

نقش دانش ریشه‌شناسی در رهیافت فلسفی به واژه «حق» در قرآن کریم*

- بی‌بی‌زینب حسینی^۱
- حسین قائمی اصل^۲
- رقیه بادسار^۳

چکیده

واژه «حق» یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در قرآن کریم است که با وجود وضوح ظاهری، معنای دقیق آن نیازمند ریشه‌شناسی است و در قرآن کریم، بیش از ۳۰ معنای مختلف، همچون: الله، پیامبر ﷺ، قرآن، اسلام، عدالت، صدق، کعبه، حظّ و... به کار رفته است که نشانگر غموض مفهوم این واژه در قرآن کریم است.

در این پژوهش با استفاده از دانش ریشه‌شناسی و معناشناسی تاریخی، ارتباط کاربردهای متنوع این واژه با محوریت اصل لغوی «وجود» تبیین می‌گردد. این رهیافت نو به واژه «حق» ضمن تأیید پاره‌ای برداشت‌های فلاسفه از واژه حق، به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۸.

۱. استادیار دانشگاه فرهنگیان واحد خراسان رضوی (نویسنده مسئول) (zhosseini1400@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه یاسوج (ghaemiasl@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (badsar.roqayyeh@gmail.com).

مستند اصل اعتبار اجتهاد لغوی، می‌تواند راهگشای تفسیر فلسفی بسیاری از آیات دیگر در قرآن کریم باشد که فلاسفه به خاطر دوری از متهم شدن به تفسیر به رأی، به جهت عدم مبنای لغوی، به آن استناد نکرده‌اند. همچنین می‌تواند تأثیری بر رتبه‌بندی موضوعات مختلف وجود از حیث اهمیت و ثمرات آن داشته باشد.

واژگان کلیدی: ریشه‌شناسی، معناشناسی تاریخی، اصل لغوی، حق،

وجود.

۱. طرح مسئله

واژه «حق» یکی از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم است و با آنکه به نظر می‌رسد مفهوم روشنی دارد، کاربردهای متنوع آن در قرآن کریم، با آنچه درباره مفهوم این واژه توسط زبان‌شناسان و لغویان بیان شده است، در برخی موارد به سختی می‌تواند ارتباط برقرار کند.

لغویان برای واژه حق، دو معنا بیان کرده‌اند: نخست، حق در برابر باطل (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۶/۳؛ ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۱۰۰/۱)، و دوم، حق به معنای صدق در مقابل کذب (زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۳۵/۱)؛ در حالی که برقراری ارتباط بین این معانی و کاربردهای واژه حق در قرآن، گاه نیاز به توجیه دارد.

دانشمندان وجوه و نظائر - که کهن‌ترین دانش مفردات قرآن کریم است - در آثار خود به این تنوع معنایی واژه حق در قرآن کریم پرداخته و بیش از ۳۰ معنا برای واژه حق مطرح کرده‌اند (اعرجی، ۲۰۱۵: ۷۷-۱۱۳).

به نظر می‌رسد که این اختلاف نظر در معانی واژه حق و پراکندگی معنایی، به دلیل عدم رجوع معنایی واژه حق به یک اصل معنایی است. بنابراین به نظر می‌رسد یافتن معنای محوری واژه حق و ریشه‌شناسی آن بتواند اصل معنایی را ارائه کند که بتواند معنایی متعدد این واژه را تحت یک چتر واحد درآورد.

در ادامه، تنوع معنایی واژه حق در قرآن کریم، در قالب یک جدول بررسی می‌شود.

معنا	آیات	
الله	﴿وَلِوَاتِعِ الْحَقِّ أَهْوَاءُ هُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (مؤمنون / ۷۱)	۱
پیامبر ﷺ	﴿لَقَدْ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُم لَخِ كَارِهُونَ﴾ (زخرف / ۷۸)	۲
اسلام	﴿وَيُحْيِي اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (یونس / ۸۲)	۳
قرآن	﴿مَاذَا قَالِ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ﴾ (سبأ / ۲۳)	۴
فرشته جبرئیل	﴿لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (یونس / ۹۴)	۵
توحید	﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف / ۸۶)	۶
مقابل باطل	﴿وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ﴾ (انعام / ۶۲)	۷
صدق	﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۱۴۴)	۸
وجوب	﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یونس / ۳۳)	۹
عدل	﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يُنطِقُ بِالْحَقِّ﴾ (مؤمنون / ۶۲)	۱۰
کعبه	﴿وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (بقره / ۱۴۹)	۱۱
مال	﴿فَلْيَكْتَسِبْ وَيَلْمِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بَخْسٌ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (بقره / ۲۸۲)	۱۲
سزاوار	﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ (بقره / ۱۲۱)	۱۳
جرم	﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (بقره / ۶۱)	۱۴
اولی	﴿قَالُوا أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتٌ أَنْ تُبَيِّنُوا لِلنَّاسِ لَوْ أَنْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره / ۲۴۷)	۱۵

البته در برخی آثار، معانی دیگری نیز برای واژه حق بیان شده است؛ مانند صفت رسول خدا ﷺ، صلّه رحم، ناسخ و منسوخ، عذاب، عمل، کائن، تبیان حق و باطل، زوال، شهادت لا اله الا الله، جدّیت، قسم، شقاوت و سعادت، رجم، قصاص (حیرى نيسابورى، ۱۴۳۱: ۱۸۷/۱؛ یحیی بن سلام، ۱۹۷۹: ۱۰/۱؛ حسین، ۱۴۳۳: ۷۰/۱؛ مصباحی، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۰).

آسیبی که متوجه این نوع از طرح معانی در قرآن کریم است، عدم وجود یک اصل مشترک و امکان سلیقه‌ای شدن معانی و احتمالاً وقوع خطا در بیان مفهوم واژه حق است. به عبارت دیگر، صاحب نظران در بیان وجوه معانی و چگونگی ارتباط مفهومی بین خدا، اسلام، قرآن، نصیب، بهره، کعبه و... با یکدیگر، بیشتر بر مفهوم صدق و عدالت و یا ثبوت تأکید کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۸: ۱۸۵)؛ ولی روشن است که مفهوم صدق و عدالت نمی‌تواند به سادگی جامع بین تمامی معانی واژه حق باشد.

۲. ریشه‌شناسی

ریشه‌شناسی، دانشی است که به معانی اصلی ریشه‌ها و واژه‌ها می‌پردازد. اینکه یک واژه از چه زمانی به یک زبان راه یافته و در طول زمان چه تغییراتی در آن به وجود آمده است، از وظایف دانش ریشه‌شناسی است. در زبان‌های مختلف، ابزارهای متفاوتی برای دانش ریشه‌شناسی ارائه شده است. در زبان عربی نیز ابزار متفاوتی از جانب زبان‌شناسان معاصر عرب، مانند: محمود فهمی حجازی، رمضان عبدالتواب، ابراهیم سامرائی، بنت الشاطی و... جهت ریشه‌شناسی واژگان قرآن کریم ارائه شده است. پس از جستجوی معجمی ابزاری چون شناخت اصل مضاعف، اصل لغوی و مقارنه بین زبان‌های سامی می‌تواند پژوهشگر را در دسترسی به معنای اصیل و ریشه‌ای واژگان یاری کند (حجازی، ۱۳۷۹: ۷۵).

۳. ریشه‌شناسی واژه حق

در این بخش، برخی ابزارهای شناخته‌شده دانش ریشه‌شناسی در جهت تبیین مفهوم محوری واژه حق به کار گرفته می‌شود.

۳-۱. مراجعه به اصل مضاعف

از ابزارهای شناخته‌شده و معتبر در نزد زبان‌شناسان عرب برای شناخت معنای ریشه‌ای واژگان، رجوع به اصل مضاعف ثلاثی یا ثنایی ریشه‌ی واژگان است. به گفته زبان‌شناسان، همه واژگان عربی در ابتدا دارای یک اصل مضاعف ثلاثی یا ثنایی بوده‌اند که به تدریج بر اثر تغییرات آوایی و جغرافیایی و... دچار تطور و تغییر شده‌اند (عبدالتواب، ۱۴۰۹: ۳۶۱). نخستین بار ابن فارس کتاب خود را با توجه به مفاهیم ریشه‌ای واژگان نوشت. به تدریج این ابزار به صورت ابزاری کارآمد در حوزه تفسیر، مورد استفاده مفسران قرار گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۲/۱۸؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۰/۶). در سال‌های اخیر نیز کارآمدی این ابزار مورد توجه برخی قرآن‌پژوهان قرار گرفته است و آن را به عنوان یک روش در فهم واژگان قرآن کریم مطرح نظر قرار داده‌اند (علوان، ۲۰۱۶: ۳۶). «حق» واژه مضاعفی است که به دلیل پیشینه خاص، در مفهوم خود دچار

آمیختگی معنایی شده است. بنابراین استفاده از ابزارهای دانش ریشه‌شناسی در تبیین مفهوم این واژه، امری ناگزیر است. در ریشه‌شناسی واژه «حق» به روش معکوس می‌توان از این ابزار بهره برد؛ یعنی در واژگانی که از این اصل مضاعف مشتق شده‌اند، جستجو کرد تا مفهوم محوری در این واژه تبیین گردد. رجوع به کلمات مشتق شده از اصل مضاعف «حق» نشان می‌دهد که مفهوم محوری آشکار شدن در اثر تراکم و جمع شدن، در همه مشتقات این واژه وجود دارد؛ مثلاً جمع شدن کینه، سبب بروز «حقد» می‌گردد (ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۵۹۹/۱) یا افزون شدن زبونی، «حقارت» را آشکار می‌کند یا جمع شدن مردم، سبب پیدایش «حلقه» ای قابل رؤیت می‌گردد (مهنا، ۱۴۱۳: ۲۷۷/۱) یا کلماتی چون حقف (مجموعه سنگ و رمل) (ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۵۵۳/۱) و حقب (کیف یا کیسه چیزی که وسایل در آن جمع می‌شود) و حیق (رسیدن چند چیز به یکدیگر) (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۵/۲؛ مطرزی، ۱۹۷۹: ۲۱۶/۱) که مفهوم محوری تراکم را در خود حفظ کرده‌اند. بنابراین رجوع به اصل مضاعف این واژه نشان می‌دهد که مفهوم آشکار شدن در اثر تراکم، مفهوم محوری و ریشه‌ای در واژه «حق» است که در تمامی کلمات مشتق از این ریشه حفظ شده است.

۲-۳. جستجوی معجمی

یکی دیگر از ابزار معناشناسی واژگانی، جستجوی معجمی است که همواره در تبیین معنای واژگان توسط محققان مورد استفاده قرار گرفته است. جستجوی معجمی واژه «حق» نشان می‌دهد که برخی لغویان، مفهوم وجود را در واژه حق به عنوان اصل لغوی بیان کرده‌اند؛ مثلاً گفته‌اند که حق به معنای وجود ثابتی است که انکار آن سزاوار نیست، اگرچه مفهوم مشهور این واژه را همان صدق در برابر کذب، و یا عدل و یا امر پایدار در برابر باطل دانسته‌اند (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۸۰/۱۳).

برخی گفته‌اند که حق بر چهار وجه آمده است: نخست، وجوددهنده‌ای که از روی حکمت به اشیاء وجود می‌دهد؛ دوم، وجودیافته‌ای که به مقتضای حکمت به وجود آمده است؛ سوم، اعتقادی که مطابق واقع است؛ چهارم، فعل و قولی که به دلیلی یا به اندازه‌ای یا در وقتی واجب شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۴۶) و برخی دیگر، اصل

لغوی در واژه حق را «إحكام الشيء» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۶/۲). بررسی مفهوم متضاد «حق» که در قرآن کریم «باطل» است، نشان می‌دهد که بطل به مفهوم رفتنی است؛ چیزی که ثباتی ندارد و ماندنی نیست. بنابراین با توجه به مفهوم مخالف حق می‌توان گفت مفهوم حق چیزی است که ثبات و پایداری دارد؛ چیزی است که ظرف وجودی را پر می‌کند. شاید معادل آن در زبان فارسی و قابل فهم‌ترین کلمه‌ای که بتواند مفهوم دقیق حق را با این اوصاف تبیین نماید، «وجود» است. برخی مفسران نیز به این مفهوم اشاره کرده‌اند: «الحق، الثابت الذی لا یزول» (طوسی، بی‌تا: ۲۵/۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۶۵/۱؛ صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۹۹/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۶/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۹/۲؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۵۷/۱).

