع می‌شود (مجلسی، 340/20) یا به بلندی‌های کوه، عصمت می‌گویند؛ چون بلندی‌ها، سپر و مانع حوادث بد هستند (شیخ مفید، 1413ق/11) و به ریسمانی که بار به وسیله آن بسته می‌شود «عصام» گویند؛ چون مانع سقوط و پراکندگی بارها می‌شود (ابن فارس، ذیل ماده «عصم») و عصمت طعام نسبت به آکل به معنای مانع گرسنگی (ابن منظور، 403/12) و عصمت خدا نسبت به بنده به معنای منع او از معصیت است. خلاصه آنکه عصمت به معنای منع برای حفاظت است و به همین دلیل، دارای معانی ملازم مثل حفاظت، التجاء، تمسک، دفع و حمایت نیز می‌باشد که مجوز استعمال عصمت در معانی و کاربردهای گسترده‌تر و عرفی‌تر می‌شود.

برخی متکلمان، عصمت را غریزه تنزه از گناهان (لاهیجی، 90/1372) و قوه یا امری در درون

انسان (طباطبایی، 290/17؛ همان، 136/2) یا ملکه (مصباح یزدی، 199) و صفتی در انسان می‌دانند که مانع از انجام گناه می‌شود (ابن میثم بحرانی، 125)؛ از سویی دیگر، برخی با ذکر نسبت فاعلی، آن را تفضّل و لطفی از ناحیه حق تعالی بر بندگان مخلص خود می‌دانند (علامه حلّی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 424). از تعاریف بالا مشهود است که عصمت را به نتیجه و اثر عصمت که همان تزّه و امتناع از معاصی است، تعریف کردند؛ زیرا خصیصه‌ای در نفس انسانی است که خداوند بنا بر صفت حکمت و هدایتگری خود که زیربنای لطف اوست، به برخی از بندگان - که صلاحیت و قابلیت آن را دارند - تفضّل و عطا می‌کند که در نتیجه از گناهان و خطاها دوری می‌کنند، خواه گناهان علمی یا عملی، کبیره یا صغیره، عمدی یا سهوی، در زمان بعثت یا قبل از آن باشند.

2.4. مفهوم نبوت

نبی در لغت به دو صورت مهموز و غیرمهموز آمده و در صورت مهموزی، مشتق از «نبأ» به معنای خبر و در صورت غیرمهموز مشتق از «نبو» به معنای رفعت است (علامه مجلسی، 29/11؛ علامه طباطبایی، 56/14) کما اینکه به معنای طریق نیز آمده است (صدرالمتألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 444/3؛ افغانی، 40). پس «نبی» در لغت به معنای خبر، رفیع و طریق می‌آید.

در اصطلاح علم کلام، نبوت به سه معنای هم‌خوان با معانی لغوی خود آمده است. بنا بر اشتقاق از «نبأ» مهموزی، به معنای مخبر و خبررسان بودن پیامبر از سوی خداوند و در صورت اشتقاق از «نبا» غیرمهموزی اول، به معنای انسان دارای رفعت و عالی مقام، که به مقام وساطت الهی رسیده (علامه طباطبایی، 56/14؛ علامه مجلسی، 29/11) و در صورت اشتقاق از «نبا» غیرمهموزی دوم، به معنای وسیله و طریق الی الله بودن است (صدرالمتألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 444/3؛ افغانی، 40؛ ایجی، 217/8-218).

در تساوی یا تغایر معنایی نبوت با رسالت اختلاف زیادی وجود دارد. بعضی آن دورا یکی دانسته و هر نبی را رسول و هر رسولی را نبی می‌دانند (ماوردی، 51) و گاهی بین دو کلمه «نبی» و «رسول» تفاوت قائل شده و نبی را بر کسی که مورد ایحاء بوده، ولی مامور به تبلیغ نگشته، اطلاق و رسول را بر کسی که علاوه بر ایحاء، مأموریت خدایی بر تبلیغ نیز دارد، اطلاق می‌کنند (زحیلی، 117/9). گروهی دیگر فارق آن دورا در آوردن شریعت می‌دانند؛ لذا، نبی آن است که وحی بر او نازل شود و رسول یعنی کسی که شریعتی ابتدائاً بیاورد یا برخی احکام شریعت گذشته را نسخ کند (بغدادی، 126) و همین طور برخی دیگر گفتند که رسول آن است که ملائکه بر او نازل شده و بر او ایحاء می‌کنند؛ ولی بر نبی در خواب وحی می‌شود (ماوردی، 51). تفاوت سوم در نحوه ایحاء است؛ لذا، تفاوت معتناهی محسوب نمی‌شود، تفاوت

اول و دوم به تبلیغ و شریعت‌آوری یا عدم آن دو راجع است. ظاهراً آنچه به‌عنوان تفاوت نبی و رسول آورده شد تداخل دیگر مفاهیم در این مفهوم است؛ زیرا موضوع تشریع و شریعت‌آوری از لحاظات پیامبران اولوالعزم است، نه تفاوت رسولان و انبیاء یا مسئله تبلیغ از وظایف انبیاء و رسولانی است که به مقام امامت هم رسیده باشند؛ لذا، نمی‌شود فاروق بین نبی و رسول ذکر شوند. در هر صورت آنچه که اتفاق نظر همه گروه‌هاست اصل خبرآوری از وحی الهی و ایحاء برای انبیاء الهی است.

البته سخنان فوق بعد از پذیرش اصل نبوت است؛ زیرا در باب امکان نبوت و ضرورت وجود انبیاء، برخی نبوت را محال ذاتی یا محال وقوعی می‌دانند (جرجانی، 231/8) یا به‌مانند براهمه، توحید و عدالت حق تعالی را قبول دارند؛ اما منکر نبوت هستند (شهرستانی، 417) و بر این ادعا دلیل مخالفت عقل با ارسال رسل و عدم لزوم ارسال انبیاء را ذکر می‌کنند (عبدالجبار، 380؛ علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 406؛ شیخ طوسی، 248، 247). احتمال هم می‌رود که در این انکار، صائبه را هم نظر براهمه بدانیم؛ اما از سوی دیگر، برخی آن را از باب لطف یا از باب قواعد عقلی ضروری دانستند (شهرستانی، 417، علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 404-409؛ ابن‌سینا، 441-443؛ ایجی، 230/8). البته اکثر مسلمانان به ضرورت نبوت قائل بوده و به فوایدی برای نبوت، مثل عدل و قسط، نجات از تاریکی‌ها و تأکید بر یافته‌های عقلی اشاره کردند (علامه حلی، کشف المراد، 468؛ رازی، 512).

3. نقش ارتباطی عصمت با شئون نبوت

3.1. رابطه تشریفی

از لحاظ منطقی اولین رابطه میان نبوت و عصمت، رابطه تشریفی است. انبیاء الهی زمانی به مقام والای نبوت مشرف می‌شوند که دارای عصمت باشند. هر انسانی در سیر تعالی خود به‌سوی خداوند متعال باید زمینه‌هایی را در خود به وجود آورد تا لایق تفضلات بالادستی شود و این مسئله در بعثت هر نبی و پیامبری هم صادق است. از زمینه‌های بسیار مهم در تقرب یک انسان، مسئله عصمت است که به‌مثابه ستون و پایه برای نیل به معارج است؛ زیرا رسیدن به مدارج بالا جز با شاه‌راه پاکی، شدنی نیست. عصمت موهبتی الهی است (ابن‌نعمان، 128) و بدون آن و حتی با خلل بسیار کوچک در آن، خلعت نبوت به آن‌ها داده نخواهد شد؛ اما ایجاد زمینه‌های درونی در پرتو فطرت الهی با تلاش انسان ظهور می‌کند و به فرموده قرآن «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، جز افراد با طهارت با آن تماس پیدا نمی‌کنند (الواقعة: 79)؛ لذا، اراده تکوینی خدا بر طهارت اهل بیت از هرگونه رجسی قرار گرفت (الاحزاب: 33) پاک را جز پاکان نشاید. رسولان الهی که هادیان جامعه بودند و مأمور تبلیغ (الانبیاء: 73؛ مریم: 55-54)، انجام همه دستورات و

تنهایی از همه منهیات جزء سنت‌های دائمی آن‌ها و ائمه شیعه بوده است (سید رضی/250). آن ذوات مقدس قبل از هر دستوری، خود به مقتضای دستور، عامل بوده و سپس، در مقام آمر و ناهی قرار می‌گرفتند (تمیمی آمدی، 264). انسانی که به «حکمت غریزی» و «حریت حقیقی» (صدرالمتألهین شیرازی، 87/9) دست یافته است با خودآگاهی کامل و با واسطه‌گری عصمت درونی، لیاقت باریافتن به مقام عالی نبوت و تشرّف به عالی‌ترین مقام انسانیت را که همان مقام خلافت الهیه باشد، پیدا کند و جز فرد لایق پاک و مطهر به آن دسترسی ندارد «لَا يَنَالُهَا إِلَّا مُصْطَفَى مُطَهَّر» (دیلمی، 303/2؛ کسی به آن دست نمی‌یابد، مگر فرد باصفای و پاک. علّت عصمت را هر چه بدانیم باید این مسئله را بپذیریم که بدون مقام عصمت، تشرّف انبیاء به مقام باعظمت تبت محال است و شواهد نقلی نیز بر این مسئله دلالت دارند (سید رضی/250؛ تمیمی آمدی، 264؛ دیلمی، 303/2).

2.3. رابطه مقومی

نبوت انبیاء در بقاء، محتاج عصمت است؛ همان گونه که در حدوث مشروط به شرط عصمت بود و این مسئله متوقّف بر رسالت نیست؛ زیرا بیشتر انبیاء دارای کتاب نبودند؛ همان گونه که اکثراً به مقام امامت هم نرسیدند و این شرط تقویمی همیشه باید حفظ شود. صحیح است که همه نعمت‌ها از خداوند ولی نعمت است (النحل: 53) و فیض قدسی حق تعالی دائمی خواهد بود (قمی، یازده رساله، 588)؛ ولی بقاء هر نعمتی دائرمدار شکر آن نعمت است (ابراهیم: 7) و به طور کلی، سلب نعمت از فرد یا گروهی جز با سقوط از هدایت به ضلالت و به دست خودشان نخواهد بود (الرعد: 11). تنزل هر پیامبری در حیطه درجه تقریبی خود جز ریزش عصمت او نخواهد بود؛ همان گونه که هر نوع رویش معنوی در پرتو عصمت خواهد بود؛ البته عصمت با معنای وسیع خود که از دائرة واجب و حرام گذشته و به ترک اولی هم کشیده شده است. بدین لحاظ، قوام عطاهاى حق تعالی به انبیای عظام منوط به عصمت است؛ یعنی اگر عصمت برقرار باشد به همان مرتبه عصمت الطاف وابسته به عصمت نیز برقرار است و اگر در ناحیه عصمت خللی وارد شود آن الطاف و عطایا نیز برقرار نخواهد بود؛ البته با ادله عقلی و نقلی‌ای که برای عصمت انبیاء وجود دارد این قسمت دوم در حد فرض است و محققاً انبیاء عظام دارای عصمت دائمی هستند و خلل ناپذیر است. انبیاء عظام خلفای حق تعالی هستند که کار مستخلف‌عنه را انجام می‌دهند و وکلای او هستند که کار موکل خود را باید به نتیجه برسانند (البقرة: 30). خداوند تبارک و تعالی در برخی آیات به آخرین فرستاده خود هشدار می‌دهد که اگر به صورت فرضی دست به امور ناپسند بزند باید منتظر عذاب سخت و دوچندان در دنیا و هم آخرت باشد (الإسراء: 75) و در سورة «الحاقة» می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقة: 44 - 46) اگر رسول الله از سوی خود،

برخی گفتارها را به ما نسبت بدهد با شدت تمام او را اخذ می‌کنیم و رگ قلبش (شریان حیاتی) را قطع می‌کنیم و شبیه چنین تذکری در سوره «الزمر» تکرار می‌شود که در صورت شرک، تمامی زحمات و عبادات او باطل و حبط می‌شود (الزمر: 65) و در جای دیگر همین تهدید را متوجه همه انبیاء می‌داند (الأنعام: 88)؛ لذا، قوام نبوت به عصمت است؛ همان گونه که پیدایش آن با عصمت بوده است.

3.3. رابطه دریافتی

همه انبیاء الهی به مرحله اخذ پیام‌های خداوند تبارک و تعالی به معنای عام، یعنی دریافت الهامات و اسرار و اخبار الهی از طریق علم حضوری، رسیدند؛ اما تعداد کمی از آن‌ها به توفیق تلقی وحی به معنای دریافت کتاب الهی دست یافته و تعداد کمی هم به مقام امامت رسیدند (کلینی، 177/1-175)؛ لذا، انبیاء الهی باید در اخذ پیام الهی - خواه اخذ جزئی یا کلان مثل دریافت کتاب الهی - معصوم باشند تا وحی خداوندی به عنوان نصی دست نخورده به عموم مردم برسد. وحی الهی دچار دخالت‌های شیطان در مسیر اخذ شده و در صورت عدم حفاظت با دغدغه عدم مطابقت مواجه خواهد شد؛ اما از آنجا که خداوند متعال در قرآن خبر از محافظت از نازل شده‌های خود را داده، لذا وحی الهی را با «شهاب مبین» از استراق سمع (الحجر: 18) و با «شهاب ثاقب» از ربایش اطلاعات توسط شیاطین (الصفات: 10) محافظت می‌کند و حتی با تیرهایی در کمین (الجن: 8) از هر سو به شیاطین (الصفات: 8) حمله می‌کند؛ به طوری که آن‌ها از شنیدن هر نوع وحی الهی ممنوع می‌شوند (الشعراء: 209-212)؛ زیرا شیاطین نه شایستگی ایحاء را دارند و نه توانایی آن را (الشعراء: 211). لذا، تنزیل و ایحاء از گزند هر شیطانی در امان خواهد بود (الحجر: 9) و دور از هر گزند خارجی، معصومانه به دست انبیاء می‌رسد.

ولی این همه، درباره مسئله خارجی وحی بود که لطف خدا را در آن نشان می‌داد که عصمت وحی الهی از گزند دیگر مخلوقات مثل شیطان در امان خواهد بود - که البته ارتباطی با عصمت مصطلح ندارد - و مطلب مهم، عصمت اصطلاحی است که موضوع آن فرد پیامبر است که قرآن بر او نازل می‌شود؛ یعنی آیا با حفاظت وحی به تمام وجوه از طرف فرستنده، پیامبر اکرم نیز معصومانه آن را دریافت می‌کند یا آنکه نبود عصمت به عدم دریافت تام و کامل وحی منجر می‌شود. لذا اثبات معصومیت در نبی، وحی را از خطر هرگونه انحرافی درونی، حتی در دریافت، مصون می‌کند. قرآن کریم برای این مهم در قرآن با اطلاق تام، سخن از دوری پیامبر از هرگونه سخن ورزی غرض ورزانه و هواپرستانه دارد: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» از هوای نفس سخن نمی‌گوید (النجم: 3)؛ والا جا نداشت که بر سخن ورزی هواپرستانه نبی، اطلاق وحی کند «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: 4) و همه انسان‌ها را به اخذ و اطاعت بی چون و چرا از نبی و کتابش امر کند و حتی در یازده مسئله اطاعت از رسول را در معیت اطاعت از خداوند متعال ذکر

کند(آل عمران:32؛ 132؛ النساء:59؛ المائدة:92؛ الأنفال:1؛ 20؛ النور:54؛ محمد:33؛ المجادلة:58؛ التغابن:64).

