

بررسی دلالت الهام فجور و تقوا در آیه هشتم سوره شمس بر معرفت حضوری

علی اصغر محمدزاده*

مجید ابوالقاسم زاده**

۱۷۳

دین

بررسی دلالت الهام فجور و تقوا در آیه هشتم سوره شمس بر معرفت حضوری

چکیده

موضوع این مقاله بررسی دلالت آیه هشت سوره شمس بر معرفت حضوری اخلاقی است. تعدادی از اندیشمندان مسلمان الهام تقوا و فجور را از جنس علم حضوری می‌دانند. در مقاله تلاش شده است اثبات شود که احتمال حضوری خطاناپذیر بودن معرفت‌های اخلاقی در آیه مردود است. اهمیت این مسئله رفع مصونیت از خطا در معرفت‌های اخلاقی می‌باشد. ابتدا دو ادعا مبنی بر وجود معرفت حضوری اخلاقی ذکر می‌شود. در ادامه الهام با توجه به منابع لغوی، تفاسیر و تبیین‌های عقلانی، معناشناسی می‌گردد. مطابق معنای الهام ظاهر آیه اطلاق دارد و شامل انواع معرفت حضوری و حصولی بدیهی می‌گردد. در ضمن سعی شده است برخی کلیدواژه‌های مربوط به علم حضوری در قرآن مانند قلب و فطرت بررسی شوند که دلالتشان بر معرفت حضوری اخلاقی اثبات نمی‌گردد. در نهایت احتمال دلالت آیه بر معرفت حضوری رد می‌شود؛ چون طبق استدلال‌های عقلانی، وجود این نوع معرفت محال به نظر می‌رسد. پس آیه نسبت به آن انصراف دارد. از این جهت نتیجه گرفته می‌شود الهام فجور و تقوا می‌تواند انواع دیگری از معرفت مثل بدیهی اولی و فطری منطقی را شامل گردد. واژگان کلیدی: معرفت اخلاقی، علم حضوری اخلاقی، الهام، فجور و تقوا.

* دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

aamohammadzadeh110@gmail.com

abolqasemzadeh@yahoo.com

** استادیار گروه اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم.

تاریخ تأیید: ۹۸/۰۷/۰۷

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۲۴

انسان وقتی و تنها وقتی معرفت اخلاقی دارد که آرای اخلاقی او صادق بوده و به نحوی موجه پذیرفته شده باشند (سیر و کارد، ۱۳۷۸-۱۳۷۹، ص ۲۶۸). پس برای داشتن معرفت اخلاقی باید باورهای اخلاقی انسان اولاً قابلیت صدق و کذب یعنی مطابقت و عدم مطابقت با واقع را داشته باشند؛ ثانیاً امکان توجیه آنها باشد. دو گروه معرفت اخلاقی را انکار می‌کنند: آنهایی که واقع‌گرایی را قبول ندارند، مثل احساس‌گراها و آنهایی که موجه کردن معرفت اخلاقی را ممکن نمی‌دانند، مثل شک‌گراها (حسینی قلعه‌بهن، ۱۳۹۶، ص ۳۸-۳۹). در این مقاله امکان معرفت اخلاقی و واقع‌گرایی اخلاقی به صورت پیش فرض پذیرفته شده و سعی بر آن است امکان نوع خاصی از معرفت اخلاقی (معرفت حضوری) با محوریت آیه هشت سوره شمس بررسی شود که می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا؛ سپس فجور و تقوا (شرّ و خیرش) را به او الهام کرده است» (شمس: ۸). مراد از «او» در آیه به شهادت آیات قبل نفس می‌باشد که در تفاسیر به معنای نفس انسانی گرفته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۹۷). حتی برخی مفسران به قرینه الهام فجور و تقوا آن را به نفس انسان اختصاص دادند (مغنیه، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۵۷۱).

در بررسی پیشینه تحقیق معلوم می‌شود پژوهش‌های متعددی به معرفت اخلاقی اختصاص یافته (Zimmerman, 2010/ Sinnott-Armstrong, Timmons, 1996/ Davis, 2006/ Audi, 1997) که بسیاری از آنها توسط اندیشمندان غربی انجام شده‌اند؛ لذا بحث را بر اساس قرآن و تقسیم‌بندی معرفت در فلسفه اسلام که بر معرفت حضوری تأکید دارد، ارائه نکرده‌اند. در میان مسلمانان معرفت اخلاقی از حیث شرعی یا عقلی بودن از سده‌های اولیه اسلام مورد بحث بوده است (ر.ک: سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲)؛ منتها ایشان بیشتر به جنبه الهی یا مستقل و ذاتی بودن اخلاق و جنبه کلامی آن نظر داشتند (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷، صص ۲۰-۳۲، ۳۴، ۱۹۴ و ۲۰۹). بعضی از اندیشمندان متأخر اسلامی کتاب‌های مستقلی را به معرفت اخلاقی اختصاص داده‌اند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶). گاهی به آیه مورد نظر برای اثبات معرفت حضوری در اخلاقیات استدلال شده است

(جوادی آملی، [بی تا]، ج ۲، ذیل آیه ۱۶ بقره، لطایف و اشارات، ش ۷)؛ اما تا کنون تحقیق مستقل و جامعی در خصوص دلالت آیه هشت سوره شمس بر انواع معرفت‌های اخلاقی و خصوص معرفت حضوری نگاشته نشده است.

در آیه مورد نظر دلالت الهام بر نوعی معرفت و الفاظ فجور و تقوا بر مسائل و موضوعات اخلاقی به تأیید مشهور مفسران پیش‌فرض گرفته می‌شود؛ لذا بحث نمی‌شود که آیا ممکن است آیه هیچ ارتباطی به معرفت مسائل اخلاقی داشته باشد یا خیر. تمرکز اصلی بر معنانشناسی و هستی‌شناسی الهام و دلالت آن بر معرفت حضوری با توجه به دیگر آیات قرآن، منابع لغوی، نظر مفسران و استدلال‌های عقلانی می‌باشد. ابتدا باید اخلاق، امور اخلاقی، معرفت حضوری و معرفت‌های متضاد با آن تعریف شود.

الف) تعریف اخلاق و امور اخلاقی

اخلاق جمع کلمه خُلُق در زبان عربی است. خُلُق در لغت چیزی است که طبیعت انسان بر آن بنا نهاده شده یا شکل گرفته است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۶۱۸). برخی لغویون اشاره می‌کنند که خُلُق صورت باطنی انسان و نفسش و اوصافش و معانی مختص به آن می‌باشد که خوب یا بد هستند. چنان‌که خُلُق برای صورت و اوصاف و معانی ظاهری است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۰). با توجه به این معنای لغوی علم اخلاق در میان مسلمانان بیشتر به دانشی اطلاق می‌شد که به خوب و بد حالات و ملکات نفسانی می‌پردازد و به تبع آن خوبی و بدی افعال ناشی از آنها را نیز بیان می‌کند (نصیرالدین طوسی، ص ۱۵). امروزه بخش خوبی و بدی مربوط به افعال استقلال بیشتری یافته است و صرفاً به تبع امور نفسانی موضوع علم اخلاق قرار نمی‌گیرد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۱۷). حتی گاهی اخلاق به خود هنجارها یا ارزش‌های راهنمای عمل اطلاق می‌شود (فناپی، ۱۳۹۵، ص ۵۱). این همان معنایی است که در کلام اسلامی به عنوان حسن و قبح افعال شناخته می‌شود. در این مقاله مراد از اخلاقیات، این نوع خوبی و بدی‌ها یا ارزش‌ها یا هنجارهایی است که حاکم بر صفات نفسانی یا افعال انسانی هستند. امور

اخلاقی یعنی اموری که مربوط به این نوع خوبی و بدی‌ها یا حسن و قبح‌ها می‌باشند. وقتی می‌گویند آیه در مقام بیان معرفت اخلاقی است، یعنی مراد از فجور و تقوا، خوبی و بدی (ارزش) اخلاقی حاکم بر افعال و صفات است. توجه به نکته‌ای در این مقاله تأثیرگذار است: خوبی و بدی حاکم بر عمل یا صفت نفسانی مستقل و جدای از خود صفت نفسانی یا عمل انسان است. صفات و افعال متعلق خوبی و بدی هستند. علم اخلاقی بنا بر نظریه واقع‌گرایی وابسته و ناشی از امور درونی انسان مثل احساسات نیست و این علم به امری خارج از انسان تعلق دارد.