۳-۳. معناشناسی تاریخی واژه حق

یکی از روش‌های معناشناسی تاریخی واژگان، مقارنه بین زبان‌های سامی است؛ زیرا واژگان مشتق از یک ریشه، دارای معانی متعدد و گاه متضاد هستند، ولی در همه مشتقات، یک اصل معنایی مشترک در همه واژگان قابل انتزاع است. زبان‌های سامی زبان‌هایی هستند که در منطقه بین‌النهرین از ۲۵۰۰ سال پیش بدان تکلم می‌شده است (حجازی، بی‌تا: ۱۶۶). این زبان‌ها در اثر تغییرات آوایی، قومی، لهجه‌ای و... به تدریج به زبان‌های مستقلی انشعاب یافته‌اند؛ مانند: عبری، سریانی، آکدی، نبطی، عربی و... (نادری، ۱۴۲۵: ۱۱۲).

مقارنه بین زبان عبری و سریانی با زبان عربی قرآن کریم، افزون بر مبنای زبان‌شناختی تطور زبان‌ها، دارای یک مبنای مهم نظری دیگر نیز هست. قرآن کریم بارها خود را تصدیق‌کننده تورات و انجیل معرفی کرده است (برای نمونه رک: بقره/۹۷؛ آل عمران/۳؛ مائده/۴۶) و در جاهایی که کتاب‌های پیشین، دچار کتمان، تحریف و یا جعل شده‌اند، قرآن کریم به عنوان متن مقدسی که ناظر به دو کتاب مقدس پیشین است، تلاش در رفع تحریف‌ها و کتمان‌ها داشته است.^۱ طبیعی است که در چنین وضعیتی، عناصر مشترک زبانی در دو متن مقدس پیشین با قرآن کریم یافت شود و چون در قرآن کریم

۱. «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده / ۴۸).

بسیاری از موضوعات نظیر قصص، احکام و... پیش از قرآن کریم در تورات سابقه کاربرد داشته، مقارنه بین زبان عبری، سریانی با عربی و مقارنه بین عناصر زبانی بین کتاب مقدس، با قرآن در معناشناسی تاریخی واژگان راهگشاست.

«حَقَّ» در کتاب مقدس بیشتر به مفهوم صدق در برابر کذب، ایمان، امانت، هدایت، خداوند و... به کار رفته است (فیرلین، ۲۰۰۷: ۵۱) و در زبان عبری جدید، ریشه «حَقَّ»، קָטַח به معنای شریعت، قانون، حقوق، امر عالی، حدّ، تعیین، مقدار معین، وظیفه، زمان معین، پر شدن و... است (مزراحی، بی‌تا: ۱۵۷؛ قوجمان، بی‌تا: ۲۷۳؛ حییم، بی‌تا: ۱۶۲).

مستندات تاریخی قابل اطمینانی از این واژه، در نگاره‌های مکتوبات بحر میت یافت شده است؛ «حَقَّ» متشکل از دو حرف «ح» و «ق» است. حرف «حاء» در مکتوبات خط ابتدایی که حروف به صورت تصویری ترسیم می‌شده، به شکل یک دیوار Hh-QQ و نماد نشان دادن حدود بوده است و حرف «قاف» به صورت یک هواپیمای عمودی ϕ یا افقی Hh-QQ و نماد تراکم و جمع شدن و نور خورشید بوده است یا کلمه حق حاکم و... مشتق از این معناست؛ زیرا مردم را در یک گروه با یک سری قوانین جمع کرده و از دیگران جدا می‌کند (Benner, 2005: 129; Gesenius, 1930: 349). بسیاری معتقدند که معادل لاتین قدیمی کلمه حَقَّ $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ (*alētheia*) در مکتوبات یونانی است. این کلمه بارها در کلمات فلاسفه مسیحی و یونانی پیش از اسلام به کار رفته است (فیرلین، ۲۰۰۷: ۳۸؛ قسامی، ۱۳۹۴: ۱۶۷-۱۹۹). *Letheia* به معنای پوشیده و احتمالاً شکل دیگری از کلمه باطل است و *Aletheia* به معنای آشکار است؛ چون حقیقت همیشه هست و هرگز پوشیده نمی‌ماند (Wilkinson, 2004: 116-117). کلمه *Aletheia* به معنای آشکار شدن و وجود یافتن است که در نوشتار تصویری حَقَّ هم این معنا قابل ملاحظه است.

هومیروس، *Aletheia* را در مقابل کذب به کار برده است. این کاربرد تا زمان فترت هلنی بیکتیوس، به معنای قول صدق در برابر فریبکاری بود، ولی یوسفیوس، *Aletheia* را در معانی مختلف به کار برد؛ مثلاً حق آن چیزی است که با حقیقت یا

امور عینی موافق باشد. بنابراین کلمه Aletheia به معنای اصیل و واقعی هم کاربرد داشت. پارمنیدس درباره طبیعت حَقّ سؤال کرده و تفاوت بین حَقّ و احتمال را چنین تبیین می‌کرد: احتمال و تغییر، فقط در عالم مادی و حَقّ حضور مجرد است، تغییر در آنچه به وجود (حَقّ) یافته صورت نمی‌گیرد. پروتاگوراس نیز واژه Aletheia یا همان حَقّ را به معنای وجود می‌دانست. سوفسطاییان درباره حَقّ نظرات متفاوتی داشتند و معتقد بودند که حَقّ ثابت نیست؛ مانند آب که ممکن است برای یک نفر سرد و برای دیگری گرم باشد (فیرلین، ۲۰۰۷: ۳۸).

حَقّ در کلمات افلاطون و ارسطو به امر وجودیافته اطلاق می‌شد؛ همان طور که در اصل زبان سامی و زبان‌های یونانی، سُریانی *ܐܘܪܝܢܐ*، حبشی *ሐቕ*، کلدانی و عبری *קִטָּה* نیز به مفهوم تصویرشده، حک شده، مقرر، ثابت شده و مسجل شده است (مشکور، ۱۳۵۷: ۱۸۷/۱؛ Davidson, 1855: cclxxiii; Gesenius, 1867: 481; Barker, 1776: 69; Noldeke, 1895: 2; Mi Fericors, MDGXVI: 192; Gesenius, 1930: 349; Crustus, 1871: 1206). اصل معنایی در همه این کلمات، همان معنای آشکارشده و وجودیافته است، چیزی که تحقق پیدا کرده و وجود آن ثابت شده است، این معنا حتی در خط تصویری اولیهٔ واژه حَقّ هم دیده شد.

باید توجه داشت که حَقّ در کتاب مقدس امر ثابتی است که می‌توان به آن تکیه کرد و همیشه مطابق واقع است (مزامیر، ۱۹۴۳: ۱۱۹). ولی در نزد عبرانیان، حق گاه ممکن است مطابق واقع نباشد. در مکاتبات یوحنا کلمه حَقّ Aletheia ۴۵ مرتبه به کار رفته است (یوحنا، ۹: ۱؛ ۲۳: ۴؛ ۱۵: ۱...).

۴. شاخصه‌های «حَقّ» در قرآن کریم

همان طور که گفته شد، طبق تصریح قرآن کریم، بسیاری از مفاهیم در قرآن کریم ناظر بر تورات و انجیل است؛ یعنی مبین تحریفات و تصدیق‌کننده حقایق آن است.^۱ دو نکته در معناشناسی تاریخی واژه «حَقّ» و کاربرد این واژه در قرآن کریم در مقایسه

۱. «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء / ۴۶).

با متون گذشته حائز اهمیت است.

۱- عمل‌گرایی: آنچه در قرآن کریم در مورد مباحث مرتبط با وجود مطرح شده است، از جهت محتوا و روش طرح با آنچه در آثار فلاسفه یونان مطرح شده است، دارای تفاوت‌های مهمی است. مفهوم حقّ در عهدین بسیار شبیه به قرآن کریم است؛ ولی بعدها در آثار منسوب به فلاسفه یونانی، موضوع حقّ و وجود، بیشتر صبغه یک بحث متافیزیکی صرف پیدا کرده است که بیش از آنکه تمرکز بر نتایج عملی و کاربردی آن باشد، تمرکز بر تبیین عقلانی وجود، مراتب و انواع آن است. ولی بررسی واژه «حقّ» در قرآن کریم نشان می‌دهد که قرآن کریم ضمن تأیید بسیاری از مبانی و آثار عقلی بحث وجود، تأکید بیشتر بر آثار کاربردی این باور فلسفی و خارج کردن آن از یک موضوع متافیزیکی صرف به یک نگرش و جهان‌بینی عمل‌گرا داشته است؛ مثلاً آنچه باید مبنای عمل انسان قرار گیرد، وجود است و انسان در تشخیص مسیر زندگی خود و برنامه‌ریزی برای دسترسی به کمال مطلوب، باید «حقّ» یا همان وجود را ملاک قرار دهد، نه توهمات و آنچه وجود ندارد.

۲- معناشناسی تاریخی «حقّ»، موضوع وجود را در آثار عرفا و فلاسفه یونان با موضوع «سرّ» مرتبط می‌کند؛ چون بسیاری از این فلاسفه و عرفا بر این باور بودند که «سرّ» همان وجود است که تعریف آن در دایره الفاظ نمی‌گنجد و تنها با رمز می‌توان درباره آن سخن گفت (بنوا، ۱۴۱۸: ۱۴؛ حمادی معافری، ۲۰۱۴: ۱۳). یکی از تحریفاتی که در آیین یهودیت به وجود آمده و به فیلون یهودی نسبت داده می‌شود، آن است که حقّ چیزی است که باید پوشیده شود و این باور در قرون بعد منجر به پیدایش فرق باطنی و تصوف یهودی و مسیحی شده است (خطیب، ۲۰۰۵: ۴۶). ولی در قرآن کریم تصریح شده است: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۴۲). ویژگی مهم «حقّ» آشکار بودن آن است: ﴿تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (نمل/ ۷۹). بنابراین به نظر می‌رسد قرآن کریم تلاش در جهت قطع حلقه ارتباط بین تصوف و جریان‌های باطنی با موضوع «وجود» دارد؛ زیرا متصوفه با تأکید بر باطن و موضوع وجود، اهمیت احکام شرعی را نفی کرده و آن را ظاهر معرفی کردند (بغدادی، ۲۰۱۴: ۵۱۱-۵۲۳؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸:

۳۳۰-۳۱۰). ولی قرآن کریم بارها مسئله ابتناء احکام شرعی بر «حق» را مطرح کرده^۱ و این انحراف را در ادیان پیشین اصلاح نموده است.

یکی از جهاتی که به نظر می‌رسد در قرآن کریم از طرح بحث «حق» مورد نظر است، اصلاح تحریفی است که توسط غلات و جریان‌های باطنی در بین یهود اتفاق افتاده بود. ایشان وجود را سرّی می‌دانستند که مأمور به اختفای آن بودند و به دنبال این موضوع، حلقات دیگری از باورهای ناصواب و خرافه‌آمیز، چون الوهیت انبیاء، شرک، حلول، تناسخ، اباحیگری و... را در باورهای آحاد مردم وارد کردند. خداوند این نوع تفکر را نوعی غلو دانسته و اهل کتاب را از آن نهی کرده است.^۲ این تفکر سبب می‌شد که اهل کتاب، خود را در برابر اعمالشان مسئول ندانند و بر این باور باشند که آتش به ایشان نمی‌رسد.^۳ بنابراین احکام شرعی را نادیده می‌انگاشتند و محرمات و معاصی را مرتکب می‌شدند. قرآن کریم در پرداختن به موضوع «حق»، بر وجود داشتن مصالح احکام تأکید می‌کند و اینکه عملکرد مسلمان باید مبتنی بر وجود و واقعیت باشد و خرافه و ظلم را نمی‌توان مبنای سیره عملی قرار داد.