4.3. رابطه‌ای تبلیغی

از مهم‌ترین شئون کارکردی انبیاء، رساندن پیام‌های الهی به انسان‌هاست. آنچه مردم باید از آن اطاعت کرده و به مقصود برسند همانا وحی حقیقی است و عدم تغییر و عدم تبدیل آنچه دریافت کرده و تطابق و این‌همانی دریافت‌شده با آنچه که به مردم می‌رساند، جز با عصمت تحقق پیدا نمی‌کند. خداوند برای این مسئله از هیچ کاری فرونگذاشته است و حتی حاضر شده که انبیاء خود را با انواع مشکلات درگیر کند(البقرة:247؛ الأنبياء:68؛ هود:38؛ 53؛ 91؛ النازعات:24) و با انواع مشرکان دست به گریبان کند(البقرة:61؛ یس:30)؛ اما سخن خود را از طریق آن‌ها به انسان‌ها برساند. لذا، این وحی باید بدون کم یا زیادی به‌دست بشریت برسد، والا به‌لحاظ مطابقت نداشتن گفتار با رفتار، خود متناقض خواهد بود؛ زیرا از یک سو گفتار او مبلّغ عصمت و از سوی دیگر، رفتار نبی آیت عدم عصمت و گناهکاری اوست(علامه طباطبایی، 135/2). لذا، هر نبی باید بیش و کنشی معصومانه داشته باشد تا خود تناقضی و یا نقض غرض لازم نیابد. بنابراین، انبیاء با عصمتی که دارند به وظیفه خود عمل کرده و همان دریافت‌شده را به مردم می‌رسانند. خداوند جل‌وعلا در سورة «البقرة» آیه 213 به عصمت پیامبر در همه این موارد، یعنی عدم کتمان و عدم تغییر، اشاره کرده است و علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق و آیه 64 سورة «مریم» به دلالت آن‌ها بر عصمت پیامبران در تلقی وحی و نزول آن تا ابلاغ و تبلیغ اشاره می‌کند(علامه طباطبایی، 135/2).

توجه به این نکته و اصل کلی قرآنی خوب است که هیچ پیامبری در هیچ زمینه‌ای خیانت نمی‌کند(آل عمران:161) و از مهم‌ترین مسائلی که دست خیانت از سوی انبیاء به‌صورت خودآگاهانه بسته است و هم از سوی خداوند حفاظت شده، همین مسئله وحی و تبلیغ آن است(الحجر:9). وظیفه عدم کتمان وحی الهی از مردم و ابلاغ آن در اولین زمان ممکن وظیفه لاینفک نبی است(ماوردی، 51). نبی به‌عنوان یک انسان در معرض انواع مختلف دسیسه‌های شیطانی و نفسانی قرار دارد که البته به‌لحاظ خودساختگی و خداحافظی از شیطنت شیاطین(الحجر:9؛ 18؛ الصافات:10) و وسوسه نفس(النجم:3-4) در امان خواهد بود؛ لذا، نبی بعد از دریافت وحی الهی باید آن را همان گونه که دریافت کرده، اظهار نموده و به مردم برساند، والا ثمره‌ای جز نقض غرض ایحاء و رسالت ندارد و نقض غرض بر مولای حکیم قبیح است(شریف مرتضی، 341؛ سیوری حلّی، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، 245؛ علامه طباطبایی، 138/2). پس در شأن تبلیغی پیامبر باید مسئله عصمت را از اصول

اساسی دانست.

5.3. رابطه استفاده‌ای

اختلاف نظر شدیدی میان متکلمان است که زمان عصمت انبیاء از چه دوره‌ای از زندگی آن‌ها شروع می‌شود (رازی، 526)؛ زمان نبوت و بعثت یا زمان به دنیا آمدن یا از زمان بلوغ و تمییز خوب از بد یا اقوال دیگر. رابطه استفاده‌ای عصمت در نبوت، مبتنی بر این است که زمان عصمت را برای هر پیامبری با شروع زندگی اش همراه بدانیم و آن را تا انتهای عمر آن حضرات مستدام بدانیم. پیامبران از طفولیت و قبل از بعثت دارای صفت عصمت بوده و بر همین وصف تا آخر عمر باقی هستند. امامیه قائلان به این قول‌اند و عصمت مطلق را، اعم از کبیره و صغیره، برای همه انبیاء، آن هم چه قبل از بعثت و چه بعد از آن، اثبات می‌کنند (سیوری حلی، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، 149؛ رازی، 1420 ق، 455/3)؛ این قول چنان مشهور و مستند به شیعیان است که قاضی عضد ایجی و فخر رازی در گزارش خود از نظریه شیعیان، همین را نقل می‌کنند (ایجی، 265/8). اگر ما زمان عصمت را فراگیر از زمان طفولیت تا زمان پایان عمر آن حضرات بدانیم باید به این نکته در عصمت هم پایبند باشیم که عصمتی که در زمان دریافت وحی در پیامبری وجود داشت همان عصمت تا انتهای عمر آن حضرت نیز باید استفاده پیدا کند تا وظایف قبل و بعد از ابلاغ وحی، استفاده داشته باشد و باقی بماند؛ یعنی عصمت هماهنگ با حیات و عمر آن حضرات معنادار خواهد بود.

4. کدگذاری شئون کارکردی نبوت

مطالب این پژوهش به روش داده‌بنیاد گردآوری شده است که از نوع پژوهش کیفی محسوب می‌شود. استراوس و کوربین از بینان‌گذاران این روش، آن را چنین تعریف کردند: «تئوری مفهوم‌سازی بنیادی، نوعی استراتژی کیفی است که برای تدوین تئوری در مورد یک پدیده به صورت استقرائی، مجموعه‌ای سیستماتیک از رویه‌ها را به کار می‌برد» (آذربایجانی، 9)؛ این روش مستلزم تحلیل هم‌زمانی و هم‌راستایی و زنجیروار داده‌هاست. پژوهش داده‌کاوی از سه نوع کدگذاری و برچسب استفاده می‌کند که عبارت‌اند از: کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی. مراحل دستیابی به الگوی نهایی به گونه ذیل است:

داده‌ها ← کدها ← مؤلفه‌ها ← الگو

1.4. «کدگذاری باز» موضوع پژوهش

کدگذاری بازفرایندی است که در آن داده‌ها به صورت واحدهای معنادار مجزا درمی‌آیند که در شروع مطالعه می‌توان از آن استفاده کرد. هدف اصلی کدگذاری باز، مفهوم‌سازی و برجسب‌زدن به داده‌هاست. در مرحله تجزیه و تحلیل داده و در جست‌وجوی کدها بودن، کدگذاری باز امکان‌پذیر می‌شود. کدگذاری باز همان تقطیر و خلاصه کردن انواع اطلاعات کسب‌شده از مطالب است. با این توصیف، نمونه‌هایی از کدگذاری باز در موضوع شئون کارکردی نبوت بر اساس قرآن کریم و روایات شریف عبارت‌اند از:

کد	برجسب/استخراجی	سند	مستندات شئون نبی
R ₁	برترین خلقت	قمی، تفسیر القمی، 17/1	الف: اول ما خلق الله نوری ب: لولاك لما خلقت الافلاك
R ₂	امین مردم	طبری، ۲۹۰/۲	«قریش پیش از آنکه بر پیامبر (ص) وحی شود وی را امین می‌نامید»
R ₃	امین وحی الهی	نهج البلاغه/ 247	«أَمِينٌ وَحِيَهُ وَخَاتَمُ رُسُلِهِ»
R ₄	پرهیز از پیروی غیر حق	- البقرة: 147 - الرعد: 36 - الأنعام: 150 - الأحزاب: 48	• الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَتِّرِينَ • قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ • وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بَيَاتِنًا • وَلَا تُطِيعْ... وَالْمُنَافِقِينَ
R ₅	عامل به وحی	الزخرف: 43	فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
R ₆	تبعیت از وحی	الأنعام: 50	إِنْ أَتَبِعْ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ
R ₇	دریافت سالم وحی	فاطر: 31	وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ
R ₈	زمینه‌سازی برای	آل عمران: 64	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ

	پذیرش مردم		سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ
R ₉	عدم کتمان	التکویر: 24	وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ
R ₁₀	تعلیم وحی	آل عمران: 20 البقرة: 151	• وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ • كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ
R ₁₁	تبیین وحی	الأنبياء: 73 البقرة: 213	• وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ • كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ
R ₁₂	عدم انحراف از وحی	النجم: 3-4	وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ
R ₁₃	عبادت خدا قبل بعثت	نهج البلاغة خطبه قاصعه	وَلَقَدْ كَانَ يَجَاوِزُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِزَاءِ فَأَرَاهُ، وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي.
R ₁₄	تبشیر	الأحزاب: 45 الأحزاب: 47	• يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا • وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا
R ₁₅	انذار	• الأحزاب: 45 • الشعراء: 214	• يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا • وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

R ₁₆	اقامه قسط و عدل	البقرة: 213	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ
R ₁₇	ترکیه نفوس	- آل عمران: 164 - البقرة: 151	- لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ - كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ
R ₁₈	صیانت وحی از شبهات	- المائدة: 77 - التوبة: 30	- قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ - وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ
R ₁₉	پاسخ گویی	- البقرة: 189 - البقرة: 215 - البقرة: 219 - البقرة: 220	- يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ... - يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ... - يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ... - وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ...
R ₂₀	متخلق به اخلاق الهی	- مجلسی، 1404ق، 372/67 - القلم: 4	- بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ. - وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ
R ₂₁	تعلیم شاگردان	نهج البلاغ،	وَصَعْنِي فِي حِجْرِهِ وَأَنَا وَلَدٌ يَصْنُمْنِي

امدادی؛ نقش ارتباطی عصمت در شئون نبوت و تحلیل لایه‌های شئون نبوت در گستره وحی / 213

		خطبه قاصعه	إِلَى صَدْرِهِ، وَ يَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِهِ، وَ يَمْسُئِي جَسَدَهُ، وَ يَشْمُنِي عَرْفَهُ.
R ₂₂	جدال احسن	النحل: 125	ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمُوعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
R ₂₃	تبیین معرفت خدا	الإخلاص: 1-4	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
R ₂₄	تعلیم حجاب	الأحزاب: 59	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ
R ₂₅	حفاظت از وحی	- الحجر: 9 - القيامة: 16-18	- إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ - لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

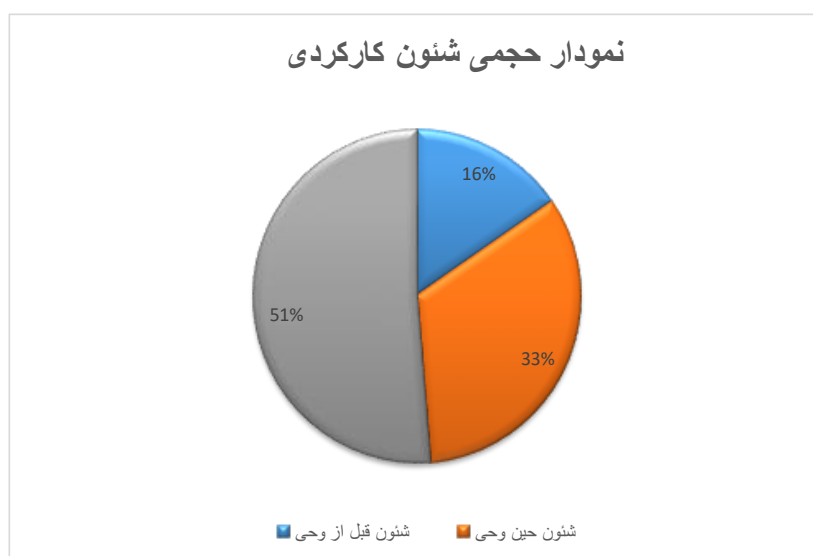
2.4. «کدگذاری محوری» موضوع پژوهش

کد گذاری محوری، بر مشخص کردن یک پدیده با در نظر گرفتن شرایطی که به ایجاد آن می‌انجامد، تکیه دارد و آن شرایط عبارت است از زمینه‌ای که مقوله در آن واقع شده است. پس هدف ایجاد رابطه بین مقوله‌های تولید شده در مرحله قبل - کدگذاری باز - است که در این پژوهش شامل سه سطح شئون قبل از ابلاغ وحی، شئون حین ابلاغ وحی و شئون بعد از ابلاغ وحی است.

کد	مفاهیم	مؤلفه (سطح)
R ₁ + R ₂ + R ₈ R ₁₃ + R ₁₆ + R ₂₀ + R ₂₁	برترین خلقت + زمینه‌سازی برای پذیرش مردم + عبادت خدا + اقامه قسط و عدل + اخلاق الهی + تعلیم حضرت علی در طفولیت	شئون قبل از ابلاغ وحی
R ₃ + R ₅ + R ₆ R ₉ + R ₁₀ + R ₁₁	امین وحی الهی + عامل به وحی + تبعیت از وحی + عدم کتمان + تعلیم وحی + تبیین وحی	

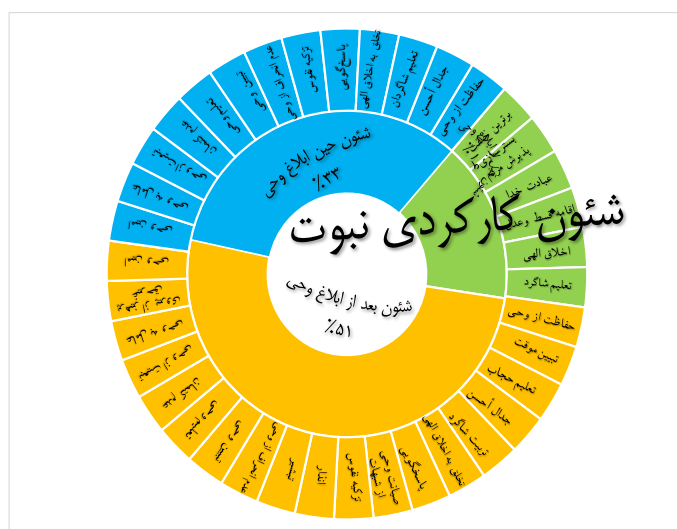
شئون حین ابلاغ وحی	+ عدم انحراف از وحی + تزکیه نفوس + پاسخ‌گویی + متخلق به اخلاق الهی + تعلیم شاگردان + جدال احسن + حفاظت از وحی	$R_{12} + R_{17} + R_{18} + R_{19} + R_{20} + R_{21} + R_{22} + R_{25}$
شئون بعد از ابلاغ وحی	امین وحی الهی + پرهیز از پیروی از غیر حق + عامل به وحی + تبعیت از وحی + عدم کتمان + تعلیم وحی + تبیین وحی + عدم انحراف از وحی + تبشیر + انذار + تزکیه نفوس + صیانت وحی از شبهات + پاسخ‌گویی + متخلق به اخلاق الهی + تربیت شاگردان + جدال احسن + تبیین معرفت خدا + تعلیم حجاب + حفاظت از وحی	$R_3 + R_4 + R_5 + R_6 + R_9 + R_{10} + R_{11} + R_{12} + R_{14} + R_{15} + R_{16} + R_{17} + R_{18} + R_{19} + R_{21} + R_{20} + R_{22} + R_{23} + R_{24} + R_{25}$

در ساختار معهود از روش تحقیق داده‌کاوی، الگوی پارادایمی شرایط علی، پدیده، محتوا، شرایط مداخله‌گر، راهبردهای کنشی، کنش متقابل و پیامدها رایج است؛ لکن از آنجا که این پژوهش به بیان شئون کارکردی نبوت و تعامل آن با عصمت می‌پردازد، از این ساختار عدول شده و به ساختار سه سطحی شئون قبل از ابلاغ وحی، شئون حین ابلاغ وحی، شئون بعد از ابلاغ وحی پرداخته می‌شود.