ب) تعریف معرفت حضوری و برخی دیگر انواع معرفت

علم حضوری معمولاً به دو صورت تعریف می‌شود: (۱) «علمی که در آن خود معلوم نزد عالم وجود دارد» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۸۸). (۲) اتحاد عالم و معلوم و علم به این صورت که اینها مفهوماً جدا هستند و اتحادشان در وجود خارجی باشد (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۴۸). تا کنون دیده نشده که کسی بیان کند، این دو تعریف جدای از یکدیگرند یا مفاهیم متفاوتی را می‌رسانند و معمولاً علما هر دو را به عنوان تعریف علم حضوری قبول می‌کنند. معروف‌ترین مصداق معرفت حضوری علم شخص به وجود خودش می‌باشد. یکی از خصوصیات مهم معرفت حضوری خطاناپذیر بودن آن است (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶).

حضوری در مقابل علم حصولی قرار دارد. علم حصولی یعنی علمی که «صورت شیء نزد عالم حاصل می‌شود» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۸۸). حصولی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. بدیهی یعنی بدون تأمل حاصل می‌شود. اگر در تصور باشد، مفهومش بدون کسب و تأمل یا بدون تعریف در ذهن حاصل می‌شود و اگر در تصدیق باشد، حمل بدون کسب و نظر مورد حکم قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ص ۱۸۳). نظری هم که حصولش احتیاج به کسب و تأمل دارد (همان).

توجه به این نکته ضروری است که معرفت بدیهی به‌ویژه اولیات نیز در نظام فلسفه اسلامی یقیناً صادق هستند؛ اما بین خطاناپذیر بودن معرفت حضوری و به طور قطعی

صادق بودن معرفت بدیهی تفاوت وجود دارد. اگر صادق را به معنای مطابق با واقع معنا کنیم، در علم حضوری صدق و کذب معنا ندارد؛ چون صورتی جدای از معلوم وجود ندارد که مطابق با واقع معلوم باشد یا نباشد؛ در حالی که در علم حصولی بدیهی صورت وجود دارد، ولی ما یقین داریم که مطابق واقع است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶).

ج) ادعای حضوری بودن معارف اخلاقی

در دو مورد ادعا شده است معرفت اخلاقی از جنس حضوری امکان پذیر می باشد: یکی شهود عارفان که بنا بر برخی رویکردها، معرفت های اخلاقی را نیز شامل می شود و دیگری شهود اخلاقی انسان های عادی.

۱. ادعای حضوری بودن شهود اخلاقی عارفان

از کنار هم گذاشتن دو مقدمه می توان گفت چنین ادعایی شده است: از طرفی ادعا می شود شهودهای عرفانی یا کشف و شهود عرفا از جمله اقسام علم حضوری است (رودگر، ۱۳۹۶، ص ۱۸۰ / ابوالقاسم زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۲۸)؛ از طرف دیگر وقتی وارد مباحث عرفانی می شویم، گستره شهود عرفا بسیار عظیم است و گاهی مباحث اخلاقی را هم شامل می شود. «سالک با عبور از مرحله اخلاق قبل از شهود و وصول به اخلاق بعد از شهود و وصول در ارتباط وجودی غایت آمال عارفان و لقاء الله است» (رودگر، ۱۳۹۶، ص ۱۹۵). اساساً یکی از مکاتب اخلاق اسلامی شاخه اخلاق عرفانی می باشد (احمدپور و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۶). این مورد به طور مستقیم به آیه مورد نظر در مقاله مربوط نمی شود، اما از باب تکمیل بحث استدلال هایی در خصوص آن بیان خواهد شد.

۲. ادعای حضوری بودن شهود اخلاقی عموم انسان ها

به شهادت آیه هشت سوره شمس برخی از مفسران تصریح کرده اند علم حضوری در اخلاقیات در نوع بشر وجود دارد (جوادی آملی، [بی تا]، ج ۲، ذیل آیه ۱۶ بقره، لطایف و اشارات، ش ۷). در ادامه باید معنای الهام مشخص گردد، تا صدق آن بر معرفت حضوری بررسی شود.

د) معناشناسی الهام

اینکه الهام چه نوع دریافت معرفتی را بیان می‌کند، تا اندازه‌ای مبهم است. بسیاری بر این باورند الهام از نوع معرفت عقلانی نیست و قرارداد در قلب می‌باشد؛ لذا با تعلیم و تعریف و تبیین فرق دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۷۷). این نظریه حضوری بودن الهام را تا اندازه‌ای تأیید می‌کند. معناشناسی به سه طریق لغوی، بررسی نظر مفسران و عقلانی انجام می‌گیرد.

۱. معناشناسی الهام با توجه به منابع لغوی

ظاهر برخی منابع لغوی الهام را به دریافت‌های غیرعقلانی تعبیر کرده‌اند (موسی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۶۴ / عسکری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۷۵ / بستانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵)؛ ولی برخی منابع معتبر الهام را به مطلق تلقین یا القاء در قلب و ذهن (الرَّوع) معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴۸ / ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۶۹ / جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۳۷ / فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۷). ممکن است تلقین یا القا توسط عقل دریافت شود؛ لذا فرد می‌تواند بدون مجازگویی بگوید: «فلان استدلال یا فکر به ذهن من الهام شد» (ر.ک: موسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۵۰). گویی می‌خواهد بیان کند طریقی عادی را برای دریافت آن استدلال طی نکرده است. پس از لحاظ ادبی مطابق برخی منابع الهام بر دریافت‌های غیراستدلالی اطلاق می‌گردد؛ اما برخی منابع این انحصار را از بین می‌برند.

۲. معناشناسی الهام با توجه به تفاسیر

در قرآن فقط یک بار از ماده «ل ه م» استفاده شده که در همین آیه مورد بحث است. برخی تفاسیر «الهم» را به معانی‌ای گرفتند که ظاهرشان هر نوع علم را شامل می‌گردد و حتی با علم نظری هم سازگاری دارد؛ مانند: «عَرَفَ» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۲۴ / فراء، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۲۶۶ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۵) یا «عَلِمَ» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۷۱) یا «بَيَّنَّ» (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۰۶). همچنین دو روایت نقل شده که الهام را به معنای «عَرَفَ» و «بَيَّنَّ» گرفته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۷۲). تفسیر **تبیان** دو قول در معنای آیه نقل می‌کند یکی از ابن‌عباس، مجاهد، قتاده، الضحاک و سفیان به معنای

«عَرَفَ» که با ترغیب به تقوا و زهد از فجور همراه است. قول دیگر به نقل از قایل مجهول به معنای این است که خداوند نفس را رها کرد و او به سمت فجور رفت و در مقابل او را کمک کرد تا توفیق تقوا یافت (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳۵۸). این تفاسیر بیشتر بر فاعلیت خدا در اعطای علم در الهام تأکید دارند تا نوع علم.

برخی الهام را به فطری بودن تفسیر کرده‌اند (ابن‌قتیبه، ۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۵۶/ طباطبایی، ۱۴۱۷ و ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹). به باور علامه طباطبایی رحمته‌الله ماده «فطر» در جایی به کار می‌رود که چیزی را از عدم ایجاد کنند، بر خلاف «خلق» که به ایجاد از روی مواد موجود گویند (همان، ج ۱۰، ص ۲۹۹). این معنای لغوی فطرت می‌باشد؛ اما مراد از فطرتی که انسان بر آن خلق شده، به تعبیر علامه در تفسیر آیه ۳۰ سوره روم، امری در خلقت نوع بشر می‌باشد که به وسیله آن به سمت سعادت و کمال و نقصش هدایت می‌شود، این همان دین حنیف و واجب‌الاطاعه است (همان، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹). پس در نظر ایشان فطری بودن بیش از اینکه اشاره به نوع معرفت داشته باشد، اشاره به منشأ آن دارد؛ لذا در تفسیر آیه هشت سوره شمس الهام را القای صور علمی (شامل تصور و تصدیق) در روع (شامل قلب و ذهن) توسط خداوند معنا کرده است (همان، ج ۲۰، ص ۲۹۷). چنین تفسیری لزوماً دلالت بر علم حضوری یا غیر عقلانی ندارد.