شاید بتوان با قاطعیت گفت که موضوع «وجود» و دیدگاه‌های مختلف درباره اصالت ماهیت یا وجود، تکثر یا وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت در وجود و...، قدیمی‌ترین بحث نظری و فلسفی بشر است و سابقه‌ای بسیار کهن دارد و در ادیان یهودیت، تمدن یونانی، مسیحیت و ادیان هندی، مباحثی بسیار گسترده و متنوع درباره آن مطرح شده است (جبوری، ۲۰۰۹: ۱۹) و چون قرآن کریم تصدیق‌کننده تورات و انجیل و مبین تحریفات در ادیان ابراهیمی است، بی‌تردید باید نگرشی در این موضوع داشته باشد. در طرح موضوع وجود در قرآن کریم، عناصر اصلی نگرش وحدت تشکیکی وجود مورد بررسی قرار می‌گیرد. در جزئیات این موضوع، اختلاف نظرهای زیادی بین فلاسفه وجود دارد که این پژوهش متعرض آن نمی‌شود.

۱. «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء / ۱۰۵).

۲. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرِ الْحَقِّ» (مائده / ۷۷).

۳. «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً» (بقره / ۸۰).

۵. تطبیق عناصر نظریه «وحدت تشکیکی وجود» با حوزه معنایی «حق»

ریشه‌شناسی تاریخی واژه حق نشان داد که معنای اصلی واژه حق وجود است. این واژه در زبان مفسران قرآن کریم نیز در برخی موارد به معنای وجود لحاظ شده است. فخر رازی در این باره می‌گوید: بدان «حق» واژه‌ای است که بر ذات اشیاء اطلاق شده است و منظور از آن موجود است؛ پس حق در مقابل معدوم قرار دارد و از آن لازم می‌آید که حق همان موجود باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۰/۱؛ ابن عادل دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۵/۱۴). باید توجه داشت در کلام بزرگ‌ترین فلاسفه مسلمان نیز همچون فلاسفه یونانی، واژه حق معادل و برابر واژه وجود معرفی شده است (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۴).^۱

۱-۵. تعریف مفهوم وجود

تعریف وجود، امری غیر ممکن است؛ زیرا حقیقت هستی، دارای ماهیت نیست و آنچه در ذهن انسان ادراک می‌شود، از طریق حد و تعریف است. حقیقت وجود دارای هیچ حد یا تعریفی نیست و وقتی ناتوانی از ادراک هستی روشن می‌شود، باب حضور بر روی انسان باز می‌گردد. اولین وجودی که انسان با آن روبه‌رو می‌شود، وجود خود است. وجود خویش برای خویش، چیزی جز خودآگاهی نیست و آگاهی انسان به وجود خود هرگز از طریق ادراک ماهیت و صورت ذهنی انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه آگاهی انسان از وجود خویش یک علم حضوری است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۴۶).

۱. شاید اشکالی به کاربرد نظریه وحدت وجود، در فهم واژه حق وارد شود و آن اینکه این نظریه، متأخر از نزول قرآن کریم و نظریه‌ای فلسفی با منشأ غیر اسلامی است. آیا امکان برداشتی از این واژه، مبتنی بر مقدمات و مسائل دانش فلسفه صحیح است؟ در پاسخ باید گفت که نظریه وجود، نظریه‌ای عقلانی در راستای تبیین جهان هستی است که از قضا مؤیدات بسیاری در قرآن کریم و روایات برای آن وجود دارد و همان طور که امکان تفسیر قرآن کریم با علوم معتبر و مثلاً قضایای عقلیه وجود دارد (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۳۷)، تفسیر واژه حق با توجه به ریشه‌شناسی این واژه و هماهنگی‌اش با نظریه وجود، خالی از اشکال است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۱۸). تبیین این مسئله که وجه معنایی حق در مصادیق مختلفی با محوریت مفهوم وجود، در نظائر خداوند، قرآن، اسلام، توحید، حظ، مال و... در قرآن کریم به کار رفته است، از نقاط مثبت این پژوهش است؛ زیرا نیاز به در نظر گرفتن تزییق یا توسعه معنایی، مجاز یا تشبیه، برای ارتباط بین مفهوم حق با کاربردهای قرآنی آن وجود ندارد.

قرآن کریم نیز به موضوع عدم امکان ادراک کلی «حق» اشاره می‌کند.^۱ ساختمان هستی مطابق آنچه در اندیشه انسان نمایانگر می‌شود، دو نوع وجود را نشان می‌دهد؛ وجود رابط و وجود مستقل. وجود رابط، معنای خود را در ارتباط خلق و خالق آشکار می‌سازد. در قرآن کریم و در حکمت متعالیه، کلیه موجودات عالم امکان از ملک تا ملکوت، عین ربط و صرف وابستگی هستند. یعنی وجود این موجودات، همان ربط آن‌ها به خداوند است و در نظر نگرفتن این ربط، سبب پیدایش توهم شرک می‌گردد (همان: ۲۱). با توجه به مفهوم وجود در واژه «حق» می‌توان آنچه را که در وجود رابط بیان شد، از عباراتی که «حق» را امری از پروردگار و وابسته به وی معرفی می‌کند، تبیین نمود؛^۲ به این معنا که وجود قرآن و [به صورت کلی وجود] از خداوند و وابسته به اوست و به محض قطع این ارتباط، وجود نیز از بین خواهد رفت (بقلی، ۲۰۰۸: ۱۰۲/۲).

۲-۵. اصالت وجود

همان طور که گفته شد، هر ممکن الوجودی متشکل از دو بخش ماهیت و وجود است. اصالت ماهیت و یا اصالت وجود، هر کدام در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی دارای طرفدارانی است. از تأمل در آیات قرآن کریم به نظر می‌رسد که قرآن، متعرض این بحث نشده است؛ لیکن با مثالی که از تشکیک وجود در قرآن کریم مطرح شده است، به نظر می‌رسد از باب مقدمه این موضوعات، احتمالاً قرآن کریم نیز قائل به اصالت وجود باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۶۴/۱).

۳-۵. وحدت تشکیکی وجود

این اصل، اساس فلسفی و عرفانی دارد و اشکال مختلفی از این نظریه در بین

۱. در تأیید این مسئله می‌توان گفت: از ظنون و یا علم اکتسابی که امری قابل تصدیق و تکذیب است، در قرآن کریم تعبیر به ظن شده است؛ مانند: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۴۶). در اینجا نیز علم اکتسابی به «حق» و احاطه به آن نفی می‌شود: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (یونس / ۳۶)، ولی علم حضوری و قطعی به حق ممکن و میسور است؛ یعنی به صورت جزئی ادراک وجود آن میسور است: ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۱۴۴).

۲. ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (یونس / ۱۰۸؛ کهف / ۲۹)؛ ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (بقره / ۱۴۷؛ آل عمران / ۶۰).

فلاسفه غرب، شرق و مسلمان قدیم و جدید مطرح شده است (راشد، ۲۰۰۹: ۵-۲۷۵). این دیدگاه بر آن است که جهان وجود از جمادات و نباتات و حیوانات... همه یک وجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۲۴۸). در قرآن کریم تأمل در کاربرد کلمه «حَقٌّ»، بیانگر وحدت وجود است؛ زیرا در سراسر قرآن کریم، این کلمه به صورت مفرد به کار رفته و هیچ گاه به صورت جمع به کار نرفته است و این نشانگر وحدت حقیقت وجود است، اگرچه در ظرف ماهیات، وجود ظهور متفاوتی دارد و در قرآن کریم در مورد چیزهای مختلفی به کار رفته است، لیکن برای همه آنها از کلمه واحد «حَقٌّ» استفاده شده است.

فارابی می گوید: موجودات عالم بسیارند و وجود امری مشکک و دارای مراتب است. این مراتب بنا بر نظام آفرینش، از کامل ترین مرتبت وجود شروع می شود و به دنبال آن موجودی که کمی ناقص تر از اوست، قرار می گیرد تا به کمترین مرتبه برسد (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۲۸/۳).

تشکیک در وجود، نه در مفهوم بلکه در وجود حقیقت عینی و خارجی است؛ چون تشکیک در مفاهیم راه ندارد. وجود از آن جهت که دارای درجات عینی است، موجب امتیاز موجودات از یکدیگر از حیث کمال و نقص می گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۱/۶-۱۶۳). خداوند در آیه ۱۷ سوره هود پس از آنکه خود را خالق همه چیز معرفی می کند، مثالی برای تبیین حق و باطل بیان می کند که با نظریه تشکیک «وجود» سازگاری عمیقی دارد.^۱

ملاصدرا و علامه طباطبایی به این موضوع که کلمه حَقٌّ در این آیه به مفهوم وجود اشاره می کند، این چنین توجه داده اند: وجود، نازل از خداوند بر موجودات است و آن همچون رحمت آسمانی باران بر روی زمین است که به ذات خود، خالی از شکل و صورت است و هنگامی دارای صورت می شود که در ظرف اشیاء واقع می شود. وجود به حق و باطل تقسیم می شود. حق ثابت و باقی است و باطل از بین رفتنی و ناپایدار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۳۴۰).

۱. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّنْبُلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقَدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ كَذَلِكَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (هود / ۱۷).

از وجود در روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام تعبیر به آب شده است (عریضی، ۱۴۰۹: ۳۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶۴). بنابراین تمثیل حق به آب، شاید به خاطر آن است که آب بهترین وصف برای وجود است و خداوند برای تبیین موضوع فلسفی تشکیک وحدت وجود از مثال آب استفاده می‌کند: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» (رعد/۱۷). این آیه به روشنی مبین یک موضوع هستی‌شناسی است و کاربرد کلمه «حق» در این آیه، شاهد روشنی بر دلالت این واژه بر مفهوم وجود است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۶۱/۴).

۴-۵. وجود محض، مقید و منبسط

در تبیین انواع وجود از جانب فیلسوفان، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. برخی آن را به دو نوع محض و مقید تقسیم کرده‌اند و ملاصدرا نوع دیگری هم بر آن افزوده است که وجود منبسط نام دارد (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۷۶). وجود منبسط در نزد عرفا، همان نفس‌الرحمن است. ملاصدرا در کیفیت سریان وجود در موجودات متعین و حقائق خاصه چنین می‌گوید:

«بدان که برای اشیاء در موجودیت، سه مرتبه است؛ وجود صرفی که وجودش متعلق به غیر نیست و مقید به قیدی نمی‌شود و حتی مقید به اطلاق هم نیست و اطلاق این وجود امری سلبی است که مستلزم سلب جمیع اوصاف حتی همین سلب‌هاست و نزد عرفا به هویت غیبیه و ذات احدیت تعبیر می‌شود. مرتبه دوم، وجود متعلق به غیر و وجود مقید به اوصاف زائد است که مقصود همان موجودات ممکن نظیر عقول، نفوس و افلاک و انسان و درخت و... می‌باشد. سوم، وجود منبسط مطلق است که عمومیتش به نحو کلیت نمی‌باشد، بلکه به نحوی دیگر است؛ زیرا وجود عین تحصیل و فعلیت است و کلی خواه طبیعی یا عقلی، امری است که برای تحصیلش محتاج امر دیگری است و وحدتش هم وحدت عددی نیست، بلکه حقیقت گسترش‌یافته است در هیاکل و ممکنات و الواح ماهیات که در هیچ وصف خاصی منحصر نمی‌شود. بلکه به سبب ذات خویش و بدون انضمام به امری دیگر، با جمیع تعینات وجودی و تحصیلات خارجی متعین می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۲).