3.4. «کدگذاری انتخابی» موضوع پژوهش

فرایند انتخاب یک مقوله برای مقوله مرکزی و مرتبط ساختن تمام مقولات دیگر به آن مقوله مرکزی از ترکیب این شاخصه‌ها است که در بحث و پژوهش ما، الگوی مفهومی شئون کارکردی نبوت در قلمرو وحی به صورت ذیل پدید می‌آید.



5. مؤلفه‌های شئون نبوت در گستره وحی

پیامبران الهی که از جنس بشر (الکھف: 110؛ الأنبياء: 80) و مثل بقیه انسان‌ها دارای خانواده و هم‌زبان با مردم هستند (الرعد: 38؛ الأنبياء: 84) برگزیدگانی‌اند که دارای معجزه و آگاه از عالم غیب (البقرة: 31؛ الجن: 26-28؛ مجلسی، 26/ 179-159) و دارای برنامه انسان‌سازی از طرف خداوند رحیم و هادی هستند (آل عمران: 179؛ الجن: 27). حوزه‌های کمالی انبیاء اعم است؛ یعنی هم حوزه‌های معرفتی را شامل است و هم حوزه‌های عملی و سیره زندگی را در بر می‌گیرد. شئون نبوت اعم از شئون قبل از ابلاغ

وحی، حین ابلاغ و بعد از ابلاغ وحی است که هریک از زیرلایه‌های مختلفی تشکیل شدند. کارکردهای با اهمیت‌تر نبوی، بیشتر در دائرة وحی خلاصه می‌شوند که عبارت از دریافت، حفظ و ابلاغ وحی است که در قالب این کارکردها، وظایف سنگین اجتماعی و شئون متفاوت نبوی بر دوش آنها قرار می‌گیرد. تحلیل قابل‌ارائه، ماحصل تحقیقات فوق است که در قالب نرم‌افزار «مکس کی دا»، تحت روش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی است که لایه‌های مختلف و متنوع آن، که تحت هریک از مؤلفه‌ها قرار می‌گیرند، بازخوانی و تحلیل می‌شوند و ارتباط استنادات با مؤلفه‌ها و لایه‌های آن مشخص و برجسته می‌شوند.

1.5. لایه‌های شئون قبل از ابلاغ وحی

قبل از ابلاغ وحی پیامبران عموماً و پیامبر اسلام خصوصاً، از زمینه مساعدی جهت ارتقا به مقام شامخ نبوت برخوردار بودند یا حتی در برخی از امتحانات با سربلندی بیرون آمدند و توانستند لیاقت خود را به اثبات برسانند. اگر در روایات قدسی به پیامبر اسلام (صلوات الله علیه وآله) خطاب شده که اگر تو نبودی من مخلوقی را خلق نمی‌کردم «لولاک لما خلقت الافلاک» (قمی، تفسیر القمی، 1/ 17) یا در روایتی دیگر ذکر شده که نور پیامبر اولین نوری بود که در جهان خلقت خلق شد «اول ما خلق الله نوری» (همان)، همه این‌ها دلیل بر جایگاه ایشان است. پیامبر اسلام (صلوات الله علیه وآله) در قبل از نبوت هم‌گرایی مخصوصی با مردم داشت؛ به طوری که به امین مشهور بود و دل مردم را به دست آورده بود؛ چنان‌که به نقل طبری: «قریش پیش از آنکه بر پیامبر (ص) وحی شود وی را امین می‌نامید» (طبری، ۲/ ۲۹۰)؛ زیرا پیامبر اسلام تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا قرار داشت و فرشته‌ای با او مقارن بود که مکارم اخلاق را در شب و روز متذکر او می‌شد «لَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ص مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَ نَهَارَهُ» (نهج البلاغة، 300). خدای متعال با این کار ارشادش می‌کرد و با رؤیاهای صادقه و صداهایی از ملائکه و الهامات غیبی او را محکم‌تر و هدایت می‌کرد و او را به معارج قرب و نزدیکی خود ارتقا می‌داد.

از دیگر لایه‌های شئون پیامبر شاگردپروری آن حضرت بود. حضرت علی (علیه السلام) نقل می‌فرماید که پیامبر اسلام هر خلق حسنی که داشت مرا به پیروی از خودش و اقتدا به خود امر و دستور می‌داد و من هم به مانند پیروی یک بچه‌شتر از مادر خود از آن حضرت پیروی می‌کردم (نهج البلاغة، 300). عبادت و پرستش خدای متعال از زیرلایه‌های دیگر آن حضرت بود. بنا بر نقل حضرت علی (علیه السلام) پیامبر اسلام در قبل از ابلاغ وحی از عبادت با خدا بهره می‌برد و این کار «یک برنامه دائمی نبی مکرم اسلام در هر سال مجاورت در غار حراء بود «وَلَقَدْ كَانَ يَجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحَرَاءَ» (نهج البلاغة، خطبة قاصعه) و این

مسئله آمادگی ایشان را نسبت به مراحل بعدی و دریافت وحی نشان می‌دهد که در همین مجاورت بود که قرآن اولین بار بر او نازل شد.

2.5. لایه‌های شئون حین ابلاغ وحی

وحی الهی با تمامی اقسامش، اعم از ایحاء بدون واسطه یا باوساطت حجاب و رسولی امین مثل جبرئیل، اختصاص به انبیای الهی دارد (الشوری: 51) در آیات زیادی از قرآن کریم به این مساله توجه شده است (طه: 2؛ البقرة: 99؛ آل عمران: 44؛ النساء: 105؛ الانعام: 106؛ الأعراف: 2؛ یونس: 109؛ هود: 49؛ النساء: 163؛ فاطر: 31؛ الشوری: 7). از اموری که پیامبران الهی متعهد به آن هستند و عمر و زندگی و بسیاری از مسائل زندگی شخصی را فدای آن کردند، تبلیغ و ابلاغ اعتقادات، اخلاقیات و احکامی است که از طرف خداوند متعال به آن‌ها وحی شده است (النور: 54). «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» بدانید که فرستاده ما تنها موظف به ابلاغ آشکار است (المائدة: 92)؛ لذا، انبیای الهی (علیهم السلام) با تحمل سختی‌ها و شکنجه‌ها به این امر مهم می‌پرداختند و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کردند. خداوند در برخی آیات به نبی اسلام می‌فرماید: اگر با ناسپاسی و روی گردانی مردم مواجه شدی، دل‌نگران نباش و خداوند آگاه است که تو وظیفه خود را - که چیزی جز ابلاغ وحی نبود - انجام دادی (آل عمران: 20؛ الشوری: 48).

مسئله مهم دریافت صحیح و سالم وحی الهی - که مطابق با وحی‌های دیگر و کتب آسمانی دیگر قبل بود - «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ» (فاطر: 31) و عدم کتمان وحی الهی بود «وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ» (التکویر: 24) تا وحی الهی به همان صورتی که نازل شده بود به مردم کامل و سالم برسد؛ چون حفاظت از وحی الهی از مهم‌ترین مسائلی بود که خدا خود آن را بر عهده گرفته بود «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: 9) که از سوی خدا به پیامبر آموزش داده می‌شد «زبان را با عجله به حرکت در نیاور؛ چراکه جمع‌آوری قرآن بر عهده ماست «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَاجِلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (القیامة: 16-18).

نکته دیگر آنکه خود انبیاء به عنوان منادیان وحی، اولین عامل به دستورات حق عالی بوده تا هم در درجات تقریبی خللی ایجاد نشده و محفوظ بمانند و هم مردم وثوق کامل به آن‌ها و راه دعوتی آن‌ها داشته باشند (نهج البلاغه، 250؛ تمیمی آمدی، 264). همان گونه که در قرآن کریم نیز اشاره شده است، انبیای الهی گاهی فراتر از مردم و مکلفان عمومی دارای تکالیف اختصاصی بودند (المزمل: 1-4؛ الإسراء: 79)؛ به همین لحاظ است که گاهی خدای متعال پیامبر اسلام را می‌ستاید (القلم: 4) و وجود آنان را منتی بر مردم می‌داند (آل عمران: 164) و عمل مخالف گفتار را نکوهش می‌کند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ»، ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا چیزی می‌گویید که در مقام عمل خلاف آن انجام می‌دهید (الصف: ۲) و می‌فرماید: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خودتان را از یاد برده‌اید در حالی که کتاب الهی را تلاوت می‌کنید، آیا خرد نمی‌ورزید؟! (البقرة: ۴۴).

از زیرلایه‌های دیگر در این مؤلفه، دعوت به سمت خدا با حکمت، موعظه و در صورت نیاز، مجادله به نحو جدال احسن است «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ۱۲۹). مردم جامعه در مسائل بسیاری از پیامبر و هادیان به سمت خدا پرسش‌هایی دارند که پیامبر به عنوان نماینده خدا باید جواب دهد؛ از باب نمونه چند سؤال مردم ذکر می‌شود: درباره هلال ماه می‌پرسند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَاجِّ» (البقرة: ۱۸۹)؛ درباره اینکه چه چیزی را انفاق کنند، سؤال می‌کنند «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ» (البقرة: ۲۱۵)؛ درباره خمر و میسر می‌پرسند «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...» (البقرة: ۲۱۹)؛ درباره یتیم می‌پرسند: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ» (البقرة: ۲۲۰).

3.5. لایه‌های شئون بعد از ابلاغ وحی

برخی از لایه‌های شئون پیامبر، خصوصاً پیامبر اسلام، عبارت‌اند از امین وحی الهی بودن، پرهیز از پیروی از غیر حق، عامل به وحی بودن، تبعیت از وحی، عدم کتمان ما انزل الله، تعلیم وحی، تبیین وحی، عدم انحراف از وحی، تبشیر، انذار، تزکیه نفوس، صیانت وحی از شبهات، پاسخ‌گویی، متخلق به اخلاق الهی، تعلیم شاگردان، جدال احسن، تبیین معرفت خدا، تعلیم حجاب و حفاظت از وحی الهی. مهم‌ترین دعوت انبیاء به امور سه‌گانه ذیل است: دعوت به توحید و دوری از طاغوت (الانبیاء: ۷۳؛ السجدة: ۲۴؛ النحل: ۳۶)؛ تلاوت، تعلیم و تفسیر آیات الهی (النحل، ۴۴؛ البقرة، ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴) تزکیه، تهذیب نفوس (الشمس: ۹؛ البقرة: ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴) و تممیم مکارم اخلاق (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۳۷۲/۶۷). خداوند که خود دارای صفت هدایت و هادی مخلوقات است، انبیاء را به عنوان مظاهری از خود، برای هر قومی فرستاده است (الرعد: ۷)؛ تبشیر به فضل الهی و انذار از خشم الهی که قوام‌دهنده به دستوراتی است که انبیاء دعوت به آن‌ها می‌کردند (البقرة: ۲۱۳؛ النساء: ۱۶۵؛ الأنعام: ۴۸) سرلوحه دعوت و هدایت انبیای الهی است. این هدایت، هدایتی است تشریعی که از وظایف اصلی انبیاء است؛ همان گونه که وظیفه هدایت تکوینی به طور مطلق بر عهده مقام امامت است، خواه یک نبی به مقام امامت رسیده و حائز این مقام شود مثل حضرت ابراهیم - با توجه به اینکه بسیاری از انبیاء به این مقام نرسیدند - یا حتی نبی نباشد؛ اما دارای این مقام امامت باشد، مثل ائمه معصومین شیعه (علامه طباطبایی، ۳۰۴/۱۴). البته

گفتنی است که دست‌گیری خدا از نبی مکرم و هدایت از سوی خدای متعال، در رساندن به مقام منیع امامت منحصر نیست و ذکر این نمونه از باب ابتلای مورد بحث، یعنی مسئله عصمت و نبوت است که به بررسی جایگاه امامت پرداخته شد، والا مقام‌های معنوی بالاتری نیز برای آن بزرگان بزرگوار که قابلیت و شایستگی آن را دارند، متصور است که به فضل خدا و دست‌گیری‌های خدای متعال به آن مقام می‌رسند (الأعراف: 43؛ الجمعة: 4).

نتیجه

انبیای الهی برترین انسان‌هایی هستند که خدای متعال برای جانشینی خود و ارتباط با انسان‌های روی زمین، از آن‌ها به عنوان خلیفه خود یاد می‌کند. انبیائی که وحی بر آن‌ها نازل می‌شود از برجستگی توصیف‌پذیری برخوردارند کما اینکه مسئولیت و وظایف درخور توجه و مهمی نیز بر عهده آن‌ها گذاشته شده است.

عصمت در راستای نبوت تعریف‌پذیر و عرضه‌شدنی و استدلال‌پذیر است؛ اما اینکه چه نقشی در نبوت ایفا می‌کند، متغیر است و در هر بخش از شئون کارکردی نقشی خاص ایفا می‌کند:

عصمت در راستای شئون انبیاء در قبل از ابلاغ وحی، دارای رابطه تشریفی و اخذی با نبوت است تا قابلیت عهده‌داری وحی و نبوت شود.

عصمت در حین ابلاغ وحی، دارای رابطه مقومی، تبلیغی (= اظهاری، این‌همانی) با نبوت است تا محتوای تبلیغی که همان وحی الهی است، از دست‌اندازی‌های نفس اماره و وسوسه شیطان رجیم در امان باشد.

عصمت بعد از ابلاغ وحی، دارای تعامل استفاده‌ای با هر نبی خواهد بود؛ به‌طوری که از آغاز خلقت پیامبر شروع و تا آخر عمر با او همراه خواهد بود تا ابلاغ وحی تا هر زمان که خدا خواهد بر همان روال نزول به دست مردم رسد.