در مقابل ظاهر برخی از تفاسیر این است که الهام فجور و تقوا اشاره به نوع خاصی از معرفت دارد و آیه می‌خواهد اخلاقیات را به منبعی غیر از عقل نسبت دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۶/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۷۷). در این میان برخی از مفسران تصریح کرده‌اند که الهام در آیه در صدد بیان علم حضوری است (جوادی آملی، [بی‌تا]، ج ۲، ذیل آیه ۱۶ بقره، لطایف و اشارات، ش ۷).

تا اینجا به دست می‌آید که در تفاسیر اختلاف وجود دارد. برخی اشاره به نوع خاصی از علم نکرده‌اند و فقط به از طرف خدا بودن علم اشاره دارند. عده‌ای به غیر عقلانی بودن آن اشاره دارند و برخی آن را حضوری می‌دانند.

۳. معاشناسی الهام به روش عقلانی

به نظر می‌رسد در تحقق الهام دو عامل و فاکتور مهم است که مفاد برخی از منابع لغوی و تفاسیر مذکور هم آن را تأیید می‌کنند:

عامل اول: نوعی غیر عادی بودن مسیر به دست آوردن شناخت در آن نهفته است؛ غیر عادی بودن به این مسئله بر می‌گردد که فرد راه همیشگی را برای یافتن آن معرفت نمی‌پیماید؛ راهی که معمولاً با تلاش مستقیم در جهت کسب معرفت همراه است. وقتی می‌گوییم مطلبی به من الهام شد، بدین معناست که بدون اینکه از طریق عادی پیش رفته باشم، آن را فهمیدم. ظاهراً به همین علت است که آن را به قلب یا نفس نسبت می‌دهند؛ چون طرق تجربی و استدلال عقلی یا منطقی روش مستقیم و عادی کسب معرفت هستند و از این جهت الهام محسوب نمی‌گردند. به عبارت دیگر راه رسیدن به علم است که غیر عادی می‌باشد، نه نوع علم؛ لذا هیچ مانعی وجود ندارد که الهام را در نوع علم نظری عقلانی به کار ببرند، به شرطی که گوینده بخواهد بفهماند راه رسیدن به آن علم نظری عادی نبوده است. اینجا باید بین راه علم و نوع علم تفاوت گذاشت. علم حصولی نوع خاصی از علم است که صورت معلوم در ذهن عالم قرار دارد. این نوع علم می‌تواند از راه حواس پنج‌گانه (تجربه) یا راه استدلال به دست آید. پس ممکن است دو راه، یک نوع علم را حاصل کنند. استدلال کردن معمولاً با تلاش و کسب و تأمل به صورت مستقیم در جهت به دست آوردن معلوم همراه است. گاهی فرد روزها تلاش می‌کند تا یک استدلال را به صورت منطقی تنظیم کند. از این جهت علم حصولی به دست آمده از این طریق را کسبی یا نظری می‌گویند. این راه عادی به دست آوردن علم نظری است. حال فرض کنید شخصی بدون تلاش در جهت استدلال، علمی را که به صورت عادی نیاز به تلاش و استدلال فراوان دارد، از طریق ظهور ناگهانی استدلال (نه صرف معلوم) در ذهنش به دست آورد. نوع این علم چون استدلالی است، نظری می‌باشد؛ اما راه کسب آن غیر عادی بوده و ممکن است فرد بگوید: «فلان استدلال به من الهام شد».

عامل دوم: معمولاً الهام را به منبع نامعلوم نسبت می‌دهند؛ یعنی فاعلی غیبی مثل خداوند و... را به عنوان منبع الهام در نظر می‌گیرند. اما اینکه کدام قوه معرفتی در درون انسان آن را درک می‌کند، اهمیتی ندارد. پس در الهام مستندنبودن معرفت به تلاش فرد مهم است. البته معنایش این نیست که هیچ تلاشی برای کسب آن نکرده باشد. بر فرض شاید شخصی تلاش بسیار کند و از خداوند بخواهد مطلبی را به او الهام کند، اما تلاشش از نوع عبادت یا دعا یا ریاضت باشد. گویی از راه استدلال نتوانسته مطلبی را دریابد و سعی می‌کند به طریق دیگری که غیرعادی است، آن را دریافت کند.

چون استدلال و تجربه طرق عادی معرفت محسوب می‌گردند، الهام با علم حضوری، وجدانی، شهودی و در مرحله بعد بدیهی اولی سازگاری بیشتری دارد؛ اما بر هیچ کدام از این موارد دلالت انحصاری نمی‌کند. با توجه به مطلق بودن معنای آن حتی می‌تواند بر علم نظری استدلالی هم دلالت داشته باشد. توجه به یک نکته مهم است؛ همچنان که ادعای عدم انحصار واژه الهام در موارد غیر نظری صرفاً یک ادعاست، فرض انحصار در موارد غیرنظری هم صرفاً یک ادعا می‌باشد. اگرچه ادعای دوم با نظر برخی فلاسفه همراه است، مورد اول که ادعای نویسنده این مقاله می‌باشد، با تأییداتی از لغت، عرف و فهم مفسران همراه است. با توجه به اینکه آیه در صدر اسلام نازل شده و فهم لغویون - خصوصاً لغویون متقدم - در شناخت معنای الفاظ آیه، از معنای یک واژه در اصطلاح فلاسفه اعتبار بیشتری دارد، ادعای نویسنده این مقاله در معنای الهام تقویت می‌گردد. به علاوه برداشت عرفی مردم عادی در معنانشناسی بر معانی مشهور یا اصطلاحی عالمان یک علم مقدم است. آیا می‌توان انکار کرد که این جمله از نظر مردم به صورت حقیقی استعمال می‌شود: «خداوند این استدلال را به من الهام کرد»؟

ه) اطلاق ظاهر آیه در انواع معرفت اخلاقی غیر نظری

با توجه به اطلاق معنای الهام، اگر در جمله‌ای بگویند «خداوند گاهی خوبی و بدی را به انسان الهام می‌کند»، می‌توانستیم آن را بر هر نوع معرفتی حمل کنیم و از این جهت اطلاق داشت، به شرطی که راه رسیدن به آن غیر طبیعی و با عنایت خداوند باشد؛ ولی

نکته‌ای در سیاق آیه هشت سوره شمس وجود دارد که تا حدودی این اطلاق‌گیری را با مشکل مواجه می‌کند. چنان‌که ذکر شد، موضوع آیه نفس انسانی می‌باشد؛ یعنی خداوند در نفس انسان شناخت خوبی و بدی را قرار داده است. پس ظاهر آیه حکمی کلی را در خصوص خلقت انسان و نحوه دریافت‌های اخلاقی او صادر می‌کند. همچنین بیان شد در صورتی می‌توان الهام را در معرفت نظری به کار برد که فرد در به‌دست‌آوردن استدلال تلاش نکند و استدلال ناگهانی به ذهنش منتقل شود. نکته اینجاست که اگر امری مربوط به خلقت انسان و قاعده‌ای کلی باشد، دیگر اطلاق حالت غیرعادی کردن (شرط صدق الهام) بر آن بی‌معناست. اگر آیه در صدد بیان معرفت نظری اخلاقی باشد و به صورت کلی آن را در خلقت انسان جاری بداند و بیان کند که استدلال‌های اخلاقی هیچ‌گاه با تأمل و تلاش و نظر همراه نیستند، دیگر از حالت غیرعادی خارج شده، معنا ندارد به آن الهام اطلاق کنند. از این جهت بهتر است بگوییم آیه معارفی غیر از معرفت نظری را بیان می‌کند که شامل حضوری و انواعی از بدیهی مثل اولیات، فطریات و وجدانیات در منطق (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۶۳ حلی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۰ طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۴۵) می‌گردد. می‌توان به این تفسیر اشکال کرد که اگر کلی‌بودن قاعده‌ای آن را از حالت الهام خارج می‌کند، اختصاصی به معرفت نظری ندارد و چنین اشکالی معارف حضوری و بدیهی را هم در بر می‌گیرد. پاسخ این است که به این موارد الهام اطلاق شده است، چون بیشتر معارف انسان به صورت نظری یا تجربی به دست می‌آیند و معارف اخلاقی در مقابل آنها می‌باشد. مشکل اینجاست که این پاسخ را می‌توان در خصوص معرفت نظری هم تکرار کرد؛ یعنی بگوییم الهام معرفت نظری اخلاقی را هم شامل می‌شود، چون اکثر معارف نظری انسان با تلاش همراه هستند؛ ولی در معرفت نظری اخلاقی، استدلال‌ها بدون تلاش و کسب و نظر به صورت کلی به ذهن الهام می‌گردند؛ اما بالوجدان می‌یابیم که برخی معارف اخلاقی را از راه تلاش فراوان از طریق استدلال - مثل مباحث اخلاق کاربردی - و طریق عادی به دست می‌آوریم. پس این گونه معرفت‌های نظری اخلاقی از ظاهر آیه خارج هستند. این گونه معرفت‌ها رفته‌رفته و در