و یا در جای دیگر چنین می‌گوید:

«وجود منبسط را در اصطلاح عرفا نفس‌رحمان نامیده‌اند و صدرالدین گوید اول ما صدر وجود منبسط است که حق‌المخلوق هم نامیده‌اند و نور ساری در تمام

موجودات است و از این جهت روح وجود هم گویند و در هر مرتبتی به صورتی نمایان می‌شود و آن را ظل و هباء و عما هم نامیده‌اند» (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۲۳/۳).

بر مبنای حکمت متعالیه، اولین امری که از حق تعالی نشئت می‌گیرد، همین وجود منبسط است. این نوع از وجود که از نوآوری‌های صدرالمتألهین نسبت به حکمت مشاییان به شمار می‌آید، شاید حاصل تعمق و تدبیر و یا تحت تأثیر آیات و روایات باشد.

از تأمل در آیاتی که کلمه «حق» در آن‌ها به کار رفته است، چنین برمی‌آید که این سه مرتبه از وجود نیز در قرآن کریم کاربرد داشته است. آیاتی که از خداوند تعبیر به «حق» کرده‌اند، اشاره‌کننده به وجود محض،^۱ و آیاتی که از مال، کعبه، عذاب و...^۲ تعبیر به «حق» کرده‌اند، اشاره‌کننده به وجود مقیدند و همچنین وجود منبسط احتمالاً همان «حقی» است که در بسیاری از آیات قرآن کریم از آن یاد شده است.

باید توجه داشت که نظریه وجود منبسط، مبتنی بر دو مقدمه وحدت شخصی وجود^۳ و قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»^۴ است. با توجه به این مسئله، اینکه خداوند خلقت «بالحق» (انعام/ ۳۷؛ یونس/ ۵؛ ابراهیم/ ۱۹؛ حجر/ ۸۵؛ نحل/ ۳؛ عنکبوت/ ۴۴؛ روم/ ۸؛ زمر/ ۵؛ ...) یا تکلم «بالحق» (یونس/ ۳۳، ۸۲ و ۹۶؛ غافر/ ۶) یا نزول کتاب «بالحق» (بقره/ ۱۷۶؛ آل عمران/ ۳۰؛ مائده/ ۴۸؛ شوری/ ۱۷) را مطرح کرده است، می‌توان این مرتبه از حق را همان وجود منبسط دانست.

۱. «وَلَوَاتَبَعُ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (مؤمنون / ۷۱).

۲. «فَلْيَكْتُبْ وَيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» (بقره / ۲۸۲).

۳. نظریه وحدت شخصیه وجود، بیانگر این مطلب است که تنها یک حقیقت بسیط وجود دارد که این حقیقت از هر گونه کثرت و نقص منزّه است. این حقیقت بسیط در ذات خود فیاض است و با وجودش که عین ذات اوست، منشأ جهان است. پس همه موجودات اعم از محسوسات، معقولات و مجردات، یک بنیاد واحد دارند و در حقیقت، شتون مختلف یا صفات متعدد همان بنیاد واحد هستند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۸۸).

۴. این قاعده به مسئله خلقت از ناحیه ذات وحدانی مربوط می‌شود که امکان صدور فعل کثیر از ذات واحد را نفی می‌کند؛ زیرا امکان حمل فعل متکثر به ذات وحدانی عقلاً وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۲۷/۴).

۶. معانی واژه «حق» در قرآن کریم با محوریت وجود

۶-۱. الله، وجود به معنای الله

در نظریه وحدت وجود، واجب‌الوجود منشأ وجود است که در نهایت برتری و کمال نامتناهی است (سمیح، بی‌تا: ۸۹۳). اساس دین و اصل آن، معرفت واجب‌الوجود است که صرف‌الوجود و تمام آن است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۱: ۸۱/۱). انسان معرفت هستی را از ذات خود آغاز می‌کند و با علم حضوری می‌تواند وجود خداوند را ادراک کند (سلامه، ۱۸۷۶: ۴۱۰). وصف «وجود حق» برای اشاره به ذات خداوند، در کلام فلاسفه‌ای چون صدرا و فارابی پیوسته تکرار می‌شود. بنابراین حق از این جهت درباره خداوند به کار رفته است که وجود ثابت و زوال‌ناپذیر و منشأ هستی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۴/۱ و ۴۳/۴؛ فارابی، ۱۴۱۳: ۱۹۹).

۶-۲. پیامبر و موعود

در برخی از آیات اشاره به نفس مبارک پیامبر ﷺ از کلمه حق استفاده شده است. در عالم وجود، مرتبه‌ای از عقل فیاض و حق مخلوق به وجود دارد که از آن به مقام حقیقت محمدیه تعبیر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۶۰/۱؛ آملی، ۱۴۲۲: ۳۴/۱؛ ابن عربی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۳) و برخی آن را سایه‌ای از همان وجود منبسط بر سر تمامی ممکن‌الوجود دانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۱).

در آیاتی که اشاره به آمدن حق و رفتن باطل می‌شود،^۱ به نظر می‌رسد همان طور که صاحب‌نظران علم وجوه و نظائر، مفهوم حق را اسلام دانسته‌اند، با توجه به آیات «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/ ۱۰۵) و یا «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص/ ۸۳) می‌توان یکی از تجلیات «حق» را انسان متقی و صالح و یا تحقق وعده الهی دانست.^۲

این مسئله در ادیان پیشین هم مطرح شده است و موضوع «سر» و «وجود» را مرتبط با فرجام هستی دانسته‌اند (شیشرون، بی‌تا: ۴۳). در قرآن کریم، بارها در مورد وعده الهی وصف «حق» به کار رفته است و خداوند در آیاتی دیگر، وعده خود را رجوع‌بندگان

۱. «لَقَدْ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَوْ كَرِهْتَ الْفُجُورَ» (زخرف/ ۷۸).

۲. «وَيَمُنَّ اللَّهُ بِالْأَبْطَلِ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» (شوری/ ۲۴).

به خداوند و مغفرت و اجر عظیم معرفی کرده است.^۱ فرجام هستی را در قرآن کریم می‌توان بازگشت بشر به خداوند و توحید دانست؛ مسئله‌ای که در اسفار اربعه از آن به‌عنوان امری اجتناب‌ناپذیر در حرکت جوهری انسان یاد شده است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۲).

یکی دیگر از مواردی که در کاربرد واژه حَقّ می‌تواند مربوط به پیامبر ﷺ باشد، مسئله خلقت آسمان‌ها و زمین به واسطه حَقّ است. درباره مفهوم ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ (نحل / ۳)، دو نظریه کلی در بین مفسران بیان شده است:

مفسران اشعری معتقدند که خداوند تعالی، مالک جمیع محدثات است و ملکیت او حسن و صواب مطلق است. بنابراین وصف خلقت آسمان‌ها و زمین به «حَقّ»، از آن جهت است که این آسمان و زمین دلالت بر وجود صانع و عالم می‌کند و حَقّ به معنای حکمت است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۱۳؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲۹/۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۵۱/۳).

مفسران معتزله بر این باورند که خلق آسمان‌ها و زمین به حق، در واقع بیانی دیگر از این آیه است که خداوند آسمان‌ها و زمین را بازیچه خلق نکرده است و دارای هدف است و هدف آن برپایی محشر و برقراری عدالت است. با توجه به همین نکته است که صاحب‌نظران دانش و جوه و نظائر، مفهوم عدل را به‌عنوان یکی از معانی حق بیان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸/۲).

مفسران شیعه نیز چنین دیدگاهی دارند که مخلوقات خداوند، همه محشور خواهند شد و لازمه خلقت حق آن است که باطل در آن اثری نداشته باشد و عالم فاسد و نابودشدنی به سمت هدف ثابتی که غایت این عالم است، سوق داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۱/۱۲ و ۱۲۰، ۱۳۲/۱۶ و ۲۷۳/۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۷).

بر اساس دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت، حرف «باء» در این آیات، به مفهوم «لام» یا غایت است، در حالی که مهم‌ترین و نخستین معنای حرف «باء» در زبان عربی، الصاق و یا استعانت است. از بین مفسران، تنها قرطبی حرف «باء» را همان استعانت در

۱. «وَاللّٰهُ يَبْدَأُ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا» (بقره / ۲۶۸)؛ «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا» (یونس / ۴)؛ «وَاللّٰهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا» (نساء / ۲۷).

نظر گرفته و گفته است: منظور از «حقّ» در این آیه، «قول الحقّ» است، یعنی همان «کن فیکون» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/۷). ولی پرسش آن است که چرا خداوند از این مفهوم، تعبیر بالحق کرده است؟

در پاسخ باید گفت که چندین بار در قرآن کریم، از خلقت آسمان‌ها و زمین به دلیل یا با استعانت از حقّ مطرح شده است. توجه به سیاق عبارات پیشین و پسین این مفهوم، نشان می‌دهد که مفهوم «بالحقّ» در این آیات یکسان نیست.

الف) در برخی آیات، واژه حقّ، همان طور که مفسران معتزلی و شیعه بیان کرده‌اند، به مفهوم عدالت و صفت کمالی وجود خداوند است. بازیچه نبودن خلقت آسمان‌ها و زمین این موضوع را نشان می‌دهد.^۱ در این آیه، عبارات پیشین نشان می‌دهد که عدالت الهی باید اجرا شود و نمی‌تواند خلقت آسمان‌ها و زمین برای امری غیر عادلانه تحقق یافته باشد.

ب) برخی از آیات که این عبارت در آن به کار رفته است، درباره شریک نداشتن خداوند در خلقت است. بنابراین مفهوم توحید، یا به تنهایی یا به وسیله قدرت وجودی خداوند می‌تواند معنا شود: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نحل / ۳). بنابراین در این آیات نمی‌توان مفهوم «حقّ» را عدالت دانست، بلکه در اینجا حقّ به یک مرتبه وجودی اشاره می‌کند که همان طور که گفته، وجود منبسط یا حقّ مخلوق به می‌تواند این نوع از کاربرد واژه «حقّ» را تبیین کند.

۳-۶. اسلام

کلام و دین خداوند چون منطبق با حقایقی است که وجود دارد، از این جهت حقّ نامیده شده است^۲ (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۸/۱۵). علامه طباطبایی نیز در این باره می‌گوید: چون حقایق عالم با هم متحدالارکان‌اند، هیچ حقی حق دیگر را ابطال نمی‌کند و هیچ صدقی نیست که صدق دیگر را ابطال و تکذیب کند و این باطل است که هم با حق منافات دارد و هم با باطل‌های دیگر. ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (یونس / ۳۲) حق را

۱. «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا الشَّيْئَاتِ أَنْ نَحْمَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ وَلَجُزَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (جاثیه / ۲۱-۲۲؛ نیز ر.ک: دخان / ۳۹).

۲. «وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» (یونس / ۸۲).

مفرد آورده تا نشان دهد، در حق افتراق و پراکندگی نیست: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ (انعام/۱۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۴/۱). منظور از حق امر ثابتی است که آثار واقعی مطلوبش بر آن مترتب شود و به حق بودن فعل خداوند، نسبت همین فعل است. از دیدگاه علامه، نسبت دین به حق، اضافه موصوف به صفت نیست، بلکه اضافه حقیقیه است و منظور آن دینی است که منسوب به حق است و نسبتش به حق این است که حق اقتضا می‌کند انسان آن دین را داشته باشد و انسان را به پیروی از آن وادار می‌کند (همان: ۱۳/۹).