با بهره‌مندی از روش نرم‌افزاری MAXQDA با مبنای کدگذاری باز، محوری و انتخابی، مشخص شد که برجسته‌ترین شئون انبیای الهی برخوردار از الهامات و حیانی، در سه قالب تقریرپذیر است: شئون نبی قبل از ابلاغ وحی؛ شئون نبی حین ابلاغ وحی و شئون نبی بعد از ابلاغ وحی.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغة، شریف الرضی، محمد بن حسین، تصحیح: صبحی صالح، مؤسسة دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
- آذربایجانی، نفیسه، شکرانی، رضا، لطیفی، مهدی، «الگوی تأثیر قلب بر سامانه تفکر از منظر روایات بر اساس روش داده بنیاد»، علوم حدیث، شماره ۸۸، ۱۳۹۷، صص ۳-۳۲.
- ابن اثیر، مجدالدین، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۴، مؤسسة اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴.
- ابن انباری، ابوبکر، الزاهر فی معانی الکلمات الناس، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبداللّه، الشفاء (الالهیات)، مکتبة آیت الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن فارس، ابوحسین احمد، مقایس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابن نعمان، (شیخ مفید) محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ج ۱، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- ابن میثم البحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۱، مطبعة مهر، قم، ۱۳۹۸ق.
- افغانی، سیدجمال الدین، التعليقات علی شرح العقائد العضدیه، دکتر عماره، نرم افزار نور، کتابخانه کلام اسلامی، ۱۴۲۳ق.
- ایجی، قاضی عضدالدین، المواقف (با شرح جرجانی)، ج ۱، دارالکتب العلمی، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- بغدادی، عبدالقاهر، أصول الإیمان، دار المکتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۳م.
- تیمی آملی، عبدالواحد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبداللّه، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹.
- حلی (علامه)، ابومنصور حسن بن یوسف، مناهج الیقین فی أصول الدین، ج ۱، دارالاسوة، تهران، ۱۴۱۵ق.
-، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- دیلمی، شیخ حسن، إرشاد القلوب إلى الصواب، شریف رضی قم، ۱۴۱۲ق.
- رازی (امام فخر)، ابوعبداللّه محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- رازی (امام فخر)، ابوعبداللّه محمد بن عمر، المحصل، ج ۱، مکتبه دارالتراث العربی، قاهره، ۱۴۱۱ق.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، دارالفکر المعاصر، بیروت، دمشق، ۱۴۱۸ق.
- سیوری حلی، (فاضل) مقداد بن عبداللّه، اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق و تعلیق: شهید قاضی طباطبائی، ج ۲، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
-، الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، تحقیق: علی حاجی آبادی، عباس جلالی نیا، ج ۱،

- مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1420ق.
- شهرستانی، عبدالکریم، *نهاية الاقدام في علم الكلام*، تحقيق: احمد فريد مزیدی، مكتبة المتنبی، القاهرة، 1425ق.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج3، دار احیاء التراث، بیروت، 1981م.
-، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم، 1366.
- طباطبایی (علامه)، سید محمدحسین، *المیزان في تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، 1417ق.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، دارالتراث، بیروت، 1387ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، تهران، 1375.
- طوسی (شیخ)، ابوجعفر محمد بن الحسن، *الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد*، دارالاضواء، بیروت، 1406ق.
- عبدالجبار (قاضی)، شرح الأصول الخمسة، ج1، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1422ق.
- قمی، (شیخ) عباس، یازده رساله، کنگره بزرگداشت محدث قمی، قم، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج3، دارالکتاب، قم، 1404ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب ابن اسحاق، *اصول الکافی*، ج4، دارالکتب اسلامیة، تهران، 1315.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (1372)، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء. ماوردی، ابوالحسن، *أعلام النبوة*، مكتبة الهلال، بیروت، 1409ق.
- ماوردی، ابوالحسن، *أعلام النبوة*، مكتبة الهلال، بیروت، 1409ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، راه و راهنماشناسی، ج2، مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، 1379.
- مجلسی (علامه)، محمدباقر، *بحار الانوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، 1404ق.
- شریف مرتضی، تنزیه الانبیاء، الشریف الرضی، قم، 1250ق.



Mullā Ṣadrā's Innovations in the Philosophical Explanation of Resurrection

Muhammad Taqi Rajaei

PhD student in Islamic philosophy and theology, Razavi University of Islamic Sciences

Sayyid Muhammad Musavi Baigi (corresponding author)

Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences

Email: mmusawy@gmail.com

Abstract

Resurrection is one of the main issues regarding the eschatology, which has not been neglected by Islamic sages and mystics, and each of them has expressed some points, though brief, based on their own principles. As for Mullā Ṣadrā, by carefully examining and modifying the foundations and opinions of the past based on his own principles, he has improved the past opinions and provided a decent explanation of resurrection. In this article, an attempt has been made to address Mullā Ṣadrā's philosophical explanation and then, to find the origin of his opinion and its sources in the works of his predecessors. Since the Peripatetics only mentioned the levels of resurrection and sometimes referred to the revelation, it is not possible to find much influence for them in Ṣadrā's thought. By accepting the immateriality of imagination, Suhrawardī opened a new horizon in the debate and paved the way for Mullā Ṣadrā. Most of the mystics also maintained that the resurrection is material and considered the place of its realization to be the earth; however, some of them, like Ibn 'Arabī, on the one hand, tried to give more details about resurrection, and on the other hand, synthesized reason and revelation in explaining resurrection, and therefore played a more influential role in Mullā Ṣadrā's thought. Ṣadrā thinks of resurrection as reaching the goal and based on this, he considers it as a philosophical issue and offers an explanation based on the principles of his transcendent philosophy.

Keywords: resurrection, Mullā Ṣadrā, reason, soul.



سال 54 - شماره 1 - شماره پیاپی 108 - بهار و تابستان 1401، ص 245 - 223	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1401/02/30	تاریخ بازنگری: 1401/04/13
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.76390.1118

نوآوری‌های صدر المتألهین در تبیین فلسفی حشر

سید محمد موسوی بایگی *

عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: mmusawy@gmail.com

محمد تقی رجایی

دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی در رشته فلسفه و کلامی اسلامی

چکیده

حشر از مسائل مهم و اساسی در باب معاد است که مغفول حکماء و عرفاء اسلامی نمانده است و هریک به فراخور مبانی خود نکاتی هرچند مختصر بیان کرده‌اند. در این میان صدر المتألهین با دقت و بررسی و جرح و تعدیل در مبانی و آراء گذشتگان و بر اساس اصول خویش، نقائص بسیاری از آراء گذشته را بر طرف کرده و تبیین نکویی از حشر ارائه داده است. در این مقاله تلاش شده تا در آغاز به دیدگاه صدر المتألهین پرداخته و نگاه فلسفی او به مسئله حشر تبیین شود؛ سپس، مآخذ آراءش در آثار پیشینیان جست‌وجو و خاستگاه دیدگاه او معین شود. از آنجا که فیلسوفان مشائی تنها به مراتب حشر اشاره کرده و گاهی به شرع ارجاع داده‌اند، نمی‌توان تأثیر زیادی برای آنان در اندیشه صدری یافت. شیخ اشراق با قبول تجرد قوه خیال نگاه تازه‌ای به حشر داشته و راه را برای ملاصدرا گشوده است. اکثر عرفاء نیز حشر را مادی دانسته و مکان تحقق آن را زمین پنداشته‌اند؛ ولی برخی از آنان، مانند ابن عربی، از سویی تلاش داشته‌اند تا جزئیات بیشتری از حشر بیان کنند و از سوی دیگر، بین عقل و شرع در تبیین حشر جمع کرده و از این‌رو، نقش مؤثرتری در اندیشه ملاصدرا داشته‌اند. ملاصدرا حشر را وصول به غایت دانسته و بر این اساس، مسئله حشر را فلسفی دانسته است و تبیینی مبتنی بر اصول حکمت متعالیه ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: حشر، ملاصدرا، عقل، نفس.

مقدمه

به راحتی می‌توان ادعا کرد قدمت طرح مسئله حیات پس از مرگ یا معاد در محافل علمی به اندازه قدمت تاریخ بشر است. از همان روزهای نخستین خلقت انسان، یکی از دغدغه‌های ذهنی او جاودانه شدن بود. این جاودانگی در حیات دنیوی در دسترس نبوده و نیست؛ ولی انسان انتظار آن را در جهان دیگر و نوع دیگری از حیات جست‌وجو کرده و می‌کند. توجه به این مسئله هیچ‌گاه از زندگی انسان رخت برنسته و هنوز هم از مشغولیت‌های مهم ذهن او این است که آینده دنیا چه خواهد شد؟ و پس از دنیا چه بر سر ما می‌آید؟

همان طور که انسان‌ها می‌زیند این بحث هم در ذهن‌شان می‌زید؛ انسان‌ها به تکامل می‌رسند، دقت بر مسئله معاد و واکاوی‌ها در پیچیدگی‌هایش نیز پیشرفت می‌کند. در آغاز تفکر بشری، نگاه به جهان آخرت ابتدایی، ساده و کلی بود و هرچه زمان می‌گذرد، پیچیده‌تر شده و مسائل آن به‌سوی جزئیات جهت می‌گیرد. این پیشرفت و تکامل را می‌توان در آثار حکیمان و گفت‌وگوهای میان پیروان‌شان مشاهده کرد؛ کافی است به آثار حکیمان و فیلسوفان یونان باستان نگاهی بیندازیم تا آگاه شویم که آنان نیز به این مهم دست یافته بوده و باور داشته‌اند. افلاطون، ارسطو و فلوطین به‌صراحت تمام در این زمینه سخن گفته‌اند. البته اگر در تعالیم ادیان الهی نیز دقت کنیم، به‌وضوح مشاهده می‌شود که مطالب و محتوای این تعالیم در زمان و به‌حسب رشد و تکامل انسان‌ها ارتقاء یافته است؛ آن‌گونه که در اسلام به جهان پس از مرگ پرداخته شده و از جزئیات نعمت‌های بهشتی، عذاب‌های جهنمی و مراتب آنان در کتاب و سنت سخن به میان آمده، در آموزه‌های حضرت عیسی (ع) پرداخته نشده است.

اندیشمندان مسلمان از یک‌سو، پیرو قرآنند و آن را کتاب مقدس، وحی منزل الهی و خدشه‌ناپذیر دانسته و از دیگر سو، با آن دادوستد علمی داشته و در حال تلاش و اجتهاد برای شرح، تفسیر و تأویل آنند؛ ازاین‌رو، آنان بیش از همه اندیشمندان سایر ادیان به مسئله معاد توجه کرده و آن را پایه تحقیقات و پژوهش‌های خویش قرار داده‌اند. در این میان حکماء، فیلسوفان و متکلمان اسلامی که سابقه عقل‌گرایی دارند، کوشیده‌اند تا تفسیری عقل‌گرایانه و مبتنی بر برهان از معاد ارائه دهند. به‌عبارت دیگر، فیلسوف که به دنبال شناخت کلی، ثابت و برهانی از هستی است، جهان پس از مرگ را جزئی از موضوع پژوهش خویش دانسته و این مسئله را از متون دینی - کتاب و سنت - وام دارد. دین به‌معنای عام آن و مخصوصاً سنت اسلامی صرفاً یک مسئله به نام معاد را پیش‌روی فیلسوفان و اندیشمندان قرار نداده؛ بلکه مجموعه مسائلی را در معرض آنان گذاشته است که خود قابلیت دارند به ریز مسائل تجزیه گردند. یکی از مسائل در باب معاد که فراوان در قرآن و احادیث تکرار شده و فیلسوفان نیز به آن توجه کرده‌اند،

بحث حشر است. حشر تا آنجا در مباحث معاد اهمیت دارد که قیامت به «یوم الحشر» نیز نامیده شده است. این حقیقت که همه انسان‌ها؛ بلکه همه موجودات نزد پروردگارشان حاضر و جمع شده و خود را عبد، مخلوق، تجلی و مجلای او می‌یابند، جلوه‌ای در نهایت زیبایی و منتهای تجلی الهی پدید می‌آورد که هیچ فیلسوفی و اهل نظری از کنار آن بی‌درنگ نمی‌گذرد؛ به‌ویژه اگر اهل ذوق هم باشد. از اینجاست که در آثار همه بزرگان حکمت اثری از معاد به چشم می‌خورد.

هرچند فیلسوفان مسلمان به فراخور مبانی خود در پرداختن به مجموعه مسائل معاد و به‌ویژه بحث حشر کوتاهی نکرده‌اند؛ ولی از آنجا که مبانی و بحث‌های فلسفی در طول تاریخ فلسفه اسلامی دچار تحول بزرگی شده‌اند که می‌توان به تحول از مبانی سنیایی تا صدرایی اشاره کرد، نگاه‌شان به معاد و حشر نیز تغییر شگرفی داشته است. مجموعه نظرات مشائیین در این باب در مقایسه با آراء حکیمان متأله حکمت متعالیه، بسیار اندک است؛ حکیمان مسلمان که در آغاز تاریخ فلسفه اسلامی بوده‌اند صرفاً به بیان کلیاتی درباره معاد پرداخته و از ورود به جزئیات اجتناب کرده‌اند. آنان تنها به اقامه براهینی برای ضرورت وجود عالمی وراء عالم طبیعت که در آن نفوس (یا دست‌کم برخی از نفوس) به سعادت یا شقاوت می‌رسند، اکتفا کرده‌اند؛ این در حالی است معاد و مطالب مربوط به آن بخش عظیمی از حکمت متعالیه را به خود اختصاص داده است.

از سویی، بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه معادشناسی ملاصدرا به تحلیل مباحث معاد جسمانی و بررسی تطبیق یا عدم تطبیق آن با ظواهر کتاب الهی و احادیث اهل بیت (ع) ناظر است؛ کمتر اثری می‌توان یافت که به معانی و جزئیات معاد پرداخته باشد. از سوی دیگر، حشر به‌عنوان موقفی از مواقف قیامت در حاشیه بحث معاد بوده و از توجه استقلالی مغفول مانده است. از اینجاست که تحقیق در بازشناسی مفهوم حشر ما را در درک صحیح افکار و مبانی صدرالمتألهین یاری می‌رساند.

پیشینه بحث

در باب حشر آثار پژوهشی زیادی منتشر نشده است، به‌ویژه در موضوع حاضر که تبیین فلسفی حشر باشد. افرادی هم که در این زمینه تحقیقاتی انجام داده‌اند به این موضوع نپرداخته‌اند و بیشتر به‌صورت تطبیقی و مقایسه‌ای کار خود را پیش برده‌اند. نزاکتی برخی از جزئیات حشر، مانند زمین و مواقف را از دیدگاه ملاصدرا بحث کرده و با دیدگاه ابن عربی که پیشینه آن محسوب می‌شود، تطبیق داده است؛ ولی به تبیین فلسفی و دیدگاه صدرا به حقیقت حشر نپرداخته است (نزاکتی، «بررسی نظریه حشر صدرالمتألهین در عرفان ابن عربی»). فرمانیان نیز بیشتر به مواقف حشر و تجسم اعمال بر اساس ملکات نفسانی پرداخته

و دیدگاه صدرا و فخر رازی را با آیات و روایات مقایسه کرده است (فرمانیان، «حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی»).

جهت نوآوری تحقیق

نگارنده کوشیده تا حقیقت حشر را از دیدگاه ملاصدرا تبیین کرده و سپس، بیان کند که آبشخور نظرات او کجاست و در چه مباحثی نوآوری داشته است.

1. معنای لغوی حشر

«حشر» واژه‌ای عربی است و با رجوع به فرهنگ واژه‌شناسی معانی زیر را درباره آن پیدا می‌کنیم؛ در کتاب العین ذیل آن آمده است که سه معنا دارد: اول «موت»، که این آیه شریفه را مصداق آن می‌داند: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام: 38)؛ معنای دوم آن «جمع کردن» بیان شده؛ معنای سوم آن «تراشیدن» ذکر شده است. البته شایان توجه اینکه فراهیدی واژه «حشر» را اسم جمع دانسته و معتقد است که از آن مفردی ساخته نمی‌شود (فراهیدی، 92/3).