زمان حال حاصل می‌شوند و ماضی بودن صیغه الهام در آیه نیز تأیید بر این مطلب است که معرفت نظری اخلاقی مد نظر آیه نیست. البته آیه وجود این گونه معرفت را رد نمی‌کند، بلکه در صدد بیان نوع دیگری از معرفت اخلاقی است و اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

تا اینجا علم نظری از ظاهر آیه خارج شد؛ اما اطلاق آیه شامل علم حضوری و انواع حصولی بدیهی می‌گردد. تفسیر دیگری هم وجود دارد که الهام را منحصر در معرفت حضوری می‌کند؛ چون اکثر معارف بشری حصولی بدیهی یا نظری هستند و حضوری به دلیل قلتش غیرعادی فرض می‌شود. از آنجایی که دلیلی بر اختصاص یا تقید آیه به علم حضوری وجود ندارد، حمل آن بر اطلاق ارجیحت دارد. حداکثر می‌توان گفت از این جهت مبهم است. در ادامه تلاش شده است برخی از واژه‌های قرآنی مربوط به معرفت حضوری بررسی شوند تا تأیید یا عدم تأیید معرفت اخلاقی حضوری در آیه هشت سوره شمس به روش تفسیر قرآن به قرآن ارزیابی گردد.

(و) بررسی دلالت کلیدواژه‌های قرآنی بر علم حضوری

گاهی ادعا می‌شود عموم انسان‌ها (غیر عارفان) حسن و قبح‌های اخلاقی را حضوراً درک می‌کنند که از آن به قلبی یا شهودی یا فطرت یا وجدان تعبیر می‌ود (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷-۱۳۸)؛ پس کلیدواژه‌های قلب، شهود، فطرت و وجدان با علم حضوری مرتبط هستند.

قلب را منبعی مستقل از عقل به حساب آوردند و مدرکات آن را حضوری می‌دانند. برای علم فطری معانی متعددی ذکر شده است. اینجا مشخصاً کاربرد فطری به معنای حضوری مراد است (همان، ص ۱۳۴). افزون بر این ادعا می‌شود برخی گرایش‌های اخلاقی در انسان فطری هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۴۹۲-۴۹۶). آیا این گرایش‌های اخلاقی نوعی علم حضوری است؟ البته اصطلاح فطری یا وجدانی حضوری به همان منبع قلب باز می‌گردد نه اینکه سه منبع جداگانه باشند، تنها تعبیر متفاوت می‌باشد (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷-۱۳۸).

با توجه به این نکات، بررسی برخی کلیدواژه‌های قرآنی مثل قلب و فطرت نیز در امکان معرفت حضوری اخلاقی و تفسیر الهام فجور و تقوا به روش قرآن به قرآن اهمیت دارد.

۱. قلب

آیت‌الله مصباح به موارد متعدد کاربرد قلب اشاره می‌کند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰-۲۳۴). از جمله منبع ادراکی که با آن تفقه می‌شود (اعراف: ۱۷۹ / انعام: ۲۵). گاهی بیان شده که با آن تعقل (حج: ۴۶) یا تدبر می‌شود (محمد: ۲۴) یا می‌بیند (نجم: ۱۱-۱۳)، گاهی احساسات باطنی مثل ترس (انفال: ۲ / مومنون: ۶۰ / آل عمران: ۱۵۱)، حسرت (آل عمران: ۱۵۶)، خشم (توبه: ۱۵)، رأفت و رحمت (حدید: ۲۷) به قلب نسبت داده می‌شود. گاهی غفلت (سوره کهف: ۲۸)، گناه (بقره: ۲۸۴)، عمد (سوره احزاب: ۵)، کسب (بقره: ۲۲۵)، اطمینان (سوره نحل: ۱۰۶)، ایمان (سوره حجرات: ۱۴)، تقوا (حج: ۳۲)، کذب (سوره نجم: ۱۱)، تطهیر (سوره احزاب: ۵۳) و بسیاری دیگر افعال و صفات به قلب نسبت داده می‌شود. در نهایت آیت‌الله مصباح به این نتیجه می‌رسد که قلب در معانی مختلفی به کار رفته که شاید بتوان آنها را در نفس جمع کرد؛ چون نفس تنها لغت عامی است که می‌توان همه اینها را به آن نسبت داد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴) و آن را مدرک حضوری و حصولی هم می‌داند (همان، ص ۲۲۰).

استدلال آیت‌الله مصباح بر درک حضوری داشتن قلب موجه به نظر نمی‌رسد. ایشان می‌فرماید چون در برخی آیات (سوره نجم: ۱۱-۱۳) از واژه «رؤیت» برای قلب استفاده شده، معلوم می‌شود دریافت آن حضوری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۲)؛ مگر اینکه ایشان از واژه «حضوری» صرف عدم وساطت استدلال را در نظر داشته باشند که - چنان‌که بعداً بیان خواهد شد - دلیلی بر خطاناپذیر بودن این گونه علوم وجود ندارد. علامه طباطبایی می‌فرماید چون از واژه رؤیت استفاده شده، معلوم می‌شود این درک عقلانی و مادی نیست و نوعی شهود است که خطاناپذیر می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۹). آیا اینکه قلب ببیند، یعنی حضوری است؟ یا به عقل مربوط

نمی‌شود؟ کلمه رؤیت در زبان عربی در خصوص عقل و مطلق علم هم به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۹۱/ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۴۷/ بستانی، ۱۳۷۵، ۴۱۸). البته این آیه در مورد وحی بر پیامبر نازل شده و به همین خاطر کذب را از رؤیت قلب نبی نفی کرده است. به نوعی اشاره می‌کند که در وحی خطا راه ندارد. اینکه ما از خارج می‌دانیم خطا در وحی راه ندارد، دلیل آن نیست که ظاهر آیه این را برساند. این استدلال خارجی تنها در وحی کاربرد دارد. منتها یک مسئله درخور تأمل است که در آیه ۱۲ همین سوره خطاب به مشرکان با استفهام انکاری آنها را توبیخ می‌کند که چرا در چیزی که نبی می‌بیند با او مجادله می‌کنید؟ گویی آنها می‌خواهند پیامبر خلاف آنچه را که با قلبش می‌بیند، شهادت دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱)؛ با این همه این مسئله با دریافت‌های عقلانی غیر حضوری هم سازگاری دارد که به فرد بگوییم آیا از او می‌خواهی آنچه را که عقلش به او اطمینان می‌دهد یا آن را فهم می‌کند، انکار کند؟ مگر اینکه بگوییم همین که آیه کذب را به صورت مطلق از قلب نفی می‌کند، نشان می‌دهد دریافت‌های آن حضوری است؛ چون نمی‌گوید این دریافت وحی نبی با قلب دروغ نیست، بلکه به صورت مطلق می‌گوید قلب در رؤیتش خطا نمی‌کند و این تنها خصوصیت وحی نیست. اما در آیات دیگری هست که قلب کور می‌شود (حج: ۴۶)، کنایه از اینکه خطا می‌کند، مگر علم حضوری خطا می‌کند؟ مگر اینکه بگوییم کوری به معنای خطا کردن نیست، بلکه به معنای ندیدن است؛ یعنی علم پیدا نمی‌کند نه اینکه علم دارد و خطا باشد. به هر حال این آیه دلالت کافی بر حضوری بودن علم قلب به صورت مطلق ندارد، مگر اینکه با ادله دیگر اثبات کنیم وحی به صورت علم حضوری است و بعد آن را بر این آیه تطبیق دهیم.