۴-۶. قرآن

قرآن و نزول آن، از آن جهت حق نامیده شده است^۱ که قرآن دارای حقیقت و وجودی خارجی و عینی است که آیات قرآن اعم از مواعظ، قصص، احکام و... بدان مستندند و از آن سرچشمه گرفته‌اند. این وجود، مقوم و حیات‌بخش الفاظ قرآن است و برای قرآن مانند روح برای جسد و مثل برای ممثّل است. این تعریف که از جانب علامه برای تأویل ارائه شده است (همان: ۴۵/۳)، می‌تواند منظور از «حق» در آیاتی باشد که قرآن به وسیله آن نازل شده، یعنی مراد وجودی باشد که مقوم این الفاظ است؛ مانند آنچه یوسف گفت: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ (یوسف/۱۰۰) که آن واقعه، حقیقت رؤیای یوسف بود که وجود یافته بود. قرآن کریم دارای روحی است که قدرت ناطقه دارد و به واسطه آن به سخن درمی‌آید.^۲

۵-۶. فرشتگان

فرشتگان عقول مجردی هستند که جوهر ایشان قائم به ذات است و محدود به مکان و سمت و جهت نیستند؛ جوهرهایی هستند که بر اجسام غلبه دارند و ایشان را تدبیر می‌کنند. فرشتگان مراتب مختلفی دارند، مانند فرشتگان آسمانی و زمینی و... (جهامی، ۱۹۹۸: ۸۴۲؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۳۸۴). دانشمندان وجوه و نظائر نیز یکی از مصادیق کلمه «حق» را فرشتگان دانسته‌اند: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ (انفال/۵؛ یحیی بن سلام، ۱۹۷۹: ۱۰/۱؛ حسین، ۱۴۳۳: ۷۰/۱؛ مصباحی، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۰).

۱. ﴿مَا ذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ﴾ (سبأ/۲۳).

۲. ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ (جاثیه/۲۹).

۶-۶. صدق، عدالت، قدرت، حکمت^۱

صدق به خاطر انطباقش با آنچه محقق شده و وجود یافته است، صدق گفته می‌شود و یا خلق آسمان‌ها و زمین از روی علم، قدرت، عدالت و... است (جلال‌الدین دوانی، ۱۴۱۱: ۱۱۹). اینکه حَقّ در قرآن کریم در وجوه معنایی عدالت و صدق آمده است، به این دلیل است که این اوصاف جزء صفات کمالی وجودند (دغیم، ۲۰۰۱: ۲۷۷؛ افلوطین، ۱۹۹۷: ۶۳۶)؛ یعنی ذات واجب‌الوجود، متصف به این صفات کمال است. تعجبی ندارد که حَقّ، قائم بالقسط یا عدل است. این برای رسیدن چیزی به وجودی است که قابلیت پذیرش آن را دارد و این صفات کمال سرمدی و لازمه وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۵/۶؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۵؛ ابن رشد قرطبی، ۱۹۸۱: ۷۸).

۶-۷. کعبه^۲

درباره مفهوم حَقّ و چگونگی دلالتش بر کعبه، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی آن را به معنای صدق دانسته‌اند؛ به این معنا که حکم رو کردن به کعبه صادق است (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۴۹۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۶۵/۱). برخی آن را به معنای لزوم محافظت بر خانه کعبه دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۵/۲). با توجه به مفهوم وجود، می‌توان گفت که حقانیت کعبه به ثابت بودن آن است؛ یعنی امر ثابتی که هرگز زائل نمی‌شود و وجود یافته است؛ همان طور که خداوند متصف به صفت حقانیت است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۶/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۹/۲؛ شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۵۷/۱).

با توجه به مفهوم ریشه‌ای حَقّ که همان وجود است، فهم جدیدی از این آیات ارائه می‌شود. دلالت حَقّ بر کعبه به خاطر وجودش به شکلی دیگر قابل ترسیم است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۴/۱۹). در این تفاسیر، مرجع ضمیر در «إِنَّهُ»، رو کردن به کعبه است، نه خود کعبه. اگر مرجع ضمیر را مسجد الحرام بدانیم، شاید دلالت بر وجود معنوی و ربانی کعبه در طول وجود مادی آن داشته باشد؛ مسئله‌ای که در آیه ۴ سوره طور (البیت

۱. «وَإِنَّ الدِّينَ أَوْفُوا الصَّكَّاتِ لِيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ الْحَيُّ مِنْ رَبِّهِمْ» (بقره / ۱۴۴).

۲. «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَيُّ مِنْ رَبِّكَ» (بقره / ۱۴۹).

المعمور) و روایات نیز منعکس شده است (صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۹۹/۲). به همین جهت این خانه حرام است و جنگ در آن جایز نیست (بقره/ ۲۱۷) و مشرک حق ورود به آن را ندارد (توبه/ ۲۸).

۶-۸. وجوب وجود (وجود بخشیدن به چیزی)

این مفهوم بارها در قرآن کریم به کار رفته است و دانشمندان وجوه و نظائر از آن تعبیر به وجوب کرده‌اند (برای نمونه رک: یونس/ ۳۳؛ نحل/ ۳۶؛ زمر/ ۷۱؛ غافر/ ۶). ولی در اینجا، آیه ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ (بقره/ ۱۲۱) که در همین وجه معنایی به کار رفته، مورد بررسی قرار می‌گیرد. اگرچه برخی برای این آیه، وجهی مستقل به معنای سزاوار در نظر گرفته‌اند (ابن شجری، ۱۴۱۳: ۱۱۷)، لیکن با توجه به مسئله اصل معنایی واژه حَقَّ که مفهوم وجود است، به نظر می‌رسد که این آیه نیز در همین وجه قابل تفسیر باشد. مفسران گفته‌اند که مفهوم حق تلاوت، تدبر در معانی آیات قرآن کریم و اندرز گرفتن از مواظب آن است. در روایتی از مسلمانان خواسته شده است که قرآن را بدون تدبر نخوانند و حق تلاوت آن را به جا آورند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۱۷). در مفهوم این تدبر گفته شده است که در آیات انداز، از خوف عذاب به خداوند پناه برده شود و در آیات تبشیر، از خداوند طلب نعمات شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۷۵). برخی گفته‌اند منظور تلاوتی است که قلب لرزان گردد: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ و یا عمل به حلال و حرام کتاب است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲/۱۳۶). در خود قرآن کریم ویژگی تعقل (بقره/ ۴۴)، خشوع، ایمان به حقانیت قرآن (انفال/ ۲) و... به عنوان ویژگی‌های یک تلاوت مطلوب شمرده شده است. باید توجه داشت که گاه تلاوت قرآن از حد حنجره فراتر نمی‌رود، ولی گاهی تلاوت به واسطه عمل، تدبر، اخلاص و... حقیقت و وجودی می‌یابد (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱/۱۹۲) که سبب رفعت آن می‌گردد.^۱ در روایتی از رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به ابوسعید خدری آمده است که تلاوت قرآن، روح تو در آسمان است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۲۳۴) و چون تلاوت قرآن دارای نام خداوند است، می‌تواند بالا برود.^۲ بنابراین مفهوم

۱. ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر/ ۱۰).

۲. ﴿فِي ثُبُوتِ أَدْرِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ (نور/ ۳۶).

این آیه چنین می‌شود: کسانی که قرآن را به گونه‌ای می‌خوانند که وجود می‌یابد؛ مثلاً به اوامر و نواهی آن عمل می‌کنند و این سبب وجود یافتن مفاهیم آن می‌گردد. کفر و کافر هم حَقّ هستند^۱ و وجود دارند، لیکن بهره ایشان از وجود بسیار اندک است. اگرچه وجود دارند، ولی وجودشان آن‌قدر ضعیف است که گاه در مرتبه حیوانات و نباتات قرار دارند^۲ و تخاصم ایشان حَقّ و وجود دارد،^۳ ولی وجودی که سبب ضعف و زبونی است.^۴

۹-۶. احکام شرعی (مال، حَقّ، جرم)

دانشمندان وجوه نظائر، سه مفهوم حَقّ، جرم و مال را نیز برای واژه «حَقّ» بیان کرده‌اند که به عنوان مصداقی از احکام شرعی به شمار می‌آید. یعنی می‌توان حکم شرعی را به نحو اعم، جایگزین واژه «حَقّ» نمود؛ مثلاً در عبارت «يَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ» می‌توان گفت: «بغیر حکم شرعی»، و در موارد متعدد دیگر، قرآن کریم سخن از بیان احکام شرعی بر مبنای «حَقّ» می‌گوید که این موضوع پیوند عمیق «حَقّ» را با احکام شرعی نشان می‌دهد. همان‌طور که گفته شد، قرآن کریم به دلیل ناظر بودن بر ادیان پیشین، مبین انحرافات پیدا شده در ادیان گذشته است و یکی از مهم‌ترین این انحرافات، رواج اباحیگری، به بهانه تأکید بر موضوع وجود و باطن بوده است. توضیح اینکه گرایش‌های باطنی با تأکید بر موضوع سرّ و وجود، انسان را ظرف وجودی معرفی می‌کردند که نمی‌توان آن را محدود به حدود کرد؛ چون وجود موضوعی قابل تحدید نیست، بلکه آنچه سیره عملی یک انسان را مشخص می‌کند، شرایط و ظرف خود آن انسان است. بنابراین او بر اساس آنچه از هستی می‌فهمد و از تدبیر در باطن خود و ظرفی که از مکان و زمان در آن قرار دارد، عملکرد خود را سامان می‌دهد و این کار نیاز به مراقبه و زهد دارد که آن را استبطان می‌نامند (شعرانی، ۱۴۲۵: ۲۳۶؛ بوریس، ۲۰۰۵: ۲۴). در قرآن کریم همان‌طور که در اندیشه حکمای مسلمان دیده می‌شود، با یک

۱. «أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا» (نساء / ۱۵۱).

۲. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ إِلَيْكُمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ» (انفال / ۲۲).

۳. «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» (ص / ۶۴).

۴. «وَلَا تَتَّزِقُوا فَهْؤُلَاءِ وَهُمْ أَمْوَالُهُمْ» (انفال / ۴۶).

استدلال عقلانی و تبیین مرتبه‌ای از وجود با عنوان وجود منبسط، ارتباط احکام شرعی با وجود تبیین شده است؛ زیرا حقیقت ممکنات، معانی معقوله است که آن منشأ احکام و آثار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۲۳/۴) و این حدود، برای همان صورت محدود است، نه برای حقیقت وجود انسان؛ در غیر این صورت باید ثواب و عقاب را بی‌منا در نظر گرفت (احسائی، ۱۳۸۵: ۱۴۱/۱).

بنابراین احکام شرعی اگرچه حدودی ظاهری هستند، ولی برخاسته از وجود و واقعیتی هستند که سعادت انسان بدان وابسته است؛ برای مثال اگر خداوند بخشی از اموال انسان را حق نیازمندان معرفی می‌کند، به خاطر آن است که بخشی از این اموال از آن ایشان است؛ اگرچه ظاهراً در ملکیت فردی دیگر است، ولی وجودش متعلق به آن صاحبی است که باید مال به او داده شود^۱ و در اصطلاح به آن، سلطنت یا ملکیت ضعیف گفته می‌شود که قائم به «من له الحق» و «من علیه الحق» است.

از واژه حق به عنوان یک اصطلاح فقهی و حقوقی، تعاریف گوناگونی ارائه شده است. یکی از بهترین تعاریف این است که حق عبارت است از اختصاصی که شرع از جهت سلطه یا تکلیف قرار داده است و این حق، همه انواع حقوق دینی را شامل می‌شود (دباغ، ۲۰۰۸: س ۳۰).

در برخی آیات، خداوند از مسلمانان می‌خواهد که حق نزدیکان را بدهند^۲ یا تعبیر از حق معلوم می‌کند.^۳ امام علی^{علیه السلام} درباره حق معلوم می‌فرماید: بخشی از مال به جز زکات است که فرد بسته به توانش در مال خود فرض و واجب می‌کند. بنابراین حق در این نوع آیات می‌تواند دلالت بر وجوب صدقه و انفاق به عنوان یک حکم شرعی نماید و احکام اعتباری دارای وجود و روح حقیقی هستند که شارع آن را اراده کرده است و قوانین تشریح شده، کاشف از آن حقیقت هستند. این همان چیزی است که متکلمان و اصولیان از آن تعبیر به اراده شرعی می‌کنند (بحرانی، ۱۴۲۶: ۲۹۳/۲) و فلاسفه از آن به وجود منبسط تعبیر می‌کنند. اگر خداوند برای خانواده مقتول، حق قصاص را فرض

۱. «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالمُحْرَمِ» (ذاریات / ۱۹).