راغب اصفهانی اولین معنای آن را «اخراج و بیرون کردن» ذکر کرده است؛ آنجا که می‌گوید: «حشر به معنای بیرون کردن گروهی از مکان خود و حرکت دادن آن‌ها ب سوی جنگ است و نیز معنای روایت که وارد شده است زنان محشور نمی‌شوند این است که برای جنگ خارج نمی‌شوند» (راغب، 237). او همچنین، مانند فراهیدی در کتاب «العین» به اسم جمع بودن واژه «حشر» اشاره کرده و آیات متعددی را به عنوان شاهد ذکر کرده است (همان). معنای دیگری که راغب به آن اشاره کرده است «تیزی» و «ظرافت» است (همان). این معنا با «تراشیدن» که در کتاب «العین» آمده بود هم سنخ است. او همچنین، معنای خروج را برای واژه «حشر» آورده و آن را مترادف با جلای وطن دانسته است (همان).

برخی دیگر نیز معنای شکستن، خرد کردن و باریک و نازک کردن را برای «حشر» بیان کرده‌اند (ابن اثیر، 388/1). آشکار است که معنای مذکور با آنچه در کتاب «العین» و «مفردات» آمده که عبارت است از «تراشیدن» و «تیزی» و «ظرافت» مشابه است. البته مؤلف مذکور به معنای «جمع شدن» نیز اشاره کرده و حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که به این معناست: حضرت می‌فرمایند: «منم آن کسی که حشر هستم»؛ یعنی همان کسی که مردم پشت سر او جمع می‌شوند (همان).

ابن منظور نیز در کتاب لسان العرب در باب واژه «حشر» به معانی فوق اشاره کرده است، مانند اینکه گفته است: «محشر محلی است که مردم در آن جمع می‌شوند» (ابن منظور، 190/4). او نیز مانند مؤلف کتاب «العین» به معنای «موت» اشاره کرده است و این آیه شریفه را مصداق آن می‌داند: «ما فَرَّطْنَا فِي

الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام/38). وی «حشر» را در اینجا به معنای «مرگ» گرفته است (همان).

مرحوم علامه طباطبایی در کتاب تفسیر المیزان معنای «بیرون کردن» را برای «حشر» انتخاب کرده است؛ البته نه هر بیرون کردنی؛ بلکه جمعیتی را به اجبار بیرون کردن (طباطبایی، 1349/19). به طور خلاصه و اجمالی می توان گفت که بر اساس فرهنگ نامه ها، معنایی که در بسیاری از کاربردهای این واژه استفاده شده «خارج کردن» است؛ البته معنای جمع کردن، مرگ، تراشیدن و خرد کردن هم برای آن کاربرد زیادی دارد.

2. تبیین فلسفی حشر از نگاه صدر المتألهین

ظهور ملاصدرا در عرصه حکمت با تسلطی که بر قرآن، احادیث و علوم عقلی داشت و همراه نوآوری هایش در تبیین مسائل و قدرت بی بدیل او در اقامه برهان، برگ زرینی را به مباحث حشر افزود. او بارها مبحث حشر را در آثار خود مطرح کرده و به تفصیل از آن سخن گفته است. بازشناسی مفهومی که صدر المتألهین از حشر ارائه می دهد، می تواند در تبیین برخی از آموزه های دیگر دین مبین اسلام کمک درخور توجهی کند. او در عین حال که از سنتی که از پیشینیان برایش به ارث رسیده، به خوبی استفاده کرده است، نوآوری هایی در بررسی و تحقیق مسئله حشر داشته است که به برخی از مهم ترین آن ها اشاره می کنیم.

1.2. حقیقت حشر

آخوند ملاصدرا در برخی عبارات حشر را برای همراهی نفس با بدن پس از مرگ به کار برده است و می گوید: «حشر اجساد». از نظر او لازم نیست که حشر با بدن مادی باشد؛ بلکه حقیقت انسان نفس اوست و اضافه نفس به بدن هر چند ذاتی و ملاک فرق نفس و عقل است (شیرازی، اسفار، 13/8-12/8)؛ ضروری نیست که همان بدن و جسم همیشه همراه نفس باشد. به عبارت دیگر، نفس مقید به بدن است؛ ولی نه بدن خاصی؛ بلکه «بدن مایی» (همان، 200/9). این کاربرد نزدیک به معنای «جمع کردن» از معانی لغوی «حشر» بوده؛ زیرا بین نفس و بدن یا همه ابدان و نفوس جمع شده است.

تبیین اصلی حشر و نوآوری صدر المتألهین این است که او حشر را رجوع موجودات به غایات خود می داند. او مراتب عوالم را بیان کرده است و پس از آن، می افزاید که همه این عوالم در حقیقت منازل سیرکنندگان الی الله هستند که سالکین در هر منزل خلع و لباسی تازه دارند؛ یعنی به منزل وارد شده و سپس، خارج می شوند یا به عبارت دیگر، با موت از منزلی خارج شده و با بعث به منزل دیگری وارد

می‌شوند. تعداد این ورود و خروج‌ها یا موت و بعث‌ها بی‌شمار است. حشر نیز یعنی رفتن به منزل بعدی (همان، 236) و در آخرین مرتبه سیروسلوک هم حشر به‌سوی الله است. بر این اساس است که می‌توان اعتقاد به رجوع همه موجودات به‌سوی الله تبارک و تعالی را به ملاصدرا نسبت داد.

از آنجا که مطلب فوق به بحث «غایت» مربوط است، بسیاری از فیلسوفان اشاراتی از دور به آن داشته‌اند؛ ولی هیچ‌کدام مانند این حکیم متأله به آن نپرداخته و بر مسائل دینی تطبیق نداده‌اند. در دیدگاه فوق این حقیقت بیان شده است که همه موجودات حشر دارند؛ حتی جمادات و نباتات و این در حالی است که پیشینیان او - اعم از فلاسفه و عرفاء - حتی به حشر حیوانات هم زیاد نپرداخته‌اند.

ملاصدرا پا را از این فراتر گذاشته و به این باور رسیده است که مرگ در حشر یافتن شرط نیست؛ موجود مادی از آغاز موجودیتش حرکت جوهری و فطری به‌سوی غایت خویش دارد که در این حرکت، تحولات و تطورات مختلف و بی‌شماری را از سر می‌گذرانند؛ هریک از این تحولات را می‌توان حشر شینی از یک صورت به صورت دیگر دانست؛ از این‌رو، هر موجودی در همین دنیا حشرهای بی‌شماری دارد (همان، 236). در این میان انسان نیز خلقتی مادی دارد؛ ولی مراتب جمادی و نباتی و حیوانی را به‌آهستگی طی کرده و زمانی که نفس ناطقه او به فعلیت رسید، به حقیقت انسانی رسیده است؛ اما در این حال نیز حرکت استکمالی او ادامه خواهد داشت، تا آنجا که از بدن مادی بی‌نیاز شده و مرگ او تحقق یابد. مرگ انتهای حشر در این عالم و ابتدای حشر در عوالم دیگر است (همان، 238).

«از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نَمّا مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم، کی ز مُردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پَر و سَر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچ اندر و هم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم که إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ»

(مولوی، 455)

2.2. حشر عقول مفارق

همان‌طور که گذشت، ملاصدرا عالم را دارای طبقاتی می‌داند که اعلی و اشرف آن عالم عقل یا همان عقول مفارق هستند. این طبقه نیز در رأس همه موجودات، حشر دارند. صدرالمতألّهین نیز اثبات مراتب حشر را از اینان آغاز می‌کند. وی در کتاب اسفار پنج برهان برای حشر عقول آورده است؛ ولی در ابتدای

بحث یک نکته عمومی برای همه این براهین ذکر می‌کند و می‌گوید که عقول باقی به بقاء الهی هستند و آن‌که این‌گونه باشد، هویتش مستهلک در هویت الهی بوده و همین استهلاك هویت به منزله «رجوع الی الله» و «حشر الی الله» است (شیرازی، اسفار، 244/9). برهان اول او مبتنی بر اصالت الوجود و تشکیک در وجود است و بر این اساس، وجود اعلی و اشرف تمام هویت وجود ضعیف و انقص را دارا بوده و احق از آن به کمالاتش است (همان، 245). بنابراین، عقول در محضر حق تعالی حاضرند و این حضور همان «حشر» آنان است. به دلیل اختصار، به براهین دیگر نپرداخته و به کتاب شریف اسفار ارجاع می‌دهیم.

3.2. حشر نفوس ناطقه

ملاصدرا پس از حشر عقول، به بحث حشر نفوس می‌پردازد؛ نفوس ناطقه را به دو قسمت کامله و ناقصه تقسیم می‌کند و حشر آنان را متفاوت می‌داند. درباره حشر نفوس ناطقه کامله به استدلالی کوتاه، اما پر محتوا، در اسفار اکتفا کرده است و همان را در رسائل خود نیز تکرار می‌کند. او معتقد است که نفوس کامل به مرتبه عقلی رسیده‌اند و حشر آنان مانند حشر مفارقات عقلی است. در توضیح بیان داشته که نفس کامل با رسیدن به مرتبه عقل در حقیقت، ذاتش از عالم طبیعت و خیال به عالم عقل انتقال پیدا کرده و با همان عقلی که کمالاتش است (علتش است) متحد و به‌سوی او محشور شده، او نیز محشور الی الله است. آنچه محشور به‌سوی محشور الی الله است، محشور الی الله است. پس نفس ناطقه کامله محشور الی الله است (همان، 247؛ همو، مجموعه الرسائل التسعة، 347).

اما نفوس ناطقه ناقصه که به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، خود دو گونه هستند: آنانی که به کمالات عقلی مشتاقند و آنانی که مشتاق نیستند. آن دسته که به کمال عقلی مشتاق نیستند، عدم اشتیاق‌شان دو منشأ دارد: اول آنکه برحسب اصل ذات و فطرت اولیه خود به این نوع از کمالات علاقمند نیستند؛ که در این صورت حال آنان حال حیوانات است (یعنی فقط محسوسات و امور مادی برای‌شان لذت و الم دارد. از بود این قبیل لذات خود را متنعّم دانسته و خوشحال می‌شوند و از نبودشان احساس درد و الم می‌کنند، انگار اساساً فراتر از این‌ها چیز دیگری نیست؛ به همین دلیل، از نبودش هیچ احساسی ندارند)؛ دوم آنکه به دلیل یک امر غیر ذاتی که بر آنان عارض شده است، مشتاق این امور نیستند؛ مثلاً اینکه خداوند را فراموش کرده‌اند و خداوند متعال هم خودشان را از خودشان فراموشانده است «نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (الحشر: 19). این گروه نیز همان عدم احساس و فهم را به عالم مجردات و مفارقات دارند و در آنجا محشور نمی‌شوند (شیرازی، اسفار، 247/9). نکته این است که بر اساس دیدگاه آخوند ملاصدرا هر دو دسته در عدم حشر عقلی مشترک هستند؛ ولی در کیفیت حشر برای آنان اختلافی است؛ زیرا ممکن است برخی از آنان به‌صورت حیوان اهلی محشور شوند و برخی دیگر به‌صورت درنده (همان، 248).

برای آن دسته از نفوس که به عقلیات (کمالات عقلی و رسیدن به مرتبه عقل بالفعل) مشتاقند، ولی (به هر دلیلی) به آن مرتبه نرسیده‌اند نیز، دو سرنوشت متصور است: نخست آنکه پس از گذراندن عذاب‌های الیم، دردآور و طولانی یا به شفاعت شفیعان به عالم عقلی رسیده و دیگر عذابشان تمام می‌شود؛ دوم آنکه در عوالم برزخی مادون عقل آن قدر می‌مانند تا به آنجا مأنوس شده و اشتیاقشان به عقلیات از بین رود و از این جهت، دیگر به آنجا اشتیاق ندارند؛ عذابشان نیز قطع می‌شود (همان).

4.2. حشر نفوس حیوانی

حشر حیوانات که در قرآن هم به آن اشاره شده آنجا که می‌فرماید: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (التکویر: 5) ترجمه: «[و به یاد آور] آن زمان که حیوانات محشور می‌شوند» مورد توجه صدرالمتهلین بوده است و پس از حشر عقول و نفوس حشر حیوانات را مطرح می‌کند. در ابتدای بحث، نفوس حیوانی را به دو بخش تقسیم کرده: نفوسی که به درجه قوه خیال رسیده‌اند؛ نفوسی که نرسیده‌اند. هر یک دارای حشر متفاوتی هستند. آن دسته از حیوانات که از مرز حس گذشته و به مرتبه خیال رسیده باشند، در آن هنگام که اجسادشان تباه شود، علاوه بر آنکه نفوسشان تباه نگشته و در عالم برزخ (مثالی) باقی خواهند ماند، هویتشان و خصوصیات تشخیصی آنان نیز محفوظ بوده و از یکدیگر تمایز دارند. همچنین، با صور و هیئتی که مناسب نفوس آنان است، محشور می‌گردند (شیرازی، اسفار، 248/9). آن گروه از حیوانات که به مجرد مثالی نرسیده‌اند و قوه خیال ندارند، پس از مرگ و با فساد بدنشان مستقیم به رب النوع خود (همان عقل عرضی مدبرشان) بازگشته و دیگر میان آنان تمایز نیست. مثال آنان به این می‌ماند که اشعه‌های نوری از یک مبدأ نور صادر و از روزه‌های مختلف خارج شوند، به پندار بیننده متعدد است؛ در حالی که اگر آن روزه‌ها و موانع برداشته شود دیگر تعددی در کار نبوده و آشکارا از یک مبدأ و منبع خارج شده و اصلاً چند اشعه دیده نمی‌شود؛ بلکه وحدت صرف است (همان، 249). مثالی که مناسب مطلب فوق است اینکه انسان قوای مختلف و متفرق در اعضا و مواضع بدن خود دارد؛ همه این قوا در نفس و وحدت آن مجتمع هستند، بدون اینکه باعث تکثری در نفس شود. مثال محسوس‌تر اینکه حواس خمسہ در چهره و اعضای بدن مختلف و پراکنده هستند؛ ولی همین‌ها در حس مشترک به یک وجود و یک صورت ذهنی مشترک هستند (همان).

5.2. حشر نباتات و جمادات

او معتقد است گیاهان و نباتات نیز حشر دارند و حشرشان نیز مانند حیواناتی است که نفس مجرد مثالی ندارند؛ مانند آنان به محض فساد بدن به سوی مدبر عقلی خود محشور می‌شوند. البته چون اینان گیاه هستند و مرتبه وجودی‌شان پایین‌تر از حیوانات است، شرافت و رتبه وجودی مدبرشان نیز از مدبر حیوانات

پایین تر است (همان، ۲۵۵). او در ادامه، حشر گیاهان را بر اساس طعم و رائحه در بهشت و جهنم ترسیم می‌کند (همان، ۲۵۶).