می‌توان به آیات دیگری تمسک کرد که علم حضوری قلب را بهتر منعکس می‌کند؛ مانند آیاتی که برخی انفعالات نفسانی را به قلب نسبت می‌دهد (انفال: ۲/ مومنون: ۶۰/ آل عمران: ۱۵۱ و ۱۵۶/ توبه: ۱۵/ حدید: ۲۷). برخی از منطوقان انفعالات نفسانی مثل عشق و نفرت را علم حضوری می‌دانند (سلیمانی امیری، ۱۳۹۰، ص ۳۰). این کلام درست به نظر

می‌رسد؛ چون شخص وقتی منفعل می‌شود، آن را در درونش می‌یابد؛ مثل کسی که گرسنه می‌شود یا درد می‌کشد. البته این جدای از خوب بودن اخلاقی آنهاست. ما به علم حضوری درک نمی‌کنیم که این انفعالات خوب یا بد اخلاقی باشند؛ البته درک می‌کنیم که آنها ملائم یا منافر نفس هستند؛ مثلاً می‌فهمیم که رأفت ملائم نفس و خشم منافر آن است؛ منتها اثبات‌کننده خوب و بد اخلاقی نیست؛ چنان‌که می‌فهمیم درد منافر نفس و لذت ملائم می‌باشد؛ لذا گاهی با خشم برخورد کردن مثل برخورد با ظالم اخلاقاً خوب است و گاهی با رأفت بیش از اندازه برخورد کردن بد است. ظاهراً آیت‌الله مصباح اینها را کلاً جزء ادراکات به حساب نیاورده و گفته است قلب منفعل می‌شود نه اینکه انفعال را درک می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۴). شاید این کلام درست باشد، چون ظاهر آیات موجود نمی‌گوید قلب این انفعالات را درک می‌کند، بلکه می‌گوید قلب دچار این انفعالات می‌شود؛ ولی این خصوصیت تمام وجدانیاتی است که جزء علم حضوری محسوب می‌شوند؛ مثلاً می‌گویند شخص گرسنه می‌شود و این یعنی دچار گرسنگی می‌شود. لازمه آن این است که گرسنگی‌اش را درک کند. ظاهراً همان منبعی که دچار گرسنگی می‌شود، علم به آن هم پیدا می‌کند. شاید بتوان در این هم تردید کرد و گفت نفس یا قلب احساس گرسنگی یا نفرت و عشق می‌کند، اما عقل آن را ادراک می‌کند. به این ترتیب قلب منبع معرفتی نیست. به هر حال - چنان‌که بیان شد - این انفعالات به صورت حضوری ادراک می‌شوند، خواه عقل آنها را درک کند یا قلب و همان طور که بیان شد، این ادراکات ارتباطی به اخلاق ندارد.

تا کنون بیان کردیم که قلب گاهی در آیات ادراک حضوری دارد. حال آیا مواردی وجود دارد که به طور مشخص ادراک قلبی را در غیر حضوری بیان کرده باشد؟ شاید به طور کلی بتوان به برخی آیات استدلال کرد که همه مدرکات قلب حضوری نیست؛ چون گاهی می‌آورد که قلب مریض می‌شود (بقره: ۱۰)؛ در حالی که مدرکات حضوری خطاناپذیرند. شاید کسی بگوید قلب مریض به معنای خطا کردن نیست، بلکه به معنای عدم درک است. از این آیه که بگذریم، آیاتی وجود دارد که گناه را به قلب نسبت

می‌دهد (بقره: ۲۸۴). حتی در همان آیه ده سوره بقره که مرض را به قلب نسبت می‌دهد، بعد عذاب بابت کذب آن افراد را یادآوری می‌کند؛ یعنی مرض قلب آنها باعث کذب شده است. منتها این استدلال پذیرفتنی نیست؛ چون کذب و گناه در این آیات فعل هستند و اساساً ارتباطی به ادراک و علم ندارند. از این آیات برداشت می‌شود که قلب در غیر از قوای مدرکه هم کاربرد دارد. از طرف دیگر در آیه ۳۷ سوره ق آمده که هر کس قلب دارد، از سرگذشت پیشینیان متذکر می‌شود. تذکر نوعی علم محسوب می‌شود که به قلب نسبت داده شده است، منتها علم حضوری نیست؛ چون از جنس یادآوری است و حال آنکه علم حضوری از جنس ایجاد می‌باشد، مگر اینکه کسی بگوید مراد از تذکر پند و عبرت می‌باشد؛ همچنان که برخی این گونه ترجمه کرده‌اند (انصاریان، ۱۳۸۳، ص ۵۲۰). عبرت گرفتن از جنس علم نیست.

شاید بتوان از آیاتی که تعقل را به قلب نسبت می‌دهند، برداشت کرد که قلب تعقل می‌کند و تعقل مربوط به علم حصولی است نه علم حضوری (حج: ۴۶). منتها ممکن است کسی بگوید علم حضوری لزوماً به منبعی جدای از عقل مربوط نیست. حتی اگر این را نپذیریم، می‌توان ادعا کرد عقل به معنای مطلق فهم هم به کار می‌رود (مهنا، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۰۵) که ادراک حضوری را هم شامل می‌شود، نه اینکه به معنای تعقلی باشد که کار قوه عقل است. حتی در فهم قلبی به معنای خاص هم عقل به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۹).

شاید بتوان از آیاتی که قلب را در فقه به کار می‌برند، (اعراف: ۱۷۹) استفاده کرد، ولی این هم منحصر در علم حصولی نیست؛ چون فقه هم در مطلق فهم به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۷۰) که در خصوص علم حضوری هم می‌توان به کار برد. آنچه در معنای تعلیم کاربرد دارد و فقط به صورت حصولی معنا دارد، کلمه تفقه می‌باشد نه فقه (همان). اما یک آیه هست که قلب را برای تدبیر به کار برده است (محمد: ۲۴). تدبیر به معنای تأمل کردن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۷) که معمولاً پروسه‌ای زمان‌بر می‌باشد؛ در حالی که علم حضوری از جنس تأمل و زمان‌بر به آن معنا نیست.

علم حضوری از جنس ایجادشدن است. معلوم نزد عالم به وجود می‌آید یا حاضر می‌شود؛ مثلاً فرد گرسنه نیست و گرسنه می‌شود؛ نیازی به تدبیر ندارد. ممکن است کسی بگوید گاهی افراد در علم حضوری خود تأملات طولانی دارند در این که این علمشان به وجود خودشان چگونه می‌باشد یا آیا مطابق واقع است یا نه. حتی در آن تردید هم می‌کنند. اولاً آنها معمولاً در کیفیت آن تأمل می‌کنند که بعد از تحقق علم صورت می‌گیرد نه پیش از تحقق علم؛ ثانیاً آنها که تردید می‌کنند، علم دارند و در صحت و صدقش تأمل دارند؛ ثالثاً حتی آنها که تردید دارند، به آنها می‌گوییم اینجا نه جای تردید است. شاید شخص زمانی را تلاش کند که به شهود عرفانی دست پیدا کند و بگویند این هم پروسه‌ای زمان‌بر است؛ منتها بیان خواهد شد که شهود عرفانی اساساً علم حضوری خطاناپذیر نیست. افزون بر اینکه در ادامه خواهیم گفت اساساً ادراکات اخلاقی امکان حضوری‌بودن به معنای خطاناپذیربودن را ندارند. پس اگر آیاتی هم ادراک قلبی را به مسائل اخلاقی ربط دهند، خودشان گواه این مطلب‌اند که ادراک قلبی غیر حضوری وجود دارد.