۲. «وَأْتِ ذَالمُقْرَبِ بِحَقِّهِ» (اسراء / ۲۶).

۳. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مِّنْ أَمْوَالِهِمْ * لِلسَّائِلِ وَالمُحْرَمِ» (معارج / ۲۴-۲۵).

می‌کند، برای تحصیل وجودی است که عبارت از امنیت است: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/ ۱۷۹). بنابراین حق قصاص، تنها در برابر جرم قتل تحقق پیدا می‌کند و نمی‌توان دیگرانی چون انبیاء را بدون تحقق جرم کشت^۱. بنابراین اگرچه دانشمندان وجوه و نظائر، جرم قتل، قصاص، ارتداد و... را وجه مستقل معنایی دانسته‌اند، به نظر می‌رسد این وجوه مربوط به نوعی از مصلحت و هدف تشریح در احکام است که سبب پیدایش نوعی وجود می‌شود، مثل حق قصاص، حق مالی و...؛ حقیقتی عینی و خارجی که آیات الاحکام از آن سرچشمه گرفته و بدان جهت بیان شده است. این نوع از وجود، همان وجود منبسط است^۲ و با روح قرآن کریم وحدت دارد و تجزیه‌پذیر نیست. بنابراین در قرآن کریم بارها بر ضرورت حکم دادن بر اساس حق تأکید و تصریح شده است.

۶-۱۰. اولی^۳

با توجه به وجود و حرکت جوهری^۴ می‌توان این مسئله را تبیین نمود که این حرکت در وجود در جهت ضعف و قوت جریان دارد. هر که وجودی متصل به خداوند پیدا کرد، به بقاء نزدیک‌تر از کسی است که جنبه غیر ربوبی و باطل در او قوی‌تر است؛ مثلاً مساجد مؤمنان با بقیه ابنیه مشرکان، در ماهیت مادی یکسان هستند، ولی به واسطه تقوای بناکنندگانشان، وجودی بیشتر برای نماز خواندن می‌یابند. به عبارت دیگر، هرآنچه به خداوند به وجهی مرتبط گردد، مثلاً در خدمت عبادت بندگان قرار گیرد، وجود او بیشتر می‌گردد.^۵ در قرآن کریم نمونه‌های متعددی از این موضوع وجود دارد:

۱. ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (بقره / ۶۱).

۲. برخی، از این روح قرآن نیز که مستتر در علم الهی است، تعبیر به وجود منبسط کرده‌اند (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱: ۸۰).

۳. ﴿قَالِ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انعام / ۸۱).

۴. «معنای حرکت در جوهر این است که حرکت در اصل هویت و نحوه وجود است که از مرتبه ضعف و صباوت، رو به مرتبه قوت و شدت و کمال می‌رود و هیولی است که به طرف قوت و صور کمالیه قویه وجودیه شدید، مرتبه به مرتبه حرکت می‌کند و پیش می‌رود تا آنجایی که سنخ‌الوجود می‌خواهد که در صفا و شدت و قوت از سنخ وجود طبیعی شود...» (سبزواری، ۱۳۸۱: ۳/۵۵۹).

۵. ﴿لَسِبْدُ أَسْسٍ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ (توبه / ۱۰۸).

مانند تعالی حیوانات به مرحله انسانیت^۱ و سقوط انسان به مرحله حیوانیت^۲ یا حتی جماد.^۳



نتیجه گیری

واژه حق، یکی از پرکاربردترین واژگان قرآن کریم است. بنابراین تبیین دقیق و ریشه‌ای مفهوم آن، بر آیات زیادی از قرآن کریم تأثیرگذار است. این واژه، تنوع کاربردی گسترده‌ای در قرآن کریم دارد. اصل لغوی این واژه را حق در برابر باطل و یا حق در برابر کذب دانسته‌اند. ولی معانی یادشده به عنوان اصل لغوی نمی‌تواند با کاربردهای این واژه در قرآن کریم ارتباط برقرار نماید.

ریشه‌شناسی این واژه با استفاده از ابزار شناخته‌شده این دانش، یعنی شناخت اصل مضاعف، معنای اصلی، مقارنه بین زبان‌های سامی و معناشناسی تاریخی نشان می‌دهد که مفهوم ریشه‌ای در این واژه وجود است، اگرچه مفاهیم صدق و عدالت نیز به عنوان مفاهیم ثانویه در این واژه وجود دارند.

این مفهوم در واژه حق، با کاربردهای مختلف این واژه مانند: الله، دین، اسلام، قرآن، توحید، صدق، ملک، حاجت، ارتباط برقرار می‌کند.

موضوع وجود و نظریات فلسفی و عرفانی مرتبط با آن، از قدیمی‌ترین موضوعات تمدن بشری و دینی است و قرآن کریم به عنوان کتاب هدایتگر بشر، نمی‌تواند نسبت به چنین موضوع مهم و پرچالشی بی‌توجه باشد و نسبت به آن بیانی نداشته باشد. بنابراین لازم است که جنبه‌های صحیح این گفتمان از ناحیه قرآن تأیید و جنبه‌های خطای آن تبیین گردد.

دقت در آیات قرآن کریم به ویژه آیاتی که واژه «حق» در آن‌ها به کار رفته است، نشان می‌دهد که قرآن کریم با موضوعات متنوعی در نظریه وحدت تشکیکی وجود، هم‌جهت و همسوست.

۱. «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَأَيْبُهُمْ كَلْبُهُمْ» (کهف / ۲۲).

۲. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال / ۵۵).

۳. «قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا» (اسراء / ۵۰).

قرآن کریم ضمن تأیید بسیاری از مبانی و آثار عقلی بحث وجود، تأکید بیشتر بر آثار کاربردی این باور فلسفی و خارج کردن آن از یک موضوع متافیزیکی صرف به یک نگرش و جهان بینی عمل گرا داشته است. همچنین به نظر می رسد قرآن کریم با طرح نوعی دیگر از وجود که مختصاتی همانند وجود منبسط در نزد فلاسفه دارد، تلاش در قطع حلقه گرایش های باطنی با موضوع وجود و برداشت ایشان مبنی بر اباحیگری و نادیده انگاشتن احکام شرعی دارد.

اگرچه تقریباً بیشتر عناصر مختلف نظریه وحدت تشکیکی وجود به صورت کلی در قرآن کریم قابلیت تأیید شدن را داراست، ولی وجود در قرآن کریم با صبغه تأکید بر وجود منبسط دیده می شود که از طریق آن، برخی موضوعات مهم مانند لزوم تبعیت از احکام شرعی برای همه انسان ها در همه سطوح معرفتی به شکل عقلانی تبیین می گردد.

کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، نقد النقود فی معرفة الوجود، ترجمه سیدحسب طیبیان، تهران، اطلاعات، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل، تهران، چاپخانه خودکار، ۱۳۶۲ ش.
۵. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۶. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد، تلخیص کتاب العیارة، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱ م.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۸. ابن شجرى، هبة‌الله بن علی، ما اتفق لفظه و اختلف معناه، بیروت، شتوتغارت، ۱۴۱۳ ق.
۹. ابن عادل دمشقی، ابوحفص عمر بن علی، اللباب فی علوم الكتاب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد، الصحیح فی فقه اللغة العربیة و مسانلها و سنن العرب فی کلامها، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. احسانی، احمد بن زین‌الدین، شرح المشاعر، بیروت، مؤسسة البلاغ، ۱۳۸۵ ق.
۱۵. اعرجی، علی عباس علیوی، «المفهوم السياقی للفظه الحق فی القرآن الکریم (المورد و الدلالة)»، مجلة القادسیة للعلوم الانسانیة، شماره ۴، ۲۰۱۵ م.
۱۶. افلوطین، تاسوعات افلوطین، تصحیح جیرار جهامی و سمیح دغیم، تعریب فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.
۱۷. امام حسن عسکری علیه السلام، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. بحرانی، محمد سند، اسس النظام السیاسی عند الامامیه، قم، فدک، ۱۴۲۶ ق.
۱۹. بغدادی، عزالدین بن محمد، النجاة من دجل الغلاة، بغداد، مکتبه الرسول، ۲۰۱۴ م.
۲۰. بقلی، ابومحمد صدرالدین روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸ م.
۲۱. بنوا، لوک، المذهب الباطنی فی الادیانات العالم، ترجمه نهاد خیاطه، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. بوریس، مورافیثیف، المعرفة الباطنیة: دراسة و تعليق علی التقليد الباطنی للارثوذكسیة الشرقیة، تعریب و تقدیم و تعليق فؤاد رامز، مکتبه مدبولی، ۲۰۰۵ م.
۲۳. جبوری، نظلة احمد نائل، فلسفة وحدة الوجود فی الفكر الفلسفی الاسلامی، سوریه، دار نبوی، ۲۰۰۹ م.
۲۴. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰ ش.
۲۵. جلال‌الدین دوانی، محمد بن اسعد، ثلاث رسائل، تحقیق احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.

۲۶. جوادى آملی، عبدالله، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. جهامی، جیرار، *موسوعة مصطلحات الفلاسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.
۲۸. حجازی، محمود فهمی، *زبان شناسی عربی*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. حسین، حامد عبدالهادی، و نشأت صلاح الدین حسین، *معجم ما اتفق لفظه و اختلف معناه فی القرآن الکریم*، عراق، مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیه، ۱۴۳۳ ق.
۳۰. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۲. حمادی معافری، ابوعبدالله محمد بن مالک، *کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة و کیفیة مذہبهم و بیان اعتقادهم*، قاهره، رؤیة للنشر، ۲۰۱۴ م.
۳۳. حیری نیسابوری، ابوعبدالرحمن اسماعیل بن احمد، *من ینایع علوم القرآن و اوائل النوادر فی الوجوه و الاشباه و النظائر*، تحقیق هند شلی، احمد محمد سلیمان ابورعد، نجف عرشى، مصر، دار النوادر القیمة، ۱۴۳۱ ق.
۳۴. حیم، سلیمان، *فرهنگ عربی-فارسی*، اورشلیم، بی تا، بی تا.
۳۵. خطیب، محمد احمد، *الحركات الباطنية فی العالم الاسلامی؛ عقائدها و حکم الاسلام فیها*، اردن، مکتبه الاقصی، ۲۰۰۵ م.
۳۶. دباغ، عبدالستار حامد، *نظریة الحق فی الفقه الاسلامی*، عراق، مکتبه مرکز المحكمة العلیا، ۲۰۰۸ م.
۳۷. دغیم، سمیح، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۳۸. راشد، محمد، *اشکالیة وحدة الوجود فی الفكر العربی الاسلامی*، سوریه، صفحات للدراسات و النشر، ۲۰۰۹ م.
۳۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۴۲. همو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. سبزواری، هادی بن مهدی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ ش.
۴۴. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۵. سلامه، بولس، *الصراع فی الوجود*، مصر، دار المعارف، ۱۸۷۶ م.
۴۶. سمیح، دغیم، *موسوعة مصطلحات صدرالدین شیرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، بی تا.
۴۷. سوزنچی، حسین، *وحدت وجود*، تهران، انتشارات امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.
۴۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۵۰. شاکر، محمد کاظم، روش تفسیر قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۵۱. شعرانی، عبدالوهاب، ردع الفقهاء عن دعوی الولاية الكبرى، تقدیم و تحقیق و تعلیق عبدالباری محمد داود، قاهره، دار جوامع الکلم، ۱۴۲۵ ق.
۵۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۵۳. شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود، فوائح الهیه، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۵۴. شیشرون، مارکوس، علم الغیب فی العالم القديم، ترجمه توفیق الطویل، بیروت، دار یوسف، بی تا.
۵۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵۶. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۵۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۵۸. همو، شرح اصول الکافی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۵۹. همو، مجموعه الرسائل التسعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۶۰. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۶۱. صفری فروشانی، نعمت‌الله، غالیان؛ کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، مشهد، به نشر، ۱۳۷۸ ش.
۶۲. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، تفسیر القرآن العزیز، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۱ ق.
۶۳. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۶۴. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی، تحقیق هشام البدرانی، اردن، دار الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۶۵. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۶۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۷. عبدالتواب، رمضان، فصول فی فقه العربیه، قاهره، مکتبه خانجی، ۱۴۰۹ ق.
۶۸. عریضی، ابوالحسن علی بن جعفر، مسائل علی بن الجعفر و مستدرکاتها، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.
۶۹. علوان، حسین جلیل، دلالة المفردة القرآنیة فی ضوء منهج الاصل اللغوی عند المحدثین، دمشق، تموزه، ۲۰۱۶ م.
۷۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۷۱. همو، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۷۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۷۴. فیزلین، بروج، القاموس الموسوعة للمعهد الجدید، قاهره، مکتبه دار الکلمه، ۲۰۰۷ م.
۷۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۷۶. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.