او بحث حشر را در نباتات به پایان نرسانده، دامنه‌اش را به جمادات نیز کشانده است و می‌گوید که مطالبی که در اینجا آوردم از ادراک بیشتر حکیمان خارج است، چه رسد به عموم مردم یا اسیران اوهام (همان، ۲۵۷). بر اساس تشکیک در وجود و این قاعده که هیچ صورتی موجود نمی‌شود، مگر آنکه صورتی محیط بر آن، حافظ آن صورت و رساننده‌اش به کمال باشد، باید صور جمادی نیز دارای صورتی برتر از حیث وجودی باشند تا آنان را حفظ کند و در عین حال کمال آنان است. صور جمادی نیز به‌سوی همان صور محشور خواهند شد (همان، ۲۵۷-۲۶۰). گذشت که حشر به‌سوی علت است.

۶.۲ حشر ضمنی

نکته مهم دیگری که در اندیشه ملاصدرا درباره حشر می‌درخشد و نباید از آن غافل بود، اینکه او حشر گروهی از موجودات را در ضمن و به تبع موجود دیگری معتقد شده است. اگر بخواهیم آشکارتر و به‌زبان عرفانی بگوییم، حشر گروهی از موجودات فانی در حشر موجود دیگری است که در بحث حشر حیوانات اشاره‌ای به آن شد. حکیم سبزواری در تعلیقه‌های خود بر آثار ملاصدرا برای آن اصطلاح «حشر تبعی» و «حشر استقلالی» جعل کرده (همان، ۱۶۰، تعلیقه اول حکیم سبزواری؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۶۳۵) و در عین حال این بحث را قوام بخشیده است. حکیم سبزواری حشر تبعی و استقلالی را برای همه موجودات و نسبت به رب النوع‌شان تبیین می‌کند؛ از این رو، همه موجودات به‌نحوی در عقل مدبر خود فانی و به تبع او محشور می‌شوند (همان). ناگفته نماند که ملاصدرا، خود نیز به این مطلب اشاراتی داشته؛ ولی به‌طور کامل آن را تبیین نکرده است. او در ادامه مباحث حشر بیان داشته که حشر طبیعت (جمادات) به‌سوی نفس است و حشر نفس به‌سوی عقل و عقل به‌سوی واحد قهار محشور می‌شود (همو، اسفار، ۲۶۶/۹). این دیدگاه، مطلبی را که نگارنده در باب حقیقت حشر از منظر ملاصدرا بیان کرد نیز تأیید می‌کند؛ آنجا که گفته شد: حقیقت حشر همان وصول به غایت است. البته تبیین این بحث خود پژوهش دیگری می‌طلبد و از دامنه این تحقیق بیرون است؛ ولی هنوز نو و جدید بوده و پژوهش خاصی درباره آن انجام نشده است.

تا اینجا خلاصه‌ای از دیدگاه صدر المتألهین در تبیین حشر تقدیم شد. اکنون زمان آن رسیده است که به کنکاش در آراء او پرداخته و نوآوری‌های او را بازشناسی کنیم؛ ولی قبل از آن نیکوست تا سخن از وام‌گیری هایش از پیشینیان را مطرح کنیم.

3. پیشینه اندیشه صدرالمতألہین در آراء حکیمان و عارفان

1.3. فارابی

فارابی صرفاً به بیان نکات مختصری درباره بقاء نفوس پس از مرگ پرداخته و به ویژگی‌های جزئی‌تر آن اشاره نکرده است. او بحث معاد را گاه در کتاب سیاست مدنی و حین بحث از ویژگی‌های مدینه‌های مختلف و سعادت مردمان آن مدینه‌ها و گاه در بحث نفس‌شناسی مطرح می‌کند (فارابی، سیاست مدنی، 130-200). او همچنین، در کتاب «فارابی اهل مدینه فاضله» درباره بقاء نفوس و وضعیت آنان پس از انحلال بدن سخن گفته است و سعادت و شقاوت مدینه‌های مختلف را بررسی می‌کند (همو، آراء اهل مدینه فاضله، 275-306). در این کتاب، نوع انسان به مدینه‌های فاضله، فاسقه، جاهله، ضاله و مبدله تقسیم می‌شوند. اهل مدینه فاضله به سبب فطرت سالم خود و اینکه در نظر و عمل مستکمل شده‌اند، دیگر به ماده و جسم نیازی ندارند؛ به طوری که با فساد بدن، نفوس‌شان قابلیت بقاء را دارد. مردمان مدینه جاهله که از زندگی جز ضروریات چیز دیگری نشناخته‌اند، مردمان مدینه مبدله که از جرگه اهل مدینه فاضله بوده و خارج شده‌اند و آرائشان به چیزی غیر از آن تبدیل شده است و مردمان مدینه ضاله که آراء فاسد و غیرواقعی به پروردگارشان، عقل فعال و سعادت دارند، هر سه گروه آنان، از آنجا که در مرحله ماده و قوه مانده و نتوانسته‌اند کمالی تحصیل کنند، به مجرد نرسیده و با فحش کالبد بدن‌شان نفوس‌شان هم نابود خواهد شد (همو، آراء الأهل المدینه الفاضله، 138-139). مردمان اهل مدینه فاسقه هم جاودانه در عذاب هستند و با مرگ از بین نخواهند رفت؛ زیرا به فضیلت‌هایی که متوجه شده‌اند، عمل نکرده‌اند (همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، 302). او معتقد است نفس انسان مشتاق به مافوق خود بوده و هرچقدر بهره‌اش از معرفت بیشتر شود، وجود او صفا یافته و ارتقاء می‌یابد (همو، 1996، 86-87).

فارابی مستقیم به حشر اشاره نکرده است؛ ولی بر اساس مطالب فوق، می‌توان به او عدم حشر سه گروه از انسان‌ها را نسبت داد که عبارت‌اند از: مردمان اهل مدینه جاهله، مبدله و ضاله. همچنین، حشر دو گروه دیگر، مردمان اهل مدینه فاضله و فاسقه، را حشر غیر جسمانی دانست؛ زیرا از سویی، فارابی جسم و بدن مادی را فاسد و فانی می‌داند و از سوی دیگر، او قائل به جسم مثالی نیست.

با توجه به تبیین حشر از دیدگاه ملاصدرا می‌توان ادعا کرد که تقریباً ملاصدرا از اندیشه فارابی بهره چندانی نبرده است.

2.3. دیدگاه شیخ الرئیس

برخلاف فارابی، شیخ الرئیس هم قائل به بقاء همه نفوس است و هم به حشر اشاره کرده است. او که به صراحت تنها راه اثبات معاد جسمانی را شرع و تصدیق اخبار وارد از پیامبر اکرم (ص) می‌داند (ابن سینا،

الشفاء (الإلهیات)، 423) درباره حشر نیز در رساله «الاضحویه» حشر اجساد را به شرع استناد داده است و منکر شرع را منکر حشر اجساد می‌داند (همو، الاضحویه فی المعاد، ص 175). او بر این باور است که با فساد بدن نفوس به طور مطلق فاسد نمی‌شوند؛ زیرا علت مباشر نفس انسان عقل فعال بوده که موجودی مفارق از ماده و همواره باقی است. نفوس انسانی نیز به بقاء علت خویش همیشه باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، عدم معلول محال است (همو، المبدأ و المعاد، 105). او معتقد به مادی بودن قوای خیال و وهم است (همو، الشفاء (الإلهیات)، 10-11). همچنین، برای بدن و قوای بدنی که دارای ابزار جسمانی هستند، سهمی از بقاء قائل نیست (همو، الشفاء (الطبیعیات)، 6).

شیخ مراتب نفوس در آخرت را در کتاب‌هایش به تفصیل مطرح کرده است که به طور خلاصه بیان می‌شود:

1. گروه اول کسانی هستند که به کمال نفس ناطقه آگاه هستند و به آن شوق دارند؛ که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

1.1. کسانی که در عین حال که علم و شوق به کمال ناطقه دارند، به دنبال آن نبوده و اکتساب نکرده‌اند، اعم از اینکه «جاحد» بوده و ضد آن کمال را تحصیل کرده‌اند یا اینکه «معرض» بوده و به سبب مشغولیت‌های دنیوی از آن کمال روی گردان بوده‌اند یا آنکه به جهت تبلی و اهمال همت نکرده و چنین کمالاتی را کسب نکرده و «مهملان» نامیده شده‌اند. اینان به کسی می‌مانند که بر اثر تخدیر یا قطع عضو، درد ناشی از تماس با آتش را احساس نمی‌کنند؛ ولی هنگامی که اثر مخدر از بین رود، درد جانکاهی به جان‌شان خواهد افتاد (ابن سینا، المبدأ و المعاد، 113، 124؛ همو، النجاة، 689؛ همو، الشفاء (الإلهیات)، 427؛ همو، الاشارات و التنبيهات، 140).

2.1. آنان که به کمال نفس ناطقه آگاه و علاقمند بوده و آن را کسب کرده‌اند، عارفان نامیده شده‌اند و با مفارقت نفس از بدن‌شان به سعادت کامل و حقیقی خواهند رسید. گاهی اشتغال به بدن در دنیا سبب می‌شود تا این افراد به ذات خود توجه نداشته باشند و کمال خود را ادراک نکنند؛ ولی با مفارقت نفس از بدن کمال خود را درک کرده و به لذت بالایی می‌رسند (همو، الشفاء (الإلهیات)، 428؛ همو، النجاة، 690). این نفوس با مفارقت از بدن چنان غرق لذت خواهند شد که حد و حصر را نمی‌توان ادراک کرد. شیخ الرئيس آنان را «نفوس زکیه» می‌نامد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و اشیاء بدون وجود مخصصات برای‌شان آشکار می‌شود (همو، التعليقات، 84).

2.1. ابلهان؛ گروهی که به کمال نفس ناطقه آگاه نبوده و به آن علاقه‌ای هم ندارند. (همو، الشفاء

(الالهیات)، 428-431) اینان به رحمت الهی واصل شده و در راحتی به سر برده (همان، 431) و از عذاب الهی به دورند (همو، الاشارات و التنبیها، 140)¹. شیخ الرئيس در جای دیگر درباره این گروه قائل شده است: از آنجا که اینان به فراتر از بدن خود تعلق نداشته و به بدن (مرتبه طبیعت و جسم مادی) شوق دارند، امکان دارد به برخی از اجرام فلکی یا سماوی تعلق پیدا کنند و همین امر موجب می‌شود بتوانند صور خیالی یا وهمی داشته باشند که اگر مربوط به اعمال نیک آنان باشد، لذت بخش و زیبا خواهد بود و اگر مربوط به اعمال ناشایست آنان باشد موجب درد و رنج. (همو، المبدأ و المعاد، 114-115؛ همو، النجاة، 696).

بنابراین، بر اساس مبانی فلسفی شیخ الرئيس می‌توان حشر ارواح را به او نسبت داد؛ ولی حشر اجسام و اجساد را خیر؛ زیرا بر اساس مبانی او، حشر ماده و مادیات امکان ندارد؛ هرچند او از طریق شرع و اعتقاد به قرآن و احادیث معتبر به این مهم معتقد شده است.

با مقایسه دیدگاه صدرا و شیخ الرئيس دانسته می‌شود که حکیم متأله در مسائلی مانند اینکه نفوس در حشر دارای «بدن مایی» هستند، اینکه حشر همه موجودات یکسان نبوده و حشر دارای مراتبی است، اینکه همه نفوس دارای حشر هستند و اینکه بدن صرف ابزار نفس است نه بیشتر، از جناب شیخ وام‌دار است؛ ولی از آنجا که شیخ الرئيس قوای ادراکی را غیر از عقل مجرد نمی‌داند تفاوت بین این دو دیدگاه بسیار است.

3.3. دیدگاه سهروردی

سهروردی همانند شیخ الرئيس بر این باور است که همه نفوس پس از مرگ باقی خواهند بود و علت این بقاء را نیز همانند او بقاء علت‌شان می‌داند (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 496/1). وی نفس را جوهر مجرد دانسته و نور اسفهد می‌نامد که فنا و فساد بدن (صیصیه) تأثیری در آن نداشته و با مرگ صرفاً رابط نفس و بدن قطع می‌گردد (همان، 169/3). او برخلاف دو سلفش که از اثبات فلسفی معاد جسمانی باز مانده بودند، توانسته است هم معاد جسمانی و هم معاد روحانی را مبرهن سازد. او بحث را در قالب بدن مثالی می‌داند و گاه از این بدن به عنوان «اشباح مجرد» نام برده است و همه آیات و احادیثی را که از نعمت‌ها و لذات بهشتیان یا از عذاب جهنمیان سخن گفته به همین نوع بدن استناد می‌دهد (همو، بی‌تا، 517).

دو دیدگاه خاص سهروردی که مخالف حکیمان پیشین است، به او در تبیین عقلی معاد کمک فراوانی

1. شیخ الرئيس در کتاب اضحویه نیز دسته‌بندی دیگری برای مراتب سعادت نفوس دارد (الاضحویه فی المعاد، 275-276).

کرده است. نخست اعتقاد او به عالم مثال است؛ از منظر وی عالم مثال عالمی مجرد و روحانی است که از جهت امتداد و بُعد به جوهر مادی می ماند و از این جهت که ماده ندارد و حیاتش ذاتی است به جوهر عقلی شبیه است (همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 253/3). از اینجا است که می توان باور به حشر جسمانی در عالم مثال را به او نسبت داد.

دوم آنکه شیخ اشراق قوه خیال را مجرد و هم سنخ مثال می داند. شیخ اشراق به جزئیات حشر و چگونگی آن پرداخته؛ ولی به درجات سعادت و دسته بندی نفوس در آخرت در کتاب های خود، مانند حکمت الاشراق (شهریزی، شرح الحکمه الاشراق، 223-226) و یزدان شناخت (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 437/3) اشاره کرده است.

لازم به دقت نبوده، آشکار است که صدر المتألهین یکی از اساسی ترین مبانی حکمت متعالیه خویش را که هم در بحث حشر و هم در بسیاری از تبیین های دیگر او تأثیر فراوانی داشته، یعنی بحث وجودشناختی عالم مثال و تجرد قوه خیال، از شیخ اشراق اخذ کرده است. این تأثیر تا آنجا اساسی و بنیادین است که ملاصدرا را فیلسوف اشراقی دانسته اند.

4.3. عارفان

برخلاف فلاسفه که به مسئله حشر پرداخته اند، عارفان اسلامی بارها آن را در آثار خویش مطرح کرده اند. در آغاز تدوین کتب عرفانی تنها به اشاره ای در این باب بسنده شده؛ ولی در ادامه، عارفان اقبال بیشتری به آن نشان داده و به جزئیات و کیفیت آن بیشتر پرداخته اند و مخصوصاً در عصر شکوفایی عرفان نظری، بحث حشر به عنوان یکی از مهم ترین مباحث جایگاه خود را پیدا کرد.

حارث بن اسد محاسبی که از عارفان قرن سوم هجری بوده در کتاب وصایا خیلی کوتاه درباره حشر اکبر سخن گفته است؛ همه وحوش پراکنده در کوه ها [در سراسر جهان]، همه درندگان و همه شیاطین خاشعانه و ذلیلانه در پیشگاه حق تعالی حاضر می شوند (المحاسبی، الوصایا، 394). منظور حارث جامعیت حشر است؛ از این رو، به حشر انسان که واضح است اشاره نکرده است. البته همان طور که در عبارت فوق نیز مشهود است به حشر اجسام، ملائکه، طبقات و مراتب حشر و... اشاره نشده است.