۲. فطرت

عده‌ای تمام مدرکات فطرت را به قلب نسبت می‌دهند و چون مدرکات قلب را حضوری می‌دانند، مدرکات فطری را نیز حضوری می‌دانند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴). چنان‌که بیان شد، فطرت امری است که در خلقت انسان قرار داده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹). پس وقتی می‌گوییم انسان امری را فطری کشف می‌کند به این معناست که خلقتش به نحوی است که توانایی کشف آن را دارد. این مسئله لزوماً علم حضوری را اثبات نمی‌کند؛ چون تفکر عقلانی هم جزئی از خلقت انسان می‌باشد و می‌توانیم بگوییم مدرکات عقل نیز فطری‌اند و حداکثر شاید بتوان ادعا کرد مسائل فطری احتیاج به تفحص و نظر ندارند که شامل بدیهیات عقلی هم می‌گردد و لزوماً نباید حضوری باشد. اینکه منبع فطرت را همان قلب بدانیم، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه بیان شد تمام مدرکات قلب حضوری نیست؛ پس فطریات اموری

هستند که خلقت انسان به نوعی است که توانایی درک آنها را دارد. در واقع با کلمه فطرت خداوند می‌رساند که این دریافت‌ها را در خلقت انسان قرار داده و اشاره می‌کند که او این توانایی را به انسان بخشیده است.

ز) رد دلالت آیه بر معرفت حضوری اخلاقی

تا کنون دلالت آیه بر معرفت حضوری یا عدم آن به صورت قطعی رد یا اثبات نشد. اینجا قصد شده است دلالت آن بر معرفت حضوری اخلاقی به طور قطعی رد شود و علت آن محال بودن معرفت حضوری در اخلاقیات به دلیل عقلی است. وقتی امری از لحاظ عقلانی محال باشد، حتی اگر آیه‌ای در آن ظهور داشته باشد، از ظهورش انصراف حاصل می‌شود و حال آنکه در آیه مورد بحث حتی ظهورش در معرفت حضوری اثبات نشده است. چنان‌که ذکر شد، در دو مورد ادعای معرفت حضوری در اخلاقیات شده است: شهودهای عرفا و شهود اخلاقی انسان‌های عادی. اینجا حضوری بودن شهود عرفا نیز از باب تکمیل بحث و مشابهت در استدلال‌ها رد خواهد شد.

۱. رد حضوری بودن شهود اخلاقی عارفان

چرا شهودات عرفانی، حضوری خطاناپذیر نیستند؛ دو تعریف از علم حضوری بیان شد که یک به یک بررسی می‌شود:

تعریف اول: «اتحاد عالم و معلوم و علم»؛ اینکه شخص بگوید من به خودم علم حضوری دارم، قابل تصور است؛ چون خودش جدای از او نیست. همچنین صفات درونی‌اش مثل گرسنگی یا شادی و غم حالات درونی فرد هستند و نزد او حاضرند. اما عارف زمانی درک شهودی ندارد و بعد از طی مراحل آن هم به تدریج شهودهایی را دریافت می‌کند؛ یعنی معلوم‌ها کم‌کم نزد او حاضر می‌شوند. چه اتفاقی می‌افتد معلومی که ذاتش با عارف یکی نبوده، ناگهان ذاتاً با او یکی می‌شود، در حالی که ادعا می‌کنند این شهود با امری خارج از نفس من منطبق است و حکایتی از جهان می‌باشد. پس اصل معلوم در خارج وجود داشته است و ناگهان همان وجود در نفس عارف هم به وجود می‌آید. اگر این گونه است، پس وجودی که در عارف است، جدای از آن

حقیقت خارجی می‌باشد و معنا ندارد ادعای تطابق کند به نحوی که خطاناپذیر است، چنان‌که در علم حضوری می‌گویند. ممکن است گفته شود همه آن معلومات از ابتدا با عارف متحد بوده که اشاره به نوعی وحدت وجود است. در واقع همه وجودها یکی هستند ولی او به آنها التفات نداشته و با انجام کشف و شهود به آنها التفات پیدا می‌کند و می‌یابد که آنها با او یکی هستند. ذات عارف که تفاوتی با ذات انسان عادی ندارد، پس همه آن معلومات باید ذاتشان با تمام انسان‌ها یکی باشند و مشکل تنها در التفات نداشتن است. پس اگر التفات از هر راهی حاصل شود، باید علم حضوری باشد. طبق این برداشت علم تجربی یا عقلانی هم حضوری هستند؛ به این معنا که مانند کشف و شهود می‌باشند و خطا در آنها راه ندارد. شاید تفاوت در این است که عارف التفات به حضور پیدا می‌کند، ولی آنها به حضور التفات پیدا نمی‌کنند. سوال می‌شود که خود این التفات به حضور که نوعی علم است، حضوری می‌باشد یا حصولی؟ اگر حضوری باشد همان بحث‌ها دوباره به وجود می‌آید و اگر حصولی است، خطاپذیر می‌باشد. شاید عارف به اشتباه فکر می‌کند که با معلوم یکی است. افزون بر اینکه تفاوت علم حضوری با علم حصولی در حضور معلوم نزد عالم و اتحاد آنهاست و التفات فرد به این قضیه نقشی در حضوری بودن آن ایفا نمی‌کند؛ لذا وقتی می‌گوییم علم به نفس حضوری است، خواه فرد ملتفت باشد که این علم حضوری است یا نباشد، می‌گوییم این علم حضوری است.

تعریف دوم: «حضور معلوم نزد عالم»؛ مراد از علم حضوری علم بدون واسطه می‌باشد. در این صورت اولاً این تعریف اصلی علم حضوری نیست، بلکه لازمه علم حضوری، بدون واسطه بودن است؛ چون علت اینکه می‌گویند علم حضوری بدون واسطه است، وجود معلوم در عالم است و وقتی اثبات شد، خود معلوم در عالم نیست، پس عدم وساطت چه معنایی دارد؟ آیا به او نزدیک است؟ قطعاً مراد نزدیکی جسمی نیست. وقتی خود معلوم در وجود شخص نیست، قطعاً صورتش نزدش می‌باشد. حالت سومی قابل تصور نیست و همین وجود صورت آن را از بدون واسطه بودن خارج

می‌کند. مراد از واسطه‌بودن در علم حصولی وساطت چیزی مثل حس یا عقل نیست، بلکه وساطت صورت است. به هر حال فرض کنیم دو نوع علم حضوری داریم: یکی خود معلوم با عالم یکی است، مثل علم به خود و دیگری حضور معلوم نزد عالم. نکته بحث اینجاست که ادعا می‌شود در علم حضوری خطا راه ندارد. اینجا قصد شده اثبات شود، حتی اگر چنین علم حضوری وجود داشته باشد، خطاپذیر است. به شهادت خود عرفا برخی مکاشفات یا القائات یا واردات شیطانی هستند (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۵۸۶)؛ یعنی شیطان وساطت کرده و فرد امری را به خطا کشف کرده است. اگر در کشف و شهود وساطتی نیست، چگونه شیطان گاهی وساطت می‌کند؟ اگر وساطت شیطان ممکن است، همیشه احتمال این وساطت وجود دارد و همیشه احتمال خطا هست. ممکن است بگویند حتی در مکاشفات شیطانی نیز عارف آنچه را می‌بیند، واقعاً می‌بیند و در هنگام مطابقت با خارج خطا می‌کند؛ چنان‌که خارج از مکاشفات شیطانی نیز مطلقاً می‌گویند مشاهدات عارف فقط برای خودش حجت است و به محض اینکه حکم کرد یا با خارج تطبیق داد، احتمال خطا دارد. این سخن یک مغالطه آشکار دارد. وقتی خود معلوم با عالم یکی نیست، تمام بحث خطا و عدم خطا در مطابقت با عالم خارج معنا پیدا می‌کند. اینکه واقعاً آن را همان طور می‌بیند که ملاک نیست. علوم غیر حضوری هم این خصوصیت را دارند. فرض کنید شما یک چوب را به صورت شکسته در آب می‌بینید، در حالی که در عالم واقع یا خارج سالم است. آیا می‌توان گفت مشاهده به چشم خطاپذیر نیست، چون بیننده واقعاً آن را به همان صورت کج می‌بیند و وقتی در خارج حکم می‌کند که چوب کج است، خطا می‌کند! همیشه بحث خطا در علم، مربوط به مطابقت با عالم واقع است.