۷۷. قسامی، حسین، «تفسیری انتقادی بر دیدگاه های دیگر در باب حقیقت افلاطونی با تکیه بر مفهوم مثال خیر»، *دوفصلنامه تأملات فلسفی*، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۷۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۹. مجمع البحوث الاسلامیه، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۸۰. مزراحی، فیلیکس، *قاموس عبری-عربی*، بی جا، بی نا، بی تا.
۸۱. مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی زبان های سامی و عربی*، تهران، کاویان، ۱۳۵۷ ش.
۸۲. مصباحی، بیوک، *حق در قرآن کریم*، تهران، صداقت، ۱۳۷۹ ش.
۸۳. مطرزی، ابوالفتح ناصر بن عبدالسید بن علی، *المغرب فی ترتیب المعرب*، حلب، مکتبه اسامه بن زید، ۱۹۷۹ م.
۸۴. مقاتل بن سلیمان بلخی، *الوجوه والنظائر فی القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸ م.
۸۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۸۶. مهنا، عبدالله علی، *لسان اللسان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۸۷. نادری، محمد اسعد، *فقه اللغة؛ مسائله و مناہله*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۵ ق.
۸۸. نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسیر النسفی؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، بیروت، دار النفاثس، ۱۴۱۶ ق.
۸۹. یحیی بن سلام، *التصاریف لتفسیر القرآن ممّا اشتبهت اسماءه و تصرفت معانیه*، تونس، الشركة التونسیه، ۱۹۷۹ م.
90. Barker, W.H., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Sfadoup, 1776.
91. Benner, Jeff A., *Greek and English Lexicon of The Bible*, United State, College Station, 2005.
92. Crustus, G. H., *Greek and English Lexicon*, London, Waterloo Place, 1871.
93. Davidson, B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, London, 1855.
94. Gesenius, Wilhelm, *Hebrew and Chaldee Lexicon of The Old Testament*, London, Williams and Norgate, 1867.
95. Gesenius, William, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, New York, Oxford, 1930.
96. Mi Fericors, MDGXVI, *Epitome The Sarvi*, apvdpetrm, avbertvm.
97. Nöldeke, Theodor, *Lexicon Syriacum*, Berlin, Goin Beurg, 1895.
98. Wilkinson, *Aletheia in Greek Thought until Aristotle*, N127, 2004.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

شرح وتقييم فهم الصفات الإلهية من منظور ميرزا مهدي أصفهاني

□ مهدي آزادپور

□ دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة قم

إنّ مسألة التعرّف على الصفات الإلهية ومعانيها هي من أهمّ القضايا المثيرة للجدل في مناقشة معرفة الله تعالى. يسعى ميرزا مهدي أصفهاني من خلال التأكيد على الآيات والأحاديث، إلى التعبير عن نوع خاصّ من اللاهوت السلبي، والذي يختلف عن الكلام الآخر للقائلين باللاهوت السلبي مثل ابن ميمون والقاضي سعيد. فبحسب رأيه فإنّ لله صفة، وتلك الصفات تمّ وضعها بشكل مشترك. كذلك وبسبب عدم السخية بين الخالق والمخلوق، لا يمكن لعقل البشر أن يعرف الصفات الإلهية، ووصف الله بالمعلومات والمفاهيم والتصورات البشرية ليس صحيحًا، بل الله سبحانه وتعالى هو من يعرف البشر على صفاته، ولهذا السبب فإنّ القول بهذه النظرية يؤدي إلى تعطيل العقل في فهم معرفة الصفات الإلهية.

الكلمات الأساسية: الصفات الإلهية، ميرزا مهدي أصفهاني، العقل، الاشتراك

اللفظي، اللاهوت السلبي.

العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة من منظور العلامة الطباطبائيّ

وشيخ الإشراق

- جواد پارسايى (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامىة بجامعة باقر العلوم العليّات)
- أحمد شه گلىّ (عضو هيئة التدريس بمؤسسة بحوث الحكمة والفلسفة فى إيران)

إنّ مناقشة العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة هى واحدة من القضايا الهامة فى الفلسفة الإسلامىة. قام شيخ الإشراق بطرح نظريّة عالم المثال لدحض نظريّة المشائين بخصوص مادّيّة الأشكال الخياليّة وتبيين بعض القضايا الأخرى فى فلسفته. والعلامة الطباطبائيّ أيضًا واحد من الفلاسفة المعاصرين الذين عبّروا عن نظريّات هامة حول عالم المثال وعلاقته بعالم الطبيعة. فى هذا المقال يتمّ أولاً شرح آراء كلا الفيلسوفين حول عوالم الوجود وأدلّتهما فى إثبات عالم المثال؛ ثمّ يتمّ تحليل العلاقة بين عالم المثال وعالم الطبيعة فى محاور مثل نظريّة الخيال والإبصار، الصور الموجودة فى المرآة ومعرفة الغيب من منظور شيخ الإشراق، ومجالات مثل العلاقة الطوليّة والتشكيكيّة للعوالم، عليّة عالم المثال بالنسبة لعالم الطبيعة، وجود كمالات عالم الطبيعة فى عالم المثال، وشرح الأحلام الصادقة وكيفيّة الإدراك الحسىّ من منظور العلامة الطباطبائيّ، وفى الختام تمّ شرح بعض الأمور عن وجهات النظر المشتركة والمختلفة لهذين الفيلسوفين وتحديات كلّ رأى.

الكلمات الأساسيّة: عالم المثال، عالم الطبيعة، العلامة الطباطبائيّ، شيخ الإشراق.

برهان القوّة والفعل من منظور الفلسفة المشائىّة

- بهزاد پروازمنش (دكتوراه فى الحكمة المتعالية)
- حسين غفارىّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

خلال التاريخ المكتوب للفلسفة ظهرت وجهات نظر مختلفة حول الحركة، وفى هذا السياق كانت نظريّة «القوّة» لأرسطو هى النظرىة الوحيدة المقبولة أكثر من قبل الفلاسفة الذين تلوه، وخاصّة الفلاسفة المسلمين. فقد كان يعتبر الهىولى جوهرًا مليئًا بالقوّة، وعندما يتمّ دمجها إلى الصورة الجسدیة فإنّها تشكّل الجسم وتقبل تحولاته. قدّم

الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن سينا، ضمن قبولهم لهذا المورد، العديد من البراهين عليها، ومنذ ذلك الحين تمت مراجعة هذه البراهين من قبل الفلاسفة وأحياناً - لا سيما في الفترة المعاصرة - تم النظر إليها ببعض الإنكار من قبل بعض المفكرين، حيث خفّضوها إلى أمر عقليّ بالكامل. نظرًا إلى الدور الهامّ لهذه الفكرة في تفسير التغييرات في الكون، وأن أحد أهمّ هذه البراهين هو برهان «القوّة والفعل»، تحاول هذه الدراسة أيضًا إظهار أنّ معظم الانتقادات الواردة على هذا البرهان هي انتقادات أساسية، وهذا البرهان يتمتع بانسجام كبير في الفلسفة المشائية، وتحاول أيضًا تقديم قدرتها على قبول ما حرّره صدرًا. تكمن أهميّة هذا الموضوع في تعزيز مكانة النظام الأمّ للفلسفة الإسلامية، أي الفلسفة المشائية، في واحدة من أهمّ التعاليم الفلسفية، أي «القوّة والفعل»، التي هي نفسها تمهّد الأرضية لتفسير أكثر دقة للتعاليم الرائعة للحركة الجوهرية وتحديد نطاقها.

الكلمات الأساسية: القوّة، المادّة الأولى، برهان القوّة والفعل، الفلسفة المشائية، التوافق الداخلي.

الصياغة الدلالية للحضارة في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه

□ هديّة تقوى

□ أستاذة مساعدة بجامعة الزهراء عليها السلام

الحضارة واحدة من المقولات الأساسية في المجتمعات البشرية، والتي تؤكّد على الالتزام بمراعاة قواعد الحضارة ومبادئها. وقد انعكست هذه المقولة على نطاق واسع على كيفية الحياة الاجتماعية في فكر ونظريات الفلاسفة الإسلاميين بمن فيهم ابن مسكويه. فهو بتدوينه لكتاب تهذيب الأخلاق اتخذ خطوة مهمّة في التنظير في مجال الأخلاق والفضائل الإنسانية التي أرسى الأساس لتطور الحضارة. تحاول هذه المقالة من خلال التعرّف على الفضائل الأخلاقية، شرح تأثيرها على خلق الصياغة الدلالية للحضارة، وذلك بالاستفادة من الطريقة الدلالية في مجال اللغويات. تظهر نتائج البحث أنّ الفضائل الأخلاقية الخمسة «الحكمة»، «العفة»، «الشجاعة»، «السخاء» و«العدالة» - التي هي في حدّ ذاتها من سمات الحضارة - المطروحة في كتاب تهذيب الأخلاق فيما

يتعلّق بالمفاهيم الدلالية، قد أنتجت مقولات في العلاقات الدلالية مع الحضارة، باعتبارها نقطة مركزية للصياغة الدلالية فيما وراء أفكار ابن مسكويه، والتي تؤكد على العيش الاجتماعي القائم على أساس الحفاظ على القيم الإنسانية للطبيعة البشرية. الكلمات الأساسية: الفضائل الأخلاقية، الحضارة، ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، الصياغة الدلالية، دلالات الألفاظ.

دور علم أصول الكلمات في المنهج الفلسفي لكلمة «الحق» في القرآن الكريم

- بي بي زينب حسيني (أستاذ مساعد بجامعة فرهنكيان، قسم خراسان الرضوية)
- حسين قائمي أصل (أستاذ مساعد بجامعة ياسوج)
- رقية بادسار (ماجستير في علوم القرآن والحديث)

كلمة الحق هي واحدة من أكثر الكلمات المستخدمة على نطاق واسع في القرآن الكريم، والتي على الرغم من وضوحها الظاهري فإن معناها الدقيق يحتاج إلى علم أصول الكلمات، وقد استعملت في القرآن الكريم في أكثر من ٣٠ معنى مختلف. معاني مثل: الله، الرسول ﷺ، القرآن، الإسلام، العدالة، الصدق، الكعبة، الحظ، وغيرها تدل على غموض هذه الكلمة في القرآن الكريم. تم في هذا البحث باستخدام معرفة أصل الكلمات والمعاني التاريخية، شرح العلاقة بين الاستخدامات المختلفة لهذه الكلمة، مع التركيز على الأصل اللغوي «للوجود». هذا النهج الجديد لكلمة «الحق» مع تأكيد بعض تفسيرات الفلاسفة لكلمة الحق، على أساس مبدأ صلاحية الاجتهاد اللغوي، يمكن أن يمهد الطريق للتفسير الفلسفي للعديد من الآيات الأخرى في القرآن الكريم، التي يتجنب الفلاسفة الاستشهاد بها لتفادي اتهامهم بالتفسير بالرأى لعدم وجود أساس لغوي لها. كما يمكن أن يكون لها تأثير على ترتيب مختلف مواضيع الوجود من حيث أهميتها وثمارها.

الكلمات الأساسية: معرفة أصل الكلمات، الدلالات التاريخية، الأصل اللغوي، الحق، الوجود.