پس از محاسبی، ابونعیم احمد بن عبدالله اصبهانی در قرن چهارم و پنجم در کتاب حلیه الاولیاء توجه بیشتری به حشر مبذول داشته؛ زیرا علاوه بر حشر حیوانات (اصبهانی، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، 78/1) درباره حشر انسان ها، ملائکه و کیفیت آن نیز نکاتی بیان کرده است. می گوید: روز قیامت زمین گسترده و پهناور شده و خدواند متعال تمام جن و انس را در آن محشور می کند و هر گروه در صف مخصوص خود قرار می گیرد. پس از این، اهل آسمان به زمین فرود آمده و همانند جینان و انسان ها در

صف مخصوص خود قرار گرفته، زمین از چهره‌های درخشان آنان روشن گشته و زمینیان به سجده می‌افتند. ملائکه عرش پروردگار را بر دوش خود به نیکویی، زیبایی و عزتمندانه حمل می‌کنند. آنگاه که حق تعالی بر کرسی تکیه زند ندا می‌دهد: «امروز ملک از آن کیست؟» هیچ‌کس جواب نمی‌دهد و خود او می‌گوید: «از آن خداوند واحد قهار است؛ امروز به کسی ظلم نشده و هریک به آنچه کسب کرده جزاء داده می‌شود» (همو، 61/6-62). پس از برقراری حشر در صور دمیده شده و زمین از خلق تهی می‌شود (همو، 236/8). اصبهانی مکاشفه‌ای را نقل می‌کند که بر اساس آن، خلاق به صدویست صف در روز حشر تقسیم می‌شوند که هشتاد صف آن مربوط به امت پیامبر خاتم (ص) و چهل صف دیگر مربوط به موحدین از سایر امم است (همو، 300/5). هرچند اصبهانی، بیشتری به مقوله حشر توجه داشته؛ ولی نگاهش ابتدایی است. او حشر را روی زمین به تصویر کشیده، حتی اهل آسمان نیز به زمین می‌آیند؛ به گونه‌ای این تصویر را تکمیل می‌کند که گویا عرش الهی هم روی زمین قرار می‌گیرد و ندای «لَمَن الْمَلِكُ الْيَوْمَ» چون پژواکی در فضای زمین طنین‌انداز می‌شود. این در حالی‌ست که عرفای بعدی عکس این را معتقدند و به این باور رسیده‌اند که حشر زمین در آسمان است.

قشیری در شرح اسماء الله الحسنى حشر را تحت اسم «المعید» تفسیر کرده است. صرف‌نظر از اینکه او «اعاده» را «بعینه» ندانسته و معتقد است اجسام در قیامت در قالب‌هایی شبیه بدن محسور می‌شوند؛ ولی باز هم حشر را مادی تبیین می‌کند (القشیری، شرح اسماء الله الحسنى، 321). او علت حشر حیوانات را شهادت بر فضاحت‌های بنی آدم بیان می‌کند (همو، 374).

5.3. غزالی

سال‌های پایانی قرن پنجم و هم‌زمان با انزوای غزالی در خانه، تفسیر و تبیین حشر کمی متفاوت شد و از مسیر گذشته‌اش زاویه گرفت. غزالی مانند سلف خود حشر را به إعادة پس از اِفاء معنا کرده (غزالی، إحياء علوم الدین (بی‌تا)، 199/2) و بدن اخروی نفس را قالبی جسمانی، مادی و مرکب از اجزاء پراکنده بدن دنیایی می‌داند (همو، کیمیای سعادت، 89/1)؛ ولی گام‌های مؤثری در تأویل و عقل‌گرایی در این مسئله برداشته است؛ مانند اینکه در اثبات صحت و لزوم اعتقاد به حشر می‌گوید: عقل اصل حشر را ممکن می‌داند و شرع هم بدان اذعان و تصریح دارد، پس اعتقاد به آن واجب و لازم است (همو، إحياء علوم الدین (بی‌تا)، 199/2). کلام فوق نشان از این دارد که او عقل را به عنوان یک منبع برای تبیین شرع پذیرفته و حتی می‌توان این گونه برداشت کرد که شرع را باید به عقل عرضه کنیم و اگر مخالف عقل نبود به آن معتقد شویم.

غزالی علاوه بر عقل، کشف و شهود را نیز در تبیین و توضیح نصوص وارد در دین، دخالت می‌دهد؛

آنجا که پس از نقل آراء اشاعره، معتزله و جمود حنابلّه در تفسیر حشر و اصرار آنان بر محسوس بودن بهشت و جهنم و لذت و عذاب آنجا و پس از نقل دیدگاه تأویلی و انکار حشر اجساد از نظر فلاسفه [برخی از فلاسفه] مبنی بر اینکه تمام آنچه در دین و درباره آخرت وارد شده را باید به تأویل بریم، دردها و خوشی‌ها در آخرت عقلی و روحانی اند و عذاب و نعمت به حس ادراک نمی‌شود، این گونه نظر خویش را ارائه می‌دهد که اهل مکاشفه مشاهدات خود را بر روایات (دین و شریعت) عرضه می‌کنند آنچه از الفاظ وارده را به یقین موافق مشاهده یافتند تقریر و تأیید کرده و آنچه مخالف بود به تأویل می‌برند؛ آنانی که در اخذ معرفت تنها به سمع اکتفا کرده‌اند در این عرصه گامی ننهادند و جایگاهی نداشته [حق اظهار نظر در تأیید یا تکذیب تأویل ندارند]. او دیدگاه خویش را دقیق، غامض و میانه دو دیدگاه فوق - متکلمین و فلاسفه - دانسته و اضافه می‌کند که تنها کسانی بر آن واقف می‌شوند که همه امور را با نور الهی ادراک کنند نه با سمع (سمع در اینجا یعنی احادیث وارده که از طریق قوه سامعه ادراک می‌شود) (همان، 179/1-180). در محتوا و ادله عقلی و برهانی بین غزالی و صدرالمتألهین فاصله بسیاری وجود دارد؛ ولی به قطع ملاصدرا به سبک و روش غزالی در جمع بین عقل و شرع، توجه داشته و از وی تأسی کرده است.

کار دیگر غزالی در بحث حشر بیان جزئیات بیشتر است. او حشر مردمان را در پنج دسته تشریح می‌کند: مقربین، ممقوتین، مقبولین، مردودین و مترددین؛ که پس از نفخ صور و ازدحام مردم در صحرای محشر اتفاق می‌افتد (همان، 488/3). او بر اساس احادیثی که از پیامبر خاتم (ص) نقل می‌کند به این باور رسیده که انسان‌ها بر اساس نیت‌شان محشور می‌شوند (همو، احیاء علوم الدین (1386)، 88/3). همچنین، بر اساس روایات وارد شده در باب تجسم اعمال معتقد است حشر جباران و متکبران به صورت مورچه بوده و زیر دست و پا قرار دارند (همان، 707). پس از انسان‌ها، حیوانات و شیاطین پا به عرصه محشر می‌گذارند، در حالی که سرشکسته و ذلیل‌اند. زمین محشر سفید، مسطح و بدون پستی و بلندی بوده؛ به گونه‌ای که هیچ تفاوتی در آن نیست (همو، مکاشفة القلوب المقرب إلى علام الغیوب، 190-191).

اهمیت کار غزالی در اینجا و در تبیین حشر این است که این موضوع خاص را به بحث‌های عرفانی و حکمی اضافه کرده و باب ورود به این مباحث را گشوده است؛ متأخران نیز به تبع او وارد بحث شده‌اند تا اینکه نوبت به صدرالمتألهین رسید و او کار را به اوج خود رسانید.

6.3. ابن عربی

شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی معتقد است باید در شناخت و تبیین معاد از دانش انبیاء استفاده کرد؛ او در آثار خویش از کسانی که بدون بهره‌بردن از وحی الهی و تنها به حسب ادله عقلی به بحث معاد و

مسائل مربوط به آن پرداخته‌اند، خرده می‌گیرد که آنان که در پی اصلاح و نُصح خویش‌اند؛ سزاوار است به سنت انبیاء عظام (ع) در باب معاد و حشر رجوع کنند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، 451/4). ابن عربی در واقع، در بیشتر مباحث بین کشف و شهود، شریعت و عقل جمع کرده و این وجه امتیاز او از سایر عرفاء است. او صحت مشاهدات را تنها مبتنی بر تأیید شرع می‌داند؛ از این رو، در کتاب‌های خود به آیات و روایات استناد کرده و به عنوان دلیل یا مؤید آورده است؛ کافی است نگاهی گذرا به نوشته‌های او انداخت تا صحت مطلب فوق به دست آید.

محبی الدین فلسفه حشر را وجود رحمت الهی دانسته تا کسانی که در دنیا ستم دیده‌اند، حق خود را بگیرند (ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی، 19). همچنین، به حشر اجساد و ارواح باور داشته (همان، 158) و حشر عارفان را به هنگام مرگ آن‌ها و حشر سایر مردم را پس از نفخ صور دوم می‌داند (همان، 174). او معتقد است حشر اجسام از دار تکلیف به دار انفعال و حشر ارواح از مقام جلال به مقام جمال است (همان، 28). ابن عربی زمین حشر را بر اساس روایتی از پیامبر گرامی اسلام (ص) سرزمین بیت المقدس دانسته (همان، 386/2) و مکان قریب را صخره‌ای در آنجا معنا می‌کند (همان، 433/2).

هنگامی که مطالب فوق را با اعتقاد ابن عربی به انشاء نشئه آخرت بر «عجب الذنب» همراه کنیم در خواهیم یافت که شیخ اکبر حشر را در عالم طبیعت دانسته و به جای آنکه ارض را در حشر به عرش ببرد، عرش را به فرش آورده است؛ زیرا عجب الذنب به آن چیزی از ابدان و اجساد انسان‌ها گویند که از دنیا به جا مانده باشد؛ فاسد نخواهد شد و از بین هم نخواهد رفت. نشئه آخرت بر اساس آن ایجاد خواهد شد (همو، الفتوحات المکیة، 455/4). صدرالمتألہین دیدگاه محبی الدین را این گونه تفسیر کرده است که عجب الذنب همان ماهیت است که جناب شیخ به آن عین ثابت می‌گویند (شیرازی، مفاتیح الغیب، 605)؛ ولی به ذهن می‌رسد که این تفسیر «بما لا یرضی صاحبه» باشد؛ زیرا ابن عربی بارها عبارتی را آورده که دلالت بر دنیایی و جسمانی بودن معاد و حشر دارد. همچنین، عرفاء معتقدند عین ثابته قالب‌ها و قوایی هستند که تجلیات ذاتی حضرت حق را دریافت کرده (آملی، جامع الأسرار، 683) و هیچ‌گاه در خارج بعینه ظهور پیدا نمی‌کنند؛ آنچه ظهور می‌یابد آثار و احکام آنان است نه خود آنان (همان، 685). بنابراین، نمی‌توان سخن شیخ اکبر را که به معنای حشر جسمانی آن هم با جسم دنیایی، به ماهیت یا چیزی دیگر حمل کنیم.

ابن عربی به حشر جمادات، وحوش و حیوانات هم اشاره‌ای گذرا داشته است؛ همین قدر که آنان نیز محشور می‌شوند (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، 410/2). اما حشر در انسان‌ها را به دسته‌هایی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

1. حشر بر سبیل «ورد» که بر اساس این آیه شریفه است: «وَنُفِثَ فِي السَّمُومِ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِثًا» (مریم: 86). این نحوه از حشر مخصوص مجرمین است.
 2. حشر بر سبیل «وفد» که بر اساس این آیه شریفه است: «يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: 85). او درباره این گروه می‌گوید که متقین از رحمان‌اند و به او هم محشور می‌شوند (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، 15/2)؛ زیرا متقی را به معنای پرهیزکار، ترسان و هراسان دانسته که این صفات را به سبب باورش به سریع الحساب، شدید العقاب، متکبر و جبار بودن حق تعالی کسب کرده است؛ از این رو، خداوند متعال هم او را به اسم رحمان محشور می‌کند تا از جباریت و قهاریت او در امان و ایمن باشد. از اینجا است که فرموده است: «رحمته سبقت غضبه» (ترجمه: رحمت پروردگار بر غضب او پیشی گرفت)؛ در آغاز هم ما را به رحمتش ایجاد کرده است نه به غضب و قهرش (همو، الفتوحات المکیه، 269/1). البته او معتقد است که همه متقین در یک مرتبه نیستند؛ آنان که از گناهان و رذائل اخلاقی دوراند، اینان درجه اول تقوی را دارا بوده و حشرشان به اسم رحمان است؛ ولی رحمان در جنت افعال. درجه دوم جنت صفات است که متقین در سیر الی الله به آن رسیده و مجلای تجلیاتی صفاتی قرار می‌گیرند؛ پس از این و در آخرین درجه، سیر به سوی ذات الهی است که این جایگاه وفد مکرمین است (همو، تفسیر ابن عربی، 15/2). مخلص کلام آنکه حشر بر سبیل وفد همان حشر در جنت ذات و فناء در ذات است.
 3. حشر همراه شیاطین که بر اساس این آیه شریفه است: «فَوَرَّبَكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ» (مریم: 68). این همراهی مخصوص کسانی است که شیاطین آنان را در دنیا گمراه کرده است. آنان نیز در انکار بعث و سایر اعتقادات از شیاطین تبعیت کرده‌اند؛ به همین دلیل، این محجوبان منحرف از سبیل حق در دوری از نور و کدورت، با شیاطین تناسب پیدا کرده و با ایشان محشور می‌شوند (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، 13/2).
 4. حشر در صورت حیوانات که بر اساس این آیه شریفه است: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (التکویر: 5). آنان که به دلیل غرق شدن در شهوات دنیایی صفات حیوانی خود را پرورش داده‌اند مانند حیوانات محشور می‌شوند (ابن عربی، 1420، 491/3)؛ زیرا هیچ‌گاه در تلاش برای ظهور انسانیت در وجود خود نبوده‌اند و تنها این حیوانیت آنان است که به فعلیت رسیده و تقویت شده است.
- از آنجا که صاحب حکمت متعالیه مشربی نزدیک، بلکه عین مشرب عارفان دارد و از بحث‌های عارفان پیشین بهره‌افر برده است، سخنانش بسیار به آنان شبیه بوده و نقل قول‌های فراوانی از آنان دارد. در این میان به شیخ اکبر و نظریات او به‌طور ویژه‌ای پرداخته است، به‌ویژه در مبحث حشر؛ برای نمونه، آنجا

که سخن از حشر نفوس حیوانی را مطرح کرده و معتقد شده حیواناتی که به مرتبه خیال نرسیده‌اند حشر ضمنی و تبعی دارند، چند صفحه از ابن عربی نقل و تحلیل کرده است (شیرازی، اسفار، 249/9-255). همان طور که پیش از این بیان شد، غزالی در مسئله حشر بحث را به جزئیات کشانده و این فتح باب توسط شیخ اکبر توسع یافته است و ملاصدرا نیز راه آنان را ادامه داد. از اینجاست که او در جلد نهم از کتاب اسفار حشر را به طور مفصل تبیین کرده است و جزئیات آن را مطرح می‌کند؛ مانند مواقف حشر، تجسم اعمال، حشر تبعی و استقلالی و... .