پس اگر عرفا بگویند این نوع شهود اتحاد عالم و معلوم می‌باشد، پذیرفتنی نیست اگر بگویند مراد این است که معلوم نزد عالم حاضر می‌باشد ولی یکی نیستند، اولاً قابل فهم نیست و ثانیاً اگر باشد، خطاناپذیربودنش قابل پذیرش نیست.

احتمال سوم در تعریف علم حضوری: شاید کسی بگوید مراد از علم حضوری،

عدم وساطت استدلال عقلانی است. اگر مراد این باشد، بحث از تعریف منطقی آن خارج و علم حضوری به معنای دیگری در نظر گرفته شده است. لذا مطابق این تعریف قضایای بدیهی اولی نیز داخل در محدوده علم حضوری داخل می‌گردند؛ چراکه قضایای اولی نیازی به وساطت استدلال عقلانی واسطه ندارد (ر.ک: مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۵). از طرفی می‌دانیم که منطقیون قضایای اولی را جزء علم حضوری به حساب نمی‌آورند. در این صورت باید گفت هیچ دلیلی وجود ندارد که هرچه بدون وساطت استدلال عقلانی باشد، خطاناپذیر است. به عبارتی نمی‌توان اثبات کرد هر آنچه عارف شهود می‌کند، لزوماً خطاپذیر نیست.

احتمال چهارم در تعریف علم حضوری: برخی می‌گویند، علوم حصولی هم در واقع حضوری هستند به این اعتبار که معلوم با عالم یکی است و نزد او حاضر می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ص ۱۷۴). مشخص است که این معنای حضوری مراد نیست؛ چون در این حالت معلوم، صورت در نظر گرفته شده، در حالی که وقتی علم حضوری را مقابل علم حصولی قرار می‌دهیم، معلوم خارجی را قصد می‌کنیم.

بدین ترتیب چهار معنا برای حضوری قابل تصور است: (۱) اتحاد عالم و معلوم یعنی مصداق خارجی آن؛ (۲) حضور معلوم نزد عالم بدون واسطه صورت؛ (۳) علم به معلوم بدون وساطت استدلال عقلانی؛ (۴) اتحاد عالم و صورت معلوم یعنی حضور صورت معلوم نزد عالم. مورد اول خطاناپذیر است، اما بر شهودات عرفانی صدق نمی‌کند. مورد دوم معنایش مبهم است و دلیلی بر وجود چنین علمی نیست و مورد سوم و چهارم خطاناپذیر نیستند.

۲. رد حضوری بودن شهود اخلاقی غیر عارف

این مورد کمی با شهود عارفان متفاوت می‌باشد؛ چون شهودات اخلاقی را همه انسان‌ها به صورت مشترک دارند، مثل علم به نفس؛ منتها آیا این اشتراک دلیلی بر حضوری بودن آنهاست؟ ابتدا باید بحث شود که مراد از شهود اخلاقی در اینجا چیست که گاهی از آن تعبیر به وجدان هم می‌شود. در غرب نیز از اصطلاح وجدان اخلاقی استفاده می‌شود

(زارع گنجاوری و محمدی منفرد، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰) که به معنای همان شهود اخلاقی در فلسفه غرب می‌باشد. به نظر نمی‌رسد غربیان از عبارت وجدان اخلاقی معنای علم حضوری خطاناپذیر اراده کرده باشند. حتی علامه جعفری هم وجدان اخلاقی را از وجدان حضوری جدا می‌کند، ولی آن را عقلانی هم نمی‌داند (همان، ص ۱۰۳-۱۰۵). برخی منطقدانان مسلمان نیز وجدانیات را حصولی از مدرکات حواس باطن می‌دانند (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۹). این تفسیر شبیه همان شهود اخلاقی برخی فلاسفه غربی مانند پریچارد و توماس رید است (عارفی، ۱۳۸۲، ص ۲۷/ اترک، ۱۳۹۲، ص ۵۵). با این حال گاهی از دریافت‌های حضوری اخلاقی تعبیر به وجدان می‌شود (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵).

شهود اخلاقی هرچه که باشد، مانند شهودات عرفانی غیر حضوری هستند. اگر احساس‌ها و انفعالات درونی را جزو ادراکات اخلاقی بدانیم، ظاهراً حضوری هستند؛ متنها- همان طور که بیان شد- انسان خوبی اخلاقی آن انفعالات را به صورت حضوری درک نمی‌کند؛ اما غیر از این انفعالات اگر خوبی فعلی را درک کردیم، اگر کلی باشد که حضوری نیست، چون علم حضوری فقط به شخصیات تعلق می‌گیرد. در حالی که ما حسن و قبح‌های اخلاقی کلی را هم درک می‌کنیم؛ مثلاً می‌فهمیم که عدالت خوب و ظلم قبیح است مطلقاً. اگر آیه را به علم حضوری معنا کنیم، این موارد را خارج کرده ایم. فرض را بر این می‌گذاریم که آیه در صدد بیان جزئیات اخلاقی است. آیا جزئیات اخلاقی به علم حضوری درک می‌شوند، باز جواب منفی است؛ چون حسن اخلاقی که درک می‌کنیم به کلی عدالت باز می‌گردد. وقتی کلی نزد ما حاضر نیست، پس جزئی هم نزد ما حاضر نیست. به بیان دیگر حسن فعل به حالتی از فعل در خارج گفته می‌شود که عادلانه باشد. پس حسن فعل حالتی از فعل خارجی است. نه آن فعل در وجود ماست و نه آن حالت خارجی در وجود ماست؛ پس چگونه علم حضوری باشد وقتی اتحادی بین عالم و معلوم نیست. بر فرض که اینها حضوری به معنای دوم باشند؛ یعنی انسان بدون واسطه آنها را درک می‌کند، دقیقاً مثل شهودات عرفا که بیان شد، حتی

اگر حضوری باشند، خطاپذیرند. این اخلاقیات وجدانی نیز خطاپذیرند. بارها خوبی یا بدی اخلاقی فعلی جزئی را بالوجدان درک کردیم و بعد از بیان استدلال طرف مقابل می فهمیم به خطا رفته ایم یا با در نظر گرفتن بهتر شرایط به خطا پی می بریم. همین که گاهی شهود اخلاقی خطا می کند، معلوم می شود همیشه امکان خطا دارد. اینکه منبع وجدان یا شهود اخلاقی را امری جدای از عقل به حساب آوریم و آن را قلب بدانیم یا فطری بخوانیم یا مانند برخی غربیان شهود اخلاقی غیر عقلانی نامگذاری کنیم، تفاوتی در حضوری و حصولی بودن آن ایجاد نمی کند؛ هرچند در واقع امری مشکوک است که اساساً وجدانیات اخلاقی را به عقل نسبت دهیم یا منبعی جداگانه برای آن قایل شویم. ما انسان ها فقط در این حد تشخیص می دهیم که می توانیم اخلاقیات را درک کنیم، آن هم به طوری که گاهی توضیح خاصی برای بیان آن نداریم، مثل یک امر بدیهی که روشن بوده آن، نیازی به توضیح ندارد.

به طور کلی علم حضوری خطاناپذیر مثل علم شخص به خودش در اخلاق امکان ندارد، مگر اینکه کسی اخلاقیات را امری کاملاً شخصی و مربوط به وجود شخص بداند که منجر به احساس گرایی یا شخصی گرایی اخلاقی می گردد و با نظر بیشتر علمای مسلمان سازگاری ندارد؛ علاوه بر آن معرفت اخلاقی را زیر سؤال می برد و از این جهت مخالف ظاهر آیه است.

نتیجه گیری

از این مقاله این نتایج حاصل شد: ۱. در دو مورد ادعای معرفت حضوری در اخلاقیات شده است: یکی شهود عرفانی عرفا و دیگری شهود اخلاقی عموم انسان که در مورد دوم به آیه هشت سوره شمس استدلال شده است. ۲. معنای الهام در منابع لغوی اعم از علم حضوری و غیر حضوری می باشد. ۳. تعداد زیادی از مفسران الهام را به علم حضوری اختصاص نداده اند. ۴. الهام معمولاً به منبعی غیبی اشاره دارد که معرفت را از طریق غیر عادی برای فرد حاصل می کند؛ اما دلالتی بر نوع خاصی از معرفت مثل معرفت حضوری ندارد. ۵. اطلاق آیه هشت سوره شمس معرفت های غیرحضوری را

هم شامل می‌شود، هرچند ظاهر آن معرفت نظری را در بر نمی‌گیرد. ۶. علم حضوری خطاناپذیر- مثل علم شخص به خودش- عقلاً در اخلاق راه ندارد؛ چه به صورت شهود عرفانی و چه به صورت شهود اخلاقی غیر عرفانی. پس آیه نمی‌تواند آن را برساند. در عوض آیه می‌تواند به شهود اخلاقی به معنای بدیهی اولی یا فطری یا نوع خاصی از معرفت بدون واسطه استدلال عقلانی دلالت کند که در مواردی احتمال خطا در آن می‌رود.

۱۹۵

ذهن

بررسی دلالت الهام فجور و تقوا در آیه هشتم سوره شمس بر معرفت حضوری

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی؛ ج ۲، قم: دار القرآن الکریم، ۱۳۷۳.
۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ **النهاية في غريب الحديث و الأثر**؛ تحقيق محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی؛ ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
 ۲. ابن درید، محمد بن حسن؛ **جمهرة اللغة**؛ ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الشفاء**؛ تصحیح ابراهیم بیومی مدکور، تحقیق سعید زاید، احمد اهوانی، پاشا فواد، حسین طه و ابوالعلاء عقیفی؛ قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
 ۴. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم؛ **تفسیر غریب القرآن**؛ شارح ابراهیم محمد رمضان؛ ج ۱، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۴۱۱ق.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۶. ابوالقاسم زاده، مجید؛ **معرفت شناسی اخلاقی در اندیشه اسلامی**؛ ج ۱، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۶.
 ۷. اترک، حسین؛ **وظیفه گرایی اخلاقی کانت**؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
 ۸. احمدپور، مهدی و دیگران؛ **کتاب شناخت اخلاق اسلامی**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۹. ازهری، محمد بن احمد؛ **تهذیب اللغة**؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
 ۱۰. اشعری، ابوالحسن، علی بن اسماعیل؛ **الإبانة عن اصول الدين**؛ تحقیق حسین محمود فوقیة؛ قاهرة: دار الانصار، ۱۳۹۷ق.
 ۱۱. انصاریان، حسین؛ **ترجمه قرآن**؛ ج ۱، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۳.

۱۲. بستانی، فواد افرم؛ فرهنگ ابجدی؛ ج ۲، تهران: اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، قم: موسسه البعثة، ۱۴۱۵ق.
۱۴. جفری سیر و مک کارد؛ «معرفت اخلاقی»، ترجمه ابوالقاسم فنائی؛ فصلنامه نقد و نظر؛ ش ۲۱-۲۲، ۱۳۷۸-۱۳۷۹، ص ۲۶۸-۲۷۶.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم؛ ج ۲، قابل دسترسی در: <http://www.ghadeer.org/Book/233494/1471>
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة؛ تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار؛ ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۱۷. حائری یزدی، مهدی؛ «علم حضوری و علم حصولی»، ترجمه سیدمحسن میری؛ فصلنامه علمی- پژوهشی ذهن؛ ش ۱، ۱۳۷۹، ص ۴۷-۶۰.
۱۸. حسینی قلعه بهمن، سیداکبر؛ واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم؛ ج ۱، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۶.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف؛ جوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ ج ۳، قم: بیدار، ۱۳۸۴.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین؛ «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن»، فصلنامه علمی- پژوهشی ذهن؛ ش ۱۵-۱۶، ۱۳۸۲، ص ۹۷-۱۳۸.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ قرآن؛ ج ۱، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۲. رودگر، محمدجواد؛ «ماهیت و مؤلفه های اخلاق عرفانی»، فصلنامه علمی- پژوهشی حکمت اسلامی؛ ش ۱۵، زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۷۷-۲۰۲.
۲۳. زارع گنجاوری، مرتضی و بهروز محمدی منفرد؛ «بازخوانی وجدان اخلاقی از نگاه علامه جعفری»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه اخلاق؛ ش ۲۹، پاییز

- ۱۳۹۴، ص ۹۹-۱۱۸.
۲۴. جعفر سبحانی تبریزی؛ حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان؛ تحقیق علی ربانی گلپایگانی؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۲۵. سبزواری، هادی بن مهدی؛ شرح المنظومة، شارح حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی؛ چ ۱، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
۲۶. سلیمانی امیری، عسکری؛ معیار دانش؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰.
۲۷. صنعانی، عبدالرزاق بن همام؛ التفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق؛ چ ۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۱ق.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۲۹. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، بیروت: الاعملى للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۳۰. —؛ بداية الحكمة؛ تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ چ ۲۳، قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق محمدجواد بلاغی؛ چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح مدرس رضوی؛ چ ۳، تهران: دانشگاه تهران، [بی تا].
۳۳. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تصحیح احمد حبیب عاملی؛ چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۴. عارفی، عباس؛ «معرفت و گونه‌های شهود»، فصلنامه علمی- پژوهشی ذهن؛ ش ۱۵-۱۶، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۳۲.
۳۵. عسکری، حسن؛ الفروق فی اللغة؛ چ ۱، بیروت: دار الفاق الجديدة، ۱۴۰۰ق.

۳۶. فراء، یحیی بن زیاد؛ معانی القرآن؛ تحقیق محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی؛ ج ۲، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۹. فنایی، ابوالقاسم؛ دین در ترازوی اخلاق؛ ج ۴، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۹۵.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۴۱. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۶، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱.
۴۲. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد؛ تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة (الرسالة الشمسیة لعلی بن عمر کاتبی قزوینی)؛ حاشیه علی بن محمد جرجانی، تصحیح محسن بیدارفر؛ ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۸۴.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ تحقیق طیب موسوی الجزایری؛ ج ۳، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳.
۴۴. قیصری، داود بن محمود؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ تحقیق جلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۴۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۴۷. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ج ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
۴۸. مغنیه، محمدجواد؛ التفسیر الکاشف؛ ج ۱، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۴۹. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ تحقیق عبدالله محمود شحاته؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.

٥٠. موسى، حسين يوسف؛ **الافصح فى فقه اللغة؛** ج٤، قم: مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤١٠ق.

٥١. مهنا، عبدالله على؛ **لسان اللسان (تهذيب لسان العرب)؛** ج١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣ق.

٥٢. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد؛ **اخلاق ناصرى؛** ج١، تهران: اسلاميه، ١٤١٣ق.

53. Zimmerman, Aaron; **Moral Epistemology;** London: Routledge, ٢٠١٠.

54. Sinnott- Armstrong, Walter & Mark Timmons; **Moral knowledge: new readings in moral epistemology;** Oxford University press, ١٩٩٦.

55. Davis, William C.; **Moral Knowledge and Ethical Character;** USA: Oxford University Press, ٢٠٠٦.

56. Audi, Robert; **Thomas Reid's Ethics: Moral Epistemology on Legal Foundations;** New York: A&C Black, ١٩٩٧.

٢٠٠
ذهن

پاييز ١٣٩٩ / شماره ٨٣ / على اصغر محمدزاده، مجيد ابوالقاسمزاده