إعادة التعرّف على مفهوم الطبيعة فى فلسفة السهروردى

فى ضوء نقد الصورة النوعية

- سيد محمد على ديباجى (أستاذ مشارك بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- على أكبر ناسخيان (طالب دكتوراه فى الفلسفة الإسلامية بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- يقوم السهروردى فى أعماله بنقد ودحض وجود وضرورة الأشكال الجوهرية للأشياء. إن نفي وجود الصور النوعية يتطلب نفي قاعدتين هامتين فى الفلسفة المشائية. الأولى هى أن الجوهر يتقوم بالجواهر فقط، ولا يمكن للعرض أن يكون مقومًا للجوهر، الثانية أن الذاتيات فى الجواهر تُحمل على ذاتها بحمل متواطئ وليس مشكك. والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الصدد ما هى مكانة نفي الصورة النوعية فى نظام الإشراق الفلسفى، ولأى غرض يتم ذلك؟ وفقًا لطريقة السهروردى فى الاستدلال، نجد أنه يستخدمها فى إثبات الأمثال والمدبرات المفارقة من خلال إدراك ضرورات نفي الصورة النوعية وقبول تقويم الجوهر بالهياة، وكذلك الشك فى الماهية، ومن خلال ذلك حقق مفهومًا جديدًا للطبيعة. فالطبيعة فى هذا المعنى والمفهوم الجديد بمثابة أصل التدبير الضوئى لعالم الأجسام بواسطة أرباب الأنواع، ومبدأ النور لمختلف حركات الأشياء.
- الكلمات الأساسية: الطبيعة، الجسم، الصورة النوعية، فلسفة الإشراق، الفلسفة المشائية، السهروردى.

فاعلية أو قابلية النفس فى إدراك الجزئيات ودراسة النتائج الحاصلة عن

قبول كل منهما فى فكر صدر المتألهين

- أمير راستين (دكتوراه فى الحكمة المتعالية بجامعة فردوسى مشهد)
- سيد مرتضى حسيني شاهرودى (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)

يرسم صدر المتألهين صورتين رئيسيتين للنفس فيما يتعلق بإدراك الصور الجزئية التخيلية والحسية: الأولى هى النفس الفاعلة والأخرى النفس القابلة. كما يوجد أدلة فى عمله لكل من النظريتين. أهم نتيجة لقبول فاعلية النفس وفق قاعدة «الفاعل ومُعطى الشيء لا يفقده»، هو قبول امتلاك النفس للصور فى مرتبة ما قبل الصدور والفاعلية؛ يقودنا مثل هذا الاستنتاج

إلى نظرية مماثلة ولكنها أكثر دقة في مجال تصورات النفس، وهي النظرية العرفانية المسماة بانكشاف النفس. من جهة أخرى، فإن الحديث عن قابلية النفس بالنسبة للصور الخيالية والحسية يقودنا إلى قوة النفس، وخرجها من القوة إلى الفعلية في عملية التصور، وفي النتيجة فإنها توصل مادية النفس البشرية وكذلك مادية التصورات الحسية والخيالية؛ وهي نتائج لا تتوافق مع بعض المباني الأخرى لصدر المتألهين. لذلك يبدو أن النظرية الأولى في التصورات الجزئية أقرب إلى الصواب ولها نتائج فلسفية مقبولة أكثر. الكلمات الأساسية: التصورات الحسية والخيالية (الجزئية)، قابلية النفس، فاعلية النفس، انكشاف النفس.

تحليل طبيعة العلامات من منظور سوسور والفارابي

- ندا راه بار (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي)
- مهدي خبازي كناري (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

تعتبر السيميائية جزءاً مهماً من دراسات سوسور الجادة في علم اللسانيات. وفقاً لسوسور فإن طبيعة العلامات تنقسم إلى جزئين، هما الدال والمدلول. بالمعنى التقليدي فإن الدال شيء خارج الذهن والمدلول شيء داخل الذهن. لكن سوسور وتبعاً لكانت، قد تحدت النظرية التقليدية معتبراً أن أصل تطور كل منهما منطوياً في الذهن. في سنة الفلسفة الإسلامية فإن الفارابي هو أول فيلسوف لغوي اهتم بالبنية المعاصرة للغة، بغض النظر عن جانبها التاريخي. فباستخدامه مفهوم الكلمة والمعقول، وضمن قراءة العلاقات بينهما، فإنه يقدم قراءة ذاتية لتحليل طبيعة العلامات. تسعى هذه المقالة وراء هدفين: الأول دراسة آراء سوسور والفارابي حول طبيعة العلامة. الثاني تحليل وجهة نظر الفارابي بالنسبة للفظ والمعقول وكيفية ارتباطهما بالنسبة للدال والمدلول اللذان تحدث عنهما سوسور. الكلمات الأساسية: الفارابي، سوسور، الدال والمدلول، اللفظ والمعقول.

تأمل في نظرية العلم الحصولي للخالق بالخلق قبل الخلقة

- إبراهيم رستمي
- أستاذ مساعد بقسم المعارف بجامعة شيراز للعلوم الطبية

قمنا في هذا البحث بتحليل رأى الأستاذ فياضى. فصدر المتألهين وفقاً لقاعدة بسيط الحقيقة واثبات الكمال الوجودى للكائنات الممكنة فى ذات الحق تعالى، يفسر العلم الحضورى لله بالكائنات فى مقام الذات. يعتقد الأستاذ فياضى أن هذه النظرية لها إشكالاتها. الإشكال الأساسى للنظرية هو أن تفسير الملاً صدرا للشك فى الوجود يتطلب تناقضاً، والإشكال النبوى هو أن هذا الرأى غير قادر على إثبات علم الله بالممكنات المعدومة والممتنعات. لقد توصل المؤلف بعد تفسير وحدة الوجود المفاهيمية والمشككة والشخصية، إلى استنتاج مفاده أن الإشكال الأساسى المذكور أعلاه غير وارد، واستدلال صدر المتألهين على علم الله الحضورى قائم على وحدة الوجود المشككة، بينما يستند الإشكال الأساسى بالوحدة الشخصية للوجود. أما بالنسبة للإشكالات الهيكلية فقد قيل أنه على الرغم من أن إثبات هذا النوع من العلم الحضورى لله لديه نقاط ضعف منهجية، إلا أن الرأى النهائى لصدر المتألهين هو نفس العلم الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى على شكل علم حضورى. ثم قمنا بدراسة نظرية الأستاذ الفياضى حول العلم الحضورى للخالق بالخلق قبل الخلق.

الكلمات الأساسية: العلم الإلهى المسبق، صدر المتألهين، العلم الحضورى، الفياضى، العلم الحضورى.

بعض الأفكار المنطقية لسمرقندى

والنظرية المبتكرة للعلامة الطباطبائى فى أجزاء القضية

□ أكبر فايدنى

□ أستاذ مساعد بجامعة الشهيد مدنى أذربيجان

شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى، عالم منطق مغمور من القرن السابع الهجرى، له دور فعال ومؤثر فى نمو وتطور المنطق السينوئى فى العالم الإسلامى. إن دراسة آرائه المنطقية يُظهر تأثيره على أفكار بعض علماء المنطق لا سيما قطب الدين الرازى. إضافة إلى توسيع بعض ابتكارات ابن سينا، فإن لديه وجهات نظر منطقية معينة. الالتزام بنظام ابن سينا المستدل، بساطة التصديق أو نفى تركيب التصديق، حل قضية المفارقة الكاذبة، والتمييز بين الحالات المختلفة للضرورة الوصفية وتقسيمها إلى ثلاثة

أنواع، إضافة شرط الذهنيّة في عكس مستوى السالبة معدولة الموضوع معدومة المحمول، أو الموجبة معدولة المحمول معدومة الموضوع، جميعها من بين الأفكار المنطقيّة لشمس الدين السمرقنديّ. يقوم هذا المقال ضمن ذكر ودراسة هذه الآراء، بمناقشة بساطة التصديق من خلال ذكر ودراسة وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ المبتكرة حول عدد مكونات القضيّة، وبحسب رأيه لا تعتبر النسبة الحكميّة من المكونات الأساسيّة للقضيّة.

الكلمات الأساسيّة: تصوّر والتصديق، عكس المستوى، الضرورة الوصفية، السمرقنديّ والطباطبائيّ.

دراسة مقارنة «للهويّة البشريّة المتسامية» في فكر هيدغر والملاّ صدرا

□ محمّد حسين كيانيّ

□ دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قمّ

يمكن دراسة آراء هيدغر والملاّ صدرا في باب «الهويّة البشريّة المتسامية» بطريقة مقارنة من عدّة جوانب. نحصل في هذه المقارنة على أوجه التقارب والاختلاف. إنّ أوجه التقارب عبارة عن: الأول، كلاهما يؤمن بمعنى واحد للتعالي في سياق الوجود، ويقرّان بالتأثير المنفرد للوجود في تحقيق تسامي البشر؛ ثانيًا، كلاهما يؤمن بأهميّة السموّ في تعريف الإنسان، ويعتبران أنّ الهويّة البشريّة قائمة على السموّ؛ علاوة على ذلك، فإنّ الاثنين يصرّحان بالاستمراريّة الدائمة للسموّ البشريّ. وفيما يلي نقاط الاختلاف: أوّلًا، إنّ أساس كلّ منهما حول السموّ مختلف؛ لأنّ بداية السموّ عند هيدغر يتمّ بنقد ذاتيّ لديدكارت، ويصل إلى استنتاج مفاده أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك الأشياء في انفتاحها؛ لكنّ بداية السموّ عند الملاّ صدرا فيتمّ تصويره من خلال شرح موضوعيّة الكائنات إلى الوجود الحقيقيّ، وهي قائمة على الاعتقاد بأنّ انكشاف الوجود في الإنسان يحدث من خلال الحركة الجوهرية والإرادة وفيض الوجود الحقيقيّ. ثانيًا، يؤمن هيدغر بالنظام الوجوديّ الذي صوّره بالاعتماد الذاتيّ للوجود في أمر السموّ؛ لكن في فكر الملاّ صدرا فإنّ الاهتمام بالألوهيّة وفي ضوئها التمسك العلميّ والعمليّ بجوانبها له أهميّة كبيرة.

الكلمات الأساسيّة: الذاتيّة، مراتب الوجود، الوجود، دازاين، عين الربط.

دراسة مقارنة للعلّة التامة والناقصة في الفلسفة مع السبب والشرط في

علم الاصول

□ غلامعلیّ مقدّم

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

العلّيّة التي هي أحد مبادئ الوجود والفكر، واحدة من القضايا الهامّة في مجال المعارف الدينيّة. لطالما دافع المفكّرون الشيعة كتيار عقلانيّ عن مبدأ العلّيّة وشرحوا أحكامه وأقسامه. تقسيم العلّة إلى تامّة وناقصة، حقيقيّة ومعدّة، بسيطة ومركّبة، قريبة وبعيدة وغيرها في الفلسفة، وتقسيمها إلى السبب والشرط، والمقتضى والمانع وغيرها في علم الأصول هي من بين المواضيع المشتركة بين هذين العلمين. قام الفلاسفة بهذا التقسيم في الغالب بطريقة الحصر الثنائيّ، وقدّم علماء أصول الفقه عدّة تقسيمات وفق اعتبارات فقهية وعملية. تطرّقنا في هذه المقالة التي تمّت بمنهج تحليليّ بدراسة مقارنة لتقسيمات العلّة في هذين العلمين، ومن خلال نقد الشرح الأصوليّ أظهرنا أنّ تقسيم العلّة بطريقة مزدوجة هو أكثر انسجامًا وإتقانًا ويواجه مشاكل أقلّ. بالإضافة إلى ذلك يمكن تفسير بعض تقسيمات العلّة في علم الأصول بناءً على التقسيم الشائع في الفلسفة. الكلمات الأساسيّة: تقسيمات العلّة، العلّة في الأصول والفلسفة، السبب في الفلسفة والأصول، العلّة التامة والناقصة في الأصول.