4. نوآوری‌های صدر

1.4. نوآوری‌های فلسفی

مقصود ما این است که ملاصدرا در مقایسه با بحث‌های فلسفی و فیلسوفان سلف خود، درباره حشر چه نوآوری داشته است؟! شاید بتوان گفت که مهم‌ترین نوآوری او طرح مسئله حشر به صورت یک مسئله فلسفی است؛ زیرا حکیمان پیشین از آن جهت به جزئیات معاد و حشر نپرداخته‌اند که این مسائل را فلسفی و حکمی قلمداد نکرده و این امور را به شرع ارجاع می‌دادند؛ از این رو، از جمله مهم‌ترین پرسش‌هایی که صدرای به آن توجه و اقبال داشته این است که آیا مسئله «حشر» ملاک بحث‌های فلسفی و حکمی را دارد و بحث فلسفی محسوب می‌شود؟ همان طور که در آغاز مقاله بیان شد، او حشر را در حقیقت رجوع اشیاء به حق تعالی می‌داند که در این صورت از مسائل فلسفی محسوب می‌شود؛ زیرا این رجوع برخاسته از نحوه وجود اشیاء بوده که از احوال موجود مطلق است. در واقع، این نگاه او به مسئله «حشر» و فلسفی دانستن آن، از سویی باعث شده تا راه را برای طرح و بیان تفصیلی آن در آثارش باز کند؛ از سوی دیگر، ارائه معنایی عمیق و جدید از حشر است. بر این اساس، حشر یعنی وصول به غایت و حشر همه موجودات یعنی همه موجودات در وجود جمعی علت خود جمع آیند.

نوآوری دیگر او در مقایسه با حکیمان طرح جزئیات بیشتر از حشر است. البته فیلسوفان بزرگی چون شیخ الرئیس و فارابی نه تنها جزئیات را نگفته‌اند؛ بلکه حتی به برخی از مسائل مهم و کلی که در قرآن درباره حشر آمده نیز، اشاره‌ای نکرده‌اند؛ مانند حشر حیوانات که در قرآن به آن تصریح شده (الأنعام: 38؛ التکویر: 5) و حشر موجودات مادون آنکه در قرآن به آن اشاره شده است (الفرقان: 17). او خود به این نکته اذعان دارد که در باب حشر غوامضی را ادراک و اسراری را کشف و شهود کرده است که حکماء بزرگ از درک آن قاصر بوده‌اند، چه رسد آنانی که اسیر اوهام خویش‌اند (شیرازی، اسفار، 257/9).

اثبات تجرد قوه خیال انقلابی در نفس‌شناسی فلسفی ایجاد کرد که دامنه‌اش به حشر و تبیین آن نیز

رسید؛ در بحث تبیین فلسفی ملاصدرا از حشر اشاره‌ای به این مطلب شد. این را نیز می‌توان نوآوری دیگر ملاصدرا دانست که مبتنی بر آن توانست بدون هیچ تکلفی حشر همه نفوس را توضیح دهد.

2.4. نوآوری‌های عرفانی

می‌توان ادعا کرد یکی از غوامض بحث حشر که ملاصدرا خود را به کشف آن مفتخر می‌داند، مبحث حشر تبعی و استقلالی است. رگه‌هایی از این بحث در کلام ابن عربی مشاهده می‌شود و این حکیم متأله نیز از او نقل کرده است؛ ولی صرفاً یک مسئله خام بوده و توسط ملاصدرا پرداخته شده است؛ از این رو، می‌توان این را نیز جزء نوآوری‌هایش قرار داد.

نوآوری دیگر ملاصدرا در مقایسه با عارفان اینکه آنان در بیشتر تبیین‌های‌شان از کشف و شهود استفاده کرده و نخواستند یا نتوانسته‌اند برهان اقامه کنند؛ البته شاید برهان برای‌شان مهم نبوده؛ چراکه هدف عارفان از سیروسلوک کشف شهود است نه اقامه برهان. صدرالمتألهین به این نکته اشاره و اضافه کرده است: در بسیاری از مسائل حشر با ایشان (صوفیه) هم‌رأی هستم؛ ولی برخلاف ایشان که اهل ذوق‌اند و فقط از کشف و شهود استفاده کرده‌اند، ما از برهان هم بهره برده و جز بر آن اعتماد و تکیه کامل نمی‌کنیم (همان، 234). جمله پایانی یعنی «جز بر آن اعتماد و تکیه کامل نمی‌کنیم»، از تفاوت‌های بنیادین بین مکتب حکمت متعالیه یا عرفان صدرایی با تصوف یا عرفان پیش‌صدرایی است.

محبی‌الدین بن عربی با اینکه بیش از پیشینیان عارف مسلک خود به معاد و حشر پرداخته و این مسئله مهم و ضروری را از جهات مختلف واکاوی کرده؛ ولی برخی مسائل مربوط به آن را مطرح نکرده یا به‌جمال بیان کرده است؛ برای نمونه، به حشر حیوانات یا انسان‌هایی که در قیامت به‌صورت حیوان محشور می‌شوند، اشاره‌ای گذرا کرده؛ ولی توضیح بیشتری درباره آن نداده است یا اینکه مواقف حشر را کامل و منسجم در یکجا نگفته؛ بلکه در آثار خود پراکنده بیان کرده و حتی تحت‌عنوان مواقف قیامت یا مواقف حشر هم تبیین نکرده است.

تحول دیگری که در این زمینه به‌دستان صدرالدین شیرازی تحقق یافت اینکه برخلاف عارفان که حشر را مادی و روی زمین توصیف کرده‌اند و به‌عبارت دیگر، محشر عرشیان را در فرش ترسیم کرده‌اند، ملاصدرا زمین و زمینیان را به عرش برده و به این باور رسیده است که حشر در حقیقت ارتقاء و جودی و صعود به عالم بالاتر است. او به‌وسیله مبانی فلسفی‌اش توانسته این تحول را رقم بزند.

نتیجه

یکی از مسائل مهم و اساسی که در همه ادوار فکر و اندیشه انسان‌ها کنکاش شده، بحث معاد و حشر است. اندیشمندان در طول تاریخ از آن غافل نبوده و در این میان، فلاسفه و عرفاء اسلامی بیش از دیگران به این مهم پرداخته و به فراخور مبانی خویش از معاد و حشر سخن گفته‌اند؛ ولی هیچ‌کدام مانند صدرالمতألهین زوایای آن را بررسی نکرده و به تبیین آن کمر همت نبسته است؛ چنان‌که گویی تمام بحث‌های فلسفه‌اش مقدمه بحث معاد و حشر است. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از تحقیق حاضر گرفت این است که حقیقت حشر از دیدگاه صدرالمতألهین وصول به غایت و فناء در رب‌النوع است. با پیشرفت و گسترش فلسفه اسلامی، نگاه به مسئله معاد و حشر نیز عمیق‌تر و جدی‌تر شده و تأثیر مبانی فکری در تبیین آن خودنمایی بیشتری می‌کند. دومین نتیجه این است که روشن‌شدن جزئیات قیامت به‌طور عام و حشر به‌طور خاص با تبیین دقیق و چینش صحیح مبانی فلسفی و عرفانی امکان‌پذیر است و ملاصدرا با این روش توانسته حشر را از مسائل فلسفه به شمار آورد و آن را به نکویی تبیین کند. سومین نتیجه این است که مبانی و اصول فکری فیلسوفان و عارفان پیشین و همچنین، آراء و دیدگاه‌های آن‌ها در باب حشر در ارائه نظریات جدید کمک وافر به صدرالمতألهین کرده است؛ مانند اینکه آنان حشر را دارای مراتبی می‌دانستند و برخی نیز به تجرد قوه خیال باور داشتند. پیشنهاد این پژوهش این است تا آنجا که در سایر مسائل و آوردگاه‌های دینی نیز همین روش اتخاذ شود تا ضمن تبیین عقلانی آنان به سؤالات و شبهات آن‌ها، جواب مناسب و عقلانی داده شود.

منابع

قرآن کریم.

- آملی، سیدحیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، تحقیق و تصحیح: هانری کرین، ج 1، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، 1368.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ج 1، نشر البلاغه، قم، 1375.
- الاضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، ج 1، شمس تبریزی، تهران، 1382.
- التعليقات، تحقیق و مقدمه: عبدالرحمن البدوی، ج 1، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، قم، 1362.
- الشفاء (الالهیات)، ج 1، مکتبه آیه‌الله المرعشی، قم، 1404ق، (الف).
- الشفاء (الطبیعیات)، ج 1، مکتبه آیه‌الله المرعشی، قم، 1404ق، (ب).
- المبدأ و المعاد، تصحیح: عبدالله نوری، ج 1، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با

- همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
- النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ویرایش و مقدمه: محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
- رسالة في معرفة النفس و احوالها (مندرج در احوال النفس)، تحقیق و مقدمه: احمد فؤاد الاهواني، ج ۱، دار احیاء الکتب العربیه، بی‌جا، ۱۳۷۱.
- رسائل، ج ۱، بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۱، دار الصادر، بیروت، بی‌تا.
- مجموعه رسائل ابن عربی، ج ۱، دارالمحجۃ البيضاء، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح: سمیر مصطفی رباب، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تصحیح: احمد فارس صاحب الجوانب، ج ۳، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- الاصبهانی، احمد بن عبدالله، حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء، تحقیق و تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، دار ام‌القراء للطباعة و النشر، قاهره، بی‌تا.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، شرح أسماء الله الحسنى، ج ۱، دار الحرم للتراث، قاهره، ۱۴۲۲ ق.
- المحاسبی، الحارث بن اسد، الوصایا، ج ۱، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داودی، ج ۱، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، ۱۴۱۲ ق.
- جزری ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
- سهرودی، یحیی بن حبش، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح: سیدجعفر سجادی، ج ۵، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شهریزی، شمس‌الدین، شرح الحکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه: حسین ضیایی، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه فارسی)، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران

..... مفاتیح الغیب، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، 1363.

..... مجموعه الرسائل التسعة، ج 1، مكتبة المصطفوی، قم، 1302 ق.
طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج 5، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، 1374.
غزالی، محمد، إحياء علوم الدين، تحقيق و تصحيح: عبدالرحيم حافظ عراقي، ج 1، دار الكتاب العربي، بيروت، بی تا.

..... کیمیای سعادت، تحقيق: حسين خديوجم، ج 11، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1383.
..... إحياء علوم الدين، ترجمه: مؤيدالدين خوارزمي، ج 6، نشر علمی و فرهنگی، تهران، 1386.
..... مکاشفة القلوب المقرب إلى علام الغيوب، تصحيح: عبدالمجيد طعمه حلبی، ج 4، دارالمعرفة، بيروت، 1422 ق.

فارابی، ابونصر، آراء الاهل المدينة الفاضلة، ج 1، دار و مكتبة الهلال، بيروت، 1995 م.
..... اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه: سيدجعفر سجادی، ج 1، کتابخانه طهوری، تهران، 1361.
..... سیاست مدنی، ترجمه: سيدجعفر سجادی، ج 1، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1371.
..... رساله فی جواب مسائل سنل عنها، ج 1، لیدن، بی جا، بی تا.
فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تصحيح: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرایی، ج 2، نشر هجرت، قم، 1410 ق.

فرمانیان، مهدی، قاسم‌نیا، سلمان، «حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی»، پژوهش‌نامه امامیه، دوره 2، شماره 3، 1395، صص 27-45.
مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار (ط- بیروت)، ج 2، دار إحياء التراث العربی، بیروت، 1403 ق.
مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحيح: توفیق سبحانی، ج 1، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1373.

نزاکی، مهدیه، حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی، کهنسال، علیرضا، «بررسی نظریه حشر صدرالمتهالین در عرفان ابن عربی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره 14، شماره 25، 1398، صص 187-206.

Table of Contents

Reviewing and Criticizing Misconceptions about the Individual Unity of Existence, Based on Allama Javadi Amoli's Thought Amin Dehghani	9
The Impact of Pragmatism on Contemporary Exegesis Studies Fatemeh Rezadad - Dr. Hasan Naghizadeh- Dr. Jahangir Masoudi Dr. Murtaza Irvani Najafi	35
Epistemological Explanation of Change (Deconstructive Analysis of Change and Motion) Dr. Haydar Esmailpour -Dr. Hamid Reza Alavi	59
Comparing the Views of Akhund Khurāsānī and the Philosophers on “the Predicate Extracted from the Subject itself” and “the Predicate by Way of Adherence” Emphasizing Ibn Dr. Fatemeh Rajaei -Dr. Musa Hakimi Sadr- Dr. Hossein As'adi	81
Religion; the Binary of Belief and Practice: A Reading of the Late Wittgenstein's Religious Life Dr. Valiyollah Nasiri -Masoomeh Taheri Sudejani	97
Hart's Positivist Philosophy of Law and its Effects on Public aw Dr. Aliakbar Razmjoo- Mohadeseh Razmjoo	121
The Divine Speech According to Allama Khafri and Muḥaqqiq Dawwānī Zahra Shah Alian- Dr. Mahdi Dehbashi- Dr. Mohammadreza Shamshiri	139
The Implications and Consequences of the Finitude of the Natural Body in Avicennian Philosophy DrMohammad Mahdi Meshkati- Dr .MahdiGanjvar -Dr .SeyyedAli Miriyan	159

A Critical Analysis of the Revelationological Basis of the View of Mysterious Language of Qur'an	183
Mahdi Mahdavi A'la	
The Relational Role of Infallibility in the Affairs of Prophecy and the Analysis of the Layers of Affairs of Prophecy in the Scope of Revelation	199
Dr. Ahmad Emdadi	
Mullā Ṣadrā's Innovations in the Philosophical Explanation of Resurrection	223
Muhammad Taqi Rajaei- Dr. Sayyid Muhammad Musavi Baigi	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 10[^] Spring & Summer 202[^]

ISSN-Print: 2008-9112

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrudī,

Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabīhī, Associate professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares

University of Qum

Dr. Abdulaziz Sachedina, Professor

IIIT Chair in Islamic Studies, George Mason

University

Dr. Bakhtyār Sha'bānī Varakī, Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Ahad Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā'ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Ali Reza Kohansal, Associate professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi, Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts
Arzoo Soleimani

Address:

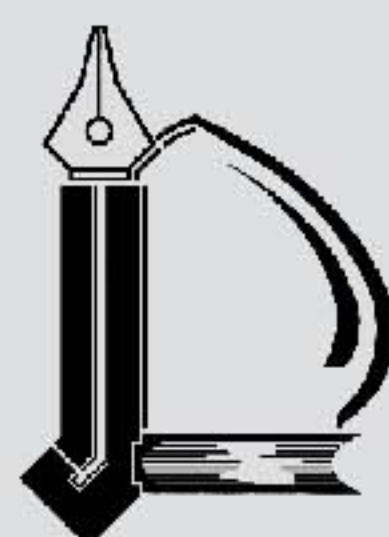
Faculty of Theology and Islamic Studies

Ferdowsi University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Essays in Philosophy and Kalam

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 54, No. 1: Issue 108, Spring & Summer 